



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA**

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

TESI DI LAUREA

PER UN'ESISTENZA IN-CORPORATA: LA SESSUALITÀ

Relatore:

Prof. Marcello Ghilardi

Laureanda: Irene Marcazzani

Matricola n. 1234697

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

SOMMARIO

INTRODUZIONE	1
<i>Nota</i>	3
CAPITOLO I	
Essenzialità del corpo come <i>être sexué</i>. Maurice Merleau-Ponty e la <i>Phénoménologie de la perception</i>	4
I.1 Esistenza in-corporata e chiasma	7
I.2 Essere ed avere nella differenza sessuale	8
CAPITOLO II	
L'orizzonte di senso del femminile. Simone de Beauvoir e <i>Le Deuxième Sexe</i>	12
II.1 La dimensione dell'Altrui: parlare del femminile e del maschile	14
II.3 L'iniziazione sessuale	16
II.1 Il problema dell'universale	19
CAPITOLO III	
Il rapporto del tra-noi due	22
III.1 Il chiasma tra natura e cultura	22
III.2 Distinguersi come un tra-noi due	24
CAPITOLO IV	
Abitare la co-incisione	29
IV.1 Per una bisessualità in-corporata.....	31
IV.2 Lo spazio vuoto dell' <i>extimité</i>	34
(IN)CONCLUSIONE	38
BIBLIOGRAFIA	41

INTRODUZIONE

Parlare di esistenza significa abitare il mondo con il proprio corpo: il pensiero di Maurice Merleau-Ponty si propone, in tal senso, di dar nuovamente valore a quelle coagulazioni di esperienza tutte corporee tanto sublimite dalla tradizione del *cogito*; soffermandosi attentamente sulla vita in-corporata, il filosofo approfondisce il discorso sulla sessualità rendendola uno dei cardini fondamentali a tutela della percezione del sé e dell'altrui. Abitiamo il mondo perché siamo corpi e il sesso, che ci identifica, ci rende protagonisti delle relazioni che instauriamo.

Ma come fornire quindi un orizzonte di senso alla differenza sessuale? In che termini si può parlare di maschile e femminile tutelando la loro chiasmatica in-differenza? Simone de Beauvoir, con la sua produzione, tenta di dar valore nuovamente alla possibilità del femminile di non porsi solamente come dimensione dell'alterità: dopo un'attenta analisi della questione passando dalla biologia alla psicoanalisi, la filosofa arriva ad affermare che abitare il mondo come femminile (tanto quanto per il maschile, aggiungerei io) significa farsi carne nell'*ahabah*¹, quella relazione con il maschile (o con il femminile) custode dell'ambiguità bisessuale, nel senso più lato del termine. Solo così maschile e femminile acquistano senso in vigore della loro reciproca inter-soggettività.

¹ Presente sia nel *Deuteronomio*, il libro biblico dedicato alle leggi, che nei *Salmi* e nei *Proverbi*, si tratta del termine biblico protagonista del *Cantico dei cantici* (presente all'interno della sezione "Libri poetici e sapienziali") il cui contenuto è la relazione d'amore tra sposo e sposa. Velato da una serie di metafore, il vocabolo protagonista è proprio *ahabah*: carico di una forte componente erotica, *ahabah* è quell'amore in cui sposo e sposa, due individualità distinte e ricche di differenze, si fondono, raccogliendosi in quell'ambiguità che elimina i confini di soggetto e oggetto. La sua traduzione all'interno della Bibbia viene racchiusa semplicemente dalla parola «amore», nonostante il suo significato sia carico sia della dimensione carnale dell'ἔρως, sia della dimensione spirituale dell'ἀγάπη. Rispetto a questi ultimi due termini trovo interessante riportare il punto di vista di Jean-Luc Nancy per cui "nessun rapporto è senza *eros*. Ma nessun *eros* è senza *agape*, cioè quest'amore impossibile che il cristianesimo giudaico crede di poter supporre come natura di Dio e comandamento universale", in J.L. Nancy, *L'«il y a» du rapport sexuel* (2000); tr.it. *Il «c'è» del rapporto sessuale*, SE, Milano 2002, p. 10.

Siamo corpi dalle molteplici possibilità espressive ed è proprio superando l'universalizzazione categorica, grazie ai femminili e ai maschili che ci attraversano, che si aprono uno spazio e un tempo infiniti in cui il rapporto tra noi-due si ri-genera nella sua unica ambiguità.

Essere corpo, avere corpo significa quindi abitare il Mondo nella sua in-differenza più intima, legata visceralmente a quella sessualità in grado di tutelare tutte le sfaccettature dell'identità di ognuno, non più sé, non più altro, ma solo chiasma.

Questo lavoro di tesi, a fronte di tutto ciò, si propone di indagare l'importanza della sessualità come coagulazione esistenziale ambigua, attraversata continuamente dalla polarità di maschile e femminile.

Perciò il primo capitolo, pensato come spazio e tempo del maschile, verterà sull'analisi del pensiero merleau-pontiano e dell'importanza posta al corpo come essere sessuato; qui trovano spiegazione i concetti più importanti, primo tra tutti il chiasma. Si tratta di un capitolo strettamente legato alla formulazione filosofica contemporanea dell'in-corporato, che permette di riconoscere l'importanza della dinamica sessuale e i suoi attributi: si affaccia per la prima volta la possibilità di pensare ad una bisessualità del sé e dell'altrui, nonostante la scelta del filosofo sia quella di non soffermarsi sulla fondamentale in-differenza tra maschile e femminile, tema obbligatorio da percorrere per qualsiasi riflessione che decida di stagliarsi all'interno del panorama erotico.

Risultano complementari, quindi, il dialogo con Simone de Beauvoir e le sue riflessioni sul rapporto biologico, storico, sociale e, soprattutto, sessuale tra le differenze: attraversare la soglia dell'in-differente richiede, infatti, la presa di coscienza, da parte del femminile, della sua condizione. Formulato come una risposta tutta al femminile, il secondo capitolo riserva al concetto di chiasma uno spazio e un tempo di nuovo fondamentali (la possibilità dell'*ahabah*), a partire però dalla consapevolezza che le due polarità siano differenti e, allo stesso tempo, raccolte in un'unica *chair*. Si dà quindi il problema di come pensare ad un universale in-corporato, data l'impossibilità di rivederne le radici platoniche nel mito dell'androgino.

Esistere come ambiguità, oggi, deve ripartire proprio dal pensare il rapporto tra-noi due come il rapporto tra i miei maschili e i tuoi femminili e viceversa: nel terzo capitolo, con il confrontarsi di diverse riflessioni contemporanee, il confine tra le due polarità, socialmente e naturalmente definite, assume l'aspetto vero e proprio della soglia infinita, chiasmaticamente raccolta all'interno del rapporto sessuale e del suo atopico "*baiser*".

Baciare il volto dell'amato, toccarne il corpo nudo apre, nel quarto ed ultimo capitolo, lo spazio ad un rapporto ulteriormente frastagliato: ogni individuo si delinea infatti come continua dinamicità tra polarità femminili e maschili, i cui rapporti si riarticolano in una dimensione bisessualmente incorporata. Il rapporto del tra-noi due si costituisce dunque come quell'esteriorità intima o intimità esteriore carica di tutto l'*al di là*, sfuggente e allo stesso tempo incarnato, della sessuazione.

Nota

Nella seguente trattazione l'erotico e il sessuale vengono considerate come due dimensioni sinonimiche: consapevole della loro reale e intima differenza, ho scelto di accostare i due termini indifferentemente in parte per la direzione della tesi, che non voleva soffermarsi sulla dimensione linguistica della questione, in parte perché la caratterizzazione di questi due termini richiederebbe e comporterebbe di per sé la stesura di un ulteriore elaborato.

CAPITOLO I

Essenzialità del corpo come *être sexué*.

Maurice Merleau-Ponty e la *Phénoménologie de la perception*

Il pensiero di Maurice Merleau-Ponty è caratterizzato dall'intrecciarsi indissolubile di questioni riguardanti la fenomenologia, l'ontologia e l'est-etica²: la vita umana, infatti, si declina in ogni situazione come una vita incarnata, dove il corpo e l'esperienza si mescolano al Mondo che *eviene*³. Il corpo viene considerato dal filosofo come porzione del continuo spazio-temporale, come onda la cui presenza si compie e si disfà all'interno di un oceano; la medesima increspatura non potrebbe esistere in assenza della superficie e del fondale che la generano, ma, allo stesso modo, la distesa di acqua non prenderebbe vita se non fosse

² Già dall'antichità parlare di bello (καλόν) significava definire non solo qualcosa come sensibilmente apprezzabile e appagante, ma anche trovarlo giusto, buono (ἀγαθόν) in quanto eticamente coerente ai canoni di vita. Merleau-Ponty adotta intelligentemente questa sfumatura etica dell'estetica: occupandosi del corpo e, soprattutto, del suo percepire, la dimensione più prettamente sensoriale non può non sfociare in considerazioni strettamente esistenziali; a tal proposito, basti pensare alla conclusione emblematica della *Phénoménologie de la perception* dedicata alla questione della libertà dell'uomo in M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945); tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2018, pp. 555-581. Interessante è il discorso che G. Gurisatti propone, a partire dal pensiero di M. Heidegger (uno degli autori contemporanei ben noti e cari a Merleau-Ponty) in *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2020: nonostante si inserisca in una direzione di indagine diversa, il testo, in sede di conclusione, si sofferma ad analizzare l'intersezione dei significati di *etica* ed *estetica*; scrive infatti Gurisatti: "al tempo stesso questo *ethos* del radicamento nella terra ha il suo diretto riscontro estetico nel modo in cui Heidegger intende il «costruire» e l'«edificare», cioè l'architettura in quanto *forma* per eccellenza dell'abitare" *ivi*, p. 344. Particolarmente significativo, per la dimensione che tale lavoro di tesi vuole aprire, risulta dunque il pensare all'abitare il Mondo nella sua est-etizzazione, ovvero proprio a partire dalla essenziale relazione complementare tra i due termini.

³ "*E-venire*: l'accadere dei fenomeni, lo stagliarsi delle forme a partire dall'ineffabile sfondo da cui provengono. È la dimensione incoativa e dinamica dell'apparire di ogni fenomeno e figura di mondo. [...] Non si lascia rappresentare in sé; solo a partire dalla molteplicità delle forme e dalla loro alterità rispetto allo sfondo da cui si stagliano, il pensiero può intendere l'e-venire che le precede. [...] «Luogo», «vuoto», «χώρα» (*chora*) sono altri nomi che alludono all'e-venire come scaturigine che rende possibile il determinarsi di cose, enti, significati, possibilità pura del loro manifestarsi" in M. Ghilardi, *Il vuoto, le forme l'altro. Tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 536.

attraversata dalle onde. È proprio l'incontro di queste "coagulazioni" acquatiche che, *evenendo*, dona una dimensione di senso all'esistenza della corrente⁴.

Si prospetta, dunque, un orizzonte in cui la coppia Io/Altro inerisce alla dimensione dell'in-differente, per la quale l'onda del sé e l'oceano dell'altrui non trovano altra legittimazione al di fuori di una unità differenziata. In particolare, tale approccio inedito e dirompente, è racchiuso nella *Phénoménologie de la perception*, opera chiave del panorama filosofico francese contemporaneo, pubblicata nel 1945.

L'*être-au-monde*⁵ si caratterizza fundamentalmente per il proprio particolare rapporto con le modalità di esistenza, lo spazio ed il tempo. Merleau-Ponty afferma in effetti che "non si deve dire che il nostro corpo è nello spazio, né d'altra parte che è nel tempo. Esso abita lo spazio e il tempo"⁶; è dunque definibile come esclusivamente propria del corpo la dimensione originaria di campo, di soglia, rispetto alla quale si riorientano sia l'intera nozione di spazio, per la quale non vi sarebbe di fatto spazio qualora non si fosse corpo, sia quella di tempo, aspetto fundamentalmente appartenente al proiettarsi del proprio corpo in un dato momento. Ecco perché la verità del *Cogito* è da intendersi come "«Io inerisco a me» inerendo al Mondo"⁷, ergo come frutto di quell'apertura originaria che sta al corpo in quanto esistenza incarnata nel Mondo, esistenza di fatto antecedente rispetto all'*Ich denke*.

Spazio e Tempo si coniugano quindi dando vita ad un nuovo orizzonte di senso il cui nucleo significativo è il corpo: nodo dell'essenza e dell'esistenza, "il *corps propre* è nel Mondo come il cuore nell'organismo: mantiene continuamente in vita lo spettacolo visibile, lo anima e lo alimenta internamente, forma con esso un sistema"⁸. Tale incorporarsi del *Leib* si estende dunque al di là, oltre l'epidermide e ciò gli permette di dischiudere un dove e un

⁴ Trovo fondamentale specificare in quale senso va interpretata la dimensione dell'acqua intesa come oceano riportando le parole di F. Jullien: "il mare [o in questo caso l'oceano] contorna la terra al termine di uno scorrere naturale [...]. Esso non invita al viaggio, non inquieta né tenta con il suo pericolo, non chiama a *deterritorializzare* il pensiero. L'immanenza non vi si presenta come un «piano», [...] ma come uno sfondo (quello della processualità delle cose)." in F. Jullien, *Traité de l'efficacité* (1996); tr. it. *Trattato dell'efficacia*, Einaudi, Milano 1998, pp. 207-208.

⁵ Nozione che si delinea non tanto come traduzione dell'heideggeriano *In-der-Welt-Sein*, né come coppia ideologica del *pour-soi* sartriano. L'essere al Mondo, nel senso più profondo del suo "inerire a", corrisponde a quella forma pre-oggettiva che legittima il superamento del dualismo classico mente-corpo. Per approfondire la posizione ontologica di Merleau-Ponty si veda di William Wilkerson, *Merleau-Ponty the Metaphysician: the Living Body as a Plurality of Forces*, Penn State University Press (2013), *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 27, No. 3, *Special Issue with the Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, pp. 297-307.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 194.

⁷ *Ivi*, p. 521; qui Merleau-Ponty a sua volta cita di M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) pp. 124 e 125 (si veda la nota 37 pagina 525).

