

PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

– 6 –

COLLANA PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

Commissione giudicatrice, anno 2011

Giampiero Nigro (Coordinatore)

Maria Teresa Bartoli

Maria Boddi

Franco Cambi

Roberto Casalbuoni

Cristiano Ciappei

Riccardo Del Punta

Anna Dolfi

Valeria Fargion

Siro Ferrone

Marcello Garzaniti

Patrizia Guarnieri

Giovanni Mari

Mauro Marini

Marcello Verga

Andrea Zorzi

Elena Pagni

Corpo Vivente Mondo

Aristotele e Merleau-Ponty a confronto

Firenze University Press
2012

Corpo Vivente Mondo : Aristotele e Merleau-Ponty a confronto / Elena Pagni. – Firenze : Firenze University Press, 2012.

(Premio Ricerca «Città di Firenze» ; 6)

<http://digital.casalini.it/9788866552833>

ISBN 978-88-6655-282-6 (print)

ISBN 978-88-6655-283-3 (online)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc
Immagine di copertina: © Madartists | Dreamstime.com

© 2012 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>
Printed in Italy

Sommario

Prefazione	VII
Capitolo 1	1
L'esperienza sensibile	1
1. L'esperienza sensibile come fondamento epistemologico: analogie e differenze tra Aristotele e Merleau-Ponty	1
2. Il circolo Natura-uomo in Aristotele e Merleau-Ponty	25
Capitolo 2	37
Il corpo vivente	37
1. Presentazione dei contenuti	37
2. Alcune riflessioni sul sinolo biologico: l'esistenza come incarnazione e l'unità anima-corpo come terzo genere d'essere	40
3. Gli echi della concezione ontologica aristotelica nell'ontologia di Merleau-Ponty. La ridefinizione del rapporto Soggetto-Oggetto alla luce della teoria del chiasma come intreccio	50
Capitolo 3	71
Il corpo senziente	71
1. Presentazione dei contenuti	71
2. Alcuni esempi di <i>embodiment</i> nella biologia aristotelica	73
3. Su alcuni aspetti del cardiocentrismo di Aristotele	93
4. Merleau-Ponty: una filosofia dell' <i>embodiment</i>	99
5. Il corpo senziente alla base della soggettività: analogie e differenze tra Aristotele e Merleau-Ponty	110
6. Conclusioni	125
Bibliografia	131

Prefazione

“Noi non ci chiediamo”, afferma Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*- “se il mondo esiste, ci chiediamo che cos'è per esso esistere”¹: queste parole, non fosse altro che per l'impiego del *pluralis maiestatis*, ci ricordano Aristotele e la sua concezione del mondo sensibile. Contrariamente a quanto assunto da Platone, infatti, secondo il quale le condizioni del darsi del mondo sensibile, soggetto ad un continuo divenire, devono essere ricercate nel sovrasensibile, ove le leggi di costituzione dell'Essere permangono costanti, necessarie e universali, Aristotele ritiene invece che sia lo stesso Essere sensibile a manifestare i diversi livelli di datità e di razionalità del reale fisico.

Il mondo delle Idee, del quale Platone non offre una chiara descrizione, se non limitandosi a tratteggiarne le principali peculiarità rispetto a quello sensibile nei termini di intelligibilità, immutabilità, eternità e immaterialità, si distingue da quello sensibile soprattutto per il fatto che non è oggetto di una visione sensoriale concreta, ma di un “vedere puramente intellettuale”². Da un certo punto di vista, si può ritenere che le Idee platoniche abbiano il compito di salvaguardare la struttura e l'impalcatura ontologica del mondo sensibile, garantendo l'immutabilità e la costanza dei fenomeni sensibili al di là della varietà con cui essi si manifestano nel mondo del divenire³.

In definitiva, per Platone le cause della realtà sensibile andrebbero ricercate non in ciò che è visibile (ὁρώμενον γένος) ma in ciò che è invisibile (νοητὸν γένος) e che non si presenta come dato immediatamente accessibile ai nostri organi di senso.

La mancanza, nelle opere platoniche, di un'esposizione dettagliata della teoria delle idee, lascia aperte e irrisolte molteplici questioni teoriche, tra cui l'impossibilità,

¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Studi Bompiani, Milano 2007, p. 116.

² F. Fronterotta, W. Leszl (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005, p. XII.

³ *Ibidem*, p. XII: “La cosa sensibile presenta sempre una varietà di aspetti, può essere vista da alti differenti ovvero da differenti punti di vista, mentre la cosa intellegibile, cioè l'idea, è μονοειδής, cioè presenta un aspetto o forma unica [...], mentre la cosa sensibile è πολυειδής, presenta cioè una varietà di aspetti o di forme”.

a partire dall'interpretazione delle Idee come essenze separate, di dar ragione del divenire e della molteplicità dei fenomeni sensibili: la necessità di elaborare un'analisi più articolata della struttura dei processi naturali induce perciò Aristotele a rivedere la concezione di sostanza, a partire dal genere delle sostanze sensibili.

Nel processo di generazione della sostanza sensibile, ciò che viene ad essere non è né la forma né la materia, ma il loro composto: forma e materia per Aristotele sono ingenerabili, e la generazione si realizza sempre in virtù di qualche cosa (il principio della generazione che nelle sostanze sensibili coincide appunto con la forma), proviene da qualche cosa (il sostrato materiale indeterminato e privo di forma), e diviene un qualcosa (il sostrato di materia e forma).⁴

La sostanza sensibile, prodotto dell'unione di forma e materia, conserva un carattere di separatezza intrinseco, è un $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ determinato da una forma specifica e da una materia qualificata dalla forma: contrariamente a quanto ritenuto da Platone, per Aristotele le essenze non sono separate dalla materia⁵, ma sono operanti nella materia stessa; la separazione dell'essenza da ciò a cui essa appartiene comporterebbe, infatti, oltre che la non sussistenza, anche la non conoscibilità di una sostanza.

Le sostanze sensibili, oggetto di studio del fisico, sono delle forme che si realizzano in una materia del tutto peculiare perché finalizzata alla forma medesima⁶: si tratta

⁴ “Il venire ad essere di una sostanza”, afferma Cristina Cerami a proposito della nozione aristotelica di sostanza sensibile, “implica la generazione di un nuovo prodotto costituito da una materia preesistente e da una forma identica per specie a quella del prodotto. [...] la materia deve essere considerata non solo come punto di partenza del processo di generazione, ma anche come parte componente del prodotto generato. La forma istanziata nell'agente e del generato è ciò che rende intellegibile e conoscibile la generazione ed il suo stesso prodotto [...]». C. Cerami, *La nozione di ΤΟΔΕ ΤΙΟΝΔΕ*, in F. Fronterotta, W. Leszl, *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, cit., p. 213.

⁵ Una delle differenze fondamentali tra la nozione aristotelica di materia $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ e quella platonica di $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ sta nel fatto che la materia delle cose sensibili per Aristotele non è priva di forme, ma è sempre una materia in-formata. Per Platone invece, il cosiddetto ricettacolo, inteso come “ciò che accoglie tutto quanto ha generazione”, e che è a sua volta ingenerabile e incorruttibile, in quanto sostrato che permane identico a qualsiasi mutamento, è privo di forme proprie, ma è “ciò in cui le forme si manifestano”. Il genere della $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ viene ammesso da Platone solo per concepire uno spazio in cui l'essere possa manifestarsi, e per spiegare il divenire della realtà sensibile come passaggio da un contrario all'altro, da una proprietà all'altra senza presupporre che la materia stessa possa divenire ora l'una e ora l'altra cosa: vi deve essere un soggetto ultimo della predicazione di cui le forme (proprietà dei corpi) si predicano, ma che rimane identico. Il sostrato delle forme è quindi una natura indeterminata. Per Aristotele invece la materia prossima di un ente sensibile, seppur indeterminata, è subordinata all'organizzazione di una forma, ed è sempre legata di necessità alla forma di cui si predica. *Ibidem*, pp. 216-219; 225.

⁶ Aristotele, *De partibus animalium*, A, 1, 641b 23- sgg.; 642a 9 sgg. Come osserva giustamente Cerami, l'espressione aristotelica $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\omicron\iota\acute{o}\nu\delta\epsilon$ che troviamo in *Metaphysica* Z 8 riferita alla sostanza sensibile, si riferisce ad un “composto di un certo tipo di materia e di un certo tipo di forma”, cfr. C. Cerami, *La nozione di ΤΟΔΕ ΤΙΟΝΔΕ*, cit., p. 231.

di sostanze caratterizzate da unità, determinatezza e separatezza, la cui forma funge da principio formale, motore e fine della generazione.

Dal momento che né le spiegazioni della natura di matrice materialistica né l'ontologica dualista platonica, riescono a dar ragione del divenire e della complessità della realtà sensibile, Aristotele ritiene che occorra una revisione complessiva dei meccanismi di funzionamento dei processi naturali che la governano. In questa prospettiva, le nozioni di forma e materia, che stanno alla base della struttura razionale dell'esperienza, costituiscono i concetti basilari dell'analisi del divenire nella fisica come nella biologia: la forma diviene un principio di generazione e di mutamento che opera internamente alla sostanza sensibile e si identifica con l'anima di un vivente, mentre la materia diviene il sostrato materiale in vista di cui quegli stessi processi si compiono.

In definitiva, per Aristotele la forma realizza il proprio *ergon* solo in quanto principio incorporato e connesso inscindibilmente alla materia: una delle differenze fondamentali che contraddistingue Aristotele da Platone, è proprio quella di aver riformulato il concetto di forma in senso funzionale, ossia di aver connesso la forma ad una materia sensibile specifica e intrinsecamente preposta ad accoglierla.

Il principio formale (εἶδος) connesso alla materia garantisce in tal modo la specificità di una sostanza sensibile, ma anche il carattere universale della specie cui la sostanza individuale appartiene: nel caso della generazione, infatti, il prodotto finale risulta essere identico, dal punto di vista della forma, al principio motore: a tal proposito, D.M. Balme osserva che il duplice significato che il termine εἶδος assume nella metafisica e nella biologia aristoteliche, nei termini di forma individuale oppure di forma universale, non indica la presenza di un paradosso nel pensiero aristotelico, ma semplicemente la possibilità di significare o l'una o l'altra, a seconda del contesto cui Aristotele si riferisce.⁷

L'aspetto peculiare che contraddistingue l'essenza platonica (εἶδος) da quella aristotelica (τὸ τί ἦν εἶναι) è che quest'ultima rivela, oltre che la causa formale di una sostanza sensibile, ciò che possiamo additare come il complesso delle *teleological features*⁸: in effetti, ciò che distingue l'organismo biologico vivente dai prodotti dell'arte

⁷ D.M. Balme, *Aristotle's biology was not essentialist*, in A. Gotthelf, J. G. Lennox (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, New York, 1987, pp. 296-297. Quarantotto afferma che, per quanto riguarda gli esseri viventi, la forma svolge un ruolo dinamico nei processi naturali, intrattenendo un rapporto continuo con il principio interno del movimento e con il τέλος: a mio parere l'esaltazione del carattere dinamico della forma degli enti sensibili costituisce un'ulteriore critica alla nozione platonica di essenza. Cfr. D. Quarantotto, *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli, 2005, p. 227.

⁸ D.M. Balme, *Aristotle's biology was not essentialist*, cit., p. 298.

o della tecnica è che esso contiene in sé il principio della generazione, del mutamento e del movimento; si tratta, cioè, di un organismo teleologicamente autodeterminato⁹

L'analisi delle sostanze naturali e dell'essere vivente costituisce dunque l'inizio della speculazione filosofica aristotelica: per Aristotele, infatti, la conoscenza procede dalle realtà che sono le più manifeste per l'uomo (le sostanze sensibili naturali), verso le realtà che sono le più evidenti per la natura (sostanze sensibili eterne e sostanze immobili).

Rispetto a Platone è indubbio che Aristotele abbia fortemente rivalorizzato l'esperienza sensibile, interpretandola quale strumento essenziale di conoscenza e di apertura sul mondo. L'esperienza sensibile costituisce inoltre un'attività vitale per lo stesso animale: al fine di mantenere e conservare la propria esistenza, infatti, l'animale deve potersi muovere, nutrire, nonché avere la capacità di esperire, mediante il proprio apparato percettivo, ciò che è causa di vita o di morte.

Nonostante che la percezione si riveli un criterio di osservazione valido e in grado di manifestare, nell'immediato, molte proprietà dei corpi naturali, per Aristotele la conoscenza delle cause prime rimane comunque oggetto di una conoscenza intellettuale. Ad ogni modo l'attività sensoriale, intesa sia come sensazione semplice (αἴσθησις), che come esperienza empirica (ἐμπειρία), acquista un'importante rilevanza epistemologica: nella *Metafisica* e negli *Analitici posteriori*, in merito al processo conoscitivo, Aristotele sostiene che dal ripetersi di una stessa sensazione si origina il ricordo di sensazioni simili, e, in seguito, a partire da una serie di ricordi riconducibili ad una medesima sensazione, per un processo di astrazione, si giunge alla formazione di un concetto universale che li sottintende tutti¹⁰.

Rispetto alla sensazione semplice, l'esperienza empirica costituisce dunque un grado di conoscenza più vicino alla scienza, per il fatto che presuppone un processo di astrazione dal particolare e concorre alla conoscenza dell'universale, oggetto di

⁹ A tal proposito D. Quarantotto osserva che l'identificazione del principio motore e della causa finale negli esseri viventi, mediante il riferimento alla nozione di ψυχή come causa formale, finale e motrice, comporta "un'ulteriore critica delle teorie materialistiche dei Fisiologi e della loro omissione della causa finale", cfr. D. Quarantotto, *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, cit., p. 227.

¹⁰ Aristotele, *Metaphysica*, A, 1, 980b 28-981a 24; Id., *Analytica Posteriora*, B, 19, 100a 1-14. Bourgey osserva che rispetto all'uso negativo fattone in un primo tempo da Platone, il termine ἐμπειρία acquista in Aristotele una valenza totalmente positiva, che si evince soprattutto dal primo libro della *Metafisica*, allorché l'esperienza viene considerata la prima tappa del processo di acquisizione del sapere: l'esperienza, al pari dell'arte, si distingue dalla scienza per il fatto che non ha per oggetto l'universale ma il particolare; allo stesso tempo, però, essa si distingue dall'arte per il fatto che questa presuppone il pensiero riflessivo. Come afferma Bourgey, quella dell'esperienza è una tappa interna allo sviluppo della conoscenza, la quale si origina dalla sensazione e dall'immaginazione, aprendosi poi all'arte e alla scienza. Cfr. L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1955, p. 14.

scienza. Ciononostante, al di là dei limiti gnoseologici intrinseci alla sensazione, la ricerca sulla natura, per Aristotele, presuppone che si proceda dall'esame di ciò che si impone come massimamente evidente all'esperienza sensibile: in particolare, tutti concordano nel considerare massimamente evidenti le sostanze sensibili, perciò si dovrà partire da quelle.

Nello specifico, l'analisi sulla sostanza vivente conduce Aristotele ad occuparsi del problema della connessione tra anima e corpo, questione posta già a suo tempo da Platone, e ancor prima da Empedocle, ma che per Aristotele appare irrisolta. Contrariamente a quanto affermato dai predecessori, egli si proclama a favore dell'unità biologica del vivente, e i risultati delle ricerche biologiche lo condurranno ad assegnare al corpo un rilievo ontologico assai maggiore rispetto a quello convenutogli dallo stesso Platone. Alla base di questa complessiva rivalorizzazione ontologica del corpo, sta l'idea fondamentale che l'anima realizzi la maggior parte delle funzioni biologiche con e attraverso il corpo.

La concezione di vivente nei termini di corpo organico dotato di anima, e quindi di vita, intimamente organizzato e strutturato, testimonia, seppur su un piano strettamente biologico, la presenza di un legame indissolubile tra anima e corpo. Qui, l'unità del vivente non si fa dipendere dalla giustapposizione di due componenti irriducibili tra loro, quali erano appunto l'anima e il corpo per Platone, ma si presenta come uno stato di natura in cui l'anima e il corpo risultano completamente connessi tra di loro: a prescindere da questa condizione, infatti, non solo non si può parlare di vivente in senso proprio, ma il vivente non può nemmeno esistere, dato che esso si realizza solo come unità indistinta di anima e di corpo.

Come avrò modo di illustrare nel proseguo della trattazione, l'analisi della sensazione e l'indagine sull'essere vivente compiute da Aristotele nel *De Anima* e nelle opere biologiche, pongono in luce parecchie analogie con la concezione merleau-pontyana di percezione e, ancor più in generale, la sua ontologia. Mi riferisco in particolare a due aspetti essenziali: in primo luogo al riconoscimento del valore gnoseologico della sensazione (intesa come base dello sviluppo di attività cognitive superiori), che in Merleau-Ponty assume i caratteri di un vero e proprio primato epistemologico, e, in secondo luogo, alla rivalorizzazione ontologica del corpo biologico e all'idea di un connubio indissolubile tra anima e corpo, che ritroviamo espressa anche nell'idea merleau-pontyana di soggetto come esistenza totalmente incorporata.

In opposizione all'immagine disincarnata del mondo diffusa dalla scienza moderna, Merleau-Ponty cerca infatti di ristabilire la centralità dell'esperienza sensibile all'interno del quadro teorico epistemologico generale, e proprio ne *Il Visibile e l'Invisibile* definisce la percezione un potere naturale per accedere al mondo.

L'idea che solo a partire dall'esperienza percettiva sia possibile accedere al mondo, induce Merleau-Ponty a riflettere sulla natura ontologica del corpo, concepito come base operativa non solo della sensazione, ma di ogni altra attività cognitiva, e a

prendere le opportune distanze da quel filone della riflessione post-moderna che aveva elaborato una visione dicotomica del soggetto, e operato una scissione insanabile tra le componenti psichica e corporea.

L'idea merleau-pontyana sottesa al primato della percezione si lega alla convinzione che per potersi riappropriare del mondo e dei suoi primitivi significati, la filosofia debba ripercorrere il cammino della conoscenza, facendosi però guidare dall'evidenza immediata dell'esperienza percettiva, in modo da poter ritornare a quel centro delle cose da cui "noi procedevamo, ma in rapporto al quale eravamo decentrati"¹¹: solo così, infatti, gli uomini riusciranno a riconoscersi in primo luogo come esseri di natura, e in secondo luogo come soggetti di pensiero. Per Merleau-Ponty l'esperienza sensibile sta a fondamento di qualsiasi descrizione scientifica o filosofica del mondo, e l'attività riflessiva si dà sempre e comunque come un fascio di pensieri incarnati in un corpo vivo che è a sua volta parte di quella intricata trama ontologica che lega tutti gli esseri all'essere del mondo.

Alla luce di questa prospettiva, ne *Il visibile e l'invisibile*, Merleau-Ponty sviluppa una forte critica nei confronti delle dottrine riflessive, accusate di essersi rifugiate nel solipsismo della coscienza e di non aver quindi compreso il fondamento epistemologico dell'esperienza sensibile, la quale costituisce invece uno strumento fondamentale per il superamento del dualismo ontologico.

Per il filosofo francese nemmeno la riduzione fenomenologica riesce a superare la dicotomia tra natura e spirito: se da un lato, infatti, essa supera l'atteggiamento naturale ingenuo (o fede percettiva), rapportandosi alla Natura non più come all'oggetto di studio della scienza, ma come al correlato puro di una coscienza fenomenologica, dall'altro, finisce per concepirla quale mera produzione dello Spirito: "non è secondo la biforcazione della Natura e dello spirito che dobbiamo pensare il mondo e noi stessi", afferma Merleau-Ponty agli inizi del saggio *Il filosofo e la sua ombra*¹².

D'altra parte, aggiunge qui Merleau-Ponty, nemmeno la riduzione fenomenologica conduce al superamento la concezione del mondo sottesa nell'atteggiamento naturale: per Husserl l'atteggiamento naturale (che dobbiamo distinguere dall'atteggiamento naturalistico) conserva in se stesso una verità di fondo, che è quella di una fede primordiale nel mondo, che, di per sé, precede ogni tesi, ed è a partire da questo atteggiamento che, sempre per lo stesso Husserl, deve avere inizio la riflessione fenomenologica.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 58.

¹² M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in Id., *Segni*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, 2003, p. 214.

Il limite della fenomenologia husserliana, secondo Merleau-Ponty, consiste nel pregiudizio che coscienza e mondo, soggetto e oggetto, siano due dimensioni tra loro ontologicamente eterogenee: Husserl, sostiene Merleau-Ponty, “è attirato tanto dal turbine della coscienza assoluta quanto dall'ecceità della Natura, e sarebbe per questo che non riesce a superare il loro divario”¹³.

L'ontologia merleau-pontyana mira a riappropriarsi di quella dimensione originaria pre-categoriale e pre-teoretica del mondo, antecedente a qualsiasi forma di categorizzazione e di distinzione tra soggetto e oggetto, ritenendo che ciò sia possibile, a partire dall'analisi dell'esperienza percettiva del corpo proprio, la quale, per prima, rivela la presenza di un'ambiguità, a livello del corpo, tra soggetto e oggetto.

Dal canto suo, il corpo rivelerebbe invece una condizione dell'essere che è originaria e precedente alla distinzione tra spirito e corpo, soggetto e oggetto. Per Merleau-Ponty, il soggetto non è la giustapposizione di due dimensioni irriducibili tra loro: il cammino della *Fenomenologia della percezione* si snoda attorno all'idea che il corpo costituisca il fondamento ontologico di qualsiasi esperienza del soggetto, dalla percezione all'esperienza dello spazio, del tempo, della memoria, e della stessa soggettività, intesa come esistenza incarnata.

Nell'introduzione a *Idee I*, Elio Franzini rileva giustamente la presenza di una certa continuità tra le ultime riflessioni elaborate da Husserl nel secondo volume delle *Idee*, e la *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty. In particolare, la tesi fondamentale di *Idee II* da cui prende avvio la riflessione merleau-pontyana, è che vi sia un a priori del soggetto corporeo, a prescindere dal quale non è possibile operare alcuna costituzione fenomenologica, nel senso che la costituzione estetica delle cose materiali deriverebbe dalla conformazione e dalla configurazione del soggetto esperiente: la costituzione del dato è da intendersi per Husserl “in riferimento con il mio corpo vivo e la mia sensibilità normale”. Il corpo proprio (*Leib*) è definito da Husserl il mezzo di qualsiasi percezione, nonché il fulcro di tutte quelle operazioni cinestetiche da cui derivano la nostra intuizione dello spazio e dell'intero mondo sensibile¹⁴.

All'interno del saggio *Il filosofo e la sua ombra*, lo stesso Merleau-Ponty mette in luce quest'importante scoperta elaborata da Husserl, ossia che il corpo sia il campo in cui si trovano localizzati i poteri percettivi del soggetto, osservando però che Husserl non riesce a chiarire quale sia la natura della connessione tra il corpo sensibile e le cose. La scoperta di una certa ambiguità del corpo e della sua peculiare naturalità a

¹³ M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 218.

¹⁴ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, p. XLI. Cfr. anche Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, pp. 59-60.

manifestarsi tanto soggetto quanto oggetto di percezione, guida invece Merleau-Ponty a riconoscere, nel corpo sensibile il *vinculum* dell'io e delle cose, e a ritenere che la trama carnale del corpo senziente rifletta, in ultima istanza, la carne sensibile del mondo. Il corpo finisce dunque per assumere in Merleau-Ponty i connotati di un terzo genere d'essere, distinto dall'essere del soggetto e dall'essere dell'oggetto, e caratterizzato piuttosto dalla loro mescolanza indistinta.

La ridefinizione merleau-pontyana di soggetto e del rapporto tra spirito e materia, sembra potersi richiamare direttamente alla nozione aristotelica di *sinolo*, inteso come unità indistinta di anima e di corpo: in effetti, l'idea di corpo organico quale unità inscindibile di forma e materia sembra presentare forti analogie con la nozione merleau-pontyana di soggetto incarnato.

Le questioni centrali sulle quali mi focalizzerò si possono sintetizzare in tre punti fondamentali:

- 1 Come ho già accennato all'inizio di questa prefazione, la concezione merleau-pontyana e la concezione aristotelica di sensazione evidenziano molti punti di contatto: per entrambi il punto centrale sta nel fatto che la riabilitazione epistemologica dell'esperienza sensibile conduce a teorizzare una nuova idea di soggetto (*infra*, cap. 1);

- 2 La nozione aristotelica di *sinolo* presenta forti analogie con la concezione ontologica merleau-pontyana di *Leib*. In particolare, i risultati teorici delle ricerche biologiche rivelano che la maggior parte delle funzioni vitali sono il risultato di una perfetta compenetrazione di anima e di corpo, e confermano la teoria del *sinolo* elaborata nel *De Anima*, secondo cui la sostanza vivente è un'unità indissolubile di materia (corpo) e di forma (anima). Tutto ciò costituisce, a mio parere, un antecedente diretto della filosofia dell'*embodiment* elaborata da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*. Nello specifico, vedremo che il corpo vivo (*Leib*) di cui ci parla Merleau-Ponty nei termini di un sistema dinamico senso-motorio, capace di realizzare in maniera costante nel tempo una risposta attiva e auto-organizzata nel mondo, sembra richiamarsi assai profondamente all'idea aristotelica di corpo vivente quale sostanza sensibile caratterizzata da un principio interno del moto. Per di più, il cardiocentrismo aristotelico, in virtù del quale il cuore costituisce il principio biologico delle funzioni essenziali di un vivente (sensazione, movimento, respirazione, sonno, veglia) sembra costituire un ulteriore anello di congiunzione con l'ontologia merleau-pontyana, dal momento che lo si può ricollegare all'idea di schema corporeo, inteso come sistema di organizzazione senso-motoria di un soggetto, fondantesi sull'accentramento dell'esistenza attorno al corpo sensibile. Come per Aristotele, infatti, il cuore costituisce un principio di unità per l'organismo vivente, in quanto centro primario delle molteplici funzioni biologiche, allo stesso modo per Merleau-

Ponty lo schema corporeo consentirebbe di mantenere salda la propria esistenza indivisa (*infra*, cap. 2);

-3 Nonostante che in Aristotele non sia possibile rintracciare l'idea di soggettività, il fatto che i livelli più complessi della sensazione (discriminazione percettiva e consapevolezza percettiva) si realizzano tutti mediante il corpo e trovino nel cuore il loro centro di funzionamento, conserva, a mio parere, delle forti analogie con la nozione merleau-pontyana di soggettività, la quale affonda le proprie radici nell'esistenza di un corpo senziente, e presenta anch'essa, le caratteristiche dell'*embodiment* (*infra*, cap. 3).

Capitolo 1

L'esperienza sensibile

1. L'esperienza sensibile come fondamento epistemologico: analogie e differenze tra Aristotele e Merleau-Ponty

Leggendo alcuni scritti di Merleau-Ponty non è difficile ricollegarsi, almeno concettualmente, ad Aristotele, e al forte rilievo gnoseologico che per quest'ultimo la sensazione assume all'interno della descrizione del mondo naturale. In Aristotele la sensazione acquista in effetti un significato epistemologico fondamentale, tant'è che il processo conoscitivo implica sempre il passaggio da ciò che è più evidente per l'uomo (l'oggetto della sensazione o dell'esperienza), a ciò che invece è meno evidente per l'uomo ma più chiaro per Natura (l'oggetto della conoscenza razionale).

In Merleau-Ponty, il mondo della percezione conserva una maggiore autonomia rispetto al piano della riflessione razionale: in quanto corpi, sostiene Merleau-Ponty, ci troviamo a vivere in un mondo di percezione da cui non potremmo mai svincolarci, se non pagando il prezzo di interrompere brutalmente il “nostro contatto con il mondo percepito”, il quale si trova “semplicemente davanti a noi, al di qua del vero verificato e del falso”¹.

Obiettivo principale sotteso ai primi due lavori, la *Struttura del comportamento* (1942) e la *Fenomenologia della Percezione* (1945), come afferma lo stesso Merleau-Ponty all'inizio del saggio intitolato *Autopresentazione*, è proprio quello di “restituire il mondo alla percezione”².

¹ M. Merleau-Ponty, *Autopresentazione*, «Aut Aut», 232-233, 1989, p. 5. Il breve saggio intitolato *Autopresentazione* risale al 1952 e fu pubblicato per la prima volta sulla rivista *Revue de Métaphysique et de Morale* nel 1962.

² *Ibidem*, p. 5.

La struttura sensoriale del corpo proprio sta alla base del nostro rapporto con il mondo, ossia della nostra stessa possibilità di vivere e percepire un mondo, ed è a partire da questa struttura che dobbiamo imparare a descrivere nuovamente il rapporto del soggetto percipiente con l'ambiente che lo circonda.

Ne *Il Primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Merleau-Ponty osserva che ciò che la percezione mostra, almeno nell'immediato, sono presenze di oggetti, un amalgama di stimoli indistinti e indifferenziati che solo in un secondo momento, mediante l'ausilio degli organi sensoriali, vengono convogliati e decifrati.

In vista del superamento dell'oggettivismo scientifico e dell'immagine del mondo da esso diffusa, Merleau-Ponty concepisce la filosofia come l'unico mezzo in grado di riconsegnare all'uomo un nuovo senso del mondo, sottraendolo dall'incantesimo dell'atteggiamento naturalistico che ha, per così dire, annullato ogni sua capacità sensibile, e fornito un'immagine del mondo apparentemente disincarnata. Non che Merleau-Ponty intenda con ciò rinunciare alla scienza quale strumento primario di ricerca e conoscenza, né tanto meno auspicare il ritorno all'antica mitologia metafisica, quanto piuttosto riacquisire il senso, oramai obliato, di un'originaria esperienza del mondo di cui la stessa immagine scientifica ne è espressione secondaria³.

Opponendosi allo scientismo secondo cui il sapere scientifico rappresenta l'unica forma legittima di conoscenza, Merleau-Ponty avverte la necessità di una nuova descrizione del mondo, in cui all'esperienza sensibile venga riconosciuta la capacità di stabilire un legame primigenio e un vincolo immediato tra soggetto e mondo: il mondo percepito non deve essere considerato meno reale del mondo delle rappresentazioni scientifiche⁴.

L'intento non è tanto quello di anteporre la realtà delle percezioni o dei vissuti interni all'immagine scientifica del mondo, quanto di interrogare "la conoscenza scien-

³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2003. p. 17. Ne *Il visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty afferma: "La filosofia [...] dovrebbe assumere come tema quel cordone ombelicale che la collega sempre all'essere, quell'orizzonte inalienabile dal quale essa è da subito circondata [...] dovrebbe non più negare e nemmeno dubitare ma solo arretrare per vedere il mondo e l'Essere, o anche metterli tra virgolette come si fa le parole di un altro, lasciarli parlare, metterli in ascolto", cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 126-127.