⁸ *Ivi*, p. 277.

quando in cui riconoscersi *Nullpunkt*⁹ di tutti gli orientamenti. Il corpo si rende, in effetti, dischiudere di spazi e tempi facendo sintesi: svelandosi non tanto come oggetto scientifico, bensì in qualità di opera d'arte¹⁰, permettendo così di spazializzare il tempo (e di dare temporalità allo spazio) secondo un momento sia di ispirazione che di espirazione; “in questo senso il nostro corpo è paragonabile all'opera d'arte” scrive Merleau-Ponty “esso è un nodo di significati viventi e non la legge di un dato numero di termini covarianti”¹¹. È proprio il respiro nella sua dimensione più esistenziale a scandire il prolungarsi del corpo nell'ambiente e, viceversa, dell'ambiente nel corpo.

Perciò, la coappartenenza di Io/Mondo si caratterizza, non dall'annullamento della distanza tra i due, ma, dal reciproco scambio comunicativo, da un *hic et nunc* dove il corpo è costantemente percorso da quell'ambivalenza che lo contraddistingue rispetto alle cose: il qui dell'uno e il là delle altre determina infatti l'in-differenza originaria, ossia l'alterità intima senza la quale il corpo stesso non potrebbe mai darsi come veicolo del Mondo. Dunque, considerando l'emergenza di senso che pervade proprio l'esistenza incorporata, l'ambiguità non può che essere pensata come inerente all'esistenza stessa. Il suo essere inseparabile dalla vita nel Mondo e, ancor di più, dal pensiero dell'Essere, vive soprattutto nel termine merleau-pontiano *chair*, ovvero carne che insieme sente, percepisce sé stessa e il Mondo.

La percezione del corpo, in effetti, proprio in vigore del suo non essere contenuto del *Cogito*, tanto si riversa nella dimensione della trascendenza, quanto si trova inserita in un contesto di immanenza: ecco quindi che Merleau-Ponty tiene insieme, ma allo stesso tempo differenzia, alterità ed identità, delineando uno spazio e un tempo di trascendenza nell'immanenza tutto corporeo.

La nozione di trascendenza viene a descriversi come *ek-stasis*, ergo come “rapporto di trascendenza attiva tra il soggetto e il mondo”¹² dove l'uno non è separabile dall'altro perché,

⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1912-1918); tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1964, vol. II, §41, p. 552.

¹⁰ È questo il senso più profondo della *body art* contemporanea: pensata e realizzata a partire dal sé, questo tipo di arte rende il corpo mezzo espressivo capace di annullare la differenza tra attivo e passivo; il corpo, da definizione presente nell'enciclopedia Treccani, si caratterizza “quale oggetto su cui compiere azioni o come soggetto che agisce in uno spazio e provoca eventi”, Enciclopedia Treccani Online, alla voce «*body art*». “Utilizzando un'immagine in sintonia con la *body art*: nel momento stesso della sua performance mimico-artistica, il bodyartista è non solo attore e regista, ma anche spettatore di sé stesso in quanto forma e opera. È questo l'enigma antropologico” in G. Gurisatti, *Il cinismo dell'arte. Antropologia, etica ed estetica della body art*, in “Studi di Estetica”, 3/2021, p. 121.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 216.

¹² *Ivi*, p. 549.

da un lato, il soggetto sempre si darà come *être-au-monde*, dall'altro il Mondo rimarrà sempre soggettivo. L'εἶμὶ si rinnova e si completa nell'ἔξιστημι¹³.

La dimensione oceanica in cui si coagulano i diversi movimenti dell'esistenza, quindi, permette di pensare, proprio per ambivalenza, sia al corpo come esistenza cristallizzata, che all'esistenza come incarnazione perpetua; sboccia in questo modo una delle soluzioni più feconde del pensiero esistenziale di Merleau-Ponty: il chiasma¹⁴.

1.1 Esistenza in-corporata e chiasma

La nozione di chiasma (o anche intreccio), legata intrinsecamente a quella di reversibilità, permea la natura del rapporto dell'essere in-corporato con Sé medesimo, con l'Altro e con il Mondo stesso. Per definire al meglio tale concetto, come sostiene Merleau-Ponty, basta pensare alla propria mano: in quanto appendice del corpo, essa si pone in relazione con il Mondo operando come estensione della sintesi corporea e permette di installarsi in ciò che la circonda “come insieme di *manipulanda*, [...] come entità trasparenti, libere da ogni aderenza locale o temporale”¹⁵. Nel momento e nel movimento tramite cui le due mani si afferrano reciprocamente, ogni individuo si definisce parimenti come soggetto toccante e oggetto toccato, raccogliendo così l'altrui e il sé nelle due metà di un'unica arancia¹⁶.

Il pensiero dell'esistenza non cerca di ritrovare né l'identità nella coincidenza, né la differenza attraverso l'opposizione, ma persegue la via dell'unità di polarità: esso si caratterizza, quindi, come identità per opposizione, la cui profondità si esprime appieno attraverso il percepire: “Il sensibile mi restituisce ciò che gli ho prestato, ma è dal sensibile stesso che io lo derivavo”¹⁷. Pertanto tutta l'esistenza, pervadendo di universalità la natura

¹³ Εἶμὶ corrisponde all'italiano “essere, esserci” mentre ἔξιστημι significa alla forma media “metter fuori di sé”; Franco Montanari, *GI, Vocabolario della lingua greca*, Loescher Editore, Torino 1995, p. 857.

¹⁴ Per un interessante sviluppo ulteriore del concetto di chiasma nel contemporaneo si veda M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019; in particolare si segnala della parte II il capitolo I *Lavoro, esistenza, ecologia*.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 159.

¹⁶ “Ciò è possibile solo se, nello stesso tempo in cui è sentita dall'interno, la mia mano è anche accessibile dall'esterno, se è essa stessa tangibile, per esempio, per l'altra mano, se prende posto fra le cose che tocca, se in un certo senso è una di esse, se infine mette capo a un essere tangibile di cui fa parte anch'essa. Grazie a questo incrociarsi in essa del toccante e del tangibile, i suoi movimenti propri si incorporano all'universo che interrogano, sono riportati sulla medesima mappa sulla quale è riportato l'universo; i due sistemi si applicano l'uno sull'altro, come le due metà di un'arancia” in M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (1964); tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969, pp. 158-159.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 291.

particolare della vita di ognuno, si svolge nella dimensione del impersonale “Si”, dimensione in cui “essa non può essere alcunché - spaziale, sessuale, temporale-, senza esserlo nella sua interezza, senza riprendere e assumere i suoi «attributi» e fare di essi delle dimensioni del suo essere”¹⁸. Si annulla così la distanza tra interno ed esterno, tra tesi e antitesi, tra attivo e passivo, tra femminile e maschile. Il testo di Merleau-Ponty, in effetti, mette in evidenza come la mancanza di una cultura della percezione faccia ricadere l’esistenza nella dimensione del solo sentire, dove, a dominare, è la logica dicotomica dello stagliarsi di un polo soggetto e di un polo oggetto. Qui sta la necessità di ri-convertirsi alla reciprocità del toccare-essere toccato, dell’intersoggettività.

Pascal Dupond, a tal riguardo, afferma che, considerato il piano ontologico, la *bisexualité*¹⁹ (intesa più profondamente come condizione di co-esistenza nello stesso individuo di tratti di ipseità e di alterità che superano la dimensione meramente sessuale) affonda le proprie radici all’interno dell’incontro del sé attraverso il proprio inverso speculare, ergo presso il chiasma.

L’Altro, infatti, polo fondamentale dell’incontro, appare identitariamente come l’incarnarsi del proprio corpo e, attraverso questa modalità di esistenza, ottiene uno spazio e un tempo di relazione concretizzati non in un’oggettualità, bensì in un centro di senso in grado di determinare, tanto quanto l’Io, la potenza delle cose del Mondo. Perciò, dato che il corpo, capace di trascendenza, abita un mondo che non è suo, bensì si caratterizza come un inter-Mondo²⁰, il rapporto Io/Altro si in-corpora in ogni sua relazione e la dimensione dell’erotico si identifica in una di queste coagulazioni esistenziali.

1.2 Essere ed avere nella differenza sessuale

Merleau-Ponty, all’interno della sezione dedicata al corpo, riserva l’intero capitolo V della Fenomenologia alla *quaestio* relativa al corpo come essere sessuato. Se, infatti, il corpo si esprime in quanto esistenza totale e il senso che ne deriva è un senso incarnato, anche la sessualità, presente come modalità di esistenza generalizzata, deve essere considerata in tutta

¹⁸ *Ivi*, p. 526.

¹⁹ P. Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Ellipses Édition Marketing S.A., Paris 2008; voce “*Chiasme*”, pagina 25.

²⁰ Espressione utilizzata da U. Galimberti per significare il mondo che abitano il proprio corpo e l’altro corpo; cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 233.

la sua atmosfericità²¹. Il pensiero di Merleau-Ponty è, proprio per questo, pensiero della simultaneità, ovvero pensiero che abbandona il progetto metafisico della fusione degli esseri nell'uno in quanto l'in-corporarsi del mondo non è spiegabile dal farsi mondo del corpo, né attraverso il sé che lo abita. Ecco che la sessualità, agli occhi del filosofo, diviene quindi quell'atmosfera ambigua, coestensiva alla vita e originariamente percorsa da quell'equivoco essenziale ed esistenziale.

Essere e avere si rivelano come i poli della relazione instaurata: l'Io è in quanto ha un corpo e può essere proprio perché l'Altro lo ha in quanto corpo che è. L'unicità dell'esperienza sessuale sta nel suo definirsi come un modo, dato a tutti e accessibile in qualsiasi momento, di esperire la condizione umana nei suoi attimi sia di autonomia che di dipendenza; allora intimità, nudità, penetrazione, orgasmo sfociano nella dialettica vissuta come tensione di un'esistenza verso un'altra esistenza che la nega e senza la quale, tuttavia, essa non sarebbe in grado di sorreggersi. L'osmosi tra essere ed avere rende vivo il chiasma tra sessualità ed esistenza, rapporto per cui si determina l'impossibilità di caratterizzare una decisione o un atto come "sessuale" o "non sessuale". Proprio qui sta il nucleo della forza del movimento di sistole e di diastole del corpo.

Chiaro risulta dunque il significato dell'affermazione merleau-pontiana: "Forse si obietterà che l'organizzazione del nostro corpo è contingente, che si può «concepire un uomo senza mani, piedi, testa» e a maggior ragione un uomo senza sesso [...]. Se viceversa si definisce l'uomo per la sua esistenza, [...] un uomo senza apparato sessuale è altrettanto inconcepibile che un uomo senza pensiero"²². Ogni uomo, privo della propria *chair*, ergo del proprio modo di essere Mondo, risulterebbe tanto impensabile quanto un uomo privo della propria capacità di riflessione. Se il corpo è sessuato, allora l'Io è sessuato, allora l'Altro è sessuato: l'esistenza si connota così di una struttura fondamentalmente erotica.

Merleau-Ponty, a partire da questo importante assunto, si dedica a scandagliare la struttura del desiderio in tutte le sue forme poiché "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 e degli esseri possono esistere in generale"²³. Attribuire generalità alla sessualità non significa connotare tutto l'esistere di significati

²¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 236: "La sessualità non è né trascesa nella vita umana, né raffigurata nel suo centro da rappresentazioni inconse: vi è costantemente presente come un'atmosfera".

²² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, pp. 238-239.

²³ *Ivi*, p. 217.

erotici e sessuali, bensì vuol dire, a partire dalle manifestazioni sessuali, determinare le coagulazioni tramite cui l'esistenza fluida, chiasmatica, plasmabile scorre.²⁴

Ecco il motivo profondo che forma il desiderio come comprensione erotica in grado di comprendere "ciacamente collegando un corpo a un corpo"²⁵. L'esperienza sessuale è in grado di rivelare ognuno in qualità di proprio corpo che, in preda al desiderio, anela ad un altro corpo: solo desiderando l'Altro, o rivelandosi incapace di farlo, l'Io si scopre come *être sexué*.²⁶

Ma di quale Io e di quale Altro si tratta? Se l'ambivalenza contraddistingue indistintamente ogni esistenza e si iscrive al corpo come in-differenza, dove sta la distinzione e dove la compenetrazione?

Se il soggetto si può pensare in molti e svariati modi, a livello personale, relazionale e sociale, la sua modalità di esistenza, indipendentemente dalla dimensione strettamente legata all'organo sessuale di nascita, attraversa il campo della distinzione tra femminile e maschile. Infatti, nella loro intimità, essi racchiudono quella polarità tale per cui queste due coagulazioni di vita co-esistono: intese come i due sessi pieni fin dalla storia più antica, ognuna delle due modalità tutela potenzialmente la realtà prevaricando sull'Altro e relegandolo alla dimensione dell'immaginario.

Tuttavia la realtà dell'alterità nella *Fenomenologia* non viene mai presentata nei termini di maschile e femminile: Merleau-Ponty pare "omettere le particolarità del corpo- come quelle determinate dal sesso, dalla sessualità"²⁷ dando vita, in questo modo, alla rivalutazione contemporanea della sua concezione di intersoggettività. Colpevole di omissione delle particolarità del corpo sessuato, il filosofo è accusato di impostare la sua

²⁴ Scrive U. Galimberti "Generalizzando la sessualità [...] si intende [...] che nelle manifestazioni sessuali sono ravvisabili le prime tracce e le direzioni di fondo che poi l'esistenza è andata via via assumendo, altrimenti non si comprenderebbe come mai, non appena un mondo si destruttura e un'esistenza diventa nevrotica, le prime tracce di questo dramma incipiente si avvertono nelle disfunzioni sessuali, quasi la carne raccogliesse in sé e custodisse i più profondi segreti del corpo" in *Il Corpo*, p. 308. Queste parole permettono di chiarire al meglio il motivo per cui Merleau-Ponty, all'interno del capitolo V, dedica molte righe all'analisi delle prestazioni affettivo-sessuali di Schneider (*Fenomenologia della percezione*, pp. 221-224) e alle condizioni isteriche di un caso di afonia femminile (*ivi*, pp. 227-232).

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, pp. 223.

²⁶ "La rivelazione della carne dell'altro si fa per mezzo della mia carne. Nel desiderio e nella carezza che l'esprime mi incarno per realizzare l'incarnazione dell'altro. E la carezza, *realizzando* l'incarnazione dell'altro, mi manifesta la mia incarnazione. Ciò significa che io mi faccio carne per indurre l'altro a realizzare *per sé e per me* la sua carne." J.-P. Sartre, *L'être et le Néant* (1943); tr.it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 447-448.

²⁷ S. Sullivan, *Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, Hypatia, 1997, Vol.12, No 1, p. 1; tr. it. *mia*.

riflessione esclusivamente “a partire dal *gender-neutral*, soggetto universale (maschile) [...] ignorando l’esperire femminile- cioè la natura sessuata specifica di tutte le esperienze”²⁸.

Vale la pena soffermarsi sulla scelta di non-dire merleau-pontiana per poter così comprendere al meglio la sua posizione. Pensare un corpo sessuato anonimo non significa pensarlo neutrale: l’anonimato non determina che due *corps propres* si interfaccino neutralmente, né si concretizza in una coagulazione identitaria indeterminata, sconosciuta; scambiando il nessuno-quindi-tutti della neutralità per l’ambivalenza implicita dell’omissione, si eliminerebbe lo spessore e la densità dell’inter-Mondo, continuamente dipanato nel suo intrecciarsi. Il non distinguere femminile e maschile, in questo caso, deve essere dunque pensato come l’apoteosi del chiasma e non, come sostenuto da Sullivan in *Domination and Dialogue in Merleau-Ponty’s Phenomenology of Perception*, in quanto una minaccia che si definisce esclusivamente alle spese delle differenze²⁹.

Alla luce di tutto ciò, appare evidente l’esigenza di comprendere in che termini si possa parlare di una presenza in-corporata femminile: qual è l’orizzonte di senso che il corpo sessuato si trova davvero ad attraversare?

²⁸ S. Stoller, *Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism*, *Hypatia* 2000, Vol 15, No 1, p. 176; tr. it. mia.

²⁹ “Il dialogo inter-soggettivo di Merleau-Ponty, spesso si rivela essere un monologo solipsistico del soggetto, il quale include l’eliminazione degli altri nel momento della sua reale «comunicazione» con loro” o ancora “Piuttosto che accettare la versione di dialogo di Merleau-Ponty intesa come dominio, dovremmo metterla in dubbio e scambiarla con un tipo di dialogo che includa una dipendenza da, non un dominio sugli altri” in S. Sullivan, *Domination and Dialogue in Merleau-Ponty’s Phenomenology of Perception*, p. 1 e 2; tr. it. mia.

CAPITOLO II

L'orizzonte di senso del femminile.

Simone de Beauvoir e *Le Deuxième Sexe*

Nei saggi di *Sens et non-sens*³⁰, pubblicati nel 1948, i concetti-chiave del pensiero merleau-pontiano trovano riscontro nella loro applicazione al vivere umano in situazione; è in questa sede che l'autore dedica delle pagine molto interessanti all'opera della sua collega Simone de Beauvoir, analizzando la dialettica del rapporto a due (e la sua evoluzione in rapporto a tre) presente nel romanzo *L'Invitée*, edito nel 1943. L'esigenza è quella di comprendere il dramma metafisico³¹ che caratterizza ogni tipologia di relazione Io/Altro tramite cui non si è “questa persona, questo viso, questo essere finito, ma un puro testimone senza luogo e senza età, che può eguagliare in potere l'infinità del mondo”³². Vivere, infatti, non significa porsi come l'Io inalienabile e insostituibile della coscienza bensì coagularsi in esistenze incarnate in continuo intrecciarsi con l'Altro, dove l'Io percepisce l'alterità solamente in quanto “afferrato da un secondo me stesso fuori da me”³³. Avere il sentimento di essere il proprio corpo significa quindi indagare l'esistenza stessa, ergo esplorare l'identità della propria soggettività.

³⁰ *Sens*, ergo la dimensione della percezione, della soggettività, del significato, e *non-sens*, ovvero la dimensione dell'errore, della dimenticanza, dell'oggettività, sono i due poli che caratterizzano la dialettica in cui l'esperire umano si trova continuamente immerso nel farsi quotidianità. Scrive Enzo Paci nell'introduzione all'opera: “Tutto lo sforzo di Merleau-Ponty è stato quello di ricondurre l'astrazione alla concretezza originaria” in M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (1948); tr. it. *Senso e non Senso*, Il Saggiatore, Verona 1962.

³¹ La metafisica, per Merleau-Ponty, non va localizzata al livello della conoscenza, ma “comincia con l'apertura a un «altro», è ovunque, e già nello sviluppo proprio della sessualità”; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 236.

³² M. Merleau-Ponty, *Senso e non Senso*, cit., p. 48.

³³ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Parigi 1960, p. 118; traduzione modificata rispetto alla tr. it. *Segni*, il Saggiatore, Milano 1967.

È in questo senso che l'esistenza umana, scrive de Beauvoir in *Le Deuxième Sexe*, riprendendo le parole di Merleau-Ponty, "non ha attributi casuali, né contenuto che non attribuisca a darle la sua forma, non ammette in sé il fatto puro perché essa è il movimento attraverso quale i fatti si compiono"³⁴; ecco che l'uomo è un essere che si fa, è "un'idea storica"³⁵. Una vita è una relazione con il Mondo poiché l'individuo conquista sé medesimo in-corporandosi nel Mondo e, se corpo e sesso sono espressioni concrete dell'esistere in qualità di coagulazioni esistenziali, l'*être sexué*, la cui sessualità è intimamente costitutiva del rapporto con l'Altro, con i suoi essere e avere, diviene in pieno centro di senso. Tuttavia, risulta necessario a questo punto, prestare attenzione a non cadere nell'errore storicamente ripetuto del limitarsi a definire l'Altro esclusivamente come "privo di" qualcosa "rispetto a" qualcuno³⁶, rinchiudendo così la *chair* al solo interno del paradigma avere/non-avere; allora, scrive de Beauvoir, "essere donna significherebbe essere l'oggetto, l'Altro; e l'Altro resta soggetto in seno alla sua rinuncia"³⁷. Essere donna, dunque, equivale alla cancellazione da parte dell'Io tutto maschile dell'intima dimensione chiasmatica che abita l'Altro, posizione a cui il polo femminile viene relegato.

Nel 1949, con la pubblicazione dell'opera *Le Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir decide, a seguito di un viaggio negli Stati Uniti, di affrontare la spinosa questione femminile: dando vita ad uno scritto talmente dirompente da essere messo all'indice dal Vaticano nel 1956, l'autrice affronta ogni circostanza che determina la donna nel suo essere tale, soffermandosi dapprima sulla biologia, sulla storia, sulla psicanalisi e sulla letteratura, per poi concentrarsi sui suoi momenti di educazione, formazione e scoperta.³⁸ Capitolo per capitolo, tutte queste spine, che non lasciano respirare il femminile, vengono discostate per far crescere un'esistenza libera da ogni problema, dubbio o rassegnazione, un'esistenza che finalmente

³⁴ S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (1949); tr.it. *Il Secondo Sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 38; in questo passaggio l'autrice cita a sua volta Merleau-Ponty, M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 238.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 239.

³⁶ Di ciò si rende colpevole in particolare la tradizione psicanalitica, come sottolineato sia da S. de Beauvoir in *Il Secondo Sesso*, cit., p. 61, che dalle opere di L. Irigaray, in particolare in *Ce sexe qui n'est pas un* (1977); tr. it. *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli Editore, Milano, 1978 (p. 26).

³⁷ S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, cit., p. 71.

³⁸ Scrive a tal proposito Julia Kristeva "ne *Il Secondo Sesso* la Beauvoir non si limita a esplorare con rabbiosa lungimiranza la sofferenza e la vitalità, le impasse e le possibilità al femminile: arriva a elevare questo intimo chiarimento della condizione femminile a urgenza politica. [...] E faccio mia l'iperbole di una rivoluzione antropologica per definire questo evento unico: la presenza, qui e ora, di Simone de Beauvoir." in J. Kristeva, *Beauvoir présente* (2016) ; tr. it. *Simone de Beauvoir. La rivoluzione del femminile*, Donzelli Editore, Roma 2018, p. 7.

consenta ad ogni essere umano di porsi intimamente come sé. Un'esistenza per la quale essere donna e diventare donna si coagulino definitivamente nella *chair*.

II.1 La dimensione dell'Altrui: parlare del femminile e del maschile

Prima di entrare nel cuore pulsante della trattazione de *Le Deuxième Sexe*, dove l'autrice ricostruisce il focus della più radicata relegazione del femminile all'alterità, ovvero l'esperienza della sessualità, risulta necessario comprendere in che termini vengano trattati femminile e maschile.

Le radici del pensiero di Simone de Beauvoir, nonostante lei stessa ne abbia attribuito la maturazione completa a Jean-Paul Sartre, si intersecano profondamente con la filosofia di Merleau-Ponty³⁹; cresciuti all'interno dello stesso panorama storico-accademico, i tre pensatori in questione hanno da sempre condiviso spazi e tempi⁴⁰ che, sebbene ad un certo punto si siano declinati in posizioni differenti, non hanno di fatto mai smesso di comunicare tra loro. In particolare, le implicazioni concettuali della *Phénoménologie de la perception*, presentate all'interno dell'articolo che la stessa de Beauvoir scrisse in maniera autonoma per la rivista *Les Temps Modernes*⁴¹, si fanno cornice ontologica in cui inserire la riflessione in merito all'esistenza dell'essere umano e, più precisamente, a quella femminile.

La nozione di *chair*, posta ripetutamente come concetto chiave all'interno dei due sistemi, diventa il fulcro della produzione dei due filosofi, per cui esistere significa essere carne, per cui essere corpo significa abitare una determinata coagulazione di Mondo; la riorganizzazione dell'esistenza emerge in tutta la sua in-differenza dal femminile e dal maschile, modalità di *être-au-monde* radicalmente differenti. Sia per de Beauvoir che per

³⁹ Per approfondire la relazione concettuale tra i tre pensatori si veda di Sonia Kruks, *Simone de Beauvoir: between Sartre and Merleau-Ponty*, Brill (1988), *Simone de Beauvoir Studies*, Vol. 5, *Family, Fiction and Philosophy*, pp. 74-80.

⁴⁰ Si pensi ad esempio al loro prodigarsi per la realizzazione della rivista *Les Temps Modernes*, di cui fu stampato il primo numero nell'Ottobre del 1945 da Gallimard; nonostante il distacco definitivo di Merleau-Ponty dalla sua direzione, è noto l'affiatamento con cui il gruppo portò avanti il concetto di impegno sociale unito alle posizioni dell'esistenzialismo francese.

⁴¹ Si veda la rivista, *Les Temps Modernes*, Gallimard, Parigi, Novembre 1945. A proposito di questo articolo scrive Julia Kristeva "nella sua recensione del 1945 alla *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty, [...] la Beauvoir mostra il suo apprezzamento per la «ricchezza» di un'analisi che, di fatto, taglia di netto con le tesi di Sartre sull'esistenza in quanto «puro in sé». E sebbene la sua concezione della sessualità femminile, così come appare nel *Secondo Sesso* e nei romanzi, colpisca per la sua ambiguità e sia, a conti fatti, più vicina a quella di Merleau-Ponty, la filosofa non esita tuttavia a proclamare la sua predilezione per *L'essere e il nulla*" in J. Kristeva, *Simone de Beauvoir. La rivoluzione del femminile*, p. 28.

Merleau-Ponty, la genitalità, o ancora meglio la sessualità, possiede significato esistenziale, e nel ruolo di definizione del sé (“In questa maniera il corpo esprime l’esistenza totale, non perché ne è accessorio esteriore, ma perché questa esistenza si realizza in esso.”)⁴², e in quanto esperienza dell’altrui (“Gli uomini definiscono i sessi e le loro relazioni esercitando l’attività sessuale, così come sono soliti creare il senso”)⁴³.

Per entrambi essere corpo significa abitare profondamente il Mondo, arrivando a viverlo nella sua intersoggettività più intima grazie al rapporto con l’Altro: ma, se il concetto di chiasma in Merleau-Ponty tutela l’ambiguità alla base di ogni relazionarsi tanto da non poter più parlare di sé senza l’altrui, di soggetto senza oggetto, di maschile senza femminile, in de Beauvoir tale prospettiva si frammenta lasciando due spazi e due tempi diversi all’Io e all’Altro⁴⁴. Innanzitutto, infatti, lo scritto beauvoiriano non vuole essere un’opera filosofica e, pertanto, si staglia all’interno di un piano di impatto concettuale differente dal pensiero del suo collega; nonostante vi siano certo degli spunti ideologici non indifferenti ne *Le Deuxième Sexe*, l’autrice riporta la questione femminile attraverso diverse prospettive (tra le quali quella scientifica, quella letteraria, quella saggistica e altre ancora) non riconducibile esclusivamente alla concettualità filosofica. Inoltre, l’obiettivo del testo era quello di fornire un’analisi reale della situazione esistenziale del femminile, ben lontana dall’apparato teorico costruito, ad esempio, dalla *Phénoménologie de la perception*; si tratta, effettivamente, di una condizione gregaria, subordinata, alienata in qualsiasi aspetto del vivere, dove la reversibilità chiasmatica non trova alcuna concretizzazione quotidiana.

Nonostante le modalità comunicative scelte siano differenti, parlare di femminile e di maschile risulta urgente per entrambi gli autori e, nella lettura, il dialogo tra i due risuona e riemerge ripetutamente: da un lato, infatti, l’apparato concettuale di *Le Deuxième Sexe* si fonda largamente (spesso in maniera implicita) sulle posizioni ideologiche di Merleau-Ponty e del panorama esistenzialista, dall’altro, allo stesso modo, concentrandosi sul capitolo V della prima parte dedicata al corpo nella *Phénoménologie de la perception*, traspare evidente quell’attenzione propria di de Beauvoir nei confronti della problematizzazione sessuale e, soprattutto, analizzando intimamente questa sezione, emerge il suo tentativo di dar senso alla sessualità quale coagulazione esistenziale.

⁴² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 234.

⁴³ S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, cit., p. 39.