⁴ Nella presentazione a *Chiasmi International 8*, interamente dedicato al rapporto tra scienza e filosofia in Merleau-Ponty, Renaud Barbaras osserva che tra tutti i successori di Husserl, Merleau-Ponty è sicuramente colui che più di tutti si pone l'obiettivo di mantenere critico il dialogo tra scienza e filosofia, indagando sul significato ontologico delle scienze stesse. Merleau-Ponty, sostiene Barbaras, reinterpretava la scienza come "un prodotto o un'espressione del mondo della vita". È in questo senso, prosegue, che le scienze sono derivate, perché "rinviano a un terreno di esperienza originaria, che la filosofia ha il compito di descrivere". Alle scienze nel loro complesso viene comunque riconosciuto il tentativo ultimo di poter "illuminare la stessa ricerca filosofica". Cfr. «Chiasmi International», 8, 2006, p. 13.

tifica e i suoi risultati, da una parte, e dall'altra la nostra esperienza effettiva, precognitiva e vissuta del mondo”⁵. La filosofia e la scienza, in quanto settori della nostra esperienza, devono porsi entrambe sul piano dell'essere, dell'empiricità e delle attualità concrete.

Merleau-Ponty è convinto che alla crisi del razionalismo scientifico abbiano contribuito in egual misura sia le filosofie idealistiche che le scienze razionaliste, accusate, entrambe, di aver trasmesso nel corso dei secoli una visione del mondo mitica, tale da originare un'incoltabile discordanza tra il reale percepito e l'ideale immaginato.

In effetti, se le descrizioni scientifiche razionalistiche tendono a tralasciare e a disperdere nel nulla tutta una serie di contenuti percettivi e vissuti interiori che invece non dovrebbero essere trascurati, prediligendo l'analisi della natura attraverso le leggi rigorose e oggettive della matematica e della fisica, la metafisica e l'idealismo sono colpevoli, a loro volta, di essersi svincolate sempre di più dal livello immediato dell'esperienza vissuta, antepoendo all'esperienza sensibile una comprensione arida e razionale della realtà⁶.

Di contro a questi due atteggiamenti, Merleau-Ponty desidera invece reintrodurre l'esperienza sensibile all'interno delle descrizioni del mondo, e a partire dalla *Fe-*

⁵ Cfr. M. T. Ramirez, *Scienza e carnalità*, «Chiasmi International», 8, cit., pp. 46-47. Prosegue Ramirez: “[...] la razionalità scientifica e i suoi strumenti non sono una creazione ex nihilo, separata e realizzata al di là del mondo della prassi carnale e della vita intersoggettiva”. *Ibidem*, p. 49.

⁶ Secondo Merleau-Ponty alla scissione tra uomo e natura (e quindi tra soggetto e oggetto) hanno contribuito per un conto gli sviluppi della scienza a partire dal XVII secolo, per un altro le filosofie metafisiche e idealistiche; questa scissione si rifletterebbe nell'incapacità, da parte di un soggetto, di aprirsi totalmente alla realtà e alla sua esperienza. Il razionalismo del XIX secolo (*petit rationalism*) affonda le sue radici storiche nel razionalismo del Seicento (grande razionalismo), il quale, scrive Merleau-Ponty nel saggio *Ovunque e in nessun luogo*, “presupponeva una immensa Scienza già fatta nelle cose”; questo razionalismo prosegue ancora: “ci appare pieno di miti: mito delle leggi di natura [...] mito della spiegazione scientifica [...]”, cfr. M. Merleau-Ponty, *Ovunque e in nessun luogo*, in *Id.*, *Segni*, cit., p. 195. Ad ogni modo, secondo Merleau-Ponty, il XVII secolo conserva in sé l'idea positiva di un fondamento comune alla scienza della natura e alla metafisica, nel senso che lo stesso uomo “poteva votarsi alla filosofia, alla scienza”: l'Essere non risulta frammentato in infinite verità perseguibili in parte dalla scienza, in parte dalla filosofia e in parte dalla religione. Nel Seicento, l'affermazione della scienza della natura coincide, d'altra parte, con la ripresa del dibattito metafisico ontologico, e la presa di consapevolezza che la scienza non poteva essere la “misura dell'essere”: ma come nel Seicento la filosofia ha cercato di reintegrare la scienza “nel campo totale dei nostri rapporti con l'Essere”, tale dovrebbe essere l'obiettivo della filosofia odierna anche per Merleau-Ponty. Cfr. *Ibidem*, pp. 196-201. L'idealismo kantiano invece, afferma L. N. Cardim, distinguendo tra fenomeno e noumeno (intesi, l'uno, come ciò che si manifesta al soggetto dell'esperienza mediante le forme pure della conoscenza sensibile, spazio e tempo, e l'altro, come oggetto della pura intelletzione, ovvero la cosa in sé), ha finito per riproporre un'antinomia incoltabile all'interno della realtà. Cfr. L. N. Cardim, *Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty*, «Chiasmi International», 8, cit., p. 24.

nomenclologia della percezione, egli “se place à l’intérieur du sujet” per mostrare come il sapere acquisito manifesti all’origine un legame coesenziale tra corpo soggettivo e mondo⁷: in tal modo, Merleau-Ponty giunge ad elaborare una nuova idea di soggettività che rende conto del connubio carnale originantesi tra soggetto e mondo.

La sfera della sensibilità diviene dunque, come apparirà più chiaramente nelle opere successive (tra cui *Il visibile e l’invisibile*), il mezzo principale con cui attingere al tessuto ontologico del mondo: l’esperienza sensibile costituisce la cerniera d’unione di quel tessuto d’essere che avvolge soggetto e mondo insieme:

Ma dove attingiamo l’ipotesi, da che cosa sappiamo che c’è qualcosa, che c’è un mondo? Quel sapere è al di sotto dell’essenza, è l’esperienza di cui l’essenza fa parte e che essa non avvolge⁸.

L’analisi dell’esperienza percettiva rivela una nuova concezione del soggetto: il mondo cessa di essere puro correlato di un atto di pensiero e delle strutture razionali di un soggetto conoscente, per divenire spazio concreto, vissuto da un soggetto che vi si rapporta mediante la propria sensibilità ed esistenza carnale.

Per Merleau-Ponty il soggetto vivente è il prodotto di due componenti tra loro inscindibili, corporea e psichica, e dato che l’essere un corpo costituisce la prima modalità di essere presente e di esistere *hic et nunc* nel mondo, le descrizioni che riguardano la struttura complessiva della realtà, non possono prescindere dall’esperienza soggettiva derivante dall’essere un corpo: l’esperienza sensibile del corpo si rivela quindi indispensabile al fine della stessa comprensione del mondo.

Quando mi chiedo che cos’è il qualcosa o il mondo o la cosa materiale, io non sono ancora il puro spettatore che, in virtù dell’atto di ideazione, sto per divenire: sono un campo di esperienze [...].

Sotto la solidità dell’essenza e della idea c’è il tessuto dell’esperienza, questa carne del tempo [...].

[...] in quanto io sono fra le cose e in quanto esse comunicano attraverso di me come cosa senziente⁹.

Ne *Il Primato della percezione*, Merleau Ponty riconosce all’esperienza sensibile un rilievo epistemologico molto importante, descrivendola come esperienza primaria della coscienza: in opposizione al rigorismo scientifico, che ne sminuisce il valore

⁷ L. N. Cardim, *Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty*, cit., p.25.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 129.

⁹ *Ibidem*, p. 130; 131; 133.

gnoseologico, Merleau-Ponty la ritiene invece un'esperienza fondamentale, al punto che la scienza dovrebbe assumere l'esperienza sensibile quale parte integrante delle proprie descrizioni.

È plausibile ipotizzare che l'idea elaborata da Merleau-Ponty di un primato epistemologico della percezione affondi la propria radice nella scoperta del corpo quale fondamento ontologico dell'esistenza: la valorizzazione della dimensione corporea di un soggetto avrebbe cioè indotto Merleau-Ponty a ritenere che l'esperienza percettiva costituisca un fondamento epistemologico e una *conditio sine qua non* di esistenza. In effetti, è grazie alla percezione, e quindi alla capacità del corpo proprio di essere ad un tempo soggetto e oggetto di percezione, che il soggetto mantiene attivo il contatto e il legame con il mondo; è la percezione a farsi garante della presenza e della possibilità di agire nel mondo.

Il corpo di un soggetto non è solo veicolo di esistenza, ma è ciò mediante cui è possibile aprirsi al mondo e sentirsene parte, ciò che rende vedenti e visibili allo stesso tempo, la condizione necessaria della conoscenza.

I metodi e le analisi della riflessione, antepoendo la dimensione razionale alla dimensione corporea, non riescono a dare una ragione sufficiente dell'essere del soggetto, finendo per allontanarsi sempre più dal significato di un'esistenza autentica che vede il soggetto impegnato primariamente come corpo. Dunque, per Merleau-Ponty l'esperienza percettiva precede, da un punto di vista gnoseologico, la ricerca dell'essenza o delle verità di ragione:

Solo davanti a noi, nella cosa in cui la nostra percezione ci colloca, nel dialogo in cui la nostra esperienza d'altri ci getta con un movimento di cui non conosciamo tutte le molle, si trova il germe d'universalità o la luce naturale senza cui non ci sarebbe conoscenza.

[...] la mia esperienza, appunto in quanto mia, m'apre a ciò che non è me, [...] io sono sensibile al mondo e ad altri, tutti gli esseri che il pensiero oggettivo poneva alla loro distanza mi s'avvicinano singolarmente¹⁰.

L'obiettivo di Merleau-Ponty non è anteporre un modello di ideale conoscitivo improntato al ritorno all'immediato a quello della ricerca delle essenze: in effetti, come nel caso della ricerca dell'essenza, anche il ritorno all'immediato provoca l'annullamento dell'esperienza percettiva, dal momento che la "fusione effettiva" di un soggetto con l'esistente comporta l'annullamento dell'interrogazione filosofica.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Il metafisico nell'uomo*, in Id., *Senso e non senso*, a cura di Enzo Paci, Il Saggiatore, Milano 2009, pp. 116; 117.

Compito della filosofia è quindi piuttosto di interrogare il nostro rapporto preliminare con il mondo e la natura prima della loro costituzione; si tratta dunque di un interrogativo che precede la stessa visione e/o riflessione sul mondo, e che si apre a “esperienze che non siano ancora state elaborate” e “che ci offrano contemporaneamente, mescolati, il soggetto e l’oggetto, l’esistenza e l’essenza”¹¹.

Ci si ingannerebbe in egual modo se si definisse la filosofia come ricerca delle essenze e come fusione con le cose, e i due errori non sono poi così differenti. Sia che ci si orienti su essenze tanto più pure in quanto colui che le vede non ha parte del mondo [...] o che si cerchi di confondersi con le cose esistenti [...] questa distanza infinita, questa prossimità assoluta esprimono in due modi, sorvolo o fusione, il medesimo rapporto con la cosa stessa. Si tratta di due positivismi.[...] La filosofia è ridotta al piano unico dell’idealità o a quello dell’esistenza¹²

Alla luce di queste considerazioni, la percezione non ricopre solo una funzione epistemologica basilare, stando alla base del processo conoscitivo, ma diviene l’unico mezzo che rende accessibile il mondo: in tal senso, l’Essere non si dà come essere-pensato o rappresentato, ma come campo di esperienze condivise e unificate dal mio corpo, inteso come “sistema delle mie prese sul mondo”.

Al livello dell’esperienza sensibile, il mondo non appare sotto forma di oggetti, idee o rappresentazioni¹³, ma un coacervo di cose in un primo momento indistinguibili: il soggetto, per Merleau-Ponty, non è coscienza che “interpreta, decifra o ordina una materia sensibile di cui possederebbe una legge ideale”¹⁴, né la percezione l’atto unidirezionale di un soggetto che si pone di fronte a un oggetto. Il corpo sensibile non riconduce il mondo alle proprie categorie di schematizzazione, ma si dà in un mondo che costituisce, in ogni momento, l’orizzonte e “lo sfondo sempre presupposto da ogni razionalità, da ogni valore ed esistenza”¹⁵.

¹¹ Id., *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 147.

¹² *Ibidem*, pp. 144-145.

¹³ “Il mondo percepito non è una somma di oggetti, nel senso che le scienze attribuiscono a questo termine”, cfr. M. Merleau-Ponty, *Il Primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, a cura di R. Prezzo e F. Negri, Edizioni Medusa, Milano, 2004, p. 17.

¹⁴ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵ *Ibidem*, p. 18. Il mondo è dunque qualcosa che è sempre presente sullo sfondo delle nostre conoscenze, ed è intriso di un senso e di un significato propri: “bisogna che il significato e i segni, che la forma e la materia della percezione siano apparentati fin dall’origine e che [...] la materia della percezione sia pregna della sua forma». *Ivi*, p. 24. Nelle pagine precedenti si afferma che la percezione “non mi offre delle verità come la geometria, bensì delle presenze”. *Ivi*, p. 22. Nel saggio *Il filosofo e la sua ombra* Merleau-Ponty

A ben vedere, la teoria merleau-pontyana del primato della percezione è riconducibile ad un doppio registro interpretativo, sia epistemologico che ontologico: se da un lato la definizione di mondo nei termini di totalità delle cose percepibili e di “stile universale di ogni percezione possibile”¹⁶, induce a ipotizzare che l'unica modalità attraverso cui l'uomo possa avere accesso al mondo sia l'esperienza percettiva, dall'altro, il corpo sensibile viene a costituire la base operativa unificante di tutte le esperienze possibili, e la percezione rappresenta la possibilità del verificarsi di una molteplicità di vedute, tutte quante riconducibili al corpo¹⁷: l'esperienza sensibile finisce così per assumere un fondamento ontologico incontrovertibile. La strada intrapresa è ardua, e la posta in gioco elevata: partendo dalla constatazione che le descrizioni scientifiche finiscono per depauperare l'uomo della sua realtà umana, confondendolo con le cose, Merleau-Ponty ritiene che il corpo e la percezione debbano perciò tornare a costituire un punto centrale all'interno del processo di conoscenza.

Si deve con ciò ipotizzare che, da parte di Merleau-Ponty, sia in atto un tentativo di tornare all'irriflesso, e cioè ad una visione prescientifica della realtà? Questa è, in effetti, una delle maggiori obiezioni che gli viene rivolta nel dibattito che seguì la famosa conferenza tenuta nel 1946 davanti ai membri più autorevoli della *Société française de Philosophie*¹⁸.

Sebbene appaia evidente che Merleau-Ponty avverta la necessità di rifondare il rapporto tra soggetto e mondo a partire dalla percezione corporea, facendosi sostenitore dell'idea che il corpo sia un sistema centrale cui ricondurre la totalità e la molteplicità delle possibili prese d'atto sul mondo, in verità, tale esigenza finisce per essere interpretata dai suoi interlocutori nei termini di una mera istanza psicologica.

In realtà, ne *Il primato della percezione* vengono gettate le basi per l'affermazione di un primato ontologico, oltre che epistemologico, dell'esperienza sensibile: ontologico, dal momento che l'esperienza sensibile affonda le proprie radici costitutive in un corpo, che costituisce, al tempo stesso, l'interfaccia principale con il

afferma “il mondo percepito non si regge se non per i riflessi, le ombre, i livelli, gli orizzonti tra le cose, i quali non sono cose e neppure un nulla”, cfr. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 212.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Il Primato della percezione*, cit., p. 26.

¹⁷ *Ibidem*, p. 31: “Riconosciamo di buon grado che la descrizione del mondo percepito come l'abbiamo riassunta poco fa non può essere sufficiente, e nella misura in cui lascia da parte l'idea di un mondo pensato dall'intelletto, può sembrare una curiosità psicologica”. Per quanto riguarda l'altra accusa mossa dalla Società filosofica francese a Merleau-Ponty, quella di ritornare all'irriflesso, e quindi la rinuncia alla riflessione, egli risponde: “È vero che ritroviamo l'irriflesso. Ma l'irriflesso al quale si fa ritorno, non è quello che precede la filosofia o la riflessione”.

¹⁸ Si tratta della Conferenza pervenutaci sotto il titolo *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche* (1946), svoltasi con l'obiettivo di illustrare e chiarire i risultati e le conseguenze filosofiche derivanti dalla *Fenomenologia della percezione* (1945).

mondo; epistemologico, dal momento che la percezione assume un ruolo edificante in rapporto allo stesso sapere scientifico. Afferma Merleau-Ponty: “le relazioni fisico-matematiche acquistano un senso fisico solo nella misura in cui ci rappresentiamo, contemporaneamente, le cose sensibili alle quali, in ultima analisi, queste relazioni si applicano”¹⁹

All'interno di una raccolta di saggi sul pensiero di Merleau-Ponty, Françoise Dastur sostiene che l'esperienza scientifica non possa darsi se non come spiegazione di un'esperienza originaria: l'universo scientifico non può chiudersi in se stesso, poiché è sulla percezione che si costruisce la natura intesa come oggetto di scienza. Afferma Dastur: “la perception elle-même, loin d' être un fait de la nature est au contraire ce à partir de quoi apparaissent tous les faits”²⁰. Da questo punto di vista, prosegue Dastur, diviene più chiaro anche il legame con la fenomenologia husserliana: se la fenomenologia, come afferma Merleau-Ponty nella premessa alla *Fenomenologia della percezione*, coincide con il tentativo di ritornare alle cose stesse, allora si presenta anzitutto come sconfessione di un'idea di scienza che rinnega il valore epistemologico dell'esperienza interiore.

Tutto ciò che so del mondo, anche tramite la scienza, io lo so a partire da una veduta mia o da una esperienza del mondo senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla. Tutto l'universo della scienza è costruito sul mondo vissuto, valutarne il senso e la portata, dobbiamo anzitutto risvegliare questa esperienza del mondo di cui essa è l'espressione seconda²¹.

L'ideale scientifico di una natura desoggettivizzata (in cui l'elemento qualitativo dell'esperienza sia considerato un ostacolo alla comprensione della realtà perché non quantificabile), si origina a partire da Galileo, ed è proprio a partire dalla fisica galileiana che si produce la scissione tra natura in sé (oggettiva) e natura per sé (psichica). Questa dicotomia, a parere di Husserl, sta all'origine della crisi delle scienze, e comporta la scissione del mondo in due realtà, destinate a non poter né comunicare né interagire tra loro: da un lato, infatti, vi sarebbe la natura in sé, riducibile a fatti e leggi scientifiche, mentre dall'altro la natura per sé, il mondo psichico e qualitativo delle esperienze soggettive e intersoggettive²².

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Il Primato della percezione*, cit., p. 32.

²⁰ F. Dastur, *Le fondement corporel de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, in Id., *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Encre Marine, La Versanne 2001, p. 33.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 16-17. *Ibidem*, p. 59: “[...] il campo fenomenico non è mai assolutamente ignorato dal pensiero naturale, gli è presente in orizzonte”.

²² A proposito dei limiti e dei problemi intrinseci al sapere scientifico, Merleau-Ponty afferma che la scienza di fatto nega il valore dell'esperienza soggettiva. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della*

È dal tentativo di colmare questa “rottura” ontologica, che impedisce una totale comprensione del mondo da parte del soggetto, che nascerebbe, secondo Merleau-Ponty, la volontà husserliana di aprirsi alla *Lebenswelt*, al mondo-della-vita il mondo concretamente percepito e vissuto dal soggetto, che Galileo aveva tentato invano di estromettere dalle proprie descrizioni del mondo²³.

La ricerca fenomenologica inaugurata da Husserl avrebbe quindi il compito di sospendere la validità all'atteggiamento naturale ingenuo, per cogliere il senso puro del nostro rapporto con il mondo fenomenico, elaborando una nuova idea di soggettività: l'io fenomenologico non è più concepito come dimensione ontologica a se stante, separata dal mondo oggettuale, ma come fulcro operativo dell'epochè fenomenologica, e cioè di quell'atteggiamento che induce a considerare il mondo un correlato intenzionale della coscienza. “[...] ci si rivolge alla cosa”, afferma Elio Franzini, “in quanto mio vissuto, a me dato in carne e ossa che va indagato nel senso di questo nesso significativo”²⁴.

Nei Corsi sulla Natura tenuti al Collège de France, Merleau-Ponty afferma che il pensiero di Husserl si divide tra due tendenze fondamentali. La prima consiste nel tentativo di superare l'atteggiamento naturale ingenuo (che crede nell'esistenza del mondo ignorando però le cause di questa credenza) attraverso la riduzione fenomenologica della coscienza, la quale trasforma la Natura in un correlato della coscienza, e il mondo in un “sistema di relazioni noema-noesi”. La seconda tendenza, invece, consiste nel conservare e mantenere tutto quanto era stato annoverato come peculiare di quello stesso atteggiamento naturale (credenze, valori), per svelare la *Weltthesis* preriflessiva²⁵ che ne starebbe a fondamento.

Afferma Merleau-Ponty:

percezione, cit. p. 59: “Gli atomi del fisico sembreranno sempre più reali che l'immagine storica e qualitativa di questo mondo, i processi fisico-chimici più reali che le forme organiche [...] finché si cercherà di costruire l'immagine di questo mondo, la vita, la percezione, lo spirito, anziché riconoscere, come fonte del tutto vicina e come ultima istanza delle nostre conoscenze nei loro confronti, l'esperienza che ne abbiamo. Questa conversione dello sguardo [...] deve essere compiuta da ciascuno di noi[...]. [...] il campo fenomenico non è mai assolutamente ignorato dal pensiero naturale, gli è presente in orizzonte”. Cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 128: «Galileo dà solamente un abbozzo della cosa materiale, e l'intera fisica classica vive su un'essenza della *physis* che forse non è l'essenza vera”.

²³ L. N. Cardim, *Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 28: “c'est le geste théorique de la mathématisation de la nature qui est à l'origine de la scission du monde en deux sphères d'être (la nature en soie et le mode d'être de la psyché) et qui anticipe le dualisme cartésien”.

²⁴ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, cit., p. XX.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996, p. 104.

Il ruolo della fenomenologia non è tanto quello di rompere il legame che ci unisce al mondo quanto piuttosto quello di rivelarcelo e di esplicitarlo. [...] Husserl [...] vuole comprendere ciò che non è filosofico, ciò che è preliminare alla scienza e alla filosofia: di qui il suo interesse per questo lavoro preliminare attraverso cui una cosa preliminare si è costituita [...]; di qui la descrizione del ruolo del corpo nella percezione²⁶.

A ben vedere, questa precisazione costituisce un punto metodologico molto importante, giacché per Merleau-Ponty (come del resto anche per Husserl), superare l'atteggiamento naturale ingenuo non significa anche rinunciare alla convinzione della datità del mondo: nella prima parte de *Il visibile e l'invisibile*, Merleau-Ponty sostiene che il mondo è sì ciò che vediamo, ma che dobbiamo imparare a vederlo, interrogandoci nuovamente sul senso autentico delle nozioni di mondo, coscienza e uomo che nell'atteggiamento naturale ingenuo vengono assunte in modo acritico.

Per Merleau-Ponty la filosofia deve riappropriarsi di una comprensione precategoriale del mondo: deve cioè aprirsi incondizionatamente ad esso mediante il tramite dell'esperienza percettiva. Husserl, invece, pur mantenendo l'esperienza intuitiva sullo sfondo della riflessione filosofica, finisce per trasformare e il mondo e il corpo in meri correlati della coscienza trascendentale. Discostandosi dalla nozione husserliana di coscienza fenomenologica, rispetto alla quale il corpo rappresenta un mero correlato del pensiero, il filosofo francese sostiene invece che sia nei vincoli carnali dell'esperienza percettiva che si deve ritrovare la *condicio sine qua* dell'apertura e della comprensione del mondo. Il corpo, affermerà Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*, non è un percepito tra i percepiti, ma il misurante di tutti, il punto zero di tutte le dimensioni del mondo. Per uscire dalle difficoltà poste dalla fede percettiva non è necessario uscire fuori dal mondo e rifugiarsi in una dimensione puramente immanente, ma è sufficiente rivolgersi alla nostra esperienza del mondo, “a quel flusso di vita percettiva fra il mondo e me che non cessa di pulsare dal mattino alla sera”²⁷, e che è in grado di restituirci un contatto autentico con l'Essere.

Rispetto ad Husserl, sostiene L. N. Cardim, Merleau-Ponty “s'intéresse plus à l'expérience de la perception vécue qu'au flux transcendantal d'une constitution uni-

²⁶ *Ibidem*, pp. 105-106. Poco dopo Merleau-Ponty puntualizza che la fenomenologia è una filosofia molto diversa da quella kantiana, per il fatto che non ha mai pensato di ricavare l'attivo dal passivo: “la fenomenologia vuole scoprire una passività originaria, in opposizione alla passività secondaria dell'abitudine. La sintesi passiva, che fa sì che io percepisca la cosa, non è mai pensata come prodotto della costruzione dell'Io. [...] Quanto è creato dall'attività dell'uomo sono gli oggetti culturali, le idealizzazioni [...]». *Ivi*, p. 105.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 60.

verselle où toutes les obscurités du monde seraient éclaircies”²⁸. A partire dall'attestazione di un gap epistemologico incommensurabile, di un vero e proprio “scarto”, per così dire, tra le descrizioni scientifiche e le percezioni soggettive dalle quali scaturiscono invece tutta una costellazione di dati inespressi e un senso immanente²⁹, ha inizio il percorso filosofico merleau-pontyano, volto a riscoprire il significato originario e autentico del mondo: a tal fine, è necessario porre attenzione ai fenomeni quali essi si manifestano nelle nostre esperienze percettive; solo così potremo infatti riportarci alla presenza del momento in cui si costituiscono per noi le cose e le verità³⁰.

L'obiettivo sotteso alla scoperta del primato della percezione non è di ridurre il sapere alla mera sfera della sensibilità, deprivando la conoscenza scientifica di qualsiasi fondamento cognitivo, ma piuttosto di riedificare il sapere su nuove basi, ricollocando il soggetto nella “culla del sensibile”³¹ e includendo l'esperienza sensibile nelle descrizioni scientifiche. Un tale intento si trova ben riassunto nelle seguenti parole di Merleau-Ponty:

Non ho preteso di dire che la cultura consiste nel percepire. Esiste tutto un mondo culturale che costituisce un secondo strato al di sopra dell'esperienza percettiva. Essa è un primo terreno di cui non si può fare a meno. [...] Non ho mai sostenuto che la percezione, in quanto ci dà accesso alle proprietà più immediate degli oggetti, avesse

²⁸ L. N Cardim, *Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 29. In realtà, afferma Franzini nell'introduzione a *Idee I*, Husserl si rende ben conto che la costituzione “non può limitarsi a una correlazione astratta con una soggettività monadica”: è in *Idee II*, prosegue, che “il problema della costituzione [...] incontra il tema della intersoggettività” e che l'io si rivela non “un'impersonale coscienza senza corpo, bensì corporeità attiva, centro sensibile di attività: l'io privo di corporeità è soltanto un'astrazione, un esercizio della riflessione [...] la nozione stessa di io è esperienzialmente inseparabile da quella di corpo, che risulta quindi come l'autentica realtà trascendentale della costituzione, il filo conduttore [...]. Questo soggetto corporeo [...] è una realtà mobile» [...]: la motilità consente di «girare intorno alle cose, appartenendo al loro medesimo orizzonte spazio temporale”. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, cit. p. XXXI.

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 58. Ne *Il primato della percezione*, Merleau-Ponty afferma che la fenomenologia nasce al seguito della tradizione razionalista e della tradizione scientifica, come disciplina atta a misurare “lo scarto tra la nostra esperienza e questa scienza”. Cfr., M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit., p. 48.

³⁰ L'esperienza percettiva, afferma Merleau-Ponty, “ci restituisce un logos allo stato nascente”. Cfr. *Ibidem*, p. 41. Poco dopo aggiunge: “Chiamiamo primordiale questo strato d'esperienza non per significare che tutto il resto ne deriva attraverso un cammino di trasformazione o di evoluzione [...], ma nel senso che esso rivela i dati permanenti del problema che la cultura cerca di risolvere”. *Ibidem*, p. 42.

³¹ *Ibidem*, pp. 41; 42. La filosofia ha il compito di riportare il soggetto in una fase antepredicativa dell'essere, facendogli riacquisire un legame autentico con il mondo e con l'esperienza percettiva, di cui la scienza costituisce sempre un prodotto derivato: “Dobbiamo ritrovare l'origine dell'oggetto nel cuore stesso della nostra esperienza, descrivere l'apparizione dell'essere [...]”, afferma Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*, cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 118.

il monopolio della verità. [...] non tolgo nulla alle altre forme di conoscenza più complesse, mostro solamente che esse rinviano a questa esperienza fondamentale come a ciò che esse devono definire o esplicitare. Non ho pensato di fare tabula rasa della scienza [...]. Si tratta solo di sapere quale ne è la portata e quale il significato. [...] Se riflettiamo sui nostri oggetti di pensiero e di scienza, in fin dei conti essi ci rinviano al mondo percepito come a un campo a cui devono alla fine applicarsi. Tuttavia non ho voluto dire che il mondo percepito [...] fosse la totalità del nostro universo. C'è il mondo ideale o culturale [...] esso si forma, in un certo senso, a raso terra³².

L'esperienza sensibile rappresenta la prima condizione di apertura e di accesso al mondo, e diviene il fondamento di ogni conoscenza possibile: nelle ultime pagine de *Il Primato della percezione*, Merleau-Ponty rinsalda l'idea di un legame indissolubile tra scienza e percezione da un lato, e tra scienza e filosofia dall'altro; la scienza costituisce il nucleo teorico fondamentale sul quale la coscienza filosofica opera in un secondo momento³³.

La maggior critica mossa dalla *Société française de Philosophie* a Merleau-Ponty nel corso della conferenza del 1946, consiste nel rifiuto di considerare la percezione parte necessaria e integrante delle descrizioni scientifiche.

Di contro a questo atteggiamento di chiusura nei confronti della sfera della sensibilità, l'idea merleau-pontyana del primato della percezione mira invece a stabilire che il mondo, inteso come lo sfondo comune di qualsiasi nostra idea o riflessione, si possa conoscere solo mediante l'esperienza sensibile offertaci dalla nostra corporeità.

Percepire è rendere presente qualcosa con l'aiuto del corpo, poiché la cosa ha sempre il suo posto in un orizzonte di mondo, e il deciframento consiste nel ricollocare ogni dettaglio negli orizzonti percettivi adeguati.³⁴

³² M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit., pp. 57; 59; 60.