⁴⁴ Ciò comunque non significa che non si possa trovare alcuna traccia della preziosità dell’ambiguità anche nelle pagine di Simone de Beauvoir, come si vedrà, ad esempio, all’interno della sezione seguente.

Soffermarsi sull'approccio di questa autrice, quindi, vuol dire approfondire al meglio quale sia l'orizzonte di senso che il femminile in-corporato si trova ad abitare soprattutto nel suo abitare il Mondo come *être sexué*.

II.2 L'iniziazione sessuale⁴⁵

Il momento del cosiddetto esordio erotico⁴⁶ caratterizza in maniera profondamente diversa, sotto punti di vista differenti, l'esperienza del femminile e del maschile: se per l'uomo la condizione di trascendenza nell'immanenza si ritrova tutta nell'erezione, per cui egli si proietta verso l'Altro senza perdere la propria autonomia come "in genere il soggetto di fronte agli oggetti e agli strumenti che manipola"⁴⁷, la donna si dà e l'antinomia, per cui la propria individualità e le sue mire personali si dissociano dagli interessi della specie, "raggiunge il parossismo" nella duplicazione del proprio sesso in clitoride e vagina.

Contrariamente alla solidità del sesso maschile, inoltre, quello femminile abita il mondo come "soglia di accesso al mucoso"⁴⁸, al molle, per cui le labbra, sempre socchiuse, formano un'unità senza alcuna sutura possibile e che, come per la mano di Merleau-Ponty che si sente da dentro ed è sentita da fuori, chiasmaticamente annullano soggetto e oggetto. Il piacere stesso si manifesta diversamente: quello maschile è caratterizzato da un'ascesa verticale e, pertanto, una volta raggiunto l'apice, muore bruscamente nell'orgasmo; nella donna, invece, il piacere ha come oggetto l'infinito, poiché il sistema genitale ne costituisce uno dei tanti centri. Il godimento si irradia effettivamente in tutto il corpo⁴⁹, attraversato ripetutamente da "un sistema di ondulazioni che ritmicamente nascono, scompaiono, si riformano, raggiungono per alcuni istanti il parossismo, poi si intersecano e fondono senza mai morire del tutto"⁵⁰.

⁴⁵ In questa sezione si farà riferimento principalmente al capitolo III inserito all'interno della *Parte Prima. Formazione*, del *Libro Secondo. L'esperienza vissuta*, capitolo provvisto della medesima titolazione; S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (1949); tr.it. *Il Secondo Sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 357.

⁴⁶ Denominazione con cui psicanalisti, psicologi e psichiatri indicano l'inizio delle esperienze erotiche superata l'infanzia; termine utilizzato da S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, cit., p. 357.

⁴⁷ *Ivi*, p. 357.

⁴⁸ L. Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle* (1985); tr. it. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 20.

⁴⁹ Ecco il motivo per cui, relativamente al femminile, si fa riferimento ad un intero "corpo isterico" e non ad un singolo suo aspetto. Per approfondire il manifestarsi dell'isterico si veda in S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, cit., p. 377.

⁵⁰ *Ivi*, p. 380.

Lo sdoppiamento tra la dimensione clitoridea e quella vaginale provoca il generarsi di un equilibrio esistenziale più precario, per cui il *corps propre* femminile appare sempre più come estraneo, sempre più come alienato rispetto al sé dettato dalle esigenze della specie; nonostante questo distacco forzato, ciò che comunque l'esperienza reale le ricorda di continuo è l'impossibile scissione del corpo dall'esistenza per cui "la ragazza, invece, non possiede altro tesoro, fuori del proprio corpo: è il suo bene più caro; l'uomo che entra in lei glielo prende"⁵¹. Dall'attimo in cui il femminile si coagula come profondamente altro e in ciò si realizza, esso viene costretto a negare l'alterità stessa ponendosi, come *l'autre inessentielle*⁵² e questo segna l'ambiguità profonda della sua condizione per cui la scoperta del sé si dà in ogni modo come alterità e allo stesso tempo come soggetto. Nell'uomo e nel suo pene la donna vede l'incarnarsi dell'Altro, che, per l'uomo stesso, risulta essere incarnato in lei: tuttavia questo Altro è per lei modalità essenziale da cui lei non può che discostarsi per porsi quindi, nei suoi confronti, unicamente come inessenziale.

Dall'infanzia all'adolescenza fino all'età matura, la bambina, la ragazza e la donna abitano con disagio il proprio corpo e vivono ogni sua manifestazione, tra cui la stessa esperienza erotica che prende avvio dalla percezione della reciproca nudità, come "colpa, rovina, sconfitta o debolezza"⁵³ ed è proprio questa asimmetria dell'erotismo che comporta la *lutte des sexes*⁵⁴. Solo l'ambiguità, tanto per Merleau-Ponty quanto per de Beauvoir, tutela l'equilibrio per cui la dimensione dell'alterità rimane presente: superando l'ostilità, la coscienza che vi sia un'unione di corpi nella separazione, dona all'esperienza sessuale un carattere commovente, per cui "tale differenza, che troppo spesso li isola, diventa per loro, quando veramente si uniscono, fonte di meraviglia"⁵⁵. A salvaguardia di questa possibilità di abitare un'unità mobile ed estatica⁵⁶, vi deve essere una vicendevole generosità sia di anima che di corpo, ergo di *chair*; tuttavia, la vanità dell'uomo da un lato e la timidezza della donna dall'altro (timidezza come stato scaturito dallo sdoppiamento esistenziale), si fanno ostacolo, in questo senso, alla realizzazione della carne.

⁵¹ *Ivi.*, p. 369.

⁵² Tradotto come "l'altro inessenziale" cfr. S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, cit., p. 381.

⁵³ *Ivi.*, p. 359.

⁵⁴ "Lotta tra sessi" cfr. S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, cit., p. 385.

⁵⁵ *Ivi.*, p. 385.

⁵⁶ Relativamente a questa unità mobile ed estatica, nei termini di unione del maschile e del femminile, è interessante rileggere alcuni passaggi del *Simposio* di Platone, in particolare il racconto di Aristofane del mito degli androgini (189c-193d); Platone; tr. it. *Simposio*, Adelphi, Milano (1979), pp. 42-49.

Il femminile coltiva dunque un desiderio fortemente ambivalente, più ansioso e più incerto, per cui la stessa maternità, aspetto che dal femminile non può distaccarsi in quanto vissuta in toto sia nella sua potenzialità che nella sua fatticità, comporta il vivere come “contemporaneamente sé e diversa da sé”⁵⁷. Ecco il motivo per cui, secondo l’autrice, la vera maturità sessuale nasce nella donna solamente qualora lei riesca a “farsi *chair* nel turbamento e nel desiderio”⁵⁸, cioè nell’unico attimo in cui vengano abbracciati sia il presentimento che l’Altro possa disporre del proprio corpo, sia la possibilità di trascendere il sé nell’altrui. Essere donna vuol dire dunque scegliere di diventarlo⁵⁹.

È il consenso, caratterizzato dalla posizione stessa di chiunque lo conceda, ad incarnarsi nei suoi plurimi significati attraverso la relazione del femminile e del maschile, motivo per cui l’ambiguità (o il chiasma) racchiude tutta la natura umana razio-carnale. La simmetria sta nel cogliere “in lui ciò che lui cerca in lei”⁶⁰, possibilità racchiusa nel termine ebraico *ahabah*: presente sia nel *Deuteronomio*, il libro biblico dedicato alle leggi, che nei *Salmi* e nei *Proverbi*, si tratta del vocabolo protagonista del *Cantico dei cantici* per cui essere esistenza in-corporata significa “percepire l’essere amato in tutta la sua superficie sensibile, come un nuotatore il mare. Vivere all’interno di un universo che è lui”⁶¹. *Ahabah* esplicita, in quanto permeato di ambiguità, la relazione inter-soggettiva scaturita dall’erotico, per il quale ogni oggetto del desiderio è, infatti, nel contempo “anche soggetto del desiderio”⁶².

⁵⁷ S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, cit., p. 49.

⁵⁸ *Ivi*, p. 376.

⁵⁹ “donna non si nasce, lo si diventa” cfr. S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, p. 271. In riferimento a questo passaggio, Judith Butler, una tra le più rinomate filosofe femministe contemporanee, riconosce in de Beauvoir una possibile e legittima prospettiva di ri-trovamento del femminile nel nome di una nuova teoria del *gender*. Essere allo stesso tempo Io e Altro, tra nascere e diventare, significa infatti proporre per la prima una distinzione importante tra sesso e genere per cui il primo si trova definito come luogo del non variabile, della distinzione anatomica e degli aspetti concreti del corpo femminile, mentre il secondo diventa sede di un senso tutto culturale, di una forma che si acquista e non che appartiene all’essere. Perciò, afferma Butler, tale scissione, esplicita nella formulazione di de Beauvoir, implica che “il corpo femminile è arbitrariamente definito come *locus* del genere ‘donna’” ergo che non vi sia ragione di precludere la possibilità “che questo corpo diventi il luogo di altre costruzioni di genere”. Questi passaggi vengono sviluppati all’interno di Judith Butler, *Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex*, Yale French Studies (1986), No. 72, *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, Yale University Press, pp. 35-49. Si tratta di un articolo pubblicato in risposta alla tesi presentata da Michèle Le Doeuff per cui in Simone de Beauvoir parlare di scelta, e quindi di divenire, significa far risorgere una classica “forma di volontarismo” che, insidiosamente, colpevolizza il soggetto dell’oppressione (in questo caso la donna stessa) di aver legittimato la propria situazione; Michele Le Doeuff, *Simone de Beauvoir and Existentialism* (1980), *Feminist Studies* 6, no. 2, *Feminist Studies Inc.*, p. 278.

⁶⁰ S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, cit., p. 362.

⁶¹ S. Weil, *Cahiers I* (1970); tr. it. *Quaderni*, Vol. I, Adelphi, Milano 1982, annotato con asterisco p. 117.

⁶² M. Marzano, *La philosophie du corps* (2007); tr. it. *La filosofia del corpo*, Il Melangolo, Genova (2010), capitolo V, “Sessualità e soggettività: la realizzazione della carne”, p. 94.

Questi sono lo spazio e il tempo per cui il femminile e il maschile abitano in-corporati l'Io e il Mondo, un orizzonte di senso in cui la loro in-differenza è tutelata dalla percezione ambigua che preserva lo scarto per cui Io non sarà mai Altro e Altro non sarà mai Io: l'*être sexué* si caratterizza come essere due, come quel due volte un uno che abita la propria unità de-finita dalla *chair*.

II.3 Il problema dell'universale

Tuttavia, se “per essere un individuo completo, pari all'uomo, bisogna che la donna possa accedere al mondo maschile come l'uomo al mondo femminile”⁶³, secondo Simone de Beauvoir le esigenze dell'alterità del primo rispetto alla seconda e viceversa saranno sempre asimmetriche: la realizzazione dell'*ahabah* è ostacolata sia dal privilegio di cui l'uomo gode sin dalla nascita, ossia quel vantaggio esistenziale “che la sua vocazione di essere umano non contrasta col suo destino di maschio”⁶⁴, sia, soprattutto, dalla categoria stessa di uguaglianza sotto la quale raccogliere l'esistenza dei sessi. Inscrivendosi nel regime dell'universale, il femminile e il maschile si inaridiscono correndo il rischio di possibili riduzioni ad affermazioni come “«una donna è un uomo come gli altri» - simmetrico rovesciamento della formula di Groucho Marx secondo cui «un uomo è una donna come le altre»”⁶⁵.

L'uguaglianza dei sessi, che dal punto di vista filosofico si colloca nel regime dell'universale e la cui genealogia risale all'*idea* platonica, al *voûç* di Plotino, agli ideali illuministi dell'uomo e dei suoi diritti, si reitera quindi in un livellarsi continuo delle differenze, soppresse in nome di un sessismo, se così si può definire, mutilato, di un femminismo o di un maschilismo che mancano di *bisexualité* e che non si misurano con l'esigenza di trascendersi nell'universale.

Il problema di pensare ad un universale in-corporato è ben esemplificato dalle osservazioni di Roland Barthes in merito all'identità dell'androgino:

⁶³ S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, cit., p. 661.

⁶⁴ *Ivi*, p. 659.

⁶⁵ J. Kristeva, *Beauvoir présente* (2016); tr. it. *Simone de Beauvoir. La rivoluzione del femminile*, Donzelli, Roma 2018, p. 34.

“Ho passato un intero pomeriggio a voler disegnare, a voler raffigurare l’androgino di Aristofane: è di aspetto tondeggiantissimo, con quattro mani, quattro gambe, quattro orecchie, una sola testa, un solo collo. Come sono disposte le due metà? Schiena contro schiena o faccia a faccia? Direi ventre a ventre, dato che è proprio lì che Apollo ricucirà, arricciando la pelle e confezionando un ombelico: i loro volti sono però rivolti in senso opposto, dal momento che Apollo dovrà torcerli dalla parte del taglio, e gli organi genitali sono nella parte esterna. Io mi ostino ma, o perché pessimo disegnatore o perché mediocre utopista, non vengo a capo di niente. Raffigurazione di quell’«antica unità il cui desiderio e la cui ricerca costituiscono quello che noi chiamiamo amore», l’androgino non è per me raffigurabile; o, almeno, ciò che io riesco a delineare è soltanto un corpo mostruoso, grottesco, improbabile. Dal sogno [...] nasce l’osceno della vita a due”⁶⁶.

Il tentativo di immaginare l’unità, il completo, l’omogeneo, l’universale del femminile e del maschile genera esclusivamente un’immagine irrepresentabile, lontana dalla complementarità utopica ed armonica platonica: a manifestarsi è solamente la vita a due come somma banalizzante di molto lontana dal paradigma dell’*ahabah*. Dalla necessità di farsi *chair*.

Ecco che lo spazio e il tempo del chiasma polare si radicalizzano nella dimensione dualizzata della solitudine dove:

“né se l’uomo cerchi rifugio presso alla persona ch’egli ama - egli potrà saziar la sua fame: non baci, non amplessi o quante altre dimostrazioni l’amore inventi, li potranno compenetrare l’uno nell’altro: ma saranno sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all’altro”.⁶⁷

L’ambiguità spezzata lascia un vuoto che non può essere ricompletato o ricolmato: è il rischio che si corre quando i concetti di femminile e maschile, con i loro rispettivi orizzonti di senso, non si incarnano più come soglie, come passaggi che conducono alla dimensione dell’altrui, ma si cristallizzano come attributi sociali universalizzanti e categorizzanti.