³³ *Ibidem*, p. 63: "È strettamente necessario che si insegni a tutti il sole dell'astronomo: non si tratta di gettare discredito sul sapere scientifico. La presa di coscienza filosofica non è possibile che al di là di esso. Solamente quando si è concepito il mondo delle scienze della natura in tutto il suo rigore si vede apparire, per contrasto, l'uomo nella sua libertà. Inoltre, superato un certo livello di maturità, la scienza stessa cessa di ipostatizzarsi e ci riporta alle strutture del mondo percepito che, in qualche modo, riconquista. È stata, per esempio, notata la convergenza della fisica della relatività con lo spazio dei fenomenologi". L'illusione della scienza di potersi collocare al di là dell'esperienza soggettiva è assimilabile all'illusione della nostra fede percettiva di dare immediato assenso alla realtà: allo stesso modo, la scienza crede di potersi elevare al di qua della fede percettiva sganciandosi totalmente dalla sfera della sensibilità e avvolgendo se stessa sulla ragione.

³⁴ *Ibidem*, p. 73.

Per Merleau-Ponty la percezione rappresenta un'esperienza conoscitiva originaria perché costituisce la prima forma e/o modalità di conoscenza mediante cui l'uomo si affaccia sul mondo; si tratta inoltre di un'esperienza originaria dal momento che consente all'uomo di riscoprire i rapporti originari che lo legano al mondo, riappropriandosi dei significati primitivi delle cose³⁵.

La causa principale del perturbante sentimento di alienazione dal mondo è per lo più rintracciabile negli schemi e nei metodi conoscitivi avanzati dalle scienze della natura contemporanee, metodi che sempre più allontanano l'uomo dalla realtà percepita, sospingendolo a considerare ovvio il mondo che lo circonda³⁶.

Di contro al *modus operandi* tipico delle scienze della natura, che allontana l'uomo dal legame naturale con l'Essere, Merleau-Ponty ritiene invece che le scienze dell'uomo abbiano il potere di farci "riscoprire [...] una dimensione d'essere e un tipo di conoscenza che l'uomo dimentica nell'atteggiamento che gli è naturale", e che risulta esplicativa dei rapporti che egli intrattiene con il mondo e con gli altri; una dimensione d'essere che emerge solo dal dialogo tra la nostra e l'altrui percezione³⁷.

³⁵ A tal proposito, nella postfazione a *Il Primato della percezione*, Federica Negri attua una disamina molto esauriente delle concezioni filosofiche che avrebbero maggiormente influenzato il pensiero di Merleau-Ponty, soffermandosi in particolare sulla polemica attuata da Émile Auguste Chartier (detto Alain) nei confronti dei costrutti metafisici di alcuni sistemi filosofici, in particolare dell'idealismo e dello spiritualismo. Di contro a questi schemi rigidi del pensiero, afferma Merleau-Ponty, il filosofo dovrebbe invece "guardare onestamente la realtà [...] l'esistenza è la vera distruttrice degli idoli falsi della ragione; i filosofi che pretendono di imbrigliarla in costruzioni metafisiche non sono che sognatori [...]. La percezione rimane perciò la prima filosofia, il compito mai concluso di un pensiero che si sforza di rimanere attento per non adagiarsi in facili costruzioni normative [...]". Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il Primato della percezione* cit., pp. 106-107.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *Il metafisico nell'uomo*, cit., p. 116. A proposito del sentimento di alienazione dal mondo indotto nell'uomo dalle scienze naturali, afferma Enzo Paci nell'introduzione a *Senso e non senso*: "Le teorie vengono costruite dall'uomo concreto sulla base di ciò che veramente sperimenta, ma poi l'uomo si dimentica delle operazioni che compie e confonde le teorie che costruisce con la realtà originaria da cui è partito per costruire le teorie. Perciò Merleau-Ponty si sforza di ricondurre le scienze alle operazioni originarie che l'uomo è portato a dimenticare [...]. La metafisica trasformata in scienza dell'uomo, cerca di risvegliare la nostra possibilità di decifrare, di ricondurci alla consapevolezza del significato sempre nuovo che ha la nostra presenza nel mondo e nella storia". Cfr. M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, cit., pp. 11; 14.

³⁷ La nostra modalità di conoscenza del mondo non deve essere di pura contemplazione: "[...] le scienze dell'uomo hanno fatto vedere che ogni conoscenza dell'uomo da parte dell'uomo è inevitabilmente, non pura contemplazione, ma ripresa da parte di ciascuno, a seconda delle sue possibilità, degli atti altrui, riattivazione in base a segni ambigui d'un'esperienza che non è la sua [...]". Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il metafisico nell'uomo*, cit., p. 116.

Secondo Cardim il messaggio sotteso all'idea del primato della percezione è che la scienza non debba e non possa ricoprire di per sé il ruolo di “misura, regola o canone dell'ontologia”, né il metro assoluto con cui rapportarsi all'Essere.

È all'interno dei *Résumés de cours* che Merleau-Ponty chiarisce quale sia il modo con cui la filosofia debba rapportarsi alla scienza: il filosofo non ha da pretendere che la scienza lo illumini su che cosa sia l'essere. Nondimeno, il filosofo può pretendere che la scienza gli riveli ciò che sicuramente l'Essere (sicuramente) non è, ed è da questo punto di vista che la scienza può fornire alla filosofia una guida sicura per eliminare le false credenze³⁸.

Se del pregiudizio oggettivistico della scienza classica Merleau-Ponty rifiuta l'immagine del mondo quale intelaiatura di oggetti di per sé sussistenti, che solo la scienza con le sue leggi sarebbe in grado di determinare, dell'ontologia egli rifiuta invece il dualismo sostanziale che presenta il soggetto e l'oggetto nei termini di due sostanze contraddistinte.

Al contrario, Merleau-Ponty ritiene che la distinzione tra soggetto e oggetto non sia ben definita, e che anzi la sfera dell'esperienza corporea manifesti una soggettività che è sempre una soggettività incarnata e sedimentata nella tela delle relazioni tra le cose e gli altri. È proprio in virtù di questa incarnazione che l'esperienza ci apre alle molteplici dimensioni dell'essere: il significato del mondo non si costruisce a partire dal percepito, ma a partire dalla struttura sensoriale del corpo, la quale sta alla base della co-appartenenza e della condivisione del medesimo orizzonte spazio-temporale del mondo, nostro e degli altri:

[...] è a partire dalla percezione e dalle sue varianti, descritte così come si presentano, che tenteremo di comprendere in che modo abbia potuto costruirsi l'universo del sapere. Questo universo non può dirci nulla [...] di ciò che è vissuto da noi. [...] Tutto ciò che affermeremo del mondo deve provenire non già dal mondo abituale [...] ma da quel mondo presente che vigila alle porte della nostra vita e in cui troviamo di che animare l'eredità e, all'occorrenza, farla nostra. Non ammetteremo un mondo preconstituito, una logica, se non per averli visti sorgere dalla nostra esperienza dell'essere grezzo, che è come il cordone ombelicale del nostro sapere e l'orizzonte del senso per noi³⁹.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, a cura di M. Carbone, Studi Bompiani, 1995. pp. 91-93; 97-104. Nella visione ontologica merleau-pontyana, sostiene Cardim, la scienza “*existe comme une expression scientifique du monde, mais elle n'en est ni l'unique expression ni la plus importante, toutefois, elle a une place dans le tout di monde humain*” Cfr. L. N. Cardim, *Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty*, cit. p. 32.

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 174.

La dimensione della corporeità costituisce dunque il luogo dell'intercomunicabilità e dell'interrelazionalità tra soggetto e oggetto: alla luce di quanto affermato si potrebbe avanzare l'ipotesi secondo cui per Merleau-Ponty la struttura corporea di un soggetto rappresenta l'elemento essenziale di unificazione tra l'Essere del soggetto e l'Essere del mondo; il soggetto non è altro dal mondo, ma mediante la propria struttura percettiva costituisce una sorta di prolungamento carnale del mondo stesso⁴⁰.

Il rilievo epistemologico riconosciuto da Merleau-Ponty alla struttura percettiva del corpo e la rivalorizzazione di quest'ultimo in termini ontologici⁴¹, sembrano richiamarsi, per certi aspetti, all'idea aristotelica secondo cui l'esperienza sensibile, assieme a tutto l'apparato sensoriale del σῶμα (corpo), costituisce la base di partenza di qualsiasi processo conoscitivo: a differenza di Merleau-Ponty, è però evidente che Aristotele non appare interessato alla descrizione dell'esperienza soggettiva individuale, quanto piuttosto alle modalità conoscitive del singolo animale o del singolo uomo, l'uno e l'altro intesi in universale come singoli rappresentanti di una specie.

Al di là delle differenze concettuali che la nozione di "esperienza sensibile" presenta in Aristotele e in Merleau-Ponty, però, ciò che mi preme evidenziare è il fatto che entrambi attribuiscono un ruolo epistemologico rilevante ed essenziale alla struttura sensibile della corporeità. L'esistenza dei fenomeni, per Aristotele, è un dato tanto evidente quanto indubitabile. Proprio a causa di questa fede indiscussa nei confronti della datità dei fenomeni (φαινόμενον= ciò che appare), la *Physica* aristotelica è stata spesso accusata di fornire un'immagine ingenua della natura, eretta per lo più su presupposti empirici non sperimentali e descrizioni qualitative rudimentali; in verità non dobbiamo dimenticare che nella scienza antica la misura, la perfezione, l'ordine e la calcolabilità sono parametri che possiamo utilizzare solo riferendoci a quelle realtà che non sono soggette al divenire⁴².

⁴⁰ *Ibidem*, p. 81. Già nello scritto *Sulla fenomenologia del linguaggio*, Merleau-Ponty descrive il corpo nei termini di "mediatore del nostro rapporto con l'oggetto", sancendo la sua distanza definitiva dalla concezione di coscienza trascendentale teorizzata da Husserl. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Sulla fenomenologia del linguaggio*, in *Id., Segni*, cit., p. 128.

⁴¹ Nelle sue ultime opere Merleau-Ponty parla di corpo nei termini di un'intelaiatura carnale che fa da cerniera di unione tra l'Essere del mondo e delle cose e l'Essere del soggetto, costituendone la trama sensibile unificatrice.

⁴² Rispetto ai filosofi naturalisti, Aristotele introduce una netta spaccatura tra mondo celeste e mondo sublunare, sottolineando che, rispetto al secondo, il primo gode di perfettibilità, immobilità e sfericità. Per quanto riguarda la descrizione del mondo naturale, il merito di Aristotele sta nell'aver schematizzato e ordinato alcune nozioni che in parte erano già presenti nelle descrizioni dei primi naturalisti (mi riferisco per esempio all'opposizione alto-basso e alla teoria delle qualità degli elementi naturali). Giovanni Reale, rimarcando l'idea che la concezione fisica di Aristotele non poteva che rispecchiare la

Nel merito di un confronto tra scienza antica e moderna, nel saggio *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione* Alexandre Koyré osserva come il pensiero greco non abbia mai desiderato “ammettere che l'esattezza possa essere di questo mondo”, ossia “che la materia di questo mondo, del mondo nostro proprio, del mondo sublunare possa incarnare gli esseri matematici”⁴³.

Quanto sopra trova conferma in un passo ben preciso di *Metaphysica* α 3, dove Aristotele afferma espressamente che in merito a quelle cose che sono composte di materia, non si può pretendere alcun rigore matematico:

Non bisogna poi esigere in ogni cosa il rigore matematico, ma solo in quelle cose che non hanno materia. Per questo il metodo della matematica non si adatta alla fisica. Infatti tutta quanta la natura, senza dubbio ha materia⁴⁴.

L'indagine sulla natura si distingue quindi dalla scienza matematica non solo per la differenza dell'oggetto di studio indagato, ma anche per il metodo: mentre la matematica, infatti, si occupa dei corpi sensibili dal punto di vista di quegli aspetti che si possono considerare mediante un processo intellettuale di astrazione dalla materia, come ad esempio lunghezze e piani, l'indagine sulla *physis* studia invece i corpi sensibili dal punto di vista della loro materialità e quindi del divenire: per questo esige che si parta proprio dall'osservazione diretta di ciò che nella realtà risalta immediatamente agli occhi.⁴⁵

cultura scientifica del suo tempo, afferma: “Ricordiamo come la fisica aristotelica non abbia nulla di comune con la fisica moderna: questa è scienza quantitativa, quella è, invece, qualitativa; questa traduce tutto in numero e in rapporti numerici, quella, invece, fa ricerca di essenze e di forme”. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 717.

⁴³ A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Castelfranco V.to (Treviso) 2000, p. 91. Fare fisica nel senso moderno del termine, sostiene Koyré, non equivale al modo con cui la intendevano gli antichi, dal momento che per noi significa appunto “applicare al reale nozioni rigide, esatte e precise della matematica, e in primo luogo, della geometria”, mentre per Aristotele, “le matematiche non sono che una scienza secondaria e astratta. [...] fra la matematica e la realtà fisica c'è un abisso. Ne risulta che volere applicare la matematica allo studio della natura è commettere un errore e un controsenso. Nella natura non ci sono cerchi, ellissi, linee rette. E' ridicolo voler misurare con esattezza le dimensioni di un essere naturale”. *Ibidem*, p. 90.

⁴⁴ Aristotele, *Metaphysica*, α, 3, 995 a 15-16. Per la tr. it. faccio riferimento alla seguente edizione: Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

⁴⁵ *Ibidem*, E, 1, 1025b 18-21: “Ora anche la scienza fisica tratta di un genere particolare dell'essere: tratta precisamente di quel genere di sostanza che contiene in sé medesima il principio del movimento e della quiete»; 1025b 26: «la fisica dovrà essere scienza teoretica, ma di quel genere di essere che ha potenza di muoversi e della sostanza intesa secondo la forma, considerata però non separabile dalla materia»; 1026a 13-16: “Infatti la fisica riguarda realtà separate ma non immobili; alcune delle scienze matematiche riguardano realtà che sono immobili ma non separate, bensì immanenti alla materia”. A tal proposito cfr.

Giacché per Aristotele la conoscenza procede per gradi, è conveniente che essa si sviluppi partendo da ciò che è più conoscibile e più manifesto per l'uomo, per arrivare a ciò che è più conoscibile per natura. E dato che più manifeste sono le sostanze naturali e tra queste quelle sensibili, l'indagine sulla natura dovrà svolgersi per prima cosa nell'ambito di queste. Dunque, sebbene l'esperienza sensibile non possa condurre alla conoscenza delle cause prime, per Aristotele essa costituisce comunque il preludio del nostro processo conoscitivo.

Nell'indagine sulla natura, secondo Aristotele, bisogna seguire la via che ci indica la natura stessa, facendo appello a quella *opinio communis* per cui ogni indagine sulla φύσις si fonda sull'osservazione diretta⁴⁶.

In generale, sono molteplici i passi aristotelici da cui emerge l'idea che il ricorso all'ἐμπειρία, ossia ad un livello di conoscenza basato sull'attestazione dei sensi e sull'osservazione diretta dei fenomeni, costituisca, non solo per l'indagine naturale, ma anche per quella metafisica e biologica, uno strumento di fondamentale supporto alla ricerca o alla validazione di certi principi universali fondati sull'induzione⁴⁷.

È manifesto che, nella maggior parte dei casi, Aristotele si esprima in termini qualitativi, avvalendosi di un uso rudimentale dell'osservazione empirica, e facendo spesso riferimento a qualcosa che non è direttamente osservabile ed esperibile: alcuni passi di *De Caelo* di seguito riportati mostrano in maniera esemplare che molte delle spiegazioni elaborate qui da Aristotele appaiono il frutto di una memoria e di un'immaginazione collettiva piuttosto che di un'analisi empirica diretta.

Ecco quanto si afferma, per esempio, a proposito della teoria dell'inalterabilità del cielo o della tesi per cui gli elementi naturali non sono eterni ma sottoposti a cicli

Id., *De partibus animalium*, A, 1; Id., *Physica*, B, 9; Id., *De generatione et corruptione*, B, 11; Id., *De generatione animalium*, B, 1. A proposito della nozione di necessità ipotetica, cfr. Id., *De Somno*, 2, 455b 26 ss. in cui si afferma: “[...] è necessario che a ciascun animale appartenga il sonno. Parlo di necessità per ipotesi, vale a dire che se vi sarà un animale dotato della sua propria natura, occorre necessariamente che gli appartengano certe cose, e che se gli appartengano queste, ne abbia altre”. Per la tr. it. faccio riferimento alla seguente edizione: Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, a cura di A. L. Carbone, Bompiani, Milano 2002.

⁴⁶ Aristotele, *De Caelo*, A, 268a 19-20. Per la tr. it. di *De Caelo* faccio riferimento a Aristotele, *Il Cielo*, a cura di A. Jori, Bompiani, Milano 2002. Come sostiene Diana Quarantotto, il metodo aristotelico di indagine fisica e biologica è un metodo di riflessione sui φαίνόμενα, ossia sulle opinioni comuni, l'uso linguistico e le evidenze empiriche. Cfr. D. Quarantotto, *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, cit., p. 242.mn

⁴⁷Le espressioni φαίνεσθαι (essere visibile, essere manifesto), δῆλον ὅτι (è chiaro che), φανερόν ὅτι (risulta chiaro, evidente), εὐλογον (è ragionevole) possono riferirsi, a seconda del contesto, o all'incontrovertibilità di un enunciato che gode di evidenza apodittica, o all'immediatezza percettiva di alcuni fenomeni, oppure, ancora, alla massima evidenza di cui godono alcune autorevoli opinioni.

continui di trasformazione reciproca e di generazione e corruzione, oppure, infine, dell'ipotesi secondo cui la terra è sferica e di dimensioni ridotte:

[...] secondo le memorie che [*gli uomini*] si sono trasmessi gli uni agli altri, non risulta (οὐθὲν φαίνεται) che si sia verificato alcun mutamento né nell'ultimo cielo preso nella sua totalità né in alcuna delle parti che gli sono proprie.

[...] Che la terra sia sferica lo si accerta anche mediante i fenomeni che cadono sotto i sensi.

[...] D'altra parte, la visione che noi abbiamo degli astri rende evidente non soltanto che la terra è sferica, ma anche che le sue dimensioni non sono molto grandi.

[...] Infatti non è ragionevole (οὔτε εὐλογον), e neppure si constata con l'esperienza sensibile (οὔτε φαίνεται κατὰ τὴν αἴσθησιν), che un unico elemento rimanga estraneo alla trasformazione: al contrario, tutti gli elementi dovrebbero trasformarsi allo stesso titolo l'uno nell'altro⁴⁸.

Anche se l'esposizione risulta qui poco rigorosa, e manifesta il ricorso all'immaginazione e all'intuizione empirica, piuttosto che a un metodo di osservazione adeguatamente scientifico, non dobbiamo cadere nell'errore di giudicare Aristotele un osservatore sprovveduto o uno studioso ingenuo: del resto, nelle ricerche zoologiche e nei trattati di biologia egli denota un metodo di ricerca caratterizzato da un buon livello di osservazione empirica⁴⁹. Ad essere indubbio è il fatto che l'esperienza sensibile costituisca una sorta di *passé-partout* per accedere al mondo: nella *Physica* Aristotele dichiara che il sapere si dà come conclusione di un processo che parte di necessità dal sensibile (ciò che è primo per noi) per giungere a ciò che è intellegibile (ciò che è primo per natura). Dissentendo da coloro, tra i predecessori, che hanno condotto le ricerche sulla natura omettendo del tutto la conoscenza derivante dai sensi, Aristotele ritiene invece che la fase empirica (ἐμπειρία) e il ricorso all'esperienza sensibile (αἴσθησις) debbano costituire due componenti essenziali della ricerca:

⁴⁸ Aristotele, *De Caelo*, A, 270b 14-16; B, 297b 23-24; 31-32; Y, 306a 3-5.

⁴⁹ Louis Bourgey sostiene che contrariamente a *Historia animalium*, che contiene comunque un numero elevato di osservazioni considerevoli, anche se spesso "*mal contrôlées, de seconde main*", *De partibus animalium* e *De generatione animalium* utilizzano invece tutte le osservazioni raccolte negli anni di ricerca articolandole in modo critico e dando loro una forma rigorosa e riflessiva. Cfr. L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, cit, pp. 11; 27.

[...] noi poniamo come assunto di fondo della nostra indagine che le cose che esistono per natura, o tutte o alcune, sono in movimento: questo è attestato dall'esperienza (ἐπαγωγή)⁵⁰.

[...] per la scienza poetica questo risultato è l'opera prodotta e per la scienza della natura è ciò che si manifesta ogni volta in maniera incontrovertibile alla conoscenza sensibile⁵¹.

Risulta altresì evidente che, se viene a mancare un qualche senso, necessariamente viene pure a mancare una qualche scienza, che sarà impossibile acquisire, dal momento che noi impariamo o per induzione, o mediante dimostrazione. [...] è impossibile che chi non possiede sensazione venga guidato induttivamente⁵².

[...] tocca all'esperienza di fornire i principi riguardanti i vari oggetti. Con ciò intendo dire, ad esempio, che l'esperienza astronomica fornisce i principi della scienza astronomica [...] e similmente stanno le cose riguardo a qualsivoglia altra arte o scienza⁵³;

In realtà, l'interesse manifestato da Aristotele nei confronti dell'indagine fisica non costituisce una novità rispetto alla tradizione che l'ha preceduto, basti pensare

⁵⁰ Aristotele, *Physica*, A, 2, 185a 13-15. Per la tr. it. faccio riferimento alla seguente edizione: Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1955.

⁵¹ Id., *De Caelo*, Y, 306 a 16-17.

⁵² Id., *Analytica priora*, A, 18, 81a 38 - 81b 6. Per la tr. it. di *Analytica priora* e di *Analytica posteriora* faccio riferimento alla seguente edizione: Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi edizioni, Milano 2003. In *Physica*, A, 1, *Metaphysica*, A, 1 e *Analytica posteriora*, B, 19, Aristotele presenta le varie tappe del processo conoscitivo, affermando che la conoscenza parte dalla sensazione e culmina con l'intuizione dei principi che stanno alla base delle dimostrazioni della scienza. A proposito dei predecessori che hanno studiato la natura tralasciando l'osservazione diretta dei fenomeni, afferma: "Accade dunque che nel parlare dei fenomeni (φαινόμενων) costoro enuncino tesi che con i fenomeni non concordano per nulla" (*De Caelo*, Y, 306a 3-5); "[...] come se certi principi non andassero giudicati dalle conseguenze che ne derivano, e soprattutto dal risultato finale. [...] per la scienza della natura (ἐπιστήμη φυσική) è ciò che si manifesta (τὸ φαινόμενον) in modo incontrovertibile alla conoscenza sensibile (κατὰ τὴν αἴσθησιν)" (*De Caelo*, Y, 306a 16-17); "[...] sulla base di tali argomentazioni quei filosofi, scavalcando la sensazione e trascurandola col pretesto di dover tenere dietro soltanto alla ragione, affermano che il Tutto è uno ed immobile, e qualcuno aggiunge anche che esso è infinito [...] se si bada ai puri ragionamenti sembra che si debba giungere a tali conclusioni, ma se si bada ai fatti, opinare in questo modo sembra approssimarsi alla follia" (*De generatione et corruptione* A, 8,325 a 13-20. Per la tr. it. di *De generatione et corruptione* faccio riferimento alla seguente edizione: Aristotele, *Della generazione e della corruzione*, Opere 4, a cura di A. Russo e R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2001). Nell'introduzione a *De Caelo* Alberto Jori mette in evidenza la poca stima dimostrata da Aristotele nei confronti degli Eleati, i quali, per il solo fatto di aver eliminato la sensazione dalle proprie descrizioni, per lui non meritano nemmeno di essere considerati degli studiosi della natura. Cfr. Aristotele, *Il Cielo*, cit., nota n°. 82 p. 99.

⁵³ Aristotele, *Analytica priora*, A, 30, 46a 16-24.

alle ricerche dei filosofi naturalisti; occorre però stabilire, in riferimento a che cosa, la ricerca aristotelica sulla *physis* si distingue dalle indagini precedenti.

Sebbene il contesto, all'interno del quale si situa la riflessione aristotelica, sia essenzialmente quello della filosofia presocratica, dove per *physis* si intende l'insieme dei fenomeni naturali, Aristotele mostra di volersi allontanare da questa tradizione, e attribuisce al termine *physis* un senso nuovo, atto a definire non la totalità del reale, ma un ambito ben specifico dell'essere, quello dei fenomeni naturali e degli enti soggetti al divenire, che possiedono in se stessi il principio del movimento e della quiete.

Ciò non costituisce, come invece potrebbe sembrare all'apparenza, un "depotenziamento della *physis* rispetto all'ontologia"⁵⁴, soprattutto per il fatto che Aristotele concepisce l'indagine sulla natura un momento della ricerca ontologica complessiva.

Ma ciò che più di tutto contraddistingue l'analisi aristotelica sulla *physis* rispetto alle indagini dei predecessori, è l'idea stessa che una scienza della natura divenga possibile: sia gli Eleati che Platone, in effetti, avevano negato la possibilità stessa del darsi di una scienza dei fenomeni naturali. La possibilità di una ricerca sulle cause prime degli enti naturali assicura invece allo stagirita l'intelligibilità del reale a trecentosessantasei gradi, degli enti sensibili quanto di quelli sovrasensibili.

Pienamente consapevole di questo importante passo in avanti nel panorama complessivo della scienza, Aristotele ritiene che nessun filosofo precedente abbia indagato i fenomeni naturali con metodi e strumenti di ricerca opportuni, e pone l'uso dell'esperienza e dell'osservazione empirica quali strumenti essenziali in questo tipo di ricerca:

A dirla in breve, nessun filosofo si è occupato di alcuna di queste questioni se non in modo superficiale [...]. Nessun filosofo, invero, come noi affermiamo, ha fatto alcuna precisazione sull'accrescimento [...] e neppure a proposito della mistione né, per così dire, di nessuno degli altri fenomeni siffatti, quali ad esempio, l'agire e il patire, ossia in che modo un corpo effettui e un altro subisca le azioni naturali.

[...] La cagione che impedisce di osservare nel loro complesso i fenomeni comunemente accettati è la mancanza di esperienza; perciò tutti quelli che hanno maggiore

⁵⁴ Id., *Fisica*, cit., p. XVI. Lo stesso Platone aveva elaborato una teoria gnoseologica per cui, partendo dalla visione delle ombre sensibili (eikasia), il processo conoscitivo culminava poi nell'intuizione (noesis) del principio primo -l'idea del bene- somma causa del dispiegamento del reale, ma al tempo stesso negava la possibilità che la conoscenza derivante dei sensi potesse fornire uno strumento valido per l'osservazione del reale. Inoltre, sempre per Platone, il mondo sensibile si situa, rispetto al mondo ideale, in un piano di totale subordinazione ontologica. Aristotele ritiene invece che lo studio della natura e delle sostanze sensibili costituisca il punto di partenza della sua indagine filosofica: "Tutti ammettono", afferma Aristotele in *Metaphysica*, Z, 3,1029a 33-34, "che alcune delle cose sensibili sono sostanze, pertanto dobbiamo svolgere la nostra indagine partendo da queste". Cfr. anche Id., *De Caelo*, Y, 306a 16-17.

dimestichezza con le cose della natura sono maggiormente capaci di postulare principi tali che possono abbracciare un vasto numero di fenomeni; quelli invece che, fondandosi su un gran numero di ragionamenti astratti, non partono dall'osservazione dei fatti concreti, trovano minore difficoltà a pronunciarsi, perché hanno un ben limitato numero di cose dinanzi allo sguardo.

[...] si dovrà dare più credito all'osservazione che ai discorsi, qualora indichino cose che si accordano coi fatti che risultano⁵⁵.

In un passo di *Metaphysica* Λ, inoltre, Aristotele afferma che anche la conoscenza dei sensi contribuisce a suscitare, nell'uomo, il piacere che deriva dall'attività teoretica⁵⁶.

La riflessione sulla *physis* appare quindi contrassegnata dalla volontà di conferire un nuovo significato all'idea di scienza: dal momento che la scienza si fonda su fatti concreti, l'osservazione e l'esperienza percettiva rappresentano due momenti indispensabili del processo conoscitivo, in vista del passaggio ad un livello superiore di intelligibilità, dato dalla conoscenza delle cause prime⁵⁷.

Nell'ultimo capitolo degli *Analytica posteriora* Aristotele dichiara che “tutti gli animali hanno un'innata capacità discriminante, che viene chiamata sensazione”⁵⁸: gli esseri viventi, tranne le piante, sono dotati per propria natura di strumenti cognitivi basilari, i sensi per l'appunto, che servono ad orientarli nel mondo e a cogliere le differenze tra le cose.

Nel proemio della *Metaphysica*, Aristotele afferma che la sensazione, rendendoci manifeste molte differenze tra le cose, è capace di suscitare negli uomini quel senso di meraviglia e di stupore nei confronti del mondo che sta a fondamento del nostro desiderio di conoscenza:

Tutti gli uomini per natura tendono al sapere. Segno ne è l'amore per le sensazioni [...] e più di tutte amano la sensazione della vista [...] la vista ci fa conoscere più di

⁵⁵ Aristotele, *De generatione et corruptione*, A, 2, 315a 33-315b 6; 316a 5-10; Id., *De generatione animalium*, Γ, 10, 760b 31-33. Per la tr. it. faccio riferimento alla seguente edizione: Aristotele, *Riproduzione degli animali*, Opere 5, a cura di M. Vegetti, D. Lanza, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.

⁵⁶ Id., *Metaphysica* Λ 7, 1072b 17.

⁵⁷ Come osserva Diana Quarantotto, per Aristotele l'indagine naturalistica deve essere effettuata tramite un'analisi dei fenomeni preliminare rispetto alla ricerca delle cause. Cfr. D. Quarantotto, *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, cit., p. 219. Per quanto concerne il metodo della ricerca da seguire nell'ambito dell'indagine naturalistica, cfr. anche Aristotele, *De partibus animalium*, A,1, 639b 5-10; 640a 10-5.

⁵⁸ Aristotele, *Analytica posteriora*, B, 19, 99b 33-34.

tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze tra le cose (πολλὰς δηλοῖ διαφοράς)⁵⁹.

L'uomo possiede capacità cognitive più sviluppate rispetto agli altri animali perché, oltre alla sensazione, è fornito anche dell'immaginazione e della memoria, che costituiscono livelli successivi di elaborazione del dato sensibile: la facoltà sensibile, fornisce al soggetto conoscente uno strumento cognitivo indispensabile per riabilitare e reintegrare opportunamente il sensibile all'interno della teoria generale della conoscenza, in quanto pone il soggetto sullo stesso piano della *physis*.

Sembra, quasi, che il fine ultimo sotteso all'indagine aristotelica sulla *physis* sia quello di restituire autonomia ontologica al sensibile, inteso come strato coesistente della materia fisica, e che è intuibile prima delle essenze.

Come per Aristotele, anche per Merleau-Ponty, un'autentica filosofia non deve e non può restare indifferente a quel senso di meraviglia e di stupore che pervade noi uomini quando ci interroghiamo sul mondo, allorché un sentimento di infinito (derivante dall'intima sfera della nostra sensibilità), pervade totalmente il nostro essere⁶⁰.

Rispetto a Platone, il quale non arriva a comprendere fino in fondo il significato e la rilevanza epistemologica di un'indagine sulla φύσις, Aristotele ritiene invece che il processo di conoscenza debba compiersi a partire da ciò che risulta più conoscibile a noi (i dati dell'esperienza sensibile), e concludersi con ciò che è più conoscibile per natura (le cause prime).

Questo metodo scientifico descritto da Aristotele si potrebbe, in linea di massima, porre in analogia con l'atteggiamento pre-teoretico che per Merleau-Ponty dovrebbe caratterizzare l'uomo di scienza, almeno nella fase iniziale della ricerca sulla natura: nello specifico, per quanto concerne Merleau-Ponty, l'atteggiamento pre-teoretico addita il senso di una fede percettiva anteriore a qualsiasi forma di categorizzazione, dunque di una fede percettiva non ingenua, e aperta all'esperienza precategoriale che precede ogni forma di costituzione concettuale.

Ad ogni modo, in relazione allo Stagirita non possiamo parlare di atteggiamento pre-teoretico o precategoriale negli stessi termini con cui lo riferiamo a Merleau-Ponty, il cui appello è rivolto principalmente a recuperare un rapporto diretto con il

⁵⁹ Id., *Metaphysica*, A, 1, 980a 21-27

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 23: “[...]non possiamo sottoporre allo sguardo filosofico la nostra percezione del mondo senza cessare di fare tutt'uno con questa tesi del mondo, con questo interesse per il mondo, con questo interesse per il mondo che ci definisce, [...] per farlo apparire esso stesso come spettacolo [...]”. Vedi anche Id., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 49: “Il vero atteggiamento filosofico non è ipotesi di Nichtigkeit del mondo, ma stupore di fronte al mondo”.

mondo, mettendo da parte gli schemi linguistici e concettuali obsoleti in uso alla scienza a lui contemporanea.

Quando Merleau-Ponty parla di un primato della percezione, stabilendo con ciò l'idea che la conoscenza sensibile costituisce il fondamento di qualsiasi esperienza conoscitiva, e "l'atto comune di tutte le nostre funzioni motrici e affettive non meno che sensoriali"⁶¹, egli di fatto stabilisce, pur senza accorgersene, un filo diretto con Aristotele, per il quale la facoltà sensibile rappresenta il fondamento vitale per l'espletamento di qualsiasi attività cognitiva superiore.

Merleau-Ponty si riferisce alla sensazione come veicolo immediato tra il nostro essere e l'essere del mondo: è solo a partire dalla nostra sensibilità che possiamo interagire con ciò che ci circonda. All'interno degli appunti dei corsi del 1958-1959 tenuti al Collège de France, Merleau-Ponty accenna ad un senso d'essere del mondo che non coincide con l'essere posto dagli atti di un soggetto, ma si mostra propenso ad accettare una visione del mondo che assegni maggiore priorità al sensibile e alla sfera delle impressioni. Merleau-Ponty fa anche riferimento ad un contatto con l'essere che è prima della *theoria*, sostenendo l'ideale di una filosofia aperta al preteoretico e alla celatezza (*Verborgenheit*) non meno che alla verità (*ἀλήθεια*) dell'essere, entrambe congenite allo strato del preteoretico⁶². Sempre in questa sede, egli definisce la filosofia un "contatto con l'Essere totale", antecedente al verificarsi della separazione di vita preteoretica e di *Gebilde* umano, un'esperienza ancora muta, "che deve parlare, cioè senza presupporre nulla di quel che presuppone il linguaggio"⁶³.

Al di là delle analogie, occorre però mettere in luce anche le principali differenze che emergono da un confronto diretto tra le concezioni filosofiche di Merleau-Ponty e Aristotele concernenti le nozioni di scienza e di esperienza percettiva.

Come ho già affermato nelle pagine precedenti a proposito dell'ideale di scienza inaugurato da Galileo, la visione scientifica moderna conduce ad un'insanabile scissione tra soggetto e mondo: tale scissione deriverebbe dal fatto che il soggetto avverte, al livello della propria esperienza soggettiva, una realtà molto lontana da quella corrispondente alle descrizioni oggettive della scienza. In questo modo viene così a determinarsi un divario incolmabile tra soggetto e mondo, soggetto e scienza, quest'ultima avvertita come una presenza incombente sull'uomo.

Merleau-Ponty avverte, con estrema assennatezza, tale scissione come un fattore intrinseco all'ideale scientifico della modernità, e cerca di superarla mostrando la necessità di reintegrare l'esperienza soggettiva all'interno delle descrizioni scientifiche e

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Autopresentazione*, cit., p. 7.

⁶² M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?* cit., p. 40.

⁶³ *Ibidem*, p. 56.

recuperare una visione preteoretica del mondo, anteriore alla visione stessa e alla concettualizzazione del mondo in categorie precostituite.

Nella scienza antica questa scissione è invece pressoché assente: la principale preoccupazione di Aristotele, e in parte anche di alcuni suoi predecessori, era stata quella di descrivere la realtà come essa si manifesta ai sensi, per poi mostrare, in un secondo momento, come tale manifestazione si confacesse perfettamente ai principi di ragione.

Alla luce di quanto affermato, è possibile ricavare anche un'altra importante differenza tra Aristotele e Merleau-Ponty, e questa volta riguardo proprio al concetto di esperienza.

Quando in *Metaphysica* A 1 e in *Analytica posteriora* B 19 Aristotele analizza il processo conoscitivo, sostenendo che la conoscenza parte di necessità dall'esperienza per giungere alla conoscenza dei principi primi, con il termine "sensazione", egli si riferisce alla conoscenza sensibile (αἴσθησις) quale primo livello di conoscenza derivante dai sensi, mentre con il termine "esperienza" (ἐμπειρία) si riferisce al secondo livello di conoscenza derivante dal reiterarsi di fenomeni simili tra loro.

Occorre precisare che l'esperienza prescientifica cui Aristotele si riferisce quale fondamento della conoscenza scientifica, non è l'esperienza intesa come αἴσθησις, ma il livello immediatamente superiore ad essa, e cioè l'ἐμπειρία: quest'ultimo grado di conoscenza, comporta, in effetti, rispetto al primo, l'allontanamento dalle realtà particolari, e l'acquisizione di una capacità di generalizzazione che, per Aristotele, è necessaria al raggiungimento della conoscenza dell'universale.

Ciò risulta particolarmente evidente anche in un passo di *Analytica priora* A 30, in cui Aristotele afferma che tocca all'esperienza di fornire i principi dei vari oggetti della scienza, nel modo in cui, per esempio, "l'esperienza astronomica fornisce i principi della scienza astronomica": così, dopo che siano stati stabiliti tutti i fenomeni che possono riguardare tale scienza, si può procedere con le "dimostrazioni astronomiche"⁶⁴.

In Aristotele non vi sarebbe quindi nessun riferimento all'esperienza prescientifica nei termini di un'esperienza riferita ad un soggetto, come invece si ha in Merleau-Ponty: ciononostante, per entrambi la struttura sensoriale di un corpo costituisce l'avvio di qualsiasi riflessione sul mondo, e una condizione imprescindibile del sapere scientifico.

Nei prossimi capitoli mostrerò in che modo, per Aristotele e per Merleau-Ponty, la riabilitazione ontologica del sensibile sia direttamente correlata alla scoperta di una

⁶⁴ Aristotele, *Analytica priora*, A, 30, 46a 18-sgg.

dimensione del soggetto nei termini di un complesso unitario inscindibile di forma e materia (Aristotele), e spirito e corpo (Merleau-Ponty)⁶⁵.

D'altra parte, non è difficile cogliere, in espressioni del tipo “è davanti alla nostra esistenza indivisa che il mondo è vero o che esiste”⁶⁶ un limpido richiamo, anche se tacito, alla concezione aristotelica di sinolo biologico, quale legame inscindibile tra anima e corpo, a prescindere dal quale non è possibile che alcun vivente possa esistere o avere una qualche esperienza del mondo.

2. Il circolo Natura-uomo in Aristotele e Merleau-Ponty

L'indagine sull'idea di Natura per Merleau-Ponty rappresenta un passo fondamentale per comprendere il modo in cui si è sviluppato, nel corso della storia, il rapporto tra l'uomo e l'Essere: nel concetto di Natura elaborato da Aristotele, Merleau-Ponty riconosce la presenza di un elemento finalistico, da intendersi come un orientamento verso un certo ordine, e facendo esplicito riferimento alla *Physica* aristotelica e alla descrizione qualitativa del moto dei corpi (per cui i corpi leggeri si spostano verso l'alto, mentre quelli pesanti verso il basso), afferma:

[...] la Natura è pensata attraverso l'idea di una destinazione qualitativa. [...] La Natura totale viene così suddivisa in regione qualitativamente definite, luoghi di alcuni fenomeni naturali (fenomeni sublunari); essa è la realizzazione, più o meno ben riuscita, di questa destinazione qualitativa dei corpi⁶⁷.

Per Aristotele, ciò che caratterizza la natura è il moto dei corpi: si tratterebbe, però, in ogni caso (corpi semplici, composti, viventi e non viventi), di un movimento orientato teleologicamente. Mentre nel caso dei non viventi, sono le proprietà qualitative ad incidere sul tipo di orientamento, nei viventi, il movimento sarebbe co-determinato dalla causa formale, che costituisce, in relazione a ciascuno, il fine l'essenza e la causa motrice di ogni movimento⁶⁸.

⁶⁵ Come avremo modo di vedere nella seconda parte, per Aristotele la riabilitazione ontologica del sensibile consiste nell'aver introdotto, all'interno della speculazione metafisica, l'analisi sulla sostanza sensibile; per Merleau-Ponty, invece, essa consiste nel ritenere la struttura percettiva di un corpo il fondamento ontologico ed epistemologico del mondo.

⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Autopresentazione*, cit., p. 8.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *La Natura, Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 7.

⁶⁸ Nell'introduzione a *De Caelo*, Alberto Iori osserva che per Aristotele la direzione del movimento (inteso come movimento secondo natura, *κατὰ φύσιν*) è determinata esclusivamente dalla natura del corpo stesso, tant'è che per contrastare il monismo sostanziale, Aristotele sostiene che se i corpi fossero

Nel suo complesso, l'idea aristotelica di *physis* si oppone all'ideale passivo caratteristico della Natura/oggetto descritta in età moderna: in Descartes, osserva per l'appunto Merleau-Ponty, "l'orientamento del corpo vivente deriva dal pensiero dell'organizzatore, e non corrisponde affatto all'orientamento dei tessuti. Per questo Descartes elimina ogni predicato di valore e dell'idea di Natura conserva soltanto l'idea di una sistemazione interna degli organi"⁶⁹.

Merleau-Ponty rileva due concezioni di Natura in Descartes: la prima è un'idea di Natura intesa come immagine di Dio, che deriva le sue leggi da Dio, la Natura-oggetto, pensata come esistenza in sé, senza orientamento, senza interiorità, ossia "come esteriorità [...] come sistema di leggi"; si tratta, in definitiva, di una Natura che deriva la sua essenza da Dio e in cui vige una frattura incolmabile tra Spirito e Natura, Soggetto e Oggetto⁷⁰.

La seconda concezione di Natura deriva invece il suo fondamento dall'osservazione e dall'attestazione dell'esistenza veritiera del mondo esterno: il passaggio dalla prima alla seconda concezione della natura, in Descartes, avviene dalla terza Meditazione in poi. Mentre dalla prima alla terza Meditazione, infatti, afferma Merleau-Ponty, Descartes prende il lume naturale come termine di riferimento, dalla terza alla sesta "è l'inclinazione naturale che ci spinge a credere nell'esistenza di un mondo esterno, del mio corpo"; inoltre, aggiunge Merleau-Ponty, "nelle ultime tre Meditazioni, la pressione che il mondo attuale esercita su di noi diventa un argomento valido per l'esistenza del mondo attuale, mentre nelle prime tre era stata respinta come argomento dubbio"⁷¹.

Merleau-Ponty si oppone ad entrambe le suddette concezioni di Natura: sia a quella che deriva il suo fondamento da un Essere infinito (Dio), sia a quella che lo fa derivare dall'attestazione di un Essere esterno (Mondo).

Noi cerchiamo, al contrario, una vera esplicitazione dell'Essere, non l'esibizione di un Essere, anche infinito, e che determina, in un modo che ci è incomprendibile per principio, l'articolazione degli esseri l'uno sull'altro, ma il disvelamento dell'Essere [...]. Per noi è necessario che la Natura in noi abbia qualche rapporto con la Natura

costituiti di un'unica sostanza ci sarebbe un unico movimento naturale. Nei corpi composti (formati da una mescolanza di elementi semplici), la direzione del movimento traslatorio è determinata dalla natura specifica degli elementi che lo compongono (*De Cælo*, A, 3; 7; B 14): ciò significa che la direzione del movimento per ciascun corpo è assegnata dalla risultante dei movimenti corrispondenti agli elementi naturali che lo compongono. Aristotele, *Il Cielo*, cit., pp. 21; 33; 68.

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p.18.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁷¹ *Ivi*, p. 21.

fuori di noi, e che anzi la Natura fuori di noi ci sia disvelata dalla Natura che noi stessi siamo⁷².

Per Merleau-Ponty non bisogna analizzare la Natura alla ricerca di un Essere separato ed esplicativo del tutto: l'obiettivo è piuttosto quello di chiarire ciò che vuol dire essere naturale o essere naturalmente, precisando che "l'esperienza della Natura fisica e vivente [...] si sottrae all'ontologia delle *blossen Sachen* o degli *obiecta* d'ispirazione cartesiana", rivelandosi piuttosto "come essere grezzo selvaggio o come sotto-essere"⁷³.

In definitiva, ciò che Merleau-Ponty intende dire è che la nozione cartesiana di Natura, intesa o come prodotto di un Essere infinito o di leggi immanenti, finisce ineludibilmente per creare una distanza incolmabile tra mondo naturale e soggetto, rendendo con ciò impossibile, da parte di quest'ultimo, la sua comprensione del mondo stesso.

Nella sesta *Meditazione*, Cartesio attua una precipua distinzione tra la nozione di essenza umana e quella di natura umana, stabilendo che quest'ultima implica l'unione di anima e di corpo. Ci inganneremmo, afferma a tal proposito Descartes, se pensassimo che il rapporto tra anima e corpo fosse del genere di quello che un nocchiero intrattiene col suo vascello, basato cioè su una "utilizzazione e direzione dall'esterno"⁷⁴: il corpo lo avvertiamo invece come nostro, nelle sensazioni e nei bisogni che ci vengono dai sensi interni, o dai dolori e piaceri esterni⁷⁵.

Il problema di Descartes nasce allorché egli tenta di spiegare come sia possibile l'unione tra due sostanze che sono completamente eterogenee fra loro. A proposito, Merleau-Ponty afferma: "è difficile concepire l'anima e il corpo come una sola e identica cosa, e pensarli nello stesso tempo come due cose distinte. Tuttavia, l'unione e la distinzione sono entrambe richieste, ma sono impensabili nello stesso tempo"⁷⁶.

⁷² *Ivi*, pp. 299-300.

⁷³ *Ivi*, p. 300.

⁷⁴ Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Bari 2000, p. LVI.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 133-143. Nella *Fenomenologia della percezione*, riferendosi a Descartes, Merleau-Ponty osserva che Cartesio, pur distinguendo il corpo vivo (sentito) da quello intelligibilmente inteso, rimane dell'idea che il primo sia subordinato alla conoscenza per idee, giacché dietro alla nostra esistenza razionale si cela la "garanzia trascendentale" di Dio. A questo proposito, si interroga Merleau-Ponty: "se la nostra unione con il corpo è sostanziale, come potremmo esperire in noi stessi una anima pura, e di accedere qui a uno spirito assoluto?". *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 271.

⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 23. Nelle pagine seguenti, Merleau-Ponty aggiunge: "Come sarebbe allora possibile pensare che una parte del mio corpo sia pura materia e che l'altra parte sia sostanza psicologica? Come pensare un'estensione dell'anima?". *Ibidem*, p.24. A proposito della relazione tra anima e corpo, in una nota di lavoro del Gennaio 1960, Merleau-Ponty afferma: "non c'è più da porre il problema delle relazioni fra l'anima e il corpo come due sostanze positive, né da introdurre una

In definitiva, l'idea di "corpo proprio" elaborata nel corso delle *Meditazioni metafisiche*, richiederebbe a Descartes una nuova categorizzazione di corporeità, dal momento che quest'ultima non sarebbe riconducibile né all'estensione materiale né a quella spirituale; ma proprio in relazione a quest'ultima esigenza da colmare, Descartes non fornisce alcuna spiegazione esaustiva⁷⁷.

Benché si possa affermare con certezza che Cartesio respinga un'idea eccessivamente materialistica del rapporto anima/corpo (egli riconosce infatti un rapporto di fine/mezzo tra l'anima e il corpo), il problema è che alla fine egli riconduce il sentimento dell'unità del corpo non al corpo in sé, ma alla capacità dell'anima di renderlo intellegibile; il senso dell'unità corporea diviene dunque l'espressione di un'anima piuttosto che uno stato avvertito a livello della nostra mera corporeità.

Per quanto riguarda Descartes, conclude Merleau-Ponty, si può quindi parlare di giustapposizione di anima e corpo, ma non di una vera e propria unità⁷⁸.

Per quanto riguarda Husserl, Merleau-Ponty sostiene che nei primi testi fino all'inizio di *Idee II*, egli concepisca la Natura come "sfera delle mere cose" e che sia perciò molto vicino alla concezione cartesiana di Natura.

Negli sviluppi successivi di *Idee II* emergerebbe però una diversa immagine di Natura, la quale si spiegherebbe a partire dalla "relazione di tipo originale e primordiale" che si instaurerebbe tra Soggetto e Oggetto: gli oggetti non vengono più pensati come prefissati, ossia già dati su uno sfondo, ma piuttosto come occasioni e possibilità per tutti i soggetti comunicanti. Gli oggetti sono presenti sullo sfondo come presenze originarie comuni, che emergerebbero a partire dall'occasione con cui si presentano alla nostra coscienza⁷⁹.

istituzione della natura che assoggetta l'uomo a funzionare secondo dispositivi del corpo e che parimenti costringe il corpo a fornire all'anima dei pensieri già fatti- né da concepire un parallelismo [...]. Il legame fra l'anima e il corpo non è più un parallelismo [...] e nemmeno opacità assoluta di una istituzione che collega per efficacia [...] 2 ordini, ciascuno dei quali sarebbe autosufficiente- Esso è da comprendere come legame del convesso e del concavo, della volta solida e della cavità che essa forma. [...] L'anima è conficcata nel corpo come il paletto nel terreno, senza nessuna corrispondenza puntuale tra terreno e paletto, -o meglio: l'anima è la cavità del corpo, il corpo è il rigonfiamento dell'anima". M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 245-246.

⁷⁷ Afferma Merleau-Ponty: Descartes "si trova così nella necessità di conferire alla materia del corpo degli attributi che non sono quelli dell'estensione, ma anche nella difficoltà di assegnare ad essa attributi dell'anima". Cfr., M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 25.

⁷⁸ Per Cartesio "l'anima abita il corpo in un solo punto". *Ibidem*, pp. 25-26.

⁷⁹ *Ibidem*, pp.117-118. Nel proseguo Merleau-Ponty precisa che la percezione è molto di più che un'occasione o di un mezzo, ma rappresenta il correlato stesso della Natura sensibile, essendo fatta della stessa stoffa della carne del mondo. *Ibidem*, p. 317.

Da questo punto di vista, si può dire che con Husserl il divario tra Natura e Soggetto venga assai ristretto: sarà Merleau-Ponty a portare alle estreme conseguenze quanto solo accennato da Husserl nell'ultima parte di *Idee II*, stabilendo che è proprio la sensazione in carne ed ossa a fondare il rapporto del soggetto con il mondo.

Dietro l'universo vi è “un mondo più originario, che precede ogni attività” e antecedente ad “ogni tesi”: è il mondo percepito, che si dà in carne ed ossa (*Leibhaft*); l'universo delle mere cose (*blosse Sache*) poggia quindi sulla solidità del percepito:

Quando analizziamo il significato di una cosa, troviamo la storia di questo significato sedimentata in quella solidità [...] le *blosse Sache* appaiono come delle idealizzazioni, sono degli insiemi successivi costruiti sulla solidità del percepito⁸⁰.

Come avrò modo di mostrare in seguito, quanto Merleau-Ponty afferma in questo passo, rappresenta il punto di partenza della sua nuova concezione dell'Essere, concezione che, come vedremo nel capitolo successivo, presenta interessanti analogie con quella aristotelica.

Oltre alla rivalorizzazione del ruolo epistemologico dell'esperienza sensibile, un altro anello di congiuntura tra Aristotele e Merleau-Ponty può essere identificato nel riconoscimento della portata ontologica della riflessione sulla *physis*: in effetti, la riflessione sulla *physis* rappresenta, per entrambi, una parte essenziale dell'indagine ontologica complessiva, un momento fondamentale per la comprensione generale dell'Essere e della natura dell'uomo. Per quanto concerne Aristotele, la ricerca sulla *physis* entra nello specifico di un'analisi dettagliata delle cause dei corpi naturali e del loro divenire secondo i principi della materia e della forma, anticipando, per certi aspetti, la scoperta del *De Anima* di un principio del movimento e della quiete immanente ai corpi naturali che possiedono la vita: si tratta dell'anima-forma, intesa come condizione prima di esistenza.

Per quanto riguarda Merleau-Ponty, invece, l'analisi dello sviluppo dell'idea di Natura si rende un passaggio necessario per comprendere con maggior chiarezza “la necessità di una mutazione ontologica”⁸¹, che consisterebbe nel passaggio da un'idea di Natura come pura oggettività (Natura-in-sé), alla Natura intesa come *Lebenswelt* (mondo-della-vita): la Natura, concepita come *Lebenswelt*, sarebbe intrisa di psichi-

⁸⁰ *Ibidem*, p. 109.

⁸¹ *Ibidem*, p. 298. A proposito del fatto che l'analisi del concetto di Natura manifesti la necessità di una mutazione ontologica dell'Essere, Merleau-Ponty afferma: “La Natura come foglio o strato dell'Essere totale- L'ontologia della Natura come via verso l'ontologia, [...] l'evoluzione del concetto di Natura è una propedeutica più convincente e mostra con maggior chiarezza la necessità di una mutazione ontologica. Vogliamo mostrare come il concetto di Natura sia sempre espressione di un'ontologia”. *Ivi*, pp. 297-298.

smo, e rivelerebbe quale prima caratteristica di un organismo vivente, quella di essere un corpo vivo e animato.

Alcune pagine dei corsi delle lezioni del *Collège de France* si rivelano, a tal proposito, davvero illuminanti: Merleau-Ponty ritorna a più riprese sul concetto di Natura, sia nelle lezioni specifiche sul concetto di Natura (1956-1960), sia in quelle che si interrogano sulla possibilità della filosofia (1958-1959), ed afferma:

Dunque [la] Biologia, nella misura in cui parla della vita, parla necessariamente dell'incarnazione della coscienza [...] per la quale il nostro corpo diventa *Leib*, attendendo che gli altri corpi divengano per noi "altri corpi" e, per esempio, gli animali divengano per noi animali. [...] è l'universo della fisica che è avvolto in quello della vita, e non viceversa. E dato che quello della vita è avvolto in quello dell'uomo, la biologia cosciente tende verso la filosofia⁸².

[...] Per quanto concerne l'uomo, si tratta di coglierlo nel suo punto d'insorgenza nella Natura. Così come c'è *Ineinander* della vita e della fisicochimica, realizzazione della vita come piega o singolarità della fisico-chimica -o struttura-, nello stesso modo l'uomo deve essere colto nell' *Ineinander* con l'animalità e la Natura⁸³.

I corsi tenuti al *Collège de France* sull'idea di Natura elaborata nel corso della storia della filosofia, sono dunque finalizzati alla presentazione di una nuova ontologia e di una concezione dell'Essere che, in ultima istanza, sembra manifestare delle forti analogie con la filosofia aristotelica, soprattutto per quanto concerne la nozione di anima come principio di vita e di organismo vivente come sistema unitario anima-corpo.

Aristotele ammette infatti che gli animali e le piante, oltre l'uomo, possiedano un'anima che funge da principio primo della loro esistenza. Di seguito sono riportati alcuni passi del *De Anima*, dai quali emerge il concetto di anima come principio primo di esistenza per tutti i viventi. Si deve innanzitutto precisare che, per quanto riguarda Aristotele, la nozione di anima si distingue nettamente da quella di "soffio vitale" presente in Platone: l'anima per Aristotele è un complesso unitario di funzioni, che non potrebbe funzionare se non fosse incorporata in un corpo naturale, il quale, proprio a causa della sua specifica conformazione organica, risulta passibile di tale principio, e quindi di vitalità:

Si potrebbe anche chiedere che cosa sia mai ciò che unifica gli esseri. Gli elementi, infatti, assomigliano piuttosto alla materia, mentre ciò che è superiore è il principio che li unifica, qualunque esso sia. Ora è impossibile che esista qualcosa di superiore

⁸² M. Merleau-Ponty, *E' possibile oggi la filosofia?*, cit., pp. 60-62.

⁸³ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 303.

all'anima, che la comandi; ed ancor meno possibile è che ci sia qualcosa di superiore all'intelletto [...] ⁸⁴.

Ma allora qual è mai il principio unificatore dell'anima, se essa per sua natura divisa in parti? Certamente non il corpo, giacché, al contrario, sembra piuttosto che l'anima tenga unito il corpo, in quanto uscita l'anima, il corpo subito si dissolve ed imputridisce. Se pertanto un'altra cosa produce l'unità dell'anima, sarà questa la vera anima ⁸⁵.

Perciò l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ma tale corpo è quello che è dotato di organi. [...] Se dunque si deve indicare una caratteristica comune ad ogni specie di anima, si dirà che essa è l'atto primo di un corpo naturale dotato di organi ⁸⁶.

D'altronde non è il corpo che ha perduto l'anima quello che è capace di vivere, ma quello che la possiede, mentre il seme e il frutto costituiscono ciò che è in potenza un corpo di tale specie ⁸⁷.

[...] diciamo che l'essere animato [*ἔμψυχον*] si distingue dall'inanimato [*ἀψύχον*]. E poiché vivere si dice in molti sensi, noi affermiamo che un essere vive se ad esso appartiene anche una sola di queste caratteristiche, e cioè l'intelletto, la sensazione, il moto e la quiete nel luogo, e inoltre il mutamento nel senso della nutrizione, la decrescita e la crescita. Pertanto sembra che vivano anche tutte le piante. Risulta infatti che hanno in se stesse una facoltà ed un principio in virtù del quale crescono e decrescono in direzioni opposte [...]. Questa facoltà [*nutrimento*] può esistere anche indipendentemente dalle altre, mentre è impossibile che, negli esseri mortali, le altre esistano indipendentemente da essa. Ciò risulta manifesto nel caso delle piante, giacché in esse non si trova nessun'altra facoltà dell'anima. La vita, dunque, appartiene ai viventi in virtù di questo principio, mentre l'animale è tale principalmente per la sensazione. E infatti degli esseri che non si muovono né cambiano luogo, ma che possiedono sensazione, noi diciamo che sono animali e non soltanto che vivono ⁸⁸.

Una differenza sostanziale tra Aristotele e Merleau-Ponty è che in Aristotele non troviamo alcun riferimento all'idea di un Essere totalizzante in cui tutte le cose sarebbero insieme, ossia di un mondo ove ancora non si dia distinzione tra il soggetto e l'oggetto. Sebbene talvolta, per riferirsi alla Natura, Aristotele faccia uso di espressioni

⁸⁴ Aristotele, *De Anima*, A, 5, 410b 11-14. Per quanto riguarda la tr. it. faccio riferimento alla seguente edizione: Aristotele, *Anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2000.

⁸⁵ *Ibidem*, A, 5, 411b 7-11.

⁸⁶ *Ibidem*, B, 1, 412 a 28-412b 6.

⁸⁷ *Ibidem*, B, 1, 412 b 26-29.

⁸⁸ *Ibidem*, B, 2, 413a 21-413b 4.

ni quali “τὸ πᾶν, ἡ τοῦ παντὸς φύσις, ὁ κόσμος”, egli non concepisce mai la Natura come una totalità indistinta di materia e forma: l'Essere dei corpi sensibili si dà già come unione di anima (forma) e corpo (materia) e mai come totalità indeterminata; inoltre, l'idea aristotelica di una Natura connaturata al movimento non allude certo alla presenza di una vitalità spirituale intrinseca alla materia.

La nozione aristotelica di “ente di natura” manifesta una materia sensibile (corporea) tutt'affatto che passiva o depotenziata: tutti i corpi naturali appaiono connaturati al movimento, e mentre nei corpi naturali semplici (elementi, minerali) la capacità di produrre o di subire un mutamento è indotta da cause esterne, negli esseri viventi, tale impulso appartiene primariamente alla facoltà sensitiva dell'anima (*Physica* B; Z; Θ):

In un senso, dunque, natura si dice [...] la materia che fa da sostrato primo alle cose che hanno in se stesse il principio di movimento e di cambiamento-, mentre in altro senso natura è la forma e la specie che è conforme alla definizione.⁸⁹

È manifesto, infatti, che tutte le cose che sono da natura, hanno il principio del movimento e del riposo in se stesse [...] la natura è principio e causa dell'essere in movimento e dello stare in riposo[...]⁹⁰.

Dalle considerazioni che seguono risulterà evidente che a tutti i corpi semplici deve appartenere un movimento naturale⁹¹.

Proprio a partire dall'analisi del movimento dei corpi naturali, Aristotele giunge alla scoperta di un principio formale immanente negli enti sensibili, sostenendo che “tra i corpi naturali alcuni possiedono la vita ed altri no”, e precisando che per vita si deve intendere “la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire”⁹².