⁶⁶ R. Barthes, *Fragments d’un discours amoureux* (1977); tr. it. *Frammenti di un discorso amoroso*, Giulio Einaudi editore, Torino 1979, p. 204.

⁶⁷ C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano 1982, p.41; qui l’autore afferma esplicitamente di rifarsi ai versi 1100-1111 del libro IV del *De rerum natura* di Lucrezio “sic in amore Venus simulacris ludit amantis / nec satiare queunt spectando corpora coram / nec manibus quicquam teneris abradere membris / possunt errantes incerti corpore toto. / Denique cum membris collatis flore fruuntur / aetatis, iam cum praesagit gaudia corpus / atque in eost Venus ut muliebra conservat arva, / adfigunt avide corpus iunguntque salivas / oris et inspirant pressantes dentibus ora, / nequiquam, quoniam nil inde abradere possunt / nec penetrare et abire in corpus corpore toto.” (T. C. Lucrezio, *De rerum natura*, Torino Utet, 2004, p. 322).

Ma, allora, come costruire oggi un mondo che sia traccia del “noi due” singolare di femminile e maschile? È davvero possibile pensarlo a fronte di una bi-sessualità del *corps propre* chiasmaticamente intrecciata?

CAPITOLO III

Il rapporto del tra-noi due

Omosessualità, eterosessualità, transgender, queer, gay, lesbiche, pansessualità, transessualità, asessualità, neutralità, fluidità, sono i termini che attraversano i “corpi sessuali ipermoderni”⁶⁸ e che tentano di restituire le molteplici sfaccettature delle possibilità espressive di ogni esistenza. Maschile e femminile riecheggiano invece in maniera anacronistica solamente in qualità di baluardi di una sessualità binaria superata. Incapace di rimandare all’orizzonte di senso della differenza del singolo rispetto al genere, della differenza delle modalità relazionali e del concetto stesso di differenza, il chiasma pare esaurirsi schiacciato dall’esigenza contraddittoria di de-finire l’unicità ambigua e in divenire dell’individuo. Femminile e maschile possono allora entrare, ancora oggi, a far parte del rapporto sessuale?

III.1 Il chiasma tra natura e cultura

Riappropriarsi della valenza ambigua di femminile e maschile richiede innanzitutto la percorrenza dell’itinerario che si snoda tra natura e cultura, i due momenti in cui corpo e Mondo si rapportano tra loro vicendevolmente come veicolo-pericolo. Se, infatti, l’individuo dispiega il proprio spazio e il proprio tempo nel disvelarsi dell’uno e dell’altro delle cose (e quindi si coagula come *être-au-monde*), allora tutta l’ambiguità dell’esistenza si preserva nelle sue mani⁶⁹. Ma quando il corpo, da veicolo del e nel Mondo, ne diviene l’ostacolo, allora l’ambivalenza decade in polivalenza, in dualismo. Se “la distinzione maschile/femminile, separando la riproduzione sessuale da quella sociale, consente di

⁶⁸ M. Recalcati, *Esiste il rapporto sessuale?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021, p. 9.

⁶⁹ Come visto approfonditamente all’interno nel Capitolo I, soprattutto in nota 13.

neutralizzare la natura nella cultura”⁷⁰, conseguentemente si assiste alla ricaduta nella dicotomia della *chair*. La divisione tra natura e cultura determina, infatti, quella scissione sociale riduttiva e staticizzante, che non è in grado di rendere appieno la dinamicità dell’essere, ma che tenta di raccogliere, all’interno di principi categorizzanti, l’universalismo dell’Uno. Un esempio di tale sdoppiamento si ritrova nella coppia parentale: se da un lato essa si ritrova in unione in-differente nel momento della riproduzione sessuale, dall’altro si divide aridamente in maschile e femminile nella riproduzione sociale (per cui si avranno “padre” e “madre”, “genitore” e “genitrice”); così, l’ambiguità dell’intrecciarsi del due “da paritetica diventa gerarchica, inscenando nella divisione la rappresentazione della società”⁷¹. Tale dualizzazione preserva la continuità dello schema eiaculatorio, per il quale vale il dominio quasi esclusivo del modello virile, mentre l’atto femminile “è [...] una sorta di doppione, ma in versione attenuata, che dipende dall’atto maschile sia per quanto riguarda la salute che per quanto riguarda il piacere”⁷².

Il dialogo tra natura e cultura deve invece lasciarsi percorrere dal chiasma: la natura, infatti, non si staglia come concetto indipendente dal soggetto, bensì si articola proprio a partire dal rapporto in-differente con il sé e con il suo essere in costante rapporto con la società (il quale genera a sua volta l’essere culturale di ognuno); la cultura è dunque a tutela dell’alterità della natura, viceversa la natura protegge l’individualità della cultura. Veicolo della loro chiasmaticità devono essere, quindi, le individualità stesse nel loro potenziale interfacciarsi poiché solo “l’alleanza fra l’uomo e la donna diviene [...] un ponte fra la natura e la cultura”⁷³.

Si ritrova la polarità del rapporto se si riconosce l’eterogeneità natural-culturale delle due modalità di godimento, se si manifesta la loro complementarità⁷⁴ nell’eccedenza dell’uno rispetto all’altro, con la premessa indispensabile di non ridurli alle differenze anatomiche; sessuazione maschile e sessuazione femminile non sono congelate in ciò che la *scientia sexualis* classifica come “virile” o “femminino”, ma scorrono ribollendo, ergo formandosi e trasformandosi, in ogni individualità erotica.

⁷⁰ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 379.

⁷¹ *Ivi*, p. 379.

⁷² M. Foucault, *L’usage des plaisirs* (1984); tr. it. *L’uso dei piaceri*, Feltrinelli Editore, Milano 1984, p. 133. Si tratta del modello verso cui De Beauvoir rivolge le sue riflessioni e la sua critica.

⁷³ L. Irigaray, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 97.

⁷⁴ Come scrive Massimo Recalcati “Lacan definisce, a questo proposito, l’Altro godimento come «supplementare» piuttosto che «complementare»” cfr. M. Recalcati, *Esiste il rapporto sessuale*, p. 124; effettivamente, tale concetto delinea l’eccedenza reciproca delle modalità di sessuazione non riconducibile ad alcuna accezione binaria.

III.2 Distinguersi come un tra-noi due

In una lettera a Wilhelm Fliess, chirurgo e amico di Sigmund Freud, il celebre psicoanalista austriaco scrive in effetti che ogni atto sessuale implica almeno quattro persone⁷⁵: il numero degli amanti non si limita a due, bensì ciascuno è accompagnato dal proprio alter-ego inconscio. Il coinvolgimento si espande infatti tanto al maschile quanto al femminile del sé e dell'altrui, alla bi-sessualità di ognuno.

Coagularsi quale *être sexué* significa quindi stare in un rapporto che al contempo si caratterizza come relazionarsi del sé con il sé e del sé con l'altrui (e viceversa): ciò contraddistingue tale relazione come l'intersecarsi di un rapporto, per un verso, autoerotico, ergo appartenente all'autismo di una pulsione che gode esclusivamente di sé medesima, e, per l'altro, di un rapporto continuamente proteso verso l'alterità. Maschile e femminile di ognuno si esprimono così in tutta la loro in-differenza dando luogo all'incommensurabilità del due.

Il rapporto, secondo il filosofo Jean-Luc Nancy, a partire proprio dall'incommensurabile, “non è niente di essente: niente di distinto, ma la distinzione stessa [...] è il *distinguersi*”⁷⁶ ed è tale natura che permette l'apertura al tra-due, ergo a “il vuoto - o lo spazio, o il tempo (compreso, di nuovo, il tempo simultaneo), o il senso”⁷⁷. Si tratta di un vuoto atopico, un luogo non-luogo⁷⁸, che rapporta superando il raccogliere, che cioè si definisce aldilà del completare, oltre la totalizzazione universalizzata. Allora:

“io sono, ogni volta, un certo grado di composizione di differenziazione tra «uomo» e «donna», tra «uomo omosessuale» e «uomo eterosessuale», tra «donna omosessuale» e «donna eterosessuale» a seconda delle diverse combinazioni che si aprono e si chiudono le une alle altre, che si penetrano o si toccano le une con le altre”⁷⁹.

⁷⁵ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 402, lettera del 1° Agosto 1899.

⁷⁶ J.L. Nancy, *Il «c'è» del rapporto sessuale*, cit., p. 24.

⁷⁷ *Ivi*, p. 25.

⁷⁸ L'atopico è il luogo non-luogo della differenziazione del sesso e per Nancy “il sesso che si differisce è la spaziatatura dell'intimità”; *ivi*, p.32. A proposito dell'*atopos* si chiede Roland Barthes “l'altro che io amo e mi affascina è *atopos*. Io non posso classificarlo, [...] non può essere fissato in alcun stereotipo (che è la verità degli altri). Tuttavia, durante la mia vita, io ho amato o amerò più volte. [...] Il mio desiderio è dunque classificabile?” in R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, p. 38.

⁷⁹ J.L. Nancy, *Il «c'è» del rapporto sessuale*, cit., p. 24.; ulteriormente esplicativo è il passaggio precedente: “distinguersi, in quanto sesso o in quanto sessuato, è proprio ciò che produce il sesso o la sessuazione, è anche ciò che rende possibile il rapporto sessuale, ed infine ciò che non dà luogo alla propria entelechia: nessuno(a) è infatti uomo o donna senza resto, così come nessuno(a) è omo o eterosessuale senza resto (continuando ad utilizzare

Autoerotismo e allo-erotismo⁸⁰ si coagulano intimamente in queste infinite combinazioni, per le quali non si smette mai di essere femminili e maschili che si intrecciano secondo il distinguersi: è l'in-differenza tra queste due polarità che include la stessa dualità per dividerla e rimetterla in scena. Immagine di tale dimensione è il *baiser*,⁸¹ il quale non corrisponde solamente al bacio dato o a quello ricevuto, ma, superando la differenziazione dualistica tra soggetto ed oggetto, racchiude in sé anche la dinamicità *in fieri* del verbo «baciare»⁸².

Pertanto, pensare oggi al chiasma e alle sue polarità non implica ritrovarvi una dicotomia assoluta tra due principi, quasi fossero le colonne portanti di un determinismo di tipo sessuale, ma vuol dire dar spazio e tempo a quella dinamica relazionale infinitamente aperta che è l'esperienza erotica:

“C'è rapporto sessuale in potenza ovunque ci sia in gioco un rapporto in senso assoluto. Ovunque cioè si metta in gioco qualcosa che si potrebbe chiamare un' «*infinitura*» *in atto* di due o più di due realtà finite che si volgono l'una verso l'altra: aprendo l'una all'altra l'intimità della loro infintà. Niente forse definisce il godimento e il rapporto meglio dell'*intimità* dell'*infinito* e dell'*infinità* dell'*intimo*”⁸³.

Non ci sono né spazio né tempo per un Uno, come non ci sono né spazio né tempo per un Due, ma solo per un percorrere infinito della soglia tra il differente di femminili e di maschili,

queste categorie come se il sessuale non fosse, in tutte le sue figure, proprio l'azione reciproca dell'omo e dell'etero, la loro partizione, la loro mescolanza).

⁸⁰ Nella traduzione italiana, il termine viene riportato come «allerotismo»; tuttavia, proprio per mettere in evidenza che si tratta di *erotismo-dell-altro*, cioè aperto alla dimensione dell'alterità, in questa sede si sceglie di adottare la formulazione a mio avviso più significativa di «allo-erotismo».

⁸¹ *Ivi*, p. 16. Per *baiser*, come riportato in nota a piè di pagina, si intendono sia il sostantivo «bacio», che il verbo «baciare» o, in certi casi, «fare l'amore» in quanto «scopare» o «fottere» anche nell'accezione di «imbrogliare»; in italiano è assente un corrispettivo che restituisca tutta l'ambiguità del vocabolo, le sue condensazioni e gli slittamenti di senso raccolti dalla scelta terminologica di Nancy. Cfr. anche J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2000); tr. it., *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Marietti, Genova 2002.

⁸² Un altro concetto fondamentale per il filosofo è rappresentato da «*le toucher*», il toccarsi/toccatto che delinea lo stesso panorama ambiguo in evolversi del *baiser*. Sicuramente, la tradizione di tale nozione attraversa teorie importanti, come quella di Merleau-Ponty, tuttavia, innovativamente, Nancy si riferisce all'altro non in terza persona, ma riportandolo alla dimensione del *toi*: «*se toucher toi (et non soi)*». In merito a questo aspetto rimando all'articolo di J. Derrida, «*Le toucher*»: *Touch/to touch him* (1992); tr. ing. Peggy Kamuf, *On the work of Jean-Luc Nancy*, Vol.16 No.2, Edinburgh University Press, Edinburgh 1993, pp. 122-157.

⁸³ J.L. Nancy, *Il «c'è» del rapporto sessuale*, cit., p.44. Per *infinitura*, come riportato nella nota a piè di pagina del testo di Nancy, si intende l'opposto del rifinire, quindi del chiudere; inoltre, rispetto al termine «infinito», tale vocabolo raccoglie in sé l'elemento dinamico che caratterizza il volgersi reciproco di più finitezze.

anzi, ancor meglio, tra l'in-differente di Io e Altro. L'inconoscibile del tra-noi due si esprime nel saper stare all'interno del luogo non-luogo, nel saper esistere nell'incoerenza:

“Io sono prigioniero di questa contraddizione: da una parte, credo di conoscere l'altro meglio di chiunque e glielo dichiaro trionfalmente («Io sì che ti conosco! Solo io ti conosco veramente!»); e dall'altra, sono spesso colpito da questa evidenza: l'altro è impenetrabile, sgusciante, intrattabile; non posso smontarlo, risalire alla sua origine, sciogliere il suo enigma. Da dove viene? Chi è? (Aggiungo io: dunque, da dove vengo? Chi sono?). Mi esaurisco in sforzi inutili: non lo saprò mai”⁸⁴.