L'idea merleau-pontyana di una natura viva (*Leib*) non risulta perciò così lontana dalla visione aristotelica di *physis*. Merleau-Ponty sostiene che l'idea di Natura abbia influenzato non solo la vita, ma anche l'uomo come soggetto psicofisico: in tal senso, l'analisi della Natura si configura quindi come passaggio necessario per comprendere meglio la natura stessa dell'uomo e il suo mutato rapporto con l'Essere.

⁸⁹ Aristotele, *Physica*, B, 1, 193a 28-30. Cfr. anche *Ibidem*, B 1, 194a 12-15. In *De Caelo* Δ 5 Aristotele ipotizza che vi debba essere una materia comune a tutti gli elementi affinché essi possano subire trasformazioni reciproche.

⁹⁰ Id., *Physica*, B 1, 192b 13-22.

⁹¹ Id., *De Caelo*, Y, 300 a 20-21.

⁹² Id., *De Anima*, B, 1, 412a 12-13.

Il senso di questa circolarità tra natura, uomo e mondo-della-vita⁹³, lo ritroviamo, seppur diversamente espresso, anche nel pensiero aristotelico, allorché l'indagine sulla *physis*, risulta connessa sia all'indagine biologica sul vivente, quanto a quella metafisica, e rivela la presenza di un principio formale negli esseri viventi che è causa del loro essere.

Il *De Anima* mostra bene, rispetto alla *Physica*, il passaggio da un'indagine sulla *physis* legata a spiegazioni ancora di tipo fisico-materialistico sull'origine del movimento e del divenire dei corpi naturali, ad un'indagine biologica specifica sull'essere vivente e sul concetto di vita naturale; ciò lo si percepisce fin dalle prime battute del *De Anima*, allorché Aristotele afferma che la conoscenza dell'anima sembra contribuire molto alla ricerca sulla verità, dal momento che essa è come un ἀρχὴ ζώων (principio degli animali)⁹⁴. Il trattato sull'anima e le opere biologiche dichiarano infatti che all'origine della vita degli esseri viventi vi sia un principio che funge da causa formale, finale, nonché del movimento, della quiete e di altre attività vitali, un principio totalmente incarnato e interdipendente dal corpo, che ne rappresenta l'atto e la condizione prima di esistenza.

Nel secondo capitolo avrò modo di ritornare sopra questo punto; per adesso, mi limito a rilevare che eco di questo passaggio la ritroviamo anche nel pensiero merleau-pontyano, soprattutto nell'idea di una compenetrazione indissolubile tra l'Essere di Natura (Natura in sé) e l'Essere del soggetto (Natura per sé), a partire dalla natura sensibile del corpo umano:

[...] la Natura di cui abbiamo parlato [...] e di cui abbiamo descritto il modo d'essere verrà chiarita dalla descrizione del corpo umano in quanto percipiente.

[...] Dovremo sviluppare meglio questa idea dell'Essere, cioè di ciò che fa sì che questi Essere, la Natura e l'uomo, siano, e siano l'uno nell'altro

[...] non c'era alcun modo di pensare la natura che attraverso la Natura percipita. [...] Ora vedremo che il corpo umano può essere compreso solo come corpo percipiente.

[...] Collegheremo così ciò che è stato detto a proposito della Natura fisica con il corpo umano, e viceversa, collegheremo e chiariremo ciò che diremo sul corpo umano con ciò che precede: solo richiamando la Natura come visibile si può comprendere

⁹³ La teoria di un circolo Natura-Uomo la ritroviamo espressa molto chiaramente in una nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile* datata Gennaio 1959 in cui Merleau-Ponty afferma: “[...] vedere che cosa è divenuta (mediante analisi immanente) la Natura -e con ciò stesso la vita- e con ciò stesso l'uomo come soggetto psicofisico- [...] Ciò che diciamo sull'anima o sul soggetto psicofisico proviene ciò che diremo della riflessione, della coscienza, della ragione e dell'assoluto”. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 184.

⁹⁴ Aristotele, *De Anima*, A, 1, 402a 7. Si deve comunque rilevare che per Aristotele lo studio dell'anima rientra tra i compiti del fisico, dato che si tratta di una forma immanente al corpo.

l'emergere di una percezione invisibile nel suo rapporto con ciò che essa vede, come scarto rispetto al visibile⁹⁵.

Per Merleau-Ponty l'Essere di Natura trova quindi un riferimento imprescindibile nella soggettività: ciò comporta la riscoperta e la riformulazione dell'idea stessa di Natura nei termini di una Natura viva, la quale emerge come scarto dall'Essere in sé, oggettivo: vediamo, a tal proposito, quanto Merleau-Ponty afferma in una nota di lavoro del gennaio 1959:

Mostrando lo scarto fra la fisica e l'essere della *Physis*, fra la biologia e l'essere della vita, si tratta di effettuare il passaggio dall'essere in sé, oggettivo, all'essere di *Lebenswelt*- E questo passaggio significa già che nessuna forma d'essere può essere posta senza riferimento alla soggettività, che il corpo ha una *Gegenseite* di coscienza, che esso è psicofisico. [...] Ma in realtà tutte le analisi particolari sulla Natura, sulla vita, sul corpo umano, sul linguaggio, ci faranno entrare nella *Lebenswelt* e nell'essere selvaggio [...]⁹⁶.

In perfetta sintonia con quanto sopra dichiarato, in un'annotazione delle lezioni del Collège de France (1958-1959), Merleau-Ponty riconosce il ritorno alla *Lebenswelt* quale caratteristica propria della fenomenologia e afferma:

Il ritorno alla *Lebenswelt* come caratteristica della fenomenologia- [...] Bisogna ritrovare [una] dimensione prima dell'oggettivazione. Un mondo che non sarà teorico: la *theoria* è un tipo di praxis di atteggiamento umano- Ritrovare un mondo selvaggio precedente- [un] mondo dunque, in cui non sarà ancora compiuta la distinzione del soggettivo (psichico) e dell'oggettivo (in sé)⁹⁷.

“La filosofia”, afferma poco più avanti, “è già un riconoscimento di partecipazione laterale di vita e di psichismo all'io [...].È questa filosofia dell'interconnessione che noi cerchiamo di fare”⁹⁸ Dagli appunti delle lezioni del Collège de France emerge dunque una nuova concezione del rapporto tra sensibile e intellegibile, la quale sarebbe intuibile proprio a partire dalla nostra condizione di esseri senzienti incarnati.

Il corpo sensibile, dimora di una mescolanza indistinta di spiritualità e di corporeità, riflette a sua volta l'ambiguità che si cela nell'Essere della *physis*, una natura che non può essere determinata come pura oggettualità, ma che nasconde, *ab origine*, un

⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 303; 310; 314.

⁹⁶ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 184-185.

⁹⁷ Id., *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 48.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 57.

“essere sensibile grezzo nella cui dimensione carnale soggetto e oggetto non sono ancora costituiti[...]”⁹⁹

Compito della nostra percezione sarebbe svelare questa indistinzione primigenia tra sensibile e intellegibile, oggetto e soggetto, dal momento che il corpo senziente costituisce il correlato della Natura sensibile:

La chiave ci è data dalla percezione e dal percepito, ma attribuendo a tali termini un nuovo significato: se la percezione fosse unicamente un *Io penso che*, essa non riuscirebbe a darmi l'*Ineinander* tra l'uomo, il suo corpo e la Natura¹⁰⁰.

Opponendosi alla concezione husserliana dell'io come “pura theoria senza luogo”, Merleau-Ponty annuncia lo “svelamento di una *Lebenswelt* che sussiste sotto le idealizzazioni”, e che nutre la nostra storia: lo spirito deve essere concepito come spirito situato, incarnato in un corpo la cui prima caratteristica è di essere *Leib*¹⁰¹.

L'idea merleau-pontyana di un Essere grezzo primigenio, caratterizzato da indefinitezza e indistinzione di soggetto e oggetto, spirito e materia non può trovare un analogo nella concezione ontologica greco-classica dell'Essere: nella filosofia greca, infatti, non solo le nozioni di soggetto e di soggettività risultano assenti, ma l'Essere (τό ὄν) coincide essenzialmente con l'Essere della *physis*, positivo e determinato (l'essere-in-sé), e non con l'essere del soggetto (l'essere-per-sé), che diviene invece il centro della speculazione ontologica nella filosofia moderna e contemporanea¹⁰².

In effetti, come ho anticipato nell'introduzione, la ricerca dei principi primi della realtà sensibile, che Platone identifica con le Idee sovrasensibili mentre Aristotele con il principio formale immanente alle sostanze sensibili, coincide, in ambedue i casi, con la ricerca di un Essere (τό ὄν) determinato e positivo, un Essere oggettivo, e non di un Essere per il soggetto.

In Aristotele è comunque presente l'idea di un essere vivente in cui il principio vitale appare incorporato: il corpo diviene quindi, al tempo stesso, la sede del principio vitale, oltre che il *substratum* materiale delle facoltà cognitive.

Merleau-Ponty pone l'idea di soggettività incarnata (*Subjekleib*), concepita come mescolanza indefinita di spirito e corporeità, alla base della comprensione di una nuova concezione dell' Essere della *physis*, anch'esso caratterizzato, in origine, da una mescolanza indistinta di positivo (l' essere oggettivo) e di negativo (l' essere soggettivo).

⁹⁹ È quanto afferma Mauro Carbone nella presentazione a *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 15.

¹⁰⁰ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 314.

¹⁰¹ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 15.

¹⁰² Per quanto riguarda la nozione di soggettività, rimando al terzo capitolo, dove mostrerò che per Merleau-Ponty l'idea di soggettività emerge dalla disamina sullo status di corpo senziente.

vo): da questo punto di vista, in quanto correlato dell'essere sensibile grezzo del mondo, il corpo costituisce un prolungamento carnale di questo stesso Essere e di viene il luogo della comprensione e dell'inter-comunicabilità con il mondo stesso.

Autopresentazione costituisce, per certi aspetti, un'anticipazione della nuova concezione ontologica abbozzata ne *Il visibile e invisibile*: all'interno di questo saggio del 1952 Merleau-Ponty anticipa già, con tutta chiarezza, la necessità di attuare il passaggio dall'idea di "un'inserzione corporea dello spirito", di una soggettività incorporata, elaborata nella *Fenomenologia della percezione*, ad una nuova concezione ontologica dell'essere:

[...] se la percezione è intesa in tal modo come l'atto comune di tutte le nostre funzioni motrici e affettive non meno che sensoriali, dobbiamo riscoprire il volto del mondo percepito mediante un lavoro paragonabile a quello dell'archeologo, poiché esso è sepolto sotto i sedimenti delle conoscenze ulteriori. Si vedrebbe allora che la qualità sensibile non è quel dato opaco e indivisibile che si offre come spettacolo a una coscienza distante [...]¹⁰³

È qui che Merleau-Ponty teorizza l'esistenza di un patto istituitosi, a partire dalla nascita, "tra il nostro corpo e il mondo, tra noi stessi e il nostro corpo", tale per cui il soggetto incarnato "è come un registro aperto di cui non si sa che cosa vi sarà iscritto".¹⁰⁴

Sempre in *Autopresentazione* Merleau-Ponty afferma di aver trovato nell'esperienza del mondo percepito un nuovo rapporto "tra lo spirito e la verità" e che l'attestazione di un mondo vero di fronte a noi risulta ammissibile proprio davanti alla nostra stessa esistenza indivisa¹⁰⁵. Questa idea che il soggetto sia caratterizzato da un'esistenza indivisa si richiama per certi aspetti alla concezione aristotelica di sinolo biologico, dal momento che anche quest'ultimo appare contrassegnato dall'unione simultanea di anima e corpo. Passerei quindi ad un confronto sistematico tra le due concezioni aristotelica e merleau-pontyana di essere vivente.

¹⁰³ Id., *Autopresentazione*, cit., p. 7.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 8.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 8.

Capitolo 2

Il corpo vivente

1. Presentazione dei contenuti

L'interrogazione sul vivente e sulla natura della corporeità del vivente, conducono sia Aristotele che Merleau-Ponty a riscoprire un'idea di esistenza la quale si fonda in primo luogo sul darsi di un corpo vivo (*Leib*), il corpo biologico. Se in Aristotele, infatti, la nozione di *psyche* rivela i presupposti teorici di una concezione del vivente quale terzo genere d'essere rispetto all'essere della forma e a quello della materia, in Merleau-Ponty il corpo sensibile testimonia una modalità di inerenza al mondo che si manifesta primariamente mediante un'esistenza incorporata, fondata, cioè, sulla presenza di un corpo capace di sensazione.

Il “vivere” assume, dunque, per entrambi, il significato di un'esistenza incarnata in virtù della quale il corpo funge da fondamento ontologico: in Aristotele il principio del vivente viene identificato con l'organo del cuore, centro di tutte le funzioni biologiche vitali; in Merleau-Ponty è invece la struttura del corpo senziente nel suo complesso a fungere da legame ontologico primario con il mondo, essendo costituita della stessa trama carnale sensibile del mondo.

Nel caso di Aristotele, ciò che garantisce l'esistenza è la realizzazione di una struttura biologica indivisa di componenti materiali (che vanno a costituire la materia del corpo) e di dinamiche psichiche: il vivente realizza questa struttura unitaria in virtù dell'anima che nelle opere biologiche viene identificata con il cuore. Da questo punto di vista, l'incarnazione del principio formale in un organo corporeo ben preciso rappresenta una condizione essenziale per il darsi stesso dell'esistenza¹.

¹ L'esistere è ciò che contraddistingue l'essere animato da quello inanimato: cfr. Aristotele, *De Anima*, B, 1, 412a 15-17: “ogni corpo naturale dotato di vita sarà sostanza, e lo sarà precisamente nel senso di sostanza composta”; 2, 413a 22: “diciamo che l'essere animato si distingue dall'inanimato per il fatto che

Per quanto riguarda Merleau-Ponty, il corpo cessa di essere assunto nei termini di materia inerte, per essere concepito come corpo vivo, composto di una trama sensibile, la carne, la quale manifesta la capacità del corpo proprio di essere, al tempo stesso, senziente e percepito, ossia soggetto e oggetto di percezione.

Ciò che mi sembra importante rilevare è il fatto che tanto la teoria aristotelica di sinolo biologico quanto la nozione merleau-pontyana di soggettività incarnata, sembrano passare entrambe attraverso la scoperta della nostra condizione di esseri viventi caratterizzati da una compresenza irriducibile di forma e materia.

Alcuni passi del *De Anima* mostrano bene l'originalità della concezione aristotelica di organismo vivente rispetto a quella elaborata invece da Platone².

Pertanto non c'è bisogno di cercare se l'anima e il corpo formano un'unità, allo stesso modo che non v'è da chiedersi se formano un'unità la cera e la figura né, in generale, la materia di una data cosa e ciò che ha per sostrato tale materia. [...] Così se uno strumento, ad esempio una scure, fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe di essere scure, e quest'essenza sarebbe la sua anima. Tolta questa essenza, la scure non esisterebbe più se non per omonimia. Nel nostro esempio si tratta però soltanto di una scure. In effetti l'anima non è l'essenza e la forma di un corpo di quella specie, ma di un determinato corpo naturale, che ha in se stesso il principio del movimento e della quiete.

[...] come il fendere e il vedere sono atto, così lo è la veglia, mentre l'anima è atto al modo della facoltà di vedere e della capacità dello strumento. Il corpo, poi, è ciò che è in potenza, e come la pupilla e la vista formano l'occhio, così, nel nostro caso l'anima e il corpo formano l'animale. È quindi manifesto che l'anima [...] non è separabile dal corpo, giacché l'attività di alcune sue parti è l'atto delle corrispondenti parti del corpo³.

vive"; 4, 415b 13-14: "l'essere per i viventi è il vivere, e causa e principio del vivere è l'anima" In *De Anima*, B, 1, 412a 14-15 Aristotele chiarisce il concetto di vita: "chiamiamo vita la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire". La finalità del vivere si evince anche dal seguente passo di *De Anima*, B, 4, 416b 10-19: "Poiché non si nutre se non chi partecipa della vita, ciò che si nutre è il corpo animato in quanto è animato, e pertanto il nutrimento ha relazione con l'essere animato e non accidentalmente. [...] tale principio dell'anima è una facoltà capace di conservare l'essere che la possiede in quanto tale, e l'alimento è ciò che le permette di agire".

² Non che Platone neghi che su un piano funzionale vi sia un buon livello di interconnessione tra anima e corpo, tant'è che nel *Timeo* egli colloca le varie parti dell'anima nelle parti del corpo la cui conformazione materiale appare favorevole ad accogliere una disposizione dell'animo piuttosto che un'altra. Ciò che invece risulta assente nella concezione platonica del vivente, rispetto a quella aristotelica, è invece l'idea di una "materialità attiva" del corpo, la quale sia da considerarsi concausa, insieme al principio formale, della determinazione della specificità di un sostrato.

³ Aristotele, *De Anima*, B, 1, 412b 7-18; 413a 1-9.

Sulla medesima linea, nel *De partibus animalium* Aristotele puntualizza che le parti del corpo possono considerarsi effettivamente tali, ossia effettivamente “parti del corpo”, solo se si trovano nella condizione di poter realizzare la loro funzione specifica; dal momento che però l'*ergon* loro proprio deriva dal principio formale immanente, in assenza di quest'ultimo esse perdono la loro naturale capacità di compiere qualsiasi funzione⁴.

In *Physica* B 1 Aristotele stabilisce che l'ente di natura è dotato di un principio di movimento e di quiete interno: all'interno del già citato *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, Diana Quarantotto mostra bene la connessione tra la nozione di ente di natura esposta in *Physica* B 1 e quella di sostanza vivente tratteggiata nel *De Anima*.

Nel *De Anima* Aristotele puntualizza infatti che causa della *physis* dei corpi naturali, e quindi del principio interno del movimento e della quiete, è la forma-anima, che dobbiamo ipotizzare sempre compresente ad una materia specifica (corpo)⁵. La necessità di chiarire la natura del rapporto tra materia e forma nelle sostanze viventi emerge poi con particolare chiarezza anche da un passo della *Metaphysica*, in cui Aristotele osserva come i platonici non siano riusciti a spiegare in maniera esaustiva quale sia il tipo di causalità che la forma esercita sulla materia.

Nessuno però ha dato conto con chiarezza dell'essenza e della sostanza. Più di tutti gli altri, tuttavia, ne hanno parlato coloro che hanno affermato l'esistenza di forme [...]. Essi presentano, poi, le forme come essenza di ciascuna delle cose sensibili, e l'Uno come essenza delle forme. Il fine poi, per cui le azioni, i mutamenti e i movimenti hanno luogo, essi, in un certo qual modo, dicono che è causa, ma non dicono poi in quale modo sia causa, né dicono quale sia la sua natura⁶

Come cercherò di mostrare in seguito, a partire dalla *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty presenta una concezione del rapporto anima-corpo che sembra in parte richiamarsi a quella aristotelica. In che modo si realizza, per Aristotele e Merleau-Ponty, il processo di unificazione tra facoltà psichiche e materia organica? Quali sono i presupposti teorici che conducono entrambi a teorizzare un organismo

⁴ Id., *De Partibus animalium*, A 1, 640b 35 sgg.: “[...] è impossibile che sia veramente una mano quella fatta di un qualsiasi materiale, ad esempio bronzo o legno, se non per omonimia [...]. Essa non potrà adempiere la propria funzione [...]”. *Ibidem*, A, 1, 641a 18-21: “(in effetti quando essa si diparte [l'anima] non v'è più l'animale vivente, né alcuna delle sue parti permane identica, salvo la mera configurazione, come gli esseri pietrificati del mito)”. Per la tr. it. faccio riferimento alla seguente edizione: Aristotele, *Parti degli animali*, Opere 5, a cura di M. Vegetti, D. Lanza, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.

⁵ D. Quarantotto, *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, cit., capp. 4; 5; 6.

⁶ Aristotele, *Metaphysica*, A, 7, 988a 34-b 8.

vivente nei termini di un sistema organico di interrelazioni fisiche e psichiche? Quali sono le condizioni che rendono possibile la teorizzazione di questo connubio?

Come si vedrà, il corpo rappresenta, per entrambi, una condizione essenziale per lo sviluppo di qualsiasi attività, e il processo di unificazione tra facoltà psichiche e materia organica avviene mediante un processo interattivo.

Infine, la nozione di essere vivente quale organismo teleologicamente determinato, costituisce, a mio parere, un ulteriore punto di contatto tra i due filosofi: una determinata organizzazione della materia organica predispone i corpi in un certo modo e con certe finalità.

2. Alcune riflessioni sul sinolo biologico: l'esistenza come incarnazione e l'unità anima-corpo come terzo genere d'essere

La nozione di sinolo biologico elaborata nel *De Anima* costituisce un *continuum* con la concezione di sostanza elaborata nella *Metaphysica*. Da questo punto di vista, gli ambiti metafisico e biologico rappresentano, per Aristotele, due percorsi diversi per affrontare l'indagine sulla sostanza. Nello specifico, nel pensiero aristotelico ritroviamo tre criteri di definizione dell'*ousia*: logico-epistemologico, ontologico e biologico.

Nelle *Categorie*, in cui l'essere assume il significato dell'essere predicabile, la sostanza individuale (in quanto soggetto del *logos*) rappresenta la categoria prima perché rende possibile l'essere delle altre categorie in termini di predicabilità; nella *Metaphysica*, invece, dove ci si occupa di stabilire quali siano le condizioni ontologiche che rendano possibile l'essere di un individuo concreto (ad esempio "Socrate"), Aristotele afferma che sostanza prima è la forma o essenza di ciascuna cosa che è; nel *De Anima*, infine, l'*ousia* si fa coincidere con l'anima, la quale rappresenta la causa formale, finale, efficiente e motoria di una sostanza sensibile.

Ora, che cos'è che conferisce l'essere sostanza all'individuo concreto? Tale principio, come si evince chiaramente da alcuni passi della *Metaphysica*, coincide con l'essenza o sostanza formale di ciascuna cosa che è: in particolare, l'essenza di ciascuna cosa, espressa mediante la definizione, rappresenta la causa per cui una cosa è ciò che è in ogni istante e, nel caso del vivente (uomo, animale o pianta), essa coincide con la sua anima.

L'anima per il vivente è dunque quel principio che sta a fondamento della sua determinazione specifica e del suo carattere individuale:

[...] l'anima dell'animale (la quale è sostanza del vivente) è sostanza formale, cioè forma ed essenza di un dato corpo [...].

[...] è evidente, anche, che l'anima è la sostanza prima, il corpo materia, e l'uomo e l'animale l'insieme dei due in universale. [...] la nozione dell'uomo è quella della sua anima. La sostanza, infatti, è la forma immanente, la cui unione con la materia costituisce la sostanza-sinolo⁷.

È in questo contesto che viene elaborata la nozione di anima/forma: in quanto forma immanente del sinolo biologico e connessa strutturalmente ed essenzialmente alla materia, l'anima assume quindi due significati: 1) causa prima della configurazione e dell'organizzazione strutturale di un certo individuo "X" (sinolo biologico)⁸; 2) causa prima dell'essere di una sostanza individuale: ciò che fa sì, cioè, che una determinata sostanza sia uomo piuttosto che animale o pianta (anima nel significato di forma o essenza)⁹

Nel primo caso, la forma immanente garantisce, in unione con la materia, il carattere individuale di ciascuna sostanza sensibile:

Così, per esempio, la forma dell'uomo appare sempre in carne e ossa e in parti materiali di tal genere: e, allora, queste parti sono parti anche della forma e della nozione? Oppure non lo sono, e sono, invece, materia, e per il fatto che la forma dell'uomo non si realizza in altri tipi di materia non siamo capaci di considerare la forma stessa indipendentemente dalla materia? [...] Pertanto, ridurre [...] tutto alla forma e prescindere dalla materia è fatica inutile; alcune cose, infatti, sono semplicemente questa data forma in questa data materia, oppure sono questa materia determinata in questo dato modo. [...] l'animale è un essere sensibile e non è possibile definirlo senza il movimento, quindi non è neppure possibile definirlo senza parti organizzate in questo modo. Né la mano è una parte dell'uomo, in qualsiasi stato essa si trovi, ma solo se sia in grado di esplicare la sua azione, dunque quando sia animata; se invece non è più animata, non è più parte¹⁰.

⁷ *Ibidem*, Z 10, 1035b 14-16; 11, 1037 a 5-30.

⁸ *Ibidem*, Z, 4 -16.

⁹ *Ibidem*, Z, 17. A proposito della distinzione tra diversi criteri di definizione dell'*ousia*, osserva Donini: "[...] la distinzione fra un aspetto ontologico della forma (per cui essa è strettamente individuale) e un aspetto logico ed epistemologico (per cui la forma è oggetto di una definizione universalmente valida) non è stata adeguatamente chiarita da Aristotele [...] l'uso di un solo e medesimo termine greco (*eidos*) per indicare sia la forma, sia un universale (la specie) non contribuisce certamente a facilitare la comprensione". Cfr. P. Donini, *Metafisica*, Carocci editore, Urbino 2000, p.122.

¹⁰ Aristotele, *Metafisica*, Z, 11, 1036b 3-32.

Nel libro H della *Metaphysica* Aristotele corrobora l'opinione, già accennata nel libro Z, secondo cui anche la materia può essere considerata sostanza¹¹, anche se solo come sostanza che esiste in potenza.

Poiché la sostanza nel significato di sostrato e materia viene concordemente ammessa da tutti, ed essa è la sostanza che esiste in potenza [cioè la materia priva di forma], rimane da dire che cosa sia la sostanza delle cose sensibili come atto.

[...] è la materia stessa dell'animale, che, in funzione della sua corruzione, è potenza e materia del cadavere [...].

[...] la materia prossima e la forma sono una unica e medesima realtà; l'una è la cosa in potenza e l'altra è la cosa in atto. Pertanto, ricercare quale sia la causa della loro unità è lo stesso che ricercare quale sia la causa per cui ciò che è uno è uno: infatti, ogni cosa è una unità, e ciò che è in potenza e ciò che è in atto, sotto un certo aspetto, sono una unità¹².

Come osserva Donini, nel passaggio dal libro Z al libro H, Aristotele precisa un punto rilevante: “la forma come atto appare ora come il correlativo e la realizzazione di una potenzialità che è già racchiusa nella materia, [...] passando da Z a H Aristotele è dunque pervenuto da una considerazione statica a una dinamica della sostanza [...].La correlazione che mediante i concetti di atto e potenza Aristotele istituisce fra la materia e la forma è tale, che queste possono ora essere considerate i due aspetti di un'unica realtà, la sostanza sensibile rispettivamente vista come potenza e come atto”¹³.

I concetti di atto e potenza consentono dunque di esprimere la relazione forma/materia nei termini di due aspetti di un'unica realtà, la cui unità rende possibile il realizzarsi della sostanza sensibile, vista al contempo come potenza e atto¹⁴.

La definizione di forma e di materia nei termini di atto e potenza stabilisce per di più una visione dinamica del rapporto tra forma e materia, del tutto peculiare per la sostanza vivente: la forma non esplica una causalità statica ma dinamica, nel senso

¹¹ *Ibidem*, H, 1, 1042a 32-34: “Che, poi, sia sostanza anche la materia, è evidente: infatti, in tutti i mutamenti che avvengono fra opposti c'è qualcosa che fa da sostrato ai mutamenti”.

¹² *Ibidem*, H, 2,1042b 9-11; 5, 1045a 1-2; 6, 1045b 18-21.

¹³ P. Donini, *Metafisica*, cit., pp. 130-131.

¹⁴ *Ibidem*, p.124: “[...] la forma-essenza della prima parte di Z è pur sempre la forma di un composto costituito anche dalla materia e il principio di organizzazione che la forma rappresenta presuppone sempre una materia che si lasci informare e organizzare”. Vedi anche Aristotele, *Metaphysica*. H 6, 1045a 23-25: “Se [...] come noi sosteniamo, la cosa è, da un lato, materia e, dall'altro, forma, e l'una è in potenza mentre l'altra è in atto, la questione non sembra presenti più alcuna difficoltà”.

che funge da principio di vita, di movimento e di organizzazione in ogni momento dell'esistenza del vivente¹⁵.

La causa formale della sostanza individuale (*i.e.* anima), oltre a fungere da principio di determinazione ontologica, è anche causa dell'esistenza biologica: essendo un principio immanente alla sostanza sensibile vivente, l'anima determina, dall'interno, il passaggio dalla vita in potenza alla vita in atto, rendendo possibile la realizzazione di tutte le funzioni che qualificano l'ente biologico in quanto tale (movimento, sensazione, regolarizzazione dei processi fisiologici ecc.)

È proprio nella realizzazione del passaggio dallo stato potenziale di una materia priva di forma allo stato attuale di una materia biologicamente organizzata dalla forma, che il vivente concretizza la propria unità specifica: il corpo, al pari dell'anima, diviene parte integrante e coesenziale della struttura biologica complessiva. Sono molteplici i passi aristotelici che rimandano all'idea di una compresenza dinamica e interattiva tra l'anima e le varie parti del corpo preposte all'espletamento delle varie funzioni vitali:

Alcune parti del corpo [...] sono simultanee al composto: tali sono le parti principali e quelle che costituiscono il supporto fondamentale della forma e della sostanza, come, forse, il cuore o il cervello: e non importa quale dei due sia effettivamente tale. [...] l'uomo considerato come individuo particolare, per esempio Socrate, deve già includere in sé la materia prossima: similmente dicasi per tutti gli altri individui. [...] E poiché la cosa deve previamente essere data ed esistere, è evidente che si ricerca perché la materia sia una determinata cosa. [...] E si ricercherà così: perché questa data cosa è uomo? Oppure: perché questo corpo ha queste caratteristiche? Pertanto nella ricerca del perché si ricerca la causa della materia, vale a dire la forma per cui la materia è una determinata cosa: e questa è appunto la sostanza. [...] Perciò si potrà ben ritenere che questo qualcosa non sia un elemento, ma sia la causa per cui questa data cosa è carne [...]. E, questo, è la sostanza di ogni cosa: infatti esso è causa prima dell'essere¹⁶.

Nel *De Anima* e nei trattati biologici, l'aspetto coesenziale del legame tra anima e corpo viene ulteriormente accentuato, e la definizione di anima come forma e atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza sembra garantire, anche sul pia-

¹⁵ Freeland pone particolare accento sul libro E della *Metaphysica* e su questo aspetto della forma e della materia come atto e potenza, e afferma: "it seems, however, that in his biological works Aristotle regards matter and form potentialities in accordance with his account of active and passive powers". Cfr. C. Freeland, *Aristotle on bodies, matter, ad potentiality*, in A. Gotthelf, J. G. Lennox, *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge University press, New York, 1987, p. 399.

¹⁶ Aristotele, *Metaphysica*, Z,10, 1035b 25-31; 17, 1041b 4 -27.

no biologico concreto, la piena compenetrazione di anima e corpo per l'intera durata dell'esistenza del vivente¹⁷:

[...] la carne non esiste senza la materia, ma, come il camuso, è una determinata forma in una determinata materia¹⁸.

[...] poiché questa è l'essenza dell'uomo, per questo egli ha tali parti: non gli è infatti dato di essere senza queste parti. [...] Poiché l'uomo è così, è necessario che il processo di formazione abbia luogo così e in tal modo. Perciò prima si forma questa parte, poi quest'altra; e in questo modo similmente accade per tutte le altre cose di origine naturale.¹⁹.

Le varie interpretazioni sulla natura del rapporto anima-corpo, a partire dagli anni '70 del Novecento, hanno dato avvio ad un fervente dibattito teorico²⁰.

¹⁷ Sebbene la definizione più completa di anima quale atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza si trovi nel secondo libro del *De Anima* (B, 1, 412a 28-29; 412b 5-6), già nel libro Z della *Metaphysica* (Z, 11, 1037a 27-30) è presente la definizione di anima come sostanza e atto di un certo corpo. Un'anticipazione dello stretto legame intercorrente tra anima e corpo si ha anche in passo degli *Analytica priora*, in cui Aristotele afferma: "È altresì possibile giudicare la natura di un qualcosa sulla base della sua struttura corporea, quando si ammetta che tutte le affezioni naturali trasformano simultaneamente il corpo e l'anima. [...] In effetti se ad un qualche genere indivisibile appartiene in modo proprio un'affezione, ad esempio, se ai leoni appartiene a questo modo il coraggio, sarà necessario che di ciò sussista pure un segno, poiché abbiamo supposto che il corpo e l'anima subiscano simultaneamente le affezioni". Cfr. Aristotele, *Analytica priora*, B, 27, 70b 5-17.

¹⁸ Aristotele, *De Anima*, Γ, 4, 429b 13-15.

¹⁹ Id., *De partibus animalium*, A, 1, 640a 34- 640b 4.

²⁰ La maggior parte delle interpretazioni si possono suddividere in due schieramenti principali: 1) da un lato ci sono i sostenitori di una concezione essenziale del rapporto anima-corpo, per cui l'anima, in quanto essenza del corpo, realizza con esso un'unità indistinta e non risiede in una precisa parte, 2) dall'altro lato, invece, ci sono i sostenitori di un legame non-essenziale, i quali ritengono il corpo un mero strumento funzionale dell'anima. 1) Tra i sostenitori dell'essentialismo possiamo annoverare coloro che sono a favore dell'*hylemorfismo*, secondo cui l'anima non si identifica con una precisa parte del corpo, ma in quanto *forma corporis* è un principio vitale immateriale diffuso in modo uniforme in tutto il corpo e tale da formare con esso un connubio indissolubile e una unità indistinta. La concezione *hylemorfica* sembra trovare piena legittimazione nel *De Anima*, in alcuni trattati dei *Parva Naturalia*, in *Metaphysica* Z, e in alcuni passi del *De Generatione animalium*. Tra gli studiosi che hanno abbracciato l'*hylemorfismo* ricordo F. Nuyens (Id., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain-La Haye, Paris 1948), D. Ross (Aristotele, *Parva Naturalia*, ed. by D. Ross, Oxford 1955), e, più recentemente Burnyeat. 2) Tra i non essentialisti dobbiamo invece annoverare sia i sostenitori dello strumentalismo che i difensori del funzionalismo: secondo i primi, il corpo fungerebbe da strumento dell'anima, e quest'ultima si identificherebbe con una precisa parte del corpo. Rifacendosi al famoso passo di *De Anima*, B, 1, 413b 8-9, essi ritengono di poter affermare che l'anima guida il corpo nel modo con cui il pilota conduce la propria nave, ossia da una posizione di comando. Tale concetto si troverebbe espresso anche in un passo di *De Iuventute* (cfr. *De Iuventute*, 3, 469a 33-sgg.) Tra gli strumentalisti ricordo A. Bos (Id., *The Soul and*

Alla luce dei riferimenti ivi riportati, ritengo plausibile scartare l'ipotesi funzionalista, così come il puro strumentalismo, sostenendo invece che il legame interattivo tra l'anima e il corpo, per come Aristotele lo descrive nel *De Anima*, sia di tipo essenziale: tale interpretazione non si pone affatto in opposizione all'idea presente nei *Parva Naturalia* e nei trattati biologici secondo cui le funzioni vitali e primarie del vivente si realizzano mediante un preciso organo corporeo, giacché, niente impedisce che, nel vivente, l'anima si avvalga di un organo specifico per svolgere le proprie funzioni vitali.

Sebbene alcuni passi aristotelici sembrino corroborare l'ipotesi strumentalista, se analizzati bene, in realtà essi manifestano una concezione del corpo tutt'altro che strumentale. Il fatto che Aristotele, per necessità, faccia spesso riferimento ai prodotti della tecnica per spiegare il funzionamento del corpo, non deve infatti indurre nell'errore di supporre che egli consideri il corpo al pari di uno strumento della tecnica.

In effetti, com'egli dichiara più volte, il corpo non è strumento al modo in cui lo è un prodotto artificiale, giacché, oltre ad essere dotato di una forma e di una materia specifiche, in quanto corpo naturale possiede in se stesso il principio del movimento, della quiete e del mutamento; si tratta, quindi, un organismo intrinsecamente determinato, contrariamente ai prodotti dell'arte o della tecnica il cui principio di efficienza o di motilità è invece esterno²¹.

its Instrumental Body. A reinterpretation of Aristotle's Philosophy of living nature, Leiden, Boston 2003) e S. Menn (Id., *Aristotle's definition of soul and the programme of De Anima*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXII, 2002, pp. 83-139). I funzionalisti, invece, sostengono che tra anima e corpo via sia una relazione accidentale, nel senso che la tale materia (x) si trova ad appartenere ad un corpo (y) solo accidentalmente -per il fatto che x si trova ad appartenere ad un tempo t_1 e ad un tempo t_2 a y . Stando a questa ipotesi, la relazione tra anima e corpo sarebbe qualcosa di puramente accidentale e le attività psichiche potrebbero funzionare, in linea di principio, anche su un supporto materiale diverso. Tra i sostenitori del funzionalismo, cfr. J. Whiting, (Id., *Living bodies*, in M. C. Nussbaum, A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 2000, pp. 75-91), M. Nussbaum e H. Putnam, (Id., *Changing Aristotle's Mind*, in M. C. Nussbaum, A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., pp. 27-56), e S. M. Cohen (Id., *Hylomorphism and functionalism*, in M. C. Nussbaum, A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., pp. 57-71). In verità, vi sono molti studiosi che hanno contribuito a superare il divario tra *hylemorfismo* e strumentalismo, richiamandosi in particolare a quanto espresso da Aristotele nei *Parva Naturalia*: cfr. ad esempio C. H. Kahn, *Sensation and consciousness in Aristotle's psychology*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 48, 1966; C. Lefèvre, *Sur le statut de l'âme dans le De Anima et les Parva Naturalia*, in G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen, *Aristotle on mind and the sense*, Cambridge University Press 1978, pp. 21-67; R. A. H. King, *Aristotle on life and death*, London 2001; H. J. Easterling, *A note on De Anima 413 a 8-9*, «Phronesis», XI, 1966, pp.159-162; E. Berti, *Studi aristotelici*, L. U. Japadre editore, L'Aquila 1975.

²¹ Il vivente è per definizione una sostanza sensibile che muove se stessa in direzione di un fine, e il concetto di sostanza sensibile implica di necessità l'unione della forma e della materia. Cfr. D. Quarantotto, *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, cit., pp. 236-264. Nel *De Anima*, il principale

Come, ad esempio, se bisogna spaccare qualcosa con la scure, è necessario che questa sia dura, e se è dura, deve essere di bronzo o di ferro, così anche, poiché il corpo è uno strumento (ognuna delle parti è infatti finalizzata a qualcosa, e similmente il tutto), è necessario che sia fatto in tal modo e con tali elementi, se dovrà essere quello strumento²².

Così se uno strumento, ad esempio una scure, fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe di essere scure, e quest'essenza sarebbe la sua anima. Tolta questa essenza, la scure non esisterebbe più se non per omonimia. Nel nostro esempio si tratta però soltanto di una scure. In effetti l'anima non è l'essenza e la forma di un corpo di quella specie, ma di un determinato corpo naturale, che ha in se stesso il principio e del movimento e della quiete²³.

[...] è impossibile che sia veramente una mano quella fatta di qualsiasi materiale, ad esempio bronzo o legno, se non omonimia, come il medico dipinto. Essa non potrà infatti adempiere la propria funzione, come non potranno adempiere la propria funzione né flauti di pietra, né il medico dipinto. Similmente, nessuna delle parti di un cadavere - dico ad esempio l'occhio, la mano - è più veramente tale²⁴.

Le parti omogenee e quelle strumentali si formano contemporaneamente; e come non diremmo che il solo fuoco abbia prodotto una scure o un qualsiasi strumento, così non diremmo neppure per un piede o per una mano, e allo stesso modo neppure per la carne, perché anch'essa ha una propria funzione. La durezza e la morbidezza, la viscosità e la friabilità e tutte le altre proprietà di questo tipo che sono presenti nelle parti animate devono essere prodotte da caldo e freddo, non però certo il rapporto essenziale, secondo cui vi sono carne e osso, ma a produrli è l'impulso dato dal genitore, che è in atto ciò che è potenzialmente la materia da cui si produce il processo di formazione, così come avviene nei prodotti dell'arte. Il caldo e il freddo rendono infatti duro e molle il ferro, ma la spada è il risultato di un impulso degli strumenti provvisto del rapporto essenziale dell'arte²⁵.

φαινόμενον assunto è la constatazione della differenza che intercorre tra viventi e non viventi: i corpi viventi sono caratterizzati dallo svolgere certi particolari movimenti che i corpi viventi invece non manifestano (Aristotele, *De Anima*, A, 2 403b 25-7; 5, 411a 26-30; B, 2 413a 21-25).

²² Aristotele, *De Partibus animalium*, A, 1, 642a 10-13.

²³ Id., *De Anima*, B, 1, 412b 12-18.

²⁴ Id., *De Partibus animalium*, A, 1, 640b 35- 641a 5

²⁵ Id., *De generatione animalium*, B, 1, 734b 27- 735a 2. Per quanto riguarda la concezione di corpo quale organismo composto di parti finalizzate ciascuna allo svolgimento di certe funzioni, e avente un principio interno di azione e di regolazione, cfr. anche *De generatione animalium*, A, 22, 730b 15-25: "Sia l'anima, nella quale si trova la forma, sia la scienza muovono le mani o qualche altra parte secondo un certo impulso [...], e le mani muovono gli strumenti e gli strumenti la materia. Similmente anche la natura nel

Anche ammessa la separabilità, in quanto atto di nessuna parte del corpo²⁶, di alcune parti dell'anima, per quanto compete la realizzazione delle funzioni biologiche fondamentali, l'anima appare legata al corpo da un vincolo essenziale: la ragione per

maschio degli animali che emettono sperma si serve dello sperma come di uno strumento provvisto di capacità di trasformare in atto, come si muovono gli strumenti per i prodotti dell'arte, perché in essi vi è in qualche modo l'impulso dell'arte". Per la tr. it. faccio riferimento a Aristotele, *Riproduzione degli animali*, in Opere 5, a cura di M. Vegetti, D. Lanza, cit. Cfr. anche Id., *Meteorologia*, Δ, 12, 390a 7-13: "[...] poiché ciascuno di questi corpi è in funzione di un fine, e non è semplicemente acqua o fuoco, né carne o visceri; e ciò vale a maggior ragione per il viso e per la mano. Tutti questi corpi sono definiti in base alla loro funzione, ed ognuno di essi è veramente, solo se ha la capacità di compiere la propria funzione, come l'occhio che vede; mentre ciò che non ha tale capacità ha solo lo stesso nome, come l'occhio di un morto, o l'occhio di pietra, o una sega di legno [...]". Per la tr. it. faccio riferimento a Aristotele, *Meteorologia*, a cura di L. Pepe, Bompiani, Milano 2003. Cfr. infine Aristotele, *De Iuventute*, 3, 469a 2-4: "È chiaro dunque che quanto al nutrimento la potenza della bocca è impiegata per un certo ufficio, e che quello che svolge lo stomaco è diverso". Per la tr. it. faccio riferimento a Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, a cura di A. L. Carbone, cit.

²⁶ La questione della separatezza dell'anima viene affrontata più volte nel *De Anima*, ma sempre in riferimento alla facoltà intellettuale che, fra tutte, sembra non richiedere alcun legame specifico con il corpo, per il fatto che pare corrispondere all'atto di nessuna parte del corpo. Cfr. Aristotele, *De Anima*, A, 1, 403 a 8 sgg.; B 1, 413a 4 sgg. La questione se l'anima possa esistere o no separata dal corpo vanta di un dibattito centenaria. La prima ipotesi a favore della separatezza dell'intelletto è data dal fatto che in nessun luogo Aristotele accenna alla possibilità che l'attività del pensiero dipenda da un particolare organo del corpo: mentre è chiaro che con la vista vedo, che con l'orecchio odo, che con il corpo percepisco i tangibili o che, infine, il cuore rappresenta il sensorio primo della sensazione e di molte altre funzioni corporee, la facoltà intellettuale non corrisponde invece alla funzione specifica di nessun organo. L'attività del pensiero è solo un prodotto dell'anima-forma e non deriva dal composto: l'anima intellettuale non imprime la sua forma in nessun organo corporeo particolare. Mentre per le funzioni biologiche vitali (nutrizione, pulsazione, respirazione, percezione, memoria, sonno e veglia ecc.), l'anima si serve del corpo come veicolo mediante cui agire, per quanto riguarda le attività superiori, come il pensiero, l'anima usa il corpo solo come veicolo per poter realizzare la funzione senza però agire attraverso di esso: il pensiero è infatti pur sempre il pensiero di un individuo particolare, benché non si tratti di un'attività che si realizza mediante il corpo biologico. In un passo di *De Anima*, Γ, 4, 429a 25-sgg Aristotele si esprime con chiarezza a questo proposito e riferendosi all'intelletto afferma: "Perciò non è ragionevole ammettere che sia mescolato al corpo, perché assumerebbe una data qualità e sarebbe freddo o caldo, ed anche avrebbe un organo come la facoltà sensitiva, mentre non ne ha alcuno". È per questo che nei trattati biologici l'attività intellettuale non diviene oggetto di una trattazione specifica, proprio perché si tratta di un'attività il cui espletamento necessita sì la presenza di un sinolo ben determinato, il vivente, ma che non appare direttamente veicolata da un organo biologico specifico: per realizzarsi il pensiero non necessiterebbe dunque delle potenzialità insite nella materia. A proposito della separatezza e immortalità dell'intelletto e della distinzione tra intelletto potenziale e intelletto agente, rimando ad un interessante articolo di F. Fronterotta apparso su *Elenchos* in cui ci si interroga sulla questione se l'attività intellettuale nei viventi possa o meno essere concepita da Aristotele come indipendente e separata *in toto* dal corpo. Cfr. F. Fronterotta, Οὐ μναιμονεύομεν δέ DA 5, 430 a 23-25, «Elenchos», 1, XXVIII, 2007. A tal proposito cfr. anche P. L. Gerson, *The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima*, «Phronesis», 4, XLIX, 2004.

cui l'anima dà vita ad un legame sì forte con il corpo sta nel fatto che essa ne costituisce, al tempo stesso, la causa formale, motrice e finale (*De Anima*, B, 4, 415b 11-sgg.).

Da un certo punto di vista, l'esame della sensazione si rivela molto utile per capire quale sia il tipo di legame che caratterizza l'anima e il corpo: mentre nel *De Anima* e nei *Parva Naturalia*, Aristotele si limita a definire la sensazione un'attività che consiste in un movimento dell'anima attraverso il corpo²⁷, nelle opere biologiche egli presenta una descrizione del sistema percettivo più dettagliata da un punto di vista fisiologico rispetto a qualsiasi altra precedentemente sviluppata; un sistema dotato di "peripheral organs, central organs and connecting vessels" in cui il calore naturale svolge un ruolo essenziale²⁸.

Rispetto alla dottrina esposta nel *De Anima*, in cui la *psyche* non è identificata con nessun organo corporeo, nei *Parva naturalia*, nel *De partibus animalium* e nel *De generatione animalium*, il principio causale di molte funzioni biologiche, ad eccezione del pensiero, viene invece collocato nel cuore: ciò risulta particolarmente evidente da quanto Aristotele afferma nel *De Iuventute*:

[l'anima] si trova in una certa parte del corpo [...]. In tutti quelli di cui si dice che sono animali e che vivono, vale a dire che hanno entrambe queste caratteristiche (intendendo sia l'essere animale che il vivere), è necessario che sia una e identica la parte per cui vivono e per cui li denominiamo animali²⁹.

²⁷ Aristotele, *De Anima*, A, 1, 403a 6 sgg; B, 4, 415b 24; Id., *De Sensu* 1, 436 a 6-sgg; 436 b 2-sgg; Id., *De Somno*, 1, 454a 7-10; Id., *Physica*, H, 2, 244b 13-15. P. M. Morel osserva che Aristotele fa ricorso a due tipi di prove per stabilire che la sensazione costituisce un'attività comune e all'anima e al corpo: una è la prova "par argumentation", secondo cui la sensazione, per definizione, consiste nel ricevere le forme sensibili attraverso gli organi sensori, mentre la seconda è la prova più generale "sans argumentation", secondo cui sarebbe manifesto che la sensazione si produce attraverso alcuni organi del corpo. Morel puntualizza anche che la sensazione costituisce una funzione comune all'anima e al corpo, non solo perché ha bisogno degli organi sensori per potersi sviluppare, ma anche perché rappresenta una condizione in cui "la relation âme - corps est une relation du type agent-patient"; a questo proposito, sostiene Morel, il *De Anima* si esprime chiaramente, affermando che la comunanza dell'anima e del corpo presuppone una relazione dinamica, simile a quella vigente tra agente e paziente, motore e mosso. Cfr. P. M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2007, pp. 81; 83.

²⁸ P. Webb, *Bodily structure and psychic faculties in Aristotle's theory of perception*, «Hermes», 110, 1982, p. 26.

²⁹ Aristotele, *De Iuventute*, 1, 467b 15-22.

La centralità della funzionalità biologica del cuore è attestata dal fatto che negli animali sanguigni esso è l'organo che si genera per primo e da cui dipende la vita³⁰:

[...] il cuore, che si forma per primo fra tutte le parti, appare infatti immediatamente irrorato di sangue. [...] negli embrioni [...] il cuore appare immediatamente in moto, prima di ogni altra parte, come se fosse un essere vivente, proprio perché esso è il principio della natura negli animali sanguigni³¹.

Nel cuore l'ammassarsi del liquido che continuamente proviene dal nutrimento produce la pulsazione, quando si solleva il mantello più esterno del cuore. E questo avviene sempre di continuo, poiché sempre di continuo vi fluisce il liquido dal quale si genera la natura del sangue, che si fabbrica in primo luogo nel cuore. È evidente al principio della generazione, dal momento che ancorché le vene non siano affatto definite <il cuore> chiaramente possiede sangue. [...] Inoltre pulsano tutte le vene, e simultaneamente tra loro, a causa del fatto che sono connesse al cuore: questo si muove sempre, e pertanto lo fanno sempre anche quelle, dal momento che si muove, e simultaneamente tra loro³².

Questa breve disamina sul concetto di sinolo biologico mostra che per Aristotele il corpo non è semplice materia, scissa e indipendente da qualsiasi attività cognitiva, ma risulta legato in maniera indissolubile ad un'anima avente come caratteristica principale quella di essere la causa prima di esistenza di un corpo. Abbiamo visto infatti come, nelle sostanze viventi, il principio formale risulti perfettamente incorporato in un organo centrale, il cuore, sede di molti processi vitali.

Il "vivente" di Aristotele, inteso come complesso di interconnessioni psichiche e materiali, e dotato di una materia organica predisposta alla realizzazione di certe finalità, palesa in verità molte analogie con la nozione merleau-pontiana di corpo vivo (*Leib*): alla stregua di Aristotele, infatti, anche Merleau-Ponty riconosce l'esistenza quale caratteristica peculiare di ogni organismo vivente, imputandone la causalità a dinamiche e processi naturali interni al corpo stesso³³.

³⁰ Che il cuore sia attivo fin dal principio della generazione è attestabile anche da quanto si afferma in *De partibus animalium*, Γ, 4, 666a 22; *De vita et morte*, 26, 480a 7-8; *De generatione animalium*, B, 734b 20; 740b 3-4.

³¹ Aristotele, *De partibus animalium*, Γ, 4, 666a 10-23.

³² Id., *De Vita et morte*, 26, 480a 2-13. Per la tr. it. faccio riferimento a Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, cit.

³³ Id., *De Iuventute*, 3, 468b 31-32; 14, 474b 7-8. In *De partibus animalium*, Γ, 4, 667a 1-6, Aristotele attua una considerazione molto importante, sostenendo che la parte centrale del cuore, rispetto alle altre due in cui risulta diviso, contiene il sangue più puro e una quantità media di calore. Queste due condizioni consentono al principio di permanere in una condizione ottimale di massima quiete per l'esercizio delle

3. Gli echi della concezione ontologica di Aristotele nell'ontologia di Merleau-Ponty. La ridefinizione del rapporto Soggetto-Oggetto alla luce della teoria del chiasma come intreccio

L'intera *Fenomenologia della percezione* appare un tentativo abbastanza esplicito di presentare una nuova concezione del rapporto tra soggetto e mondo, viste come due presenze inscindibili l'una dall'altra e sempre compresenti sullo sfondo comune di ogni nostra esperienza possibile. Se da un lato, infatti, il mondo percepito costituisce la fonte inesauribile di ogni nostra esperienza, dall'altro il corpo del soggetto ne rappresenta il fondamento ontologico ed epistemologico³⁴.

Per Merleau-Ponty tra soggetto e mondo intercorre un rapporto biunivoco: in opposizione all'analisi riflessiva e alla visione di una coscienza solipsistica intesa come fondamento unico dell'esistenza e/o di accesso alla realtà, Merleau-Ponty propone invece l'idea di un soggetto la cui modalità di darsi nel mondo è quella dell'incarnazione in una natura sensibile.

Il programma filosofico sotteso alla *Fenomenologia della percezione* ha inizio proprio da qui, dalla constatazione che il soggetto si trova nel mondo ed è votato al mondo³⁵: definendo la natura soggettiva nei termini di un'esistenza incarnata, Merleau-Ponty si pone in antitesi alle filosofie riflessive antepoenti il punto di vista di una coscienza pura all'esistenza concreta del corpo vivo.

La scoperta del fenomeno dell'incarnazione quale caratteristica peculiare di un corpo vivo, deriva dall'attestazione che l'esperienza sensibile e il sentire presuppongono sempre un rimando vitale, carnale, a "quella massa pesante che è il [...] corpo, e per tale motivo comporta sempre un riferimento al corpo"³⁶. Ciò che attesta l'autenticità della nostra vita e della nostra esistenza è l'esperienza percettiva che costituisce, per il soggetto, l'unico varco e l'unica possibilità di accesso al mondo:

sue funzioni: "Fra di essi [ventricoli], quello di destra contiene il sangue più abbondante e più caldo [...], quello di sinistra invece pochissimo sangue e più freddo, quello centrale infine ha sangue di quantità e calore intermedi, però purissimo. Occorre infatti che il principio rimanga nella massima quiete, e ciò è possibile se il sangue contenutovi è puro e di media quantità e calore".

³⁴ "Tutto ciò che so del mondo", afferma Merleau-Ponty, "lo so a partire da una veduta mia o da una esperienza del mondo", cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p.17. Sempre qui, riferendosi al mondo, egli afferma: "Il mondo che distinguevo da me come somma di cose o di processi legati da rapporti di causalità, lo riscopro in me come l'orizzonte permanente di tutte le mie *cogitationes* e come una dimensione in rapporto alla quale io non cesso di situarmi", *ibidem*, p. 22

³⁵ *Ibidem*, pp. 95-96: "Si tratta allora di comprendere queste relazioni singolari che si tessono fra le parti del paesaggio o tra quest'ultimo e me come soggetto incarnato e grazie alle quali un oggetto percepito può concentrare in se stesso un'intera scena o divenire l'*imago* di tutto un segmento di vita".

³⁶ *Ivi*, p. 95.

[...] la percezione è [...] accesso alla verità. [...] Il mondo non è ciò che io penso, ma ciò che io vivo; io sono aperto al mondo, comunico indubitabilmente con esso, ma non lo possiedo, esso è inesauribile³⁷.

L'esperienza percettiva diviene lo strumento principale attraverso cui il soggetto percepisce di essere un corpo vitale: uno degli obiettivi centrali della *Fenomenologia della percezione* è proprio quello di ridefinire lo *status* del soggetto *in primis* come corpo vivente, e di contrastare i dettami della scienza classica che lo avevano deprivato di motilità e di vitalità proprie, riducendolo a “cosa” fra le cose:

È inevitabile che nel suo sforzo di oggettivazione, la scienza venga a rappresentarsi l'organismo umano come un sistema fisico in presenza di stimoli essi stessi definiti dalle loro proprietà fisico-chimiche, che cerchi di ricostruire su questa base la percezione effettiva e di chiudere il ciclo della conoscenza scientifica scoprendo le leggi secondo le quali si produce la conoscenza stessa, fondando una scienza oggettiva della soggettività. Ma è anche inevitabile che questo tentativo fallisca. [...] successivamente scopriamo che nell'organismo la struttura dipende da variabili come il senso biologico della situazione, le quali non sono più variabili fisiche, cosicché l'insieme sfugge ai consueti strumenti dell'analisi fisico-matematica per aprirsi a un altro tipo di intelligenza.

[...] Il corpo umano [...] la manifestazione esterna di una certa maniera di essere al mondo, per la fisiologia meccanicistica doveva risolversi in una serie di relazioni causali. Occorreva [...] ridurre a processi in terza persona quella maniera particolare di trattare il mondo che è un comportamento, livellare l'esperienza all'altezza della natura fisica e convertire il corpo vivente in una cosa senza interiorità. [...] Le intenzioni motrici del vivente erano convertite in movimenti oggettivi [...]. Il corpo vivente trasformato in questo modo, cessava di essere il mio corpo, [...] per divenire un oggetto fra gli altri³⁸.

In verità, come afferma Enzo Paci nell'introduzione a *Senso e non Senso*, in Merleau-Ponty il soggetto non viene mai considerato separato dall'oggetto (mondo), né viceversa, ma: “soggetto e oggetto sono uno nell'altro e non è mai possibile separarli, come non è possibile separare l'anima dal corpo. [...] Il modo d'essere dell'uomo è ambiguo nel senso che non è né soggettivo né oggettivo [...] ogni attività umana include necessariamente ambedue le esperienze [...]”³⁹.

³⁷ *Ivi*, p. 26.

³⁸ *Ivi*, p. 43; 98-99

³⁹ *Id.*, *Senso e non senso*, cit., Introduzione, p. 11.

Ma quali sono i presupposti teorici che inducono Merleau-Ponty a teorizzare il soggetto quale intreccio di facoltà psichiche e fisiche? Secondo Dastur sarebbe l'analisi dell'esperienza sensibile compiuta nella *Fenomenologia della percezione* a rivelare a Merleau-Ponty la scoperta di una certa ambiguità del corpo, ossia che lo spirito e il corpo non sono due realtà distinte ma intercomunicanti, e ciò in opposizione alla netta dicotomia anima-corpo istituita dal pensiero cartesiano “qui met le corps tout entier du côté de l'extériorité «comme une somme de parties sans intérieur», et l'âme tout entière du côté de l'intériorité «comme un être tout présent à lui-même sans distance»”⁴⁰.

L'organismo biologico non è un composto di materia inerte, né oggetto fra gli oggetti⁴¹, come invece cercava di dimostrare la fisiologia meccanicistica⁴²; secondo Merleau-Ponty, ciò che pone il corpo al di sopra dei semplici oggetti che costituiscono il mondo, distinguendolo nettamente da essi, è innanzitutto la sua modalità esistenza:

Tale organismo non è come una cosa inerte, ma abbozza anch'esso il movimento dell'esistenza.

[...] L'unione dell'anima e del corpo non è suggellata da un decreto arbitrario fra due termini esteriori, uno oggetto l'altro soggetto. In ogni istante essa si compie nel movimento dell'esistenza. Accostandoci al corpo attraverso una prima via d'accesso, quella della fisiologia, abbiamo trovato in esso l'esistenza.

[...] Se dunque diciamo che in ogni momento il corpo esprime l'esistenza, lo diciamo nel senso in cui la parola esprime l'esistenza. [...] il corpo esprime l'esistenza totale, non perché ne è un accessorio esteriore, ma perché questa esistenza si realizza in esso. Tale senso incarnato è il fenomeno centrale di cui corpo e spirito, segno e significato sono momenti astratti. [...] il corpo è l'esistenza cristallizzata o generalizzata, e l'esistenza un'incarnazione perpetua⁴³.

⁴⁰ F. Dastur, *Le fondement corporel de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, cit., p. 29.

⁴¹ Secondo Merleau-Ponty, il corpo proprio non può essere messo sullo stesso piano degli altri oggetti del mondo. Innanzitutto, per il fatto che non si dona mai all'osservazione integrale e non è quindi, come diceva Husserl, un oggetto completamente costituito. Ciò che lo distingue dagli altri oggetti è inoltre la sua capacità sensibile. L'ambiguità del *Leib* come corpo toccante e toccato non è qualcosa che si spiega attraverso i singoli organi sensoriali, ma la struttura globale del corpo proprio.

⁴² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 121: “La definizione dell'oggetto, come abbiamo visto, è che esso esiste *partes extra partes* e che perciò non ammette fra le sue parti, o fra se stesso e gli altri oggetti, se non relazioni esteriori o meccaniche, sia nel senso stretto di un movimento ricevuto e trasmesso, sia nel senso lato di un rapporto di funzione-variabile”.

⁴³ *Ibidem*, p. 133; 138; 234.