Ecco che allora, per colmare lo spazio non-spazio lasciato dall'alterità, si tenta di possederla, a discapito della sua costante ed infinita inafferrabilità: così una modalità esistenziale vince sull'altra grazie alle sue caratteristiche peculiari. È stato (e ancora lo è in determinati luoghi e tempi) il punto debole dei sistemi patriarcali, come lo è stato per alcune prese di posizione “mutilate”. Anche le posizioni di Simone de Beauvoir, infatti, si fanno portatrici di un femminismo che trova la sua rivendicazione in un appiattimento di prospettive⁸⁵: pensare al rapporto del femminile in quanto dotato qualitativamente di una dimensione superiore rispetto a quelle del maschile, vorrebbe dire pensare ad un albero che cresce con il nutrimento apportato dalla metà delle sue radici; dal prevalere di una metà sull'altra, effettivamente, non ne viene alcuna crescita ma, piuttosto, un progressivo indebolimento e un'inevitabile deperimento.⁸⁶

Porre l'alterità su un secondo piano rispetto alla sovranità della propria egoità, comporta il farsi largo della solitudine, la cui esperienza si radica in una morale “fondata sul fatto essenziale della solitudine assoluta. [...] L'unica regola di condotta consiste dunque nel fatto di preferire tutto ciò che mi rende felice e di non tenere in nessun conto tutto ciò che dalla

⁸⁴ R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, cit., p. 105.

⁸⁵ Qui non si vuole di certo dubitare della necessità del discorso di Simone de Beauvoir, la cui fondamentale rivendicazione si è posta inevitabilmente in netta maniera oppositiva per contrastare un'inerzia millenaria rispetto alla condizione del femminile; semplicemente si vuole dimostrare come, a partire da posizioni che possono essere definite come mutilate, ergo che non tengono in considerazione l'altro se non in qualità di risvolto in negativo (basti pensare alle posizioni di Luce Irigaray che virano alla enunciazione conclamata della superiorità del femminile), il corpo non si può più pensare dei termini di una polarità ambigua in grado di stabilire un rapporto soglia tra autoerotico e allo-erotico.

⁸⁶ A tal proposito, Byung-Chul Han, proprio a partire dall'impossibilità di tradurre il rapporto nei termini del possesso, ritrova nell'*impossibilità-di-potere* il fondamento più intimo dell'erotico; “l'Eros è appunto una relazione con l'Altro, che si colloca al di là della prestazione e del potere. [...] l'atopia dell'Altro, che si sottrae a ogni potere, è costitutiva per l'esperienza erotica. [...] L'assolutizzazione del potere annienta l'Altro.” in B.-C. Han, *Agonie des Eros* (2012); tr. it. *Eros in agonia*, Nottetempo, Milano 2013, p. 30

mia preferenza potrebbe risultare malvagio per gli altri”⁸⁷. Gerarchizzare la polarità significa pertanto disgregarla, ossia indebolirla al punto tale da desertificare ogni coagulazione: è l’annullamento ultimo del rapporto.

Il rapporto che arriva a designare il possesso di qualcuno nei confronti di qualcosa, allora, non c’è: quello che non può esserci è infatti in rapporto *di*, un rapporto che, tutto dipanato all’interno della dimensione dell’avere, non si sviluppa come rapporto *tra*, bensì come dimensione esclusiva, dimensione in cui soggetto e oggetto abitano il relazionarsi senza azione reciproca.⁸⁸ La contraddizione del rapporto tra maschili e femminili attraversa il sé e l’alterità reciprocamente, come una mano tocca ed è toccata, come le braccia stringono e sono strette, come le labbra baciano e sono bacciate ed eliminare un verso del rapporto (ergo tentare di possedere l’altro) non è possibile.

Se l’obiettivo di una contemporaneità vorrà essere quello di in-corporarsi nell’*ahabah*, ogni individuo, chiasmaticamente coagulato, dovrà trovare l’onestà di riconoscersi come *chair* maschile e femminile, come *être sexué* polare e attraversato da un’intimità infinita: dovrà abitare il tra-noi due del rapporto. Solo in questo modo:

“Il sessuale non è una specie del genere rapporto, piuttosto il rapporto ha nel sessuale la sua estensione o la sua esposizione integrale. Potrei dire: il sessuale rapporta quel che ne è del rapporto, ma il suo rapporto - il suo bilancio e il suo racconto - non si totalizza né si conclude”⁸⁹

ovvero il sessuale si contraddistingue non semplicemente come un attributo o come una declinazione del rapporto, bensì ne raccoglie il senso intimo della distinzione; il sessuale sta quindi al rapporto come il distinguersi sta al senso più profondo del relazionarsi.

Si tratta di riscoprire l’in-differenza, il distinguersi delle due modalità sessuali, al fine di caricare la copulazione nel suo senso di *con-legare*, ovvero quel collegamento in grado di rimettere in discussione l’unità in sé.

⁸⁷ M. Recalcati, *Esiste il rapporto sessuale?*, cit., p. 57; si tratta però di un passaggio citazione riportato a sua volta da G. Bataille in *L’erotisme* (1957); tr. it., *L’erotismo*, Mondadori, Milano 1978, pp. 178-179 con riferimento al testo in lingua originale di M. Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Minuit, Paris 1949, p. 220.

⁸⁸ “In effetti, se i sensi iniziali di «rapporto» si sono posti dal lato di quel che chiamerei il *rapporto-di*, invece il senso contemporaneo propende decisamente verso quel che si può designare come il *rapporto-tra* (o piuttosto, se ci si vuole mantenere più vicini al senso precedente, come il *rapporto di...a*.)” in J.L. Nancy, *Il «c’è» del rapporto sessuale*, cit., p.21. A proposito dell’uso delle preposizioni scrive Nancy “In generale si possono opporre tutti i valori dell’*a* o dell’*ad* - attenzione, adesione, addizione, adorazione, avversione... a quelli dell’*in* - intenzione, invasione, intrusione, ispezione, incorporazione... Ma non per questo l’«a» è l’opposto contraddittorio dell’«in»” in J.L. Nancy, *Del Sesso*, tr. it. Cronopio, Napoli 2016, p. 43.

⁸⁹ *Ivi*, p. 28.

Se “la sessuazione è una messa a distanza e in rapporto che attraversa ogni «uno», dall’origine (che divide l’origine), e che, al tempo stesso, passa tra gli individui e spartisce⁹⁰ o struttura i gruppi”⁹¹ comprendere le modalità tramite le quali maschile e femminile si interpolano risulta fondamentale. Nell’epoca del sesso veloce, facile, distratto e a portata di *click*, nell’oggi dell’atrofizzazione reificata di femminili e maschili, come (e dove) il corpo e i corpi possono trovare ancora quello spazio e quel tempo nei quali lo spogliarsi appartenga loro nel suo senso più intimo?

⁹⁰ Il termine francese «*partage*», fondamentale nel pensiero di Nancy, gioca sull’ambiguità tra «spartire» come «dividere» e come «condividere»; perciò, come annotato a piè di pagina (si veda la nota seguente per il riferimento al testo), non sempre è di facile resa in lingua italiana.

⁹¹ *Ivi*, p. 30.

CAPITOLO IV

Abitare la co-incisione

La distanza che si pone oggi tra l'Io e l'Altro sembra incolmabile: i mezzi di comunicazione digitali, infatti, proprio attraverso il tentativo di avvicinare l'alterità, la eliminano; annullare la distanza per possedere (e se si vuole anche per carpire) l'oggetto desiderato, non realizza affatto la vicinanza, anzi, questa operazione determina la sparizione della dimensione dell'altrui dal chiasma. Rimane solo quella relazione egoista monodirezionale: tutto parte, tutto arriva, tutto si dà a partire da un Io che possiede. Così, la tensione erotica in tutta la sua ambiguità scompare e quel ribollire di polarità in continuo avvenire⁹² si cristallizza in rapporti esclusivamente positivizzati in formule per il godimento, in prestazioni che, nella loro replicabilità, ricadono nella realtà dell'Uguale. Ecco che la *in*-differenza diviene mera indifferenza, disinteresse, e il bisogno di consumare il corpo nudo dell'Altro domina qualsiasi forma di rapporto.

Il rapporto autoerotico, quando si riduce esclusivamente ad un ripiegamento narcisistico su di sé, si prospetta come l'annullamento del *con-legarsi* della copula: la dinamica di potere, a partire dalla società moderna, non riguarda l'esteriorità delle normative e delle leggi repressive, bensì si in-corpora nell'intimo dell'individuo.

La classificazione dei corpi va, infatti, di pari passo con la categorizzazione delle relazioni, assicurata e sostenuta da innumerevoli profitti economici, innestati in molteplici apparati (da quello medico-psicanalitico a quello pornografico); più il piacere rifluisce verso il potere che, a sua volta, lo circonda, più il corpo si determina esclusivamente in funzione della sua specifica fossilizzazione:

⁹² Per un approfondimento del termine, si veda nota 3, capitolo I.

“La meccanica del potere che dà la caccia a tutto questo universo disparato (si intende qui la pluralità delle perversioni⁹³) non pretende di sopprimerlo dandogli una realtà analitica, visibile o permanente: essa lo fa entrare nei corpi, insinuarsi dietro ai comportamenti, ne fa un principio di classificazione e di intelligibilità lo costituisce come ragion d’essere e ordine naturale del disordine. [...] Si tratta, disseminandole, di diffonderle nel reale e di incorporarle all’individuo”⁹⁴.

Fondare la sessuazione a partire da tali suddivisioni categoriche implica l’erigersi di una società, e prima ancora di una rete di rapporti, come “macchina di ricerca e consumo”⁹⁵, il cui unico obiettivo è l’abolizione del desiderio di quel luogo non-luogo: ecco che un corpo nudo, agli occhi di un “consumatore”, non è altro che un oggetto erotico. Ora lo spazio e il tempo di una trascendenza nell’immanenza si esauriscono invece nella infernale⁹⁶ e “flemmatica immanenza dell’Uguale”⁹⁷.

In questa sede non si vuole tanto trattare la matrice capitalistica⁹⁸ che *oggi* sottende ai rapporti di piacere e potere, tuttavia, la presa di coscienza della monetizzazione feticistica del rapporto sessuale, consente di evidenziare l’urgenza della riappropriazione contemporanea dell’ambiguità: il corpo nudo, infatti, si svela nella sua dimensione esistenziale come una dinamicità polare, come un oceano che non è possibile incanalare in sezioni categorizzate, universali. O meglio, è uno scenario certamente possibile (basti appunto pensare alle classificazioni mediche o alle titolazioni categoriche del porno) ma sterile, vuoto, indifferente. Femminili e maschili radunati sotto l’unità dell’economia, non

⁹³ Per «perversione» M. Foucault intende quel nuovo contenuto assorbito e classificato dalla *scientia sexualis*: nel XVIII secolo, infatti, la sovrapproduzione e la proliferazione del sapere sul sesso, ha dato inizio ad una fase di studio dei comportamenti sessuali, soprattutto di quelli considerati strani o nocivi [ergo perversi], dettagliatamente analizzati in quel periodo. La “specializzazione” di questi aspetti è caratterizzata da una nomenclatura tutta scientifica: vi sono quindi “gli esibizionisti di Lasègue, i feticisti di Binet [...] gli automonosessuali di Rohleder; ci saranno i missoscopofili, i ginecomasti, i presbiofilo, gli invertiti sessoestetici e le donne dispareuniste” (in M. Foucault, *La volontà de savoir* (1976); tr. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 43) ma soprattutto gli omosessuali, il cui ermafroditismo dell’anima si caratterizza come “ormai [...] una specie” (*ibidem*).

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ B.-C. Han, *Eros in agonia*, cit., p. 37.

⁹⁶ Scrive inoltre B.-C. Han: “Le recinzioni di confine o i muri che vengono eretti oggi non stimolano più la fantasia, poiché non generano l’Altro. Piuttosto, attraversano l’inferno dell’Uguale, che segue unicamente le leggi dell’economia. [...] Il denaro, tuttavia rende per principio tutto uguale. Esso livella le differenze essenziali. Confini intesi come misure emarginanti ed escludenti aboliscono le *fantasie per l’Altro*. Non sono più *soglie*, *passaggi* che conducono *altrove*”. *Ivi*, p. 72.

⁹⁷ *Ivi*, p. 42.

⁹⁸ Per matrice capitalistica si intende qui quella dimensione in cui si immerge ogni individuo quando il legame di ambiguità che determina il rapporto soggetto-oggetto inaridisce: il corpo diviene oggetto e, in quanto tale, il suo valore è monetizzabile e scambiabile nei termini di una qualsiasi altra cosa. Questo tipo di prospettiva non trova le proprie origini esclusivamente nella contemporaneità (basti pensare per un verso alla pederastia greca), tuttavia proprio nell’oggi si radicalizza, grazie ad un terreno ideologico, sociale, storico e politico particolarmente fertile.

tanto come corpi ma come *Körper* significano l'abitare di un mondo parziale e, nel suo significato più profondo, autisticamente individuale.

Allora l'esistenza deve alternativamente ritrovare la propria matrice metafisica, fissandosi in una trascendenza che trova radice nell'immanenza (e viceversa); allora il soggetto necessita di ritrovarsi ambigualmente come accesso tanto al femminile quanto al maschile, come soglia polare tra essere e avere tutta tesa al rapporto del tra-noi due e non alla solitudine dell'unitario tra-me.

IV.1 Per una bisessualità in-corporata

Sembra corretta la valutazione di François Jullien, secondo il quale:

“la nozione di alterità si trova oggi minacciata da due parti. O viene consegnata a una sacralizzazione che la assolutizza, e che riemerge sempre da forme di divinizzazione (è il caso, aggiungo io, della pura trascendenza dell'alterità); o cade nelle braccia dell'assimilazione (invece propria dell'immanenza) che la standardizza e la sterilizza, lasciando il mondo identico ed inerte”.⁹⁹

Come pensare, dunque, ad una direzione che tenga conto dell'esigenza chiasmatica del rapporto, senza ricadere in una di queste dimensioni?