Franco Fergnani mostra lo sviluppo del concetto di corporeità nel passaggio dalla *Struttura del comportamento* (1942) alla *Fenomenologia della percezione* (1945): già nella *Struttura del comportamento*, sostiene, Merleau-Ponty dimostra di aver superato la concezione meccanicistica del corpo, descritto nei termini di un sostrato materiale riducibile a stimoli fisici e reazioni fisiologiche pienamente quantificabili, allorché l'analisi del comportamento pare escludere del tutto “la presenza di una coscienza-pilota nascosta dietro un corpo visibile”, e con ciò la rappresentazione del corpo come “specie di automa” cui si aggiungerebbero, in un secondo momento, le proprietà psichiche dello spirito.

Nella *Fenomenologia della percezione*, prosegue Fergnani, la dicotomia soggetto-oggetto viene ulteriormente allentata, allorché l'esperienza della percezione rivela un modo d'essere del corpo non riconducibile né alla soggettività né all'oggettività: il corpo si sottrae alla sfera dell'oggettualità in virtù del suo esser vissuto⁴⁴.

A differenza di Aristotele, Merleau-Ponty non parla di esistenza solo in senso solo biologico, ampliandone il significato in termini di esistenza vissuta da un soggetto mediante il corpo proprio: al di là di questa sostanziale differenza, mi preme comunque evidenziare che anche in Merleau-Ponty il darsi di una corporeità assume un carattere essenziale e peculiare in relazione alla stessa esistenza:

La fusione dell'anima e del corpo nell'atto, la sublimazione dell'esistenza biologica in esistenza personale, del mondo naturale in mondo culturale, è resa possibile e al tempo stesso precaria dalla struttura temporale della nostra esperienza. Ogni presente coglie a mano a mano, attraverso il suo orizzonte del passato immediato e del futuro

⁴⁴ In tal senso, Merleau-Ponty si ricollega alla nozione husserliana di corpo animato (*Leib*), di realtà psicofisica avente la particolarità di essere vissuta come mia. Il *Leib* diviene il punto di ribaltamento e di incontro tra l'interno e l'esterno, ed è dotato di proprietà riflessive (nell'esempio della mano che tocco con l'altra mano, la mano che tocca è percepita come mia, dunque percipiente e percepito appartengono alla vita del mio stesso corpo). Il corpo animato “è il punto zero, che è sempre qui dove sono io, e in riferimento al quale ogni cosa è là. È *l'ici absolu* di Merleau-Ponty, dove *ici* indica non una posizione determinata in rapporto ad altre posizioni o in rapporto a coordinate esterne, bensì [...] la situazione del corpo di fronte ai suoi compiti”, cfr. M. Merleau-Ponty, *Il corpo vissuto. L'ambiguità dell'esistenza, la riscoperta della vita percettiva, la carne del mondo, dalle prime opere a L'occhio e lo spirito*, a cura di F. Fergnani, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 23-24. Nei corsi sulla Natura, ponendosi in parziale continuità con quanto stabilito da Husserl in *Idee II*, Merleau-Ponty afferma: “Il mio corpo è nello stesso tempo oggetto e soggetto. Come riconciliare i due punti di vista? Esso è una cosa che ha un rapporto particolare con le cose e che ci fornisce il grado zero dell'orientamento, il suo modello. Il mio corpo in questo caso è l'assoluto. Da esso procedono tutti i luoghi dello spazio: non solo perché la posizione degli altri luoghi si definisce a partire dal luogo del mio corpo, ma anche perché il mio corpo definisce le forme “ottimali”;[...] si stabilisce in noi l'idea di un *Rechtgrund*, a partire dal quale avrà luogo ogni conoscenza”, cfr. M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 112.

prossimo, la totalità del tempo possibile; esso supera così la dispersione degli istanti, è in condizione di dare il suo senso definitivo al nostro passato [...]»⁴⁵.

Come Aristotele, anche Merleau-Ponty ritiene che il corpo possieda la vita come sua prima determinazione: il corpo costituisce, com'egli afferma ne *Il visibile e l'invisibile*, "il nostro legame vivente con la natura"⁴⁶.

Il corpo non è un complesso di materia inerte, puntualizza Merleau-Ponty, ma gli atti psichici trovano il loro germe e il loro disegno generale proprio nelle disposizioni fisiologiche:

Considerato concretamente l'uomo non è uno psichismo unito a un organismo, ma quell'andirivieni dell'esistenza che ora si lascia essere corporea e ora si porta agli atti personali. I motivi psicologici e le occasioni corporee possono intrecciarsi perché in un corpo vivente non vi è solo movimento che sia assolutamente casuale nei confronti delle intenzioni psichiche, non un solo atto psichico che non abbia trovato almeno il suo germe o il suo disegno generale nelle disposizioni fisiologiche⁴⁷.

Un'attenta analisi dell'esperienza percettiva rivela che il corpo non è né un'idea o rappresentazione psichica, come lo descrive la psicologia classica, né tanto meno una struttura meccanico-fisiologica, come invece lo presenta la biologia⁴⁸: la carne che lo compone rivela invece una certa ambiguità della materia organica, in virtù della quale il corpo materiale appare investito di capacità sensibili che lo fanno essere percipiente e percepito allo stesso tempo⁴⁹.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 133.

⁴⁶ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 53.

⁴⁷ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 137.

⁴⁸ In polemica con la biologia materialista, Merleau-Ponty afferma: "Nell'apparenza della vita il mio corpo visivo comporta una vasta lacuna a livello della testa, ma la biologia era lì a colmare questa lacuna, a spiegarla con la struttura degli occhi, a insegnarmi che cosa in verità è il corpo, che ho una retina, un cervello come gli altri uomini e come i cadaveri che seziono, e che infine lo strumento del chirurgo metterebbe infallibilmente a nudo, in questa zona indeterminata della mia testa, la copia esatta delle tavole anatomiche.", *ibidem*, p. 146.

⁴⁹ Nella prima parte del saggio *Le fondement corporel de la subjectivité*, Dastur si sofferma sul concetto di ambiguità che rivela l'esperienza del corpo: la prima parte della *Fenomenologia della percezione*, sostiene, è consacrata al corpo e Merleau-Ponty insiste sull'ambiguità che rivela l'esperienza del corpo (in opposizione alla netta separazione che la tradizione cartesiana fa tra corpo e anima, il primo riconducibile alla sola esteriorità, la seconda all'interiorità). L'esperienza di un'alterità e di una passività costitutiva dell'ipseità, di un corpo vissuto come mio, si oppone al movimento riflessivo che libera l'oggetto dal soggetto e viceversa, confonde i loro limiti e li fa entrare in comunicazione, nel luogo equivoco dell'esistenza incarnata. L'ambiguità, l'equivocità dell'esperienza in prima persona, si oppone dunque alla chiarezza di un'analisi riflessiva che distingue i due sensi della parola esistere: l'esistenza come cosa e

Anche le nozioni di fisiologia organica riportate nelle opere biologiche di Aristotele sembrano improntare all'idea di una materialità viva, attiva, superando di fatto la concezione di materia inerte e passiva ereditata con la filosofia platonica: per Aristotele, la materia che compone il vivente non è affatto passiva, ma è una materia che ha già ricevuto le forme, ossia le informazioni necessarie per adempiere a certe funzioni.

Da un certo punto di vista, si può affermare che con la nozione di sinolo biologico Aristotele tenti di superare la dicotomia forma (anima)/ materia (corpo), elaborando una teoria di corpo naturale che presupponga, fin dal principio, una materia organica che, in quanto intrisa del principio formale, non possa essere considerata mera passività, appunto, ma materia "viva" e parte coesistente del sinolo.

È proprio la ricerca di una "terza via" tra l'essere della forma e l'essere della materia che conduce Aristotele a elaborare una concezione del vivente originale rispetto alla tradizione precedente⁵⁰, di un organismo che possiede in se stesso il principio della generazione e della corruzione, e che non necessita di un principio esterno per spiegare la vita e la morte.

Allo stesso modo, l'insoddisfazione derivante o da una visione intellettualistica del soggetto nei termini di pura coscienza, o da una visione meccanicistica dell'organismo nei termini di mera corporeità materiale, conduce Merleau-Ponty a teorizzare, per il vivente, un terzo genere d'essere: il corpo biologico, inteso come prodotto di un'interazione continua di attività psichiche e fisiologiche:

[...] non è possibile far risalire certi movimenti alla meccanica del corpo e altri alla coscienza, il corpo e la coscienza non si limitano vicendevolmente, non possono essere che paralleli. Ogni spiegazione fisiologica si generalizza in fisiologia meccanicistica, ogni presa di coscienza in psicologia intellettualistica, e la fisiologia meccanicistica o la psicologia intellettualistica livellano il comportamento. [...] Il torto dell'intellettualismo consiste nel farla riposare su se stessa, nel separarla dai materiali nei quali si realizza, e nel riconoscere in noi, a titolo originario, una presenza al mondo senza distanza: infatti a partire da questa coscienza priva di opacità [...] tutto quanto ci separa dal mondo vero- l'errore, la malattia, la follia e insomma l'incarnazione.

[...] Il rapporto fra la materia e la forma è quello che la fenomenologia chiama un rapporto di *Fundierung*: la funzione simbolica riposa sulla visione come su un terreno

l'esistenza come coscienza, l'In sé e il Per sé, e che induce a piazzare nella "soggettività invulnerabile al di qua dell'essere e del tempo" dell' "uomo interiore" il potere di costituire l'esteriore. Cfr. F. Dastur, *Le fondement corporel de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, cit., p. 29.

⁵⁰ Il vivente perfetto (il modello ideale di vivente) per Platone coincide con la pura forma o intelligenza, cfr. Platone, *Timeo*, 30 C-D; 39 E.

[...]. La forma si integra il contenuto a tal punto che quest'ultimo appare infine come un semplice modo della forma stessa [...]⁵¹.

L'osservazione e lo studio attento di alcuni soggetti affetti da malattie psichiche (tra cui la cecità psichica, la sindrome dell'arto fantasma e altri tipi di patologie quali afasia e agnosia)⁵², conducono Merleau-Ponty a concludere che tra fatti psichici (coscienza) e organici vi sia una salda integrazione:

Il fatto che la malattia psichica sia a sua volta collegata a un fattore organico è spiegabile, in linea di principio, allo stesso modo; la coscienza si proietta in un mondo fisico e ha un corpo, così come si proietta in un mondo culturale e ha degli *habitus*: perché non può essere coscienza se non agendo sui significati dati nel passato assoluto della natura o nel suo passato personale, e perché ogni forma vissuta tende verso una certa generalità, sia poi quella dei nostri *habitus* oppure quella delle nostre funzioni corporee.

[...] La coscienza è l'inerire alla cosa tramite il corpo⁵³.

In una nota all'interno della *Fenomenologia della percezione*, si attua una precisazione molto importante in merito al concetto di esistenza, quale “terzo termine fra lo psichico e il fisiologico, fra il Per sé e l' In sé [...]”, rimarcando la sua presa di distanza dalla psicologia classica e dalla fisiologia meccanicistica, che rimangono vincolate ad un'alternativa insuperabile tra l'esistere come cosa (automatismo del corpo) o come coscienza (automatismo della coscienza)⁵⁴.

E a condizione di ricollocare nell'ordine dell'esistenza perfino la presa di coscienza di un mondo oggettivo, non troveremo più contraddizioni tra di essa e il condizionamento corporeo: darsi un corpo abituale è una necessità interna per l'esistenza più integrata. È possibile connettere il fisiologico e lo psichico proprio perché, reintegrati all'esistenza, essi non si distinguono più come l'ordine dell' in sé e quello del per sé, e perché sono entrambi orientati verso un polo intenzionale o verso un mondo⁵⁵.

⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 178-179; 181.

⁵² *Ibidem*, pp. 182-191.

⁵³ *Ivi*, pp. 193; 194.

⁵⁴ *Ivi*, nota n.° 55 p. 207. Nel prosieguo dell'esposizione, Merleau-Ponty ricollega la matrice di questa opposizione alla tradizione cartesiana: “La tradizione cartesiana ci ha abituato a separarci dall'oggetto: l'atteggiamento riflessivo purifica simultaneamente il concetto comune di corpo e quello di anima, definendo il corpo come una somma di parti senza interiorità e l'anima come un essere completamente presente a se stesso e senza distanza”. *Ivi*, p. 270.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 136-137.

Il corpo inteso come *Leib* diviene così, per Merleau-Ponty, il centro della nostra esistenza: corrispettivo filosofico del sinolo aristotelico (σῶμα οργανικόν), il *Leib* diviene “la funzione primordiale attraverso la quale facciamo esistere” una qualsiasi cosa, il centro attorno a cui gravitano la vita, l'esistenza, e le nostre pulsioni motrici; il corpo assume dunque il significato di “perno del mondo”⁵⁶.

L'attualità dell'esistenza si realizza solo e soltanto in un corpo:

Il corpo può simbolizzare l'esistenza proprio perché la realizza e ne è l'attualità. [...] Infatti, sotto un certo rispetto, il corpo è la possibilità per la mia esistenza di rinunciare a se stessa, di farsi anonima e passiva [...]. Nell'istante stesso in cui vivo nel mondo, in cui mi trovo fra i miei progetti, fra le mie occupazioni, fra i miei amici, io posso chiudere gli occhi, distendermi, ascoltare il sangue che batte alle orecchie, fondermi in un piacere o in un dolore [...]. Ma proprio perché può chiudersi al mondo, il mio corpo è anche ciò che mi apre al mondo e mi mette in situazione.

[...] L'esistenza corporea che defluisce attraverso di me senza la mia complicità è solo l'abbozzo di un'autentica presenza al mondo: ne fonda almeno la possibilità, stabilisce il nostro primo patto con esso. Io posso sì assentarmi dal mondo umano e abbandonare l'esistenza personale, ma solo per ritrovare nel mio corpo la medesima potenza, questa volta senza nome, dalla quale sono condannato all'essere. Si può dire che il corpo è «la forma nascosta dell'essere se stessi» o, reciprocamente, che l'esistenza personale è la ripresa e la manifestazione di un dato essere in situazione.⁵⁷

Caratteristica peculiare del *Leib*, afferma Merleau-Ponty, è di essere una unità, ma non al modo in cui può esserlo un oggetto qualsiasi⁵⁸: quella del corpo vivo è una unità ambigua e confusa, in cui materia organica e spiritualità appaiono indistinti da un punto di vista sostanziale:

Se tento di pensarlo come un fascio di processi in terza persona, - «vista», «motilità», «sessualità» -, mi accorgo che queste funzioni non possono essere collegate tra di esse al mondo esterno da rapporti di causalità, ma sono tutte confusamente riprese e coinvolte in un dramma unico. Il corpo non è quindi un oggetto. Per lo stesso motivo, la coscienza che io ne ho non è un pensiero, vale a dire che non posso scomporlo e ricomporlo per formarne una idea chiara. La sua unità è sempre implicita e confusa⁵⁹.

⁵⁶ *Ivi*, p. 130. Sempre qui il corpo viene definito “il veicolo dell'essere al mondo”. *Ibidem*, p. 130.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 232; 233; 234.

⁵⁸ *Ivi*, p. 244: “Abbiamo attribuito al corpo una unità ben distinta da quella dell'oggetto scientifico”.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 270-271.

L'esame della percezione rivela un *modus essendi* del corpo vivo (*Leib*) caratterizzato da una profonda inscindibilità tra spirito e corporeità: la percezione, afferma Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*, si realizza attraverso il corpo, e non al di qua del corpo. Scettico riguardo all'idea che il principio della percezione risieda nella testa⁶⁰, Merleau-Ponty ribadisce che la percezione sia un'attività totalmente incorporata che si realizza con la mediazione della carne.

Un certo richiamo alla nozione aristotelica di sensazione come attività (o movimento) dell'anima che si realizza attraverso il corpo, appare evidente soprattutto quando Merleau-Ponty dichiara che la percezione ottiene la sua efficacia "in virtù delle leggi dell'unione dell'anima e del corpo"⁶¹: anche se non è il corpo a percepire direttamente, puntualizza, esso "è come costruito attorno alla percezione che si fa strada attraverso di esso; grazie a tutto il suo assetto interno, ai suoi circuiti senso-motori, alle vie di ritorno che controllano e rilanciano i movimenti [...]"⁶².

Anche per Aristotele la causa prima della percezione non è riconducibile al corpo, ma ad un'anima capace di investirlo di tale capacità: il *σῶμα ὀργανικόν* è un sostrato che possiede la capacità di espletare varie funzioni perché in esso è presente un'anima.

Sebbene Aristotele riconosca al corpo determinate proprietà sensibili, riconducendole ad un preciso assetto organico e alla composizione materiale dei singoli organi sensori, egli non attribuisce la capacità di percepire al singolo sensore, ma all'anima sensibile nel suo complesso⁶³. In particolare, fra tutti gli altri sensi, il tatto assume un ruolo essenziale, perché è mediante l'esperienza tattile che il vivente può entrare in contatto con gli altri corpi⁶⁴ e distinguere tutti i generi dei tangibili: ciò si rende possibile attraverso la carne (mezzo del tatto), che essendo costituita da una

⁶⁰ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 37: "Se per me non ha forse senso dire che la mia percezione e la cosa che essa intenziona sono "nella mia testa" (è soltanto certo che esse non sono altrove), io non posso fare a meno di mettere l'altro e la percezione che egli ha, dietro il suo corpo."; "la percezione, che non è forse nella mia testa, non è in nessun altro luogo se non nel mio corpo come cosa del mondo".

⁶¹ *Ibidem*, p. 67.

⁶² *Ibidem*, p. 36. *Ivi*, p. 36: "Con ogni probabilità, a percepire non è del tutto il mio corpo: io so soltanto che esso può impedirmi di percepire, che non posso percepire senza il suo permesso; nel momento in cui giunge la percezione, il corpo si cancella di fronte a essa, ed essa non lo coglie mai nell'atto di percepire."

⁶³ Il principio della facoltà sensibile, già a partire dal *De Anima*, viene ad essere identificato con il sensorio comune (*De Anima*, Γ, 2, 426b-427a 16): sarà poi nelle opere biologiche e nei *Parva Naturalia* che Aristotele farà coincidere tale sensorio con l'organo del cuore.

⁶⁴ "Poiché l'animale è un corpo animato, ed ogni corpo è tangibile, e tangibile è ciò che è percepibile per contatto, il corpo dell'animale deve avere la capacità tattile, se l'animale deve conservarsi. [...] ciò che entra in contatto con gli oggetti, se non possiede la sensazione, non potrà evitarne alcuni e prenderne altri. Ma se è così, sarà impossibile che l'animale si conservi. [...] è evidente che senza il tatto non è possibile che l'animale esista". Cfr. Aristotele, *De Anima*, Γ, 12, 434b 16 sgg.

miscellanea ben proporzionata di elementi, è in grado di percepire differenti specie di tangibili.

A differenza di Aristotele, per il quale la carne è solo un mezzo percettivo e non l'organo sensorio preposto direttamente al tatto, per Merleau-Ponty la carne costituisce invece il fondamento stesso della percezione, e diviene il fulcro di un'esistenza corporea in cui la distinzione fra soggetto e oggetto si presenta assai confusa⁶⁵. Concepita quale condizione primaria per l'apertura del soggetto al mondo, l'esperienza della carne assume con Merleau-Ponty i contorni di un'esperienza percettiva fondamentale⁶⁶.

[...] l'esperienza della mia carne come ganga della mia percezione mi ha insegnato che la percezione non nasce in un luogo qualsiasi, che emerge nei recessi di un corpo⁶⁷.

È evidente che in Merleau-Ponty il corpo assume una connotazione ontologica più rilevante rispetto a quella cui rimanda la nozione aristotelica di *synolon*: nella *Fenomenologia della percezione*, ogni manifestazione cognitiva (percezione, linguaggio, gestualità, spazialità, temporalità) è manifestazione del corpo vivo (*Leib*) e non di "un'altra potenza, pensiero o anima": a partire dall'analisi dell'esperienza del corpo e del fenomeno dell'incarnazione, Merleau-Ponty giunge alla conclusione che la percezione, il linguaggio, il movimento, così come anche lo spazio e il tempo, nascono nei meandri del corpo, concepito non come aggregato di particelle fisiche ma come fulcro dell'esistenza e di *powers* che non possono più essere pensati quali testimonianze dirette di una coscienza, o di una entelechia o anima indipendente dalla corporeità:

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., p. 220.

⁶⁶ Ne *Il filosofo e la sua ombra* Merleau-Ponty parla di un soggetto carnale sotteso ai movimenti e alle percezioni, e di una trama carnale che si cela sotto l'essere di un individuo, cfr. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, cit., pp. 220; 224. Affronterò più avanti il significato filosofico implicito nel concetto merleau-pontyano di carne del corpo, intesa come condizione primaria acciocché il corpo possa adempire la sua duplice funzione di cosa sensibile e senziente allo stesso tempo. Tra la carne del mondo sensibile e la carne del corpo proprio, secondo Merleau-Ponty vige una relazione di identità. F. Dastur osserva che il programma della fenomenologia merleau-pontiana consiste nell'abbandono della posizione del sorvolo dello spettatore trascendentale (che coincide con l'immagine del fenomenologo per Husserl), e nella riabilitazione ontologica del sensibile: la nuova concezione ontologica di Merleau-Ponty definisce un'ontologia del visibile, che non possiede i tratti della positività di un essere pieno, ma che implica invece un'apertura della fenomenologia sull'invisibile, qualcosa come una fenomenologia dell'apparente, simile a quella cui si richiama Heidegger negli ultimi seminari. Cfr., F. Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, cit., p. 9.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 36.

Esso [*il corpo*] non è un aggregato di particelle ciascuna delle quali rimarrebbe in sé, o anche un intreccio di processi definiti una volta per tutte [...]. Si è sempre notato che il gesto o la parola trasfigurano il corpo, ma ci si accontentava di dire che essi sviluppano o manifestano un'altra potenza, pensiero o anima. Non si vedeva che, per poterla esprimere, in ultima analisi il corpo deve divenire il pensiero o l'intenzione che esso ci significa.⁶⁸

Il corpo assume un significato esistenziale e vitale: “il corpo proprio è nel mondo come il cuore nell'organismo”, dichiara Merleau-Ponty all'inizio della seconda parte della *Fenomenologia della percezione*, esso “mantiene continuamente in vita lo spettacolo visibile, lo anima e lo alimenta internamente, forma con esso un sistema”⁶⁹.

In queste parole non è difficile intravedere delle analogie assai profonde con la nozione aristotelica di *sinolo* biologico, nonostante che in Aristotele sia del tutto assente ogni riferimento all'idea di corpo vivo come “corpo proprio”, legato cioè ad un soggetto di coscienza.

In Merleau-Ponty il corpo biologico diviene il principio di un'esistenza situata, nel senso di ciò a partire da cui è possibile parlare di esistenza concreta⁷⁰. Il fenomeno dell'incarnazione, reso possibile dalla struttura corporea dell'esperienza, si realizza e si rinnova in ogni momento o aspetto dell'esistenza stessa: a questo proposito, Dastur ipotizza che si possa parlare di un vero e proprio movimento continuo di incarnazione⁷¹. Anche quest'ultimo aspetto sembra richiamarsi, per certi versi, alla concezione aristotelica di *sinolo* biologico, allorché l'anima quale atto primo di un corpo, si mantiene *forma corporis* per l'intera vita dell'animale, costituendone, in ogni momento, la prima causalità dell' esistenza.

Vorrei ora focalizzarmi su alcuni aspetti dell'ontologia merleau-pontyana che, oltre a rappresentare un chiarimento dell'ontologia di Merleau-Ponty, manifestano i punti nevralgici della corrispondenza diretta con l'ontologia aristotelica.

A partire dalla *Struttura del comportamento*, e in modo ancor più evidente nella *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty avverte l'esigenza di ridefinire il legame tra soggetto e oggetto, spirito e natura: “il programma della fenomenologia merleau-pontiana”, afferma Dastur, “è teso a superare in maniera definitiva la posizione del fenomenologo come spettatore trascendentale, attuando una riabilitazione

⁶⁸ Id., *La fenomenologia della percezione*, pp. 269-70.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 277.

⁷⁰ Id., *La Natura*, cit., p. 110: “Affinché ci sia una cosa, essa deve essere presentata a un soggetto incarnato (Subjekt Leib).”

⁷¹ F. Dastur, *Le fondement corporel de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, cit., p. 35.

del sensibile, e mostrando che proprio l'esperienza sensibile del corpo rivela la presenza di una duplice natura, quella di essere allo stesso tempo oggetto sensibile e soggetto percipiente⁷².

La forte interdipendenza tra spirito e corpo, nella *Fenomenologia della percezione*, assume il carattere di una vera e propria incarnazione, da intendersi, afferma sempre Dastur “come fenomeno totale di un'esistenza”⁷³; esistenza che presuppone un rapporto di espressione reciproca tra vita corporea (o carnale) e psichica.

Di contro ad una visione dialettica del rapporto soggetto-oggetto, Merleau-Ponty si pone in una prospettiva iperdialettica⁷⁴, tesa a superare questa dicotomia: l'indefinitzza del confine tra spirito (coscienza) e oggetto (corpo), che viene avvertita soprattutto a livello dell'esperienza percettiva, dello spazio e del movimento, si riflette anche nella concezione generale della Natura, allorché quest'ultima non appare riconducibile né alla pura oggettualità, né alla pura spiritualità⁷⁵.

Ne *Il visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty sostiene che la posizione che l'oggetto occupa nei confronti del soggetto è sempre laterale e mai frontale: da questo punto di vista, la percezione implica sempre una visione mancata, giacché, ogni volta, si realizza a partire da una determinata prospettiva del corpo.

Lo scarto tra l'Essere percepito (Visibile) e l'Essere non percepito (Invisibile) non è il “non Essere”, ma una trama carnale invisibile. Questo scarto è appunto la carne, la quale “non è né sostanza, né materia né spirito” ma un qualcosa che sta al di là del-

⁷² F. Dastur, *Chair et langage*, in Id., *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, cit., p. 9 (tr. it. mia). “Ciò che la fenomenologia della percezione ci insegna” -aggiunge Dastur- “è l'incompiutezza del soggetto quanto dell'oggetto. Dal lato del soggetto, la non coincidenza con il sé non è il fatto della negatività pura di un Per-sé, ma quella di un soggetto che, per il fatto che ha un corpo, resta preso in ciò che percepisce e, come tale, non è ancora un soggetto personale [...] da parte dell'oggetto non si trova più l'identità del referente naturale che supponeva Kojève, ma un campo percettivo dominato dalla struttura d'orizzonte che vi riconosceva Husserl [...]”, *ibidem*, p. 17 (tr. it. mia).

⁷³ Id., *Le fondement corporel de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, p. 43. *Ibidem*, pp. 46-47 “questo rapporto di Fundierung tra la coscienza e il corpo che permette di riconoscere nel corpo una struttura di ipseità e nella coscienza una dimensione corporea senza che tuttavia si tratti di una semplice identificazione della coscienza e del corpo, ma piuttosto del tentativo ancora incoativo di pensare l'esistenza come il movimento stesso dell'incarnazione” (tr. it. mia).

⁷⁴ Id., *Chair et langage*, cit., p. 16. Cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 115: “iperdialettica è un pensiero [...] capace di verità, poiché considera senza restrizioni la pluralità dei rapporti e ciò che si è chiamato ambiguità”. Qui, come altrove, il termine ambiguità rimanda allo status di indefinitzza e indeterminatezza in cui vige l'Essere sensibile del mondo, inteso né come puro spirito né come pura oggettualità, ma come essere carnale che manifesta la duplice ambiguità di Essere e non Essere, visibile e invisibile, soggetto e oggetto.

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 115: “[...] ciò che noi escludiamo dalla dialettica è l'idea del negativo puro, ciò che cerchiamo è una definizione dialettica dell'essere, che non può essere né l'essere per sé, né l'essere in sé [...]”.

la materia e al di qua della sostanza: una trama, una massa sensibile interiormente travagliata che tiene unito l'Essere del mondo e l'Essere del soggetto, consentendo la loro reciproca comunicazione⁷⁶.

La carne è ciò che unisce in un rapporto laterale, e non più frontale, il soggetto agli altri e alle cose, ed è definita la stoffa generale del mondo⁷⁷, che si apre e si piega affinché sia possibile l'articolazione della visione e del pensiero: in virtù del fatto che la nostra carne sensibile è la stessa che compone il tessuto del mondo, il soggetto può apparire, allo stesso tempo, anche se non sotto il medesimo rispetto, “cosa percipiente” e “cosa percepita”:

[...] il mio corpo è annoverabile tra le cose, è una di esse, è preso nel tessuto del mondo e la sua coesione è quella di una cosa. Ma poiché vede e si muove, tiene le cose in cerchio intorno a sé, le cose sono un annesso o un prolungamento del corpo, sono incrostate nella sua carne [...] il mondo è fatto della medesima stoffa del corpo⁷⁸.

[...] io, il vedente, sono anche visibile; ciò che costituisce il peso, lo spessore, la carne di ogni colore, di ogni suono, di ogni testura tattile, del presente e del mondo, è il fatto che colui che li coglie si sente emergere da essi grazie a una specie di avvolgimento o di raddoppiamento, fondamentalmente omogeneo a essi, il fatto che egli è il sensibile stesso veniente a sé, e che, reciprocamente, il sensibile è ai suoi occhi come il suo duplicato o un'estensione della sua carne. Lo spazio, il tempo delle cose, sono dei lembi di lui stesso, della sua spazializzazione, della sua temporalizzazione, non più una molteplicità di individui distribuiti sincronicamente e diacronicamente, ma un rilievo del simultaneo e del successivo, una polpa spaziale in cui gli individui si formano per differenziazione. Le cose, qui, là, adesso, allora, non sono più in sé, nel loro luogo [...] esistono solo [...] nel segreto nella mia carne [...] in quanto io sono fra le cose e in quanto esse comunicano attraverso di me come cosa senziente.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 162: “La carne (quella del mondo o la mia) non è contingenza, caos, ma trama che ritorna in sé e si accorda con se stessa”. Merleau-Ponty è cosciente che il suo concetto di carne non trova alcun corrispettivo precedente nella filosofia. Altrove afferma: “La carne non è materia nel senso di corpuscoli d'essere che si addizionerebbero o si continuerebbero per formare gli esseri. Il visibile (le cose come il mio corpo) non è nemmeno non so quale materiale psichico che sarebbe, Dio sa come, condotto all'essere da cose esistenti di fatto e agenti sul mio corpo di fatto. In generale, esso non è un fatto, o somma di fatti materiali o spirituali. [...] La carne non è materia, non è spirito, non è sostanza”. *Ibidem*, pp. 155-156.