Evitare la prima richiede di discostarsi da una dimensione totalmente tesa al trascendente: non si può pensare all'Altro se non nella sua corporeità, la quale, proprio in qualità di *chair*, è in grado di significare l'Io nella sua più intima radicalità; tuttavia, bisogna sempre considerare l'alterità come *atopia*, come quello scenario che si fa avanti senza che l'Io possa immergersi fino alla dissoluzione dei propri confini¹⁰⁰. La pura immanenza della mano che tocca viene infatti sempre rimessa in discussione dalla stessa “passività” dell'essere toccata

⁹⁹ F. Jullien, *L'écart et l'entre* (2011); tr. it. *Contro la comparazione, Mimesis, Milano-Udine 2014*, p. 72.

¹⁰⁰ La lettura freudiana del mito platonico di Eros, esposto da Aristofane all'interno del *Simposio* (passaggio a cui ho già fatto riferimento alla nota 54), vuole il ricongiungersi delle due metà proprio all'insegna della potenza unificatrice di *eros*; il rapporto sessuale, in questo caso, pretende di oltrepassare i confini della distinzione tra i due amanti per realizzare la più profonda delle unificazioni. L'orgasmo risulta dunque come l'apice in cui la prossimità si massimalizza, in cui avviene il perdersi dell'uno nell'altro. Tale posizione trova poi continuità nel pensiero di G. Bataille, dove l'abolizione della separazione ridona continuità all'essere tramite la sua coincidenza con l'origine: la negazione della separazione della vita individuale, in effetti, implica per Bataille il ritrovamento stesso della morte nella vita. Sulla linea di posizione di Freud-Bataille si leggano di M. Recalcati, *Esiste il rapporto sessuale?*, cit., pp. 111-114.

e, tra le due, vi è una reciprocità che al contempo si contraddistingue come unificatrice (il con-tatto delle mani) e distanziatrice (tra i due sentire si apre sempre un vuoto incolmabile)¹⁰¹.

Dunque, da una parte sarà lo stesso moto della pulsione a godere di sé stesso secondo un movimento autoerotico, dall'altra l'istanza del desiderio troverà soddisfazione solo attraverso la presenza e il segno della pulsione di godimento dell'Altro. Qui appare evidente la necessaria co-esistenza del sé come, al contempo, maschile e femminile. Esemplicando, in effetti, la compenetrazione vicendevole della trascendenza nell'immanenza, si può notare come il movimento autoerotico si delinei nei suoi caratteri omosessuali, mentre il movimento allo-erotico si riversi nei suoi caratteri eterosessuali. Mi spiego: nel momento in cui pensiamo al moto ondoso e al suo avanzamento¹⁰², l'onda viene a farsi e dis-farsi all'intero di un oceano che al contempo le appartiene e le sfugge; l'onda di fatto si riversa sicuramente in sé stessa, dato che il suo percorso trova un inizio e una fine tra i confini della propria individualità (momento autoerotico), tuttavia è appunto in merito al suo coagularsi a partire da un oceano che il suo tendere verso la riva si riversa nella dimensione del rapporto-con-l'alterità (momento allo-erotico). I confini, non più netti e stabili, si frastagliano e divengono soglie il cui accesso è tutelato a partire dai rapporti omosessuale ed eterosessuale.

“Ne consegue che se, per un verso, il rapporto sessuale mette in relazione due corpi, questa relazione avrà la caratteristica di essere mediata da un *non rapporto fondamentale*¹⁰³ perché nessuno dei due amanti potrà mai godere del godimento del suo partner, nessuno dei due potrà sentire quello che l'altro sente, in quanto pulsione e desiderio disegnano due campi eterogenei della nostra esperienza.”¹⁰⁴.

¹⁰¹ Questo discorso vale anche per il *baiser* di Nancy.

¹⁰² Si rimanda al capitolo I (in particolare alla nota 4) per l'importanza di questo esempio.

¹⁰³ Qui bisogna però rimandare al come, in realtà, il *non rapporto fondamentale* sfoci nella necessaria dimensione dell'esserci del rapporto stesso. Si consideri la seguente argomentazione di Nancy: “Non c'è rapporto, sicuramente, nel senso che non c'è resoconto e contabilità dell'eccesso: non perché nell'eccesso ci sia uno sgorgare interminabile (che sarebbe tendenzialmente la stessa cosa di un'entropia oceanica e fusionale), ma perché l'eccesso è semplicemente, strettamente ed esattamente l'accesso a sé come differenza e alla differenza come tale, cioè l'accesso a quel che non può essere esaminato o interrogato come tale. [...] Ma si scopre, e scopando - in qualsiasi modo avvenga questo scopare [*baiser*]- (ci) si imprime una bruciatura di senso [...]. [...] *il sessuale è il «c'è» del rapporto.*” in J.L. Nancy, *Il «c'è» del rapporto sessuale*, cit., pp. 50-51. Per il passaggio concettuale dal *non rapporto* al *rapporto del tra-noi* si veda anche il paragrafo III.2 *Distinguersi come un tra-noi due*, del Capitolo III.

¹⁰⁴ M. Recalcati, *Esiste il rapporto sessuale?*, cit., p. 121.

La completa unificazione (che, in un certo senso può essere vista come l'arido appiattimento dell'onda sull'oceano o come la deficiente – nella sua significazione etimologica - parificazione dell'oceano all'onda) viene messa in scacco dall'impossibilità della coincidenza tra i confini del sé e dell'altrui.

A complicare ulteriormente la questione, contribuisce la separazione culturale del godimento maschile da quello femminile. Nella sessuazione maschile il godimento trova localizzazione ideale nell'organo genitale, sede circoscritta del piacere; in questa dimensione, definibile come godimento «Uno», l'Altro non trova aperture e il rapporto viene ad esaurirsi con l'orgasmo. Il piacere pertanto viene raccolto da tre fasi diverse: “eccitazione, raggiungimento del piacere massimo attraverso la scarica orgasmica e caduta dell'eccitazione”¹⁰⁵. Un'ulteriore declinazione del godimento, però, viene incanalata dalla sessuazione femminile, il cui processo non è assimilabile a quello del picco verticale: svincolato da qualsiasi organo, l'orgasmo non esaurisce la sua scarica ma si direziona come una tensione verso “l'esperienza dell'infinito, dell'illimitato, del senza fine”¹⁰⁶.

Qui, l'ennesimo intrecciarsi della dimensione eterosessuale e omosessuale, deriva da una premessa indispensabile: “non bisogna ridurre le sessuazioni alle differenze anatomiche, nel senso che un uomo in senso anatomico può corrispondere alla sessuazione femminile e viceversa una donna in senso anatomico può corrispondere a quella maschile”¹⁰⁷.

Non solo, dunque, la modalità di rapporto varia continuamente a fronte di un'oscillazione tensiva tra omoerotico (il piacere del sé) ed allo-erotico (il piacere dell'altrui), ma, nel porsi di una relazione “a due”, la modalità di rapporto si frastaglia ancor di più tra omosessualità ed eterosessualità in base alla richiesta differenziata di godimento.

Alla luce di quanto detto: in primo luogo non solo la posizione femminista di Simone de Beauvoir risulta, in parte, mutilata: certo, la dimensione dell'*ahabah*, racchiude in sé l'abbraccio intimamente profondo della chiasmaticità di un tra-noi due, ma scaturisce nuovamente da una considerazione dualistica dell'*être sexué*, dove ogni sessuazione appartiene limitatamente ad una sola polarità della copula; anche l'apoteosi del chiasma pensata da Maurice Merleau-Ponty come condensata nella scelta della non-distinzione tra maschile e femminile, nonostante sembri lasciare sottesa la possibilità per pensare a questa ulteriore dinamicità, non integra appieno il dinamico frastagliarsi delle modalità di rapporto;

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 122.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 123.

¹⁰⁷ *Ivi*, in nota, p.122.

quindi, si chiarisce il passaggio alla conclusione di Jean-Luc Nancy, per la quale “l’amore e il desiderio forse si esigono e si escludono reciprocamente: ciascuno rappresenta la «finitura» e l’«infinitura» dell’altro, ciascuno può trovarsi al di fuori dell’altro, senza che però nessuno dei due sussista nella sua essenza escluso dall’altro.”¹⁰⁸ diviene fondamentale: solamente riferendosi in questo modo al chiasma ogni individuo riesce, a tutti gli effetti, ad esporsi alla propria infinitura (ossia il suo continuo ribollire tensivo tra omosessuale/autoerotico ed eterosessuale/allo-erotico) nel godimento alla soglia della propria finitura (l’essere *chair*).

Si aprono, a partire da tutto ciò, lo spazio e il tempo per la considerazione della dimensione dell’intimità, ergo di quello spazio intimo tramite cui ogni soggetto si pone come alterità e ulteriorità che, debordando, segna lo scacco del rapporto tra-noi due.

IV.2 Lo spazio vuoto dell’extimité

La dinamica dell’intimità si pone sempre come eccedente e, di fronte all’Io, il volto dell’altra persona si fa *chair* in tutta la sua distanza e in tutta la sua vicinanza: il passo che separa rimane uno e uno soltanto, ma si tratta di un passo che nessun individuo è in grado di colmare. Lo spazio vuoto determina ossimoricamente l’esperienza ambigua del rapporto ed è, di fatto, tale passo mancante a segnare la *co-incisione* dell’uno e dell’altro. Rispetto alla coincidenza, infatti, la *co-incisione* si ritrova nel segnarsi reciproco¹⁰⁹ e vicendevole di tocchi, graffi, morsi, baci, carezze, parole che abitano la soglia: il corpo nudo si de-limita per coincisioni e, così, “l’amplesso si limiterà a dire un eccesso, che «performa» il proprio limite”¹¹⁰. Lo sguardo di Orfeo che cerca Euridice¹¹¹, ovvero lo sguardo di ogni amato che cerca la propria amata (o, viceversa, dell’amata che cerca l’amato, o ancora dell’amato che cerca il proprio amato, o anche dell’amata che cerca la propria amata) è cifra di ogni co-

¹⁰⁸ J.L. Nancy, *Il «c’è» del rapporto sessuale*, cit., p. 48.

¹⁰⁹ A tal proposito scrive Barthes “ Il segno è una frattura che non s’apre che sul volto in un altro segno” in R. Barthes, *L’empire des signes* (1970); tr. it. *L’impero dei segni*, Einaudi, Torino 1984, p. 64 in traduzione a p. 134.

¹¹⁰ J.L. Nancy, *Del Sesso*, cit., p. 18.

¹¹¹ “Nel voltarsi di Orfeo per vedere Euridice vi è la consapevolezza del rapporto irrinunciabile con l’alterità, non solo per affermare il proprio sentimento -in tal caso sarebbe ancora solo la proiezione di un ego - ma anche per dar luogo a una dinamica costruzione tra l’altro e il sé, incapace di riconoscersi se privato dello sguardo altrui. [...] Il *respicère* di Orfeo [...] fa accedere [...] all’indicibile co-appartenersi di immanenza e trascendenza” in M. Ghilardi, *Il vuoto, le forme l’altro. Tra Oriente e Occidente*, cit. p. 268.

incisione poiché *segna* la distanza incolmabile tra i due attraverso un modo puro del guardarsi.

Il nudo è il momento fondamentale in cui si fa esperienza di exteriorità intima e di interiorità esterna: equivale infatti sia all'esposizione senza alcun elemento intermedio i termini stessi entro cui il rapporto si rende carne, sia si sottrae al rapporto per estraneità, per una condizione di comunicazione. Ecco il motivo per cui "il corpo nudo è, per eccellenza, il corpo del desiderio e del tatto, cioè di quel senso e di quell'atto che sono i più colpiti dai divieti di tutte le culture"¹¹², ovvero ambisco al tocco dell'Altro, percepisco la riduzione ad una condizione comune (intima), ma allo stesso tempo "quando due persone di spogliano [...] non dispongono più di segni - talvolta nemmeno della parola - e rivelano (o si rivela a loro) che i loro corpi non sono più dei segni né portatori di segni"¹¹³. Allo stesso tempo l'interiorità si fa scacco insuperabile tanto divaricatore da cancellare la coincisione reciproca. Il corpo nudo genera una forzatura di senso, un'effrazione che si "manifesta anzitutto quando il mio corpo [...], per via della sua nudità, diviene un corpo *visto*"¹¹⁴, anche quando ci si vede è il proprio sguardo che vede vedersi.

E, tutto ciò, vale soprattutto per il volto in qualità di orizzonte dello sguardo, come sede di occhi che vedono. Abitare lo sguardo significa abitare la *chair* nel momento di coincisione, nel momento in cui l'Altro mi segna generando sì un'unione esterna data dall'atto stesso, ma anche una frattura interna incolmabile dovuta dall'incolmabile differire di esperienze.

Ecco quindi che il volto, anche solo per un attimo, si fa spazio e tempo chiasmatico dell'erotico e "così Orfeo tocca l'intimità"¹¹⁵ di Euridice, per cui toccarne l'intimità significa toccarne il limite:

La prossimità o l'intimità e, in generale, un ordine del superlativo: il più vicino, il più interno ciò che penetra maggiormente nei paraggi, nelle adiacenze, nel segreto (nel sacro?) tanto dell' "uno" quanto dell'altro. [...] Che cosa vuol dire «estremo» in generale? Un limite raggiunto, non abolito. Toccare il limite, ecco la questione del rapporto ([...] e il rapporto sessuale è l'epifania del toccare: del baciare, del fare l'amore)¹¹⁶.

¹¹² J.L. Nancy, *Del Sesso*, cit., p. 74.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 75.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 289.

¹¹⁶ J.L. Nancy, *Del Sesso*, cit., p. 40.

Proprio perché “l’uomo necessita di una distanza dall’Altro”¹¹⁷, ognuno abita la realtà del rapporto solo sottraendosi sia per eccesso che per difetto alla nominazione e alla significazione: il registro del reale coincide dunque con l’alterità, con ciò che spinge il soggetto *al di là di*; il toccare dell’alterità che *co-incide* il toccarsi dell’io, apice epifanico del rapporto sessuale, raccoglie ambiguamente sia il suo sfuggire (e dunque la sua exteriorità) che il suo incarnarsi (ergo la sua interiorità)¹¹⁸.

La dimensione del godimento risiede nello star-fuori: collocato al di là del principio di piacere, tale campo, grazie al vuoto dell’alterità, segna il soggetto in tutta la *ex-sistenza*:

Il termine godimento (*Jouissance*) [...] non è il piacere (*Lust*) poiché esso scardina ogni armonia possibile nel funzionamento del soggetto; il godimento implica infatti sempre un eccesso, un elemento di [...] non-assimilabilità, di intrusioe per il soggetto. [...] Esso dev’essere collocato al di là del *Lustprinzip*.¹¹⁹

L’abitare il rapporto si raccoglie dunque non tanto nel concetto di intimità (intesa in questo caso come uno spazio comune nato dalla condivisione, dall’addizionarsi di quelle due singolarità tese alla produzione di un terzo elemento) bensì nel concetto di *extimité*, quell’esteriorità intima/interiorità esterna nata dallo spazio vuoto del tra-noi due.

Certo “un dentro e un fuori sembrano qualcosa di scontato se consideriamo l’organismo, ovvero un individuo che in effetti si trova lì. Il dentro è ciò che sta nel suo sacco di pelle. Il fuori è tutto il resto”¹²⁰, tuttavia le due polarità non si esauriscono in queste nette delimitazioni: per un interno vi è sempre un esterno e viceversa. Ecco la breccia tramite cui l’amato si lascia toccare dallo sguardo dell’amante che, seppur consapevole dello scacco esistenziale che li separa, osa denudarlo.

¹¹⁷ M. Recalcati, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Lacan*, Mimesis, Milano-Udine 1993, p. 80.

¹¹⁸ “Il reale è *fuori-linguaggio* [...]: per una logica separativa, il non-nominabile è ciò che scivola via, che sfugge a ogni ‘presa’ concettuale, più rapidamente ancora dell’acqua che vorremmo trattenere fra le dita; dunque è pura exteriorità; per una logica congiuntiva, invece, il reale è un *fuori* che sta *dentro*” in G. Bottioli, *Che cos’è la teoria della letteratura. Fondamenti e problemi*, Einaudi, Torino 2006, pp. 276-277.

¹¹⁹ M. Recalcati, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Lacan*, cit., pp. 63-64.

¹²⁰ J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XVI. D’un Autre à l’autre* (1968-1969); tr. it. *Il seminario. Libro XVI. Da un Altro all’altro 1968-1969*, Einaudi, Torino 2019, p. 280.

Il limite della pelle viene dunque superato dall'atmosfera opaca dell'estimità¹²¹, dimensione in grado di tutelare lo spazio vuoto abitato da maschili e femminili nudi.

¹²¹ Riguardo la profonda problematizzazione dei concetti di intimità e di estimità si faccia riferimento al chiaro ed illuminante articolo di G. Bottioli, *Estimità/intimità: tra pulsioni e passioni dell'essere*, ENTHYMEMA 2010, No. 2, pp. 329-344.

(IN)CONCLUSIONE

Il tentativo di tale lavoro di tesi è stato quello di rivalutare il sesso nel suo determinarsi corporeo, ergo nel suo stesso mettersi in rapporto: dal momento ambiguo della dimensione Io/Mondo, allo sbilanciamento esistenziale tra maschile e femminile, dalla relazione rivelata del tra-noi due, al vuoto esternamente intimo di una bisessualità in rapporto, l'obiettivo è stato quello di sottolineare l'esigenza di una rifondazione significativa dei termini *maschile* e *femminile*. La sessuazione, infatti, pretende di iscriversi tra le coagulazioni esistenziali come esperienza di soglia tra il limitato e l'illimitato, fondamento di quella *chair* vivente nella trascendenza immanente dell'alterità. Perciò, come afferma Jean-Luc Nancy, "noi possiamo e dobbiamo poter pensare il sesso con il valore di un esistenziale - di una disposizione inerente all'esercizio stesso dell'esistere"¹²².

Il primo capitolo, attraverso le posizioni di Maurice Merleau-Ponty, è stato dedicato all'analisi dell'importanza concettuale del chiasma: partendo proprio dall'essenzialità di pensare un corpo che abita il Mondo e viceversa (ergo a partire dal loro co-appartenersi), si è potuto vedere come l'ambiguità reciproca della *chair* permei qualsiasi tipo di esperienza esistenziale; è qui che entra in gioco la coagulazione sessuale come connotato di una struttura inter-soggettiva fondamentalmente erotica. Infatti, ogni individuo non può evitare di abitare il Mondo senza la propria sessuazione, la quale diviene modalità di soglia con cui vivere al contempo il sé e l'alterità ("l'Io è in quanto ha un corpo e può essere proprio perché l'Altro lo ha in quanto corpo che è"¹²³).

Dal capitolo successivo il focus si è spostato alla caratterizzazione delle due polarità di tale chiasma. Le riflessioni di Simone de Beauvoir, effettivamente, vertono sull'urgenza di ridare senso ad un *femminile* che, costretto e vincolato da un sistema esclusivamente *maschile* (dunque non chiasmatico), necessita di ritrovarsi come coagulazione esistenziale

¹²² J.L. Nancy, *Del Sesso*, cit., p. 26.

¹²³ Capitolo I, paragrafo 2.

parimenti co-appartenente al Mondo. L'analisi si è svolta lasciando spazio e voce alle parole della filosofa, attraverso citazioni o parafrasi, in modo da sviluppare in pieno la questione centrale della sua critica: come maschile e femminile possono essere l'uno soglia dell'altro? Il rischio delle posizioni di de Beauvoir e di alcune sue colleghe è però quello di dar vita ad un femminismo "mutilato", un femminismo che si considera nuovamente superiore rispetto alla polarità chiasmatica: nonostante il possibile esito dell'*ahabah*, ogni individuo oggi, coinvolto invece in quella futile lotta tra sessi, si ritrova brancolante nella sua solitudine.

L'esito dell'universalizzazione, frutto del tentativo femminile di omologarsi al maschile, può essere evitato solamente grazie alla riconsiderazione del rapporto. Il terzo capitolo si è proposto di rivedere, a questo proposito, i concetti di *natura* e *cultura* come polarità dinamiche di un unico chiasma: si ritrova il rapporto tra individui solo se si è in grado di riconoscere la loro eterogeneità natural-culturale, con la premessa indispensabile di non ridurli alla sola differenza anatomica; infatti, a partire dal distinguersi reciproco del femminile dal maschile e dalla considerazione della supplementarietà dell'uno nei confronti dell'altro, ognuno esperisce il rapporto con l'alterità in quanto *infinitura* in atto, in quanto breccia aperta tanto all'autoerotismo quanto all'allo-erotismo. Si costruisce in questo modo lo spazio non-spazio del tra-noi due.

Il capitolo finale, quindi, si concentra sull'analisi delle possibilità della relazione con l'Altro come ulteriorità; pensarsi infatti come bisessualità in-corporata e aperta in qualità di soglia all'*atopia* del rapporto significa ridefinire quell'oscillazione tensiva tra omoerotico ed allo-erotico, frastagliata ancor di più tra omosessualità ed eterosessualità secondo la differenziazione dei godimenti. È dunque proprio il godimento, nato dall'esperienza del *tocco* di un volto e di un corpo nudi, a delineare la dimensione di soglia dell'*extimité*, spazio vuoto dove maschili e femminili si co-incidono nella loro incolmabile *atopia*.

Allora cosa rimane da *dire* di questa dimensione ulteriore che nasce dalla scaturigine di un rapporto tra-noi due?

Il problema del linguaggio e del suo dipanarsi tra l'Io e l'Altro è quantomai contemporaneo: rendere conto dell'*extimité* e della sua effrazione rimanda all'urgenza concettuale del ripensamento di una sessualità in-corporata. Tuttavia, Jacques Lacan, sostiene che "essere nella parola significa essere in perdita"¹²⁴ tanto che la coagulazione sessuale sta nella dimensione dell'impossibilità, ovvero nel ciò che non cessa di non

¹²⁴ M. Recalcati, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Lacan*, cit., p. 80.

scriversi.¹²⁵ La soluzione sembrerebbe quindi ritornare alla scelta del non-dire di Maurice Merleau-Ponty, all'omissione consapevole, considerata come apoteosi della chiasmaticità, della dimensione vuota del tra-noi.

Allora, si può veramente parlare della reciproca *co-incisione* chiasmatica della *chair* quando davanti ad un corpo nudo (o ad un volto) ognuno di noi si trova ammutolito da un silenzio disarmante?

Ritrovare la magmaticità di *femminili* e *maschili*, non tanto da un punto di vista grammaticale, quanto a partire dalla loro co-incisione esistenziale, potrebbe, alla luce di tutto il lavoro di tesi, ridare un senso al *dire* del sesso considerando, infatti, che tali concetti non implicano alcuna determinazione sessuale, ma che, al contrario, tutelano quella breccia costitutiva di ogni individuo¹²⁶, quella soglia ambigua fondamentale. Tali questioni, che in questa sede non trovano né spazio, né tempo per essere approfondite, rimangono quindi qui sospese nella loro (in)conclusione.

¹²⁵ “Lacan giunge a definire l'impossibile come ciò che non cessa di non scriversi. Il sesso e la morte vanno messi dal lato dell'impossibile. [...] L'impossibilità del rapporto sessuale indica, in altre parole, lo scarto esistente tra il godimento e il linguaggio nei due sensi in cui questo scarto si dimostra: scarto dal lato del linguaggio che non è in grado di simbolizzare l'alterità reale del godimento [...] e scarto dal lato del godimento che è impedito dal linguaggio a realizzare un rapporto pieno tra due soggetti nel reale del godimento” *ivi*, pp. 119-120.

¹²⁶ “Ciò non vuol dire che” p. 45 Nancy.

BIBLIOGRAFIA

Opere principali

DE BEAUVOIR, S. *Le Deuxième Sexe* (1949); tr.it. *Il Secondo Sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception* (1945); tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2018

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible* (1964); tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969

MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sense* (1948); tr. it. *Senso e non Senso*, Il Saggiatore, Verona 1962

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, Gallimard, Parigi 1960; tr. it. *Segni*, il Saggiatore, Milano 1967

NANCY, J.-L. *L'«il y a» du rapport sexuel* (2000); tr.it. *Il «c'è» del rapporto sessuale*, SE, Milano 2002

Studi critici

BOTTIROLI, G. *Estimità/intimità: tra pulsioni e passioni dell'essere*, ENTHYMEMA 2010, No. 2

BUTLER, J. *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex; Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, Yale University Press 1986, No. 72

DUPOND, P. *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Ellipses Édition Marketing S.A., Paris 2008

KRUKS, S. *Simone de Beauvoir: between Sartre and Merleau-Ponty*, Simone de Beauvoir Studies, Brill 1988, Vol. 5

LE DOEUFF, M. *Simone de Beauvoir and Existentialism*, Feminist Studies 6, Feminist Studies Inc. 1980, No. 2

RECALCATI, M. *Esiste il rapporto sessuale?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021

STOLLER, S. *Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism*, Hypatia 2000, Vol 15, No 1

SULLIVAN, S. *Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, Hypatia 1997, Vol.12, No 1

WILKERSON, W. *Merleau-Ponty the Metaphysician: the Living Body as a Plurality of Forces*, Special Issue with the Society for Phenomenology and Existential Philosophy, The Journal of Speculative Philosophy, Penn State University Press 2013, Vol. 27, No. 3

Altri testi

BARTHES, R. *Fragments d'un discours amoureux* (1977); tr. it. *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979

BARTHES, R. *L'empire des signes* (1970); tr. it. *L'impero dei segni*, Einaudi, Torino 1984.

BATAILLE, G. *L'érotisme* (1957); tr. it., *L'eroticismo*, Mondadori, Milano 1978.

BLANCHOT, M. *Lautréamont et Sade*, Minuit, Paris 1949

BOTTIROLI, G. *Che cos'è la teoria della letteratura. Fondamenti e problemi*, Einaudi, Torino 2006

DERRIDA, J. «*Le toucher*»: *Touch/to touch him* (1992); tr. ing. Peggy Kamuf, *On the work of Jean-Luc Nancy*, Vol.16 No.2, Edinburgh University Press, Edinburgh 1993

DERRIDA, J. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2000); tr. it., *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Marietti, Genova 2002

FOUCAULT, M. *La volonté de savoir* (1976); tr. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978

- FOUCAULT, M. *L'usage des plaisirs* (1984); tr. it. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli Editore, Milano 1984
- FREUD, S. *Lettere a Wilhelm Fliess* (1887-1904), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1990
- GALIMBERTI, U. *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983
- GHILARDI, M. *Il vuoto, le forme l'altro. Tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia 2017
- GURISATTI, G. *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2020
- GURISATTI, G. *Il cinismo dell'arte. Antropologia, etica ed estetica della body art*, in "Studi di Estetica", 3/2021, pp. 119-143
- HAN, B.-C. *Agonie des Eros* (2012); tr. it. *Eros in agonia*, Nottetempo, Milano 2013
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1912-1918); tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1964
- IOFRIDA, M. *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019
- IRIGARAY, L. *Ce sexe qui n'est pas un* (1977); tr. it. *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli Editore, Milano 1978
- IRIGARAY, L. *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994
- IRIGARAY, L. *Ethique de la différence sexuelle* (1985); tr. it. *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985
- JULLIEN, F. *L'écart et l'entre* (2011); tr. it. *Contro la comparazione*, Mimesis, Milano-Udine 2014
- JULLIEN, F. *Traité de l'efficacité* (1996); tr. it. *Trattato dell'efficacia*, Einaudi, Milano 1998
- KRISTEVA, J. *Beauvoir présente* (2016) ; tr. it. *Simone de Beauvoir. La rivoluzione del femminile*, Donzelli Editore, Roma 2018
- LUCREZIO, *De rerum natura*, Utet, Torino 2004

MARZANO, M. *La philosophie du corps* (2007); tr. it. *La filosofia del corpo*, Il Melangolo, Genova 2010

MICHELSTAEDTER, C. *La persuasion e la retorica*, Adelphi, Milano 1982

NANCY, J.-L. *Del Sesso*, tr. it. Cronopio, Napoli 2016

PLATONE, *Simposio*, Adelphi, Milano 1979

SARTRE, J.-P. *L'être et le Néant* (1943); tr.it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1968

WEIL, S. *Cahiers I* (1970); tr. it. *Quaderni*, Vol. I, Adelphi, Milano 1982