⁷⁷ Merleau-Ponty definisce così ogni paesaggio della vita soggettiva: “un segmento della carne durevole del mondo”, *ibidem*, p. 141. Le cose percepite sono “correlati di un soggetto carnale, repliche del suo movimento e del suo sentire, intercalate nel suo circuito interno: esse sono fatte della sua stessa stoffa: il sensibile è la carne del mondo, *i.e.* il senso in ciò che è esterno. La carne del mondo ci fa comprendere la carne del mondo”, *cf.* Id., *La Natura*, cit., p. 317.

⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, in Id., *Il corpo vissuto*, cit., p. 207.

[...] poiché i miei occhi che vedono, le mie mani che toccano possono essere anche visti e toccati, poiché quindi, in questo senso, essi vedono e toccano dal di dentro il visibile e il tangibile, poiché la nostra carne riveste e in pari tempo avvolge tutte le cose visibili e tangibili dalle quali essa è però circondata, io e il mondo siamo l'uno nell'altro, e dal *percipere* al *percepi* non c'è anteriorità, ma simultaneità o addirittura ritardo. [...] Il corpo ci unisce direttamente alle cose in virtù della sua propria ontogenesi, saldando l'uno all'altro i due abbozzi di cui è fatto, le sue due labbra: la massa sensibile che esso è e la massa del sensibile in cui nasce per segregazione, e alla quale, come vedente, rimane aperto. È il corpo, e il corpo soltanto, poiché è un essere a due dimensioni, che può condurci alle cose stesse⁷⁹.

Vediamo come la duplice natura del corpo vivo, da intendersi come unione indistinta di spiritualità e oggettività, rinvii, sotto un certo rispetto, alla concezione di Natura che emerge nel secondo libro della *Physica*. Qui Aristotele afferma infatti che la Natura può essere intesa in due modi: da un lato come materia, e quindi come sostrato materiale, dall'altro come forma, ovvero come principio e fine del mutamento degli enti naturali⁸⁰. Nonostante che la natura della forma sia prevalente rispetto a quella della materia⁸¹, risulta comunque chiaro che negli enti di Natura il principio formale risulta strettamente connesso alla passibilità materiale. Abbiamo infatti visto come il sinolo biologico (essere vivente), in quanto ente di Natura, possa essere visto da una duplice prospettiva: dal punto di vista della forma, e quindi della sua anima, e dal punto di vista della materia, ossia della sua corporeità. La vita di un essere naturale presuppone un'interazione continua tra anima e corpo, causa e materia, essere in atto e essere in potenza.

In ultima istanza, quanto stabilito da Aristotele manifesta un profondo collegamento con l'ontologia merleau-pontyana: in ultima istanza, tanto il corpo organico (σῶμα ὀργανικόν) di Aristotele quanto il corpo vivo (*Leib*) di Merleau-Ponty, rivelano entrambi il segreto e l'ambiguità di un'esistenza essenzialmente incorporata.

Merleau-Ponty afferma che il corpo vivo (*Leib*) presenta una natura ambigua, la quale implica un duplice *modus essendi*: in quanto carne, infatti, esso sarebbe, allo

⁷⁹ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 133; 141; 152.

⁸⁰ Cfr. Aristotele, *Physica*, B, 1, 193a 29 sgg.; 8, 199a 31 sgg.; Id., *De partibus animalium*, A, 1, 641a 25-27; 5, 644b 22 sgg. Carbone osserva, e a ragione, che la dottrina delle quattro cause, applicata alla Natura e agli enti di natura, si riduce ad uno schema di causalità bipolare forma-materia, perché nel caso degli enti naturali si verifica che l'anima, oltre che causa formale, sia anche causa finale (l'anima rappresenta ciò in vista di cui il vivente agisce) e causa motrice (l'anima è principio primo del movimento). Cfr. Aristotele, *Le parti degli animali*, a cura di A. L. Carbone, Bur, Milano 2002, pp. 13; 19. A proposito del rapporto tra forma e materia nelle sostanze sensibili, cfr. C. Cerami, *La nozione di ΤΟΔΕ ΤΟΙΟΝΔΕ*, cit., pp. 229-sgg.

⁸¹ Aristotele, *De partibus animalium*, A, 1, 640b 29 sgg.; 641a 25-27.

stesso tempo, senziente e sentito, vedente e visto. La carne rappresenta, quindi, oltre che un mezzo (viene definita “medium” ne *Il visibile e l'invisibile*)⁸², anche un principio di percezione, perché è la condizione in virtù della quale un corpo percipiente possa aprirsi alle cose percepite, e viceversa⁸³.

Per di più, Merleau-Ponty fa riferimento alla teoria dell'unione dell'anima e del corpo, come ad una pratica filosofica autentica da recuperare in vista di una nuova immagine della corporeità: “il corpo è entrambe le cose: cosa-campione in quanto carne: sentire il mio corpo equivale anche ad avere la sua posizione del mondo”, afferma Merleau-Ponty nei corsi sulla Natura⁸⁴. Attraverso la nozione di carne come principio senziente/sensibile, il soggetto della sensazione e il percepito coincidono in quell'*unicum* che è il corpo sensibile.

La nozione merleau-pontyana di carne presenta, per di più, un'altra importante differenza rispetto a quella di Aristotele. La carne, afferma Merleau-Ponty, non è paragonabile a nessuna delle categorie filosofiche precedenti: essa non è materia né spirito, né tanto meno il prodotto della loro unione. Ne *Il visibile e l'invisibile* si osserva come la nozione di carne si avvicini piuttosto a quella del termine greco “elemento”, nel senso di “principio incarnato” e “cosa generale a mezza strada fra l'individuo spazio-temporale e l'idea”; in questo senso, la carne può essere pensata come “elemento dell'Essere”.

Altro elemento di differenza tra i due autori è la totale assenza, in Aristotele, della nozione di riflessività sensibile della carne o del corpo in generale, sebbene, come avrò modo di mostrare nel terzo capitolo, alcuni interpreti abbiano voluto riconoscere anche in Aristotele un'anticipazione della concezione moderna di consapevolezza percettiva.

Ma vediamo in che modo, a partire dalla scoperta del primato dell'esperienza percettiva, Merleau-Ponty sia giunto alla teorizzazione di una nuova ontologia.

In una nota di lavoro del 1959, riconoscendo una certa continuità tra le opere precedenti e quella in fase di stesura, *Il visibile e l'invisibile*, Merleau-Ponty sostiene che l'analisi della percezione debba essere ulteriormente approfondita “nella prospettiva dell'ontologia”, e, più precisamente, nella prospettiva di un'ontologia del sensibile⁸⁵.

⁸² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 163.

⁸³ Id., *La Natura*, cit., p. 324: “Questa cosa-apertura alle cose, a cui le cose possono partecipare, o che inserisce le cose nel suo circuito, è propriamente la carne. E le cose del mondo in quanto nuclei in sé, partecipi d'essa, immerse in essa, sono la carne del mondo, il sensibile. [...] La carne come *Empfindbarkeit*, come sensibile senziente, misurante, campione - come appare nella vita?”

⁸⁴ *Ibidem*, p. 325.

⁸⁵ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 186.

Ne *Il primato della percezione*, il chiarimento circa la scoperta del primato del sensibile, ossia dell'idea che il mondo percepito costituisca "lo sfondo sempre presupposto di ogni razionalità", conduce Merleau-Ponty a ipotizzare che qualsiasi conoscenza si fondi sull'esperienza della percezione⁸⁶: del resto, il percorso intrapreso all'interno della *Fenomenologia della percezione* tentava di illustrare proprio il compiersi di questa importante scoperta.

Quando Merleau-Ponty afferma che la visione "è un pensiero assoggettato a un certo campo", si riferisce al fatto che qualsiasi visione implica sempre un riferimento ad un corpo sensibile, e alla sua precisa collocazione nel campo fenomenico: ciò non significa altro che è la capacità sensibile di un corpo a costituire l'unica possibilità di accedere al mondo, e che qualsiasi operazione costituente della riflessione è ad essa posteriore⁸⁷. Il corpo rappresenta dunque il mezzo primario per l'installarsi del soggetto nel mondo circostante⁸⁸, e l'esistenza sensibile carnale diviene il motore di ogni altra operazione cognitiva linguistica o riflessiva.

L'essere sensibile (*alias* "visibile") è dunque da intendersi come quella trama carnale che pervade l'intero mondo, che permea il mio corpo e quello degli altri, e che rende possibile la loro rispettiva intercomunicabilità: è a partire dall'apparire degli altri all'interno della "carne del mondo", dichiara infatti Merleau-Ponty nella prefazione a *Segni*, che essi mi sono dati come tali. In definitiva, ciò che rende possibile la conoscenza in senso lato è la medesima costituzione sensibile che pervade il tutto⁸⁹:

[...] il sensibile è appunto ciò che, senza muoversi dal suo posto, può abitare più di un corpo.

[...] La mia visione ne ricopre un'altra, o meglio, esse funzionano insieme e si imbattono per principio nello stesso Visibile.

[...] Tutto si fonda sulla ricchezza insuperabile, sulla moltiplicazione miracolosa del sensibile, la quale fa sì che le medesime cose abbiano il potere di essere cose per più di uno, e che alcune di esse - i corpi umani e gli animali - non abbiano soltanto delle facce nascoste, che il loro altro lato sia un altro sentire contato a partire dal mio sensibile⁹⁰.

Il tutto diviene ancora più chiaro quando Merleau-Ponty definisce il sensibile la "carne universale del mondo" che, come sostrato invulnerabile, permea l'intero mondo rendendo possibile la nostra comunione con gli altri:

⁸⁶ Id., *Il Primato della percezione*, cit., p. 18.

⁸⁷ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 294.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 159.

⁸⁹ Id., *Segni*, cit., Prefazione, p. 37.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 38-39.

[...] i nostri sguardi non sono atti di coscienza, ognuno dei quali rivendicherebbe una indeclinabile priorità, ma apertura della nostra carne immediatamente riempita dalla carne universale del mondo; [...] in tal modo i corpi viventi si chiudono sul mondo, si fanno corpi vedenti, corpi toccanti, e *a fortiori* sensibili a se stessi, poiché non si potrebbe toccare o vedere senza essere capaci di toccarsi e vedersi. Tutto l'enigma è nel sensibile, in questa televisione che, nella nostra vita più privata, ci rende simultanei con gli altri e con il mondo⁹¹.

La visione diretta del Visibile, o per meglio dire l'accesso immediato a ciò che è Visibile, precede dunque ogni riflessione sul Visibile stesso: la capacità sensibile di ciascun corpo vivo (uomo o animale che sia) di rapportarsi all'essere sensibile, a partire dal parametro comune di riferimento della sua struttura sensibile, diviene il punto di partenza di qualunque legame con il mondo.

“La visione”, dichiara Merleau-Ponty, “realizza qualcosa che la riflessione non comprenderà mai”: essa ci dà la certezza che è a partire dall'esperienza sensibile che il soggetto può affacciarsi sul mondo, presupponendo, talvolta, un “pensiero senza titolare”⁹².

L'idea di una sostanziale dipendenza del pensiero dal corpo la si può apprezzare, in particolare, a partire da un'importante dichiarazione che Merleau-Ponty compie sempre nella Prefazione a *Segni*: “Non farei mai un passo se la mia visione a distanza della meta non trovasse nel mio corpo un'arte naturale di trasformarla in visione da vicino”⁹³.

Da ciò si può dedurre che il corpo carnale rappresenti molto più che uno strumento sensibile, ma che costituisca, in verità, l'unico mezzo concreto con cui diviene possibile farsi strada nella percezione delle cose:

Lo spessore di carne fra il vedente e la cosa è costitutivo della visibilità propria della cosa come della corporeità propria del vedente; non è un ostacolo che si interponga fra di essi, ma il loro mezzo di comunicazione.

Lungi dal rivaleggiare con lo spessore del mondo, quello del corpo è viceversa l'unico mezzo che io ho di andare al cuore delle cose, facendomi mondo e facendole carne⁹⁴.

Ciò che la struttura sensibile del corpo ci manifesta, in ultima istanza, è una nuova concezione ontologica del mondo, ed è proprio questo aspetto che, come ha osser-

⁹¹ *Ibidem*, p. 39.

⁹² *Ivi*, p. 39.

⁹³ *Ivi*, p. 42.

⁹⁴ *Id.*, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 151; 152.

vato legittimamente Mauro Carbone, sospinge Merleau-Ponty a misurarsi, oltre che con gli interlocutori contemporanei, anche con l'ontologia greco-classica.

Richiamandomi a quanto già accennato nelle pagine precedenti, la scoperta di una dimensione sensibile del corpo, a partire dalla quale ogni percezione, ogni conoscenza e ogni riflessione divengono possibili, conduce Merleau-Ponty a rifiutare la tradizionale dicotomia tra Essere e non Essere, intesi, rispettivamente, l'uno come ciò che si dà e che è sempre ben visibile sullo sfondo, e l'altro come ciò che non è dato:

Anziché dell'essere e del nulla sarebbe meglio parlare del visibile e dell'invisibile, ripetendo che non sono contraddittori. Si dice invisibile come si dice immobile: non per ciò che è estraneo al movimento, ma per ciò che vi si mantiene fisso. È il punto o il grado zero di visibilità, l'apertura di una dimensione del visibile. [...] Quando parlo del nulla, vi è già essere: questo nulla, dunque, non nullifica veramente, e questo essere non è identico a sé, senza interrogativi⁹⁵.

Poche righe prima Merleau-Ponty aveva affermato che “vedere è, per principio, vedere più di quanto si veda, accedere a un essere di latenza. L'invisibile è il rilievo e la profondità del visibile, e il visibile non comporta positività pura più dell'invisibile”⁹⁶. Alla luce di questo passo, la comprensione di quale sia l'autentica posta in gioco per Merleau-Ponty diviene più chiara. L'Essere (Visibile) non coincide né con l'essere-per-sé, né con l'essere-in-sé, ma la visione implica un accedere a un essere di latenza, a qualcosa che, pur rimanendo nascosto, è, e rimane sempre ben presente sullo sfondo; ne consegue che il non Essere (Invisibile) non è qualcosa di opposto all'Essere, ma di profondamente intrecciato ad esso (si parla appunto di chiasma) ed emergente dallo scarto della percezione del Visibile⁹⁷.

Il chiasma di cui parla Merleau-Ponty deve essere pensato come il dritto e il rovescio di un unico e medesimo Essere, come intreccio dell'Essere visibile, aperto alla percezione, e dell'Essere invisibile o latente: per Merleau-Ponty, l'Invisibile emerge dal Visibile, dalla stessa trama sensibile del mondo, ed anzi, ne è il suo fondamento.

Il compito della filosofia diviene allora quello di svelare la natura di questo intreccio⁹⁸. In definitiva, né l'Essere è pura positività né il non Essere è pura negatività: la dicotomia tra l'Essere e il non Essere, tra l'Essere e il Nulla non trova alcuna corrispondenza reale nel mondo, allorché l'esperienza della percezione ci insegna che lo spettacolo sensibile del nostro corpo è capace di rivelarci solo una parte del sensibile.

⁹⁵ Id., *Segni*, cit., Prefazione, p. 45.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁹⁷ *Ivi*, p. 44.

⁹⁸ *Ivi*, p. 45.

L'altra parte del sensibile, l'essere di latenza che rimane nascosto al nostro sguardo, affondando comunque nella trama del sensibile, non è un Invisibile assoluto, ma "l'invisibile di questo mondo, quello che lo abita, lo sostiene e lo rende visibile, la sua possibilità interna e propria, l'Essere di questo essente": ne consegue l'impossibilità finanche di pensare il non Essere come assenza assoluta di Essere.

In ciò consisterebbe, secondo Mauro Carbone, il superamento, da parte di Merleau-Ponty, dell'ontologia greco-classica: nel ritenere che l'Essere ($\tau\omicron\delta\ \acute{o}\nu$) e la verità oggettiva non sono identificabili né con il mondo oggettivamente visibile, né con l'essenza delle cose: il reale si dispiega mediante una reciproca implicazione di essere e non essere, visibile e non visibile, definito chiasma o carne⁹⁹.

Nei corsi sulla Natura, la carne viene definita *Urpräsentierbarkeit* (possibilità di presentazione originaria) del *Nichturpräsentierten* (ciò che non è originariamente presentato), la "visibilità dell'invisibile"¹⁰⁰.

La carne sensibile del mondo non deve essere pensata come qualcosa caratterizzato da "identità, pienezza e positività assolute", che il pensiero è in grado di comprendere, ma, come osserva Carbone, si tratta di un livello dell'Essere in cui non si è ancora verificata la distinzione tra soggetto e oggetto: rappresenta dunque "un orizzonte di possibilità"¹⁰¹.

La connotazione ontologica che il concetto di carne sensibile assume nel pensiero merleau-pontyano, appare a questo punto chiara: la carnalità costituisce, in relazione al corpo proprio, un comune orizzonte di appartenenza e di condivisione con il mondo: "proprio tale carne del sensibile", sostiene Carbone, "rende partecipabile e comunicabile ogni nostra esperienza, prolungandosi altresì in carne della storia e del linguaggio"¹⁰².

Il visibile e l'invisibile, mediante la scoperta di un sostrato sensibile, uniforme e coappartenente a tutti i corpi sensibili, la carne, conferma quanto già preannunciato nei Corsi sulla Natura a proposito della necessità di una nuova ontologia tesa a descrivere l'Essere "dall'interno e non più dall'esterno": l'Essere deve essere pensato non

⁹⁹ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 11.

¹⁰⁰ Id., *La Natura*, cit., p. 305. *Ibidem*, p. 316: "La carne (il toccante toccato, il corpo animato) come visibilità dell'invisibile (la mano toccante, lo sguardo)".

¹⁰¹ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 11. Nel proseguo dell'opera, Merleau-Ponty tornerà ad affermare che la carne non è la semplice materia, ma "l'avvolgimento del visibile sul corpo vedente, del tangibile sul corpo toccante", *ibidem*, p.161.

¹⁰² *Ibidem*, p. 15.

più da una prospettiva esterna, che tende a costruirlo oltre le apparenze, ma piuttosto come “infrastruttura, membratura, cerniere”¹⁰³.

Anche l'attività riflessiva, sulla cui natura Merleau-Ponty lascia di fatto aperta l'interrogazione filosofica, nasce nei meandri del corpo, dal momento che ogni pensiero, inteso come “visione centrale che collega le visioni sparse” o “tatto unico che governa complessivamente tutta la vita tattile del mio corpo”, si realizza in una carne¹⁰⁴. Rincalza Merleau-Ponty, sul finire de *Il visibile e l'invisibile*:

[...] noi non conosceremmo meglio le idee di cui parliamo se fossimo privi di corpo e di sensibilità, in questo caso esse ci sarebbero anzi inaccessibili [...]. Non perché noi vi troviamo solamente l'occasione di pensarle, ma perché esse ricavano la loro autorità, il loro potere affascinante, indistruttibile, proprio dal fatto che sono in trasparenza dietro il sensibile o nel suo cuore¹⁰⁵.

Sebbene la scienza oggettiva e la filosofia riflessiva abbiano tentato di sospendere l'assenso all'esperienza soggettiva del mondo, in nome di un'analisi scientifica o idealistica mirante al vero e all'essenza e completamente disincarnata, la scoperta della nostra condizione di soggetti incorporati nella trama del sensibile ci dà invece la certezza di non poter oltrepassare la nostra condizione di corpi carnali situati nel mondo, pena la rinuncia a “quella coesione nello spessore del mondo e dell'Essere senza la quale l'essenza è follia soggettiva e arroganza”¹⁰⁶.

¹⁰³ Id., *La Natura*, cit., p. 320: “Ontologia che definisce l'essere dall'interno e non più dall'esterno: a tutti i livelli l'Essere è infrastruttura, membratura, cerniere e non viene dato in prospettiva e attraverso la costruzione di ciò che sta dietro a queste apparenze.”

¹⁰⁴ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 153.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 165.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 131.

Capitolo 3

Il corpo senziente

1. Presentazione dei contenuti

Nel capitolo 2 ho evidenziato come gli obiettivi sottesi alla *Fenomenologia della percezione* oltrepassino quelli dell'esposizione di una nuova teoria della percezione, e mirino piuttosto alla riconsiderazione della centralità del corpo come base di qualsiasi esperienza del soggetto, di ogni attività corporea quanto psichica; il corpo è veicolo dell'essere al mondo da un punto di vista assoluto. Il corpo, inteso come esistenza situata e incorporata nel mondo, sta alla base di ogni esperienza cognitiva (percezione, linguaggio, movimento) e manifesta una modalità del tutto originale di rapportarsi al mondo.

Il soggetto, attraverso l'esperienza sensibile del corpo, diviene il depositario di un'esistenza originaria e antipatrice del vincolo essenziale, carnale, che lo lega al mondo¹.

La scoperta del fondamento corporeo della sensibilità e dell'originaria disposizione del corpo a rivelarsi tanto soggetto percipiente quanto oggetto di percezione, spinge Merleau-Ponty a riconoscere nei gangli materiali della corporeità, nella carnalità, il principale mezzo di conoscenza e di accesso al mondo: l'esperienza corporea della percezione manifesta, infatti, l'essenza carnale del mondo, ed all'interno di questo orizzonte speculativo che si sviluppa il programma filosofico sotteso a *Il visibile e l'invisibile*.

A partire da questo orizzonte epistemologico, mi soffermerò ora su alcuni aspetti peculiari della nozione merleau-pontyana di *embodiment*, e della sua manifestazione

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 19; 130. Per Merleau-Ponty né l'empirismo né l'intellettualismo sono riusciti ad elaborare una visione autentica del soggetto e del suo legame con l'essere del mondo.

in alcuni processi cognitivi fondamentali, tra i quali l'esperienza percettiva, l'esperienza dello spazio e del movimento.

Vedremo che, per Merleau-Ponty, ciascun processo cognitivo è il risultato di un incorporamento delle funzioni psichiche nel corpo organico, e che, anzi, può compiersi solo a partire dall'esperienza situata del corpo proprio; a partire da qui, appariranno più chiari anche i risultati conseguiti dalla presentazione della nuova ontologia ne *Il visibile e l'invisibile*.

Per quanto concerne Aristotele, ho già evidenziato che la teoria del sinolo biologico presentata nel *De Anima* rivela la presenza di una forte interrelazione tra anima e corpo e una concezione di vivente nei termini di una unità sostanziale².

Nei capitoli seguenti vedremo che la scoperta di tale unità sostanziale viene corroborata anche dai risultati conseguiti da Aristotele nell'ambito delle ricerche biologiche, che mostrano la presenza di un forte legame interattivo tra anima e corpo nella realizzazione dei processi biologici fondamentali. In particolare, vedremo come la struttura e l'organizzazione fisica di un corpo appaiano interamente interconnesse, a livello biologico-funzionale, al principio formale.

La scoperta di un principale organo del corpo (il cuore) da cui dipenderebbero la vita, la conservazione e l'organizzazione delle varie funzioni del vivente, getta poi le basi per una concezione dell'anima quale principio incorporato, e presenta delle corrispondenze dirette con la teoria merleau-pontyana dell'*embodiment*, secondo cui le funzioni cognitive di un soggetto sono processi incorporati.

A tal proposito, prenderò in rassegna alcuni esempi di *embodiment* presenti nella biologia aristotelica.

Infine, mostrerò alcune possibili analogie tra le nozioni aristoteliche di discriminazione percettiva e consapevolezza percettiva e la nozione merleau-pontyana di coscienza soggettiva, la quale, come vedremo, affonda le proprie radici nell'esperienza esistenziale del corpo senziente.

² Secondo Aristotele l'unità sostanziale deriva dall'unità della nozione. A proposito del termine "uno", Aristotele distingue quattro significati principali: il continuo naturale, l'intero, l'individuo e l'universale: "il continuo e l'intero sono uno perché il loro movimento è indivisibile, invece l'individuo e l'universale sono uno perché sono indivisibili la loro intellesione e la loro nozione", cfr. Aristotele, *Metaphysica*, I, 1, 1052a 35 sgg.

2. Alcuni esempi di *embodiment* nella biologia aristotelica

Negli esseri viventi le principali attività biologiche conservano un saldo legame con l'attività sensibile, giacché si realizzano tutte o in concomitanza della sensazione ($\mu\epsilon\tau'$ $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$) o a causa della sensazione ($\delta\iota'$ $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$): tra queste, alcune ne sono semplici affezioni (immaginazione, memoria), altre abiti, altre ancora protezione e salvaguardia (sonno, veglia); altre, infine, distruzione e privazione (dimenticanza, morte)³.

L'idea che la sensazione rappresenti una condizione necessaria per lo sviluppo di molte altre funzioni biologiche emerge con particolare chiarezza nei *Parva Naturalia*, soprattutto in quei trattati che esaminano nello specifico le modalità di sviluppo di quelle attività che derivano da un'elaborazione successiva dei contenuti sensibili, quali l'immaginazione, la memoria, la veglia e il sonno.

La memoria, per esempio, è definita un'affezione che si genera quando negli organi sensori permangono delle impronte sensibili, che vengono poi recuperate come immagini di affezioni sensibili precedenti: in tal caso, l'impronta sensibile, da semplice immagine, diviene oggetto di memoria⁴.

Anche l'immaginazione, che deriva da un movimento prodottosi da una sensazione in atto⁵, si origina a partire dalla sensazione, e funge da condizione indispensabile, oltre che per l'esercizio della memoria, anche per la stessa attività intellettiva.

Lo stato di veglia e il sonno sono anch'essi strettamente connessi alla facoltà sensibile, tanto da costituire una condizione necessaria per la conservazione stessa del vivente: in particolare, nel *De Somno* si afferma che non esiste alcun animale dotato di sensazione che possa rimanere privo del sonno e della veglia⁶.

Se da un lato la sensazione occupa un ruolo centrale nella regolazione dei principali ritmi biologici del vivente, dall'altro essa funge da base operativa anche per la

³ Aristotele, *De Sensu*, 1, 436 b 3-4.

⁴ Id., *De Memoria*, 1, 449b 23-25; 450a 27-32; 450b 24-27.

⁵ Id., *De Anima* Γ, 4, 429a 1-2. L'immaginazione appartiene quindi in primo luogo alla facoltà sensitiva primaria, cfr. Id., *De Memoria*, 1, 450a 10-14; 22-23.

⁶ Id., *De Somno*, 1, 454a 4-7: "Se dunque l'essere svegli non consiste in niente altro che nell'avere sensazione, è evidente che la parte mediante la quale si ha sensazione è la stessa per la quale sono svegli gli animali svegli e dormono gli animali che dormono"; *Ibidem*, 454a 21-24: "Infatti non si dà il caso che, se un animale è dotato di sensazione possa essere privo del sonno o della veglia, giacché entrambe queste affezioni riguardano la sensazione del sensorio primo". Cfr. anche Aristotele, *De partibus animalium*, A, 1, 645b 28-sgg. dove si afferma che il sonno è una funzione comune agli animali. Il sonno costituisce una condizione fisiologica necessaria per ristabilire il giusto equilibrio e il buon funzionamento della facoltà sensibile proprio perché all'essere vivente è data l'impossibilità di esercitare la sensazione in maniera continuativa, cfr. Id., *De Somno*, 1, 454a 29-32; 454b 7-14; 3, 458a 28-sgg.

realizzazione di stati psicologici più complessi, tra cui i vizi e le virtù: in *Physica* H 3, laddove si parla dei vizi e delle virtù come di stati o abiti propri dell'anima (ἔξεις τῆς ψυχῆς), Aristotele osserva come all'origine della genesi di ogni virtù etica vi siano il piacere o il dolore corporei, e che questi ultimi derivino o dall'agire (πράττειν) o dal ricordarsi (μειμνήσθαι) oppure dallo sperare (ἐλπίζειν):

Ogni virtù etica, infatti, ha a che fare con piacere o dolori corporei, e questi derivano o dall'agire o dal ricordarsi oppure dallo sperare. Le une dunque, quelle che consistono nell'azione sono in riferimento alla sensazione, poiché esse sono mosse da qualcosa di sensibile; le altre, quelle che consistono nella memoria e nella speranza, dipendono da queste: infatti gli uomini provano piacere o ricordando le cose che hanno provato, oppure sperando in quelle che proveranno. Sicché necessariamente ogni piacere di tale tipo è generato da cose sensibili⁷.

Se per un verso, quindi, la sensazione è funzionale alla conservazione del vivente, per un altro, essa è condizione necessaria per il suo sviluppo cognitivo: vivere e percepire sono tra loro connaturati al punto che la facoltà sensibile è non solo condizione essenziale per la conoscenza e l'agire del vivente animale, ma un *habitus* che lo accompagna per l'intera vita⁸; ciò è particolarmente apprezzabile negli esseri viventi dotati della facoltà intellettuale, allorché per essi la sensazione si realizza sempre in vista di un bene apportando conoscenza e saggezza:

[...] il tatto e il gusto appartengono conseguentemente a tutti di necessità: il tatto la causa che si è detta negli scritti sull'anima, il gusto per il nutrimento, giacché con questa sensazione si distingue ciò che è piacevole e ciò che è doloroso riguardo al nutrimento, in modo che sia possibile fuggire l'uno e cercare l'altro [...]. Le sensazioni esterne negli animali atti al movimento locale, cioè olfatto, udito e vista, appartengono a tutti quelli che le possiedono in vista della salvaguardia, in modo tale che cerchino il nutrimento dopo che ne abbiano avuto sensazione e fuggano le cose pericolose e distruttive; a quegli animali che invece partecipano anche della saggezza esse appartengono a cagione del bene, giacché riportano molte differenze, dalle quali proviene la saggezza riguardo a ciò che è intellegibile e riguardo a ciò che attiene all'azione.⁹

Gli altri sensi sono in vista del bene, e si trovano necessariamente non già in qualunque specie di animali, ma in alcuni, come in quelli capaci di locomozione. Se infatti

⁷ Aristotele, *Physica*, H, 3, 247a 8 - sgg.

⁸ Per *habitus* (possessione o stato) intendo qui ciò che Aristotele indica in *Metaphysica*, Δ, 20, 1022b 3 sgg: "Il termine abito (o possessione o stato) significa, in un senso, una certa attività propria di ciò che possiede e di ciò che è posseduto, come una certa azione o un certo movimento."

⁹ Aristotele, *De Sensu*, 1, 436 b 12-437 a 3.

devono conservarsi, bisogna che percepiscano non solo per contatto ma anche a distanza.¹⁰

[...] Gli altri sensi l'animale li ha, come si è detto, non per esistere, ma per il bene. Ad esempio, poiché vive nell'aria e nell'acqua e, in generale, nel trasparente, ha la vista per vedere, e il gusto, a causa del piacevole e del doloroso, per percepirla nell'alimento, per desiderare e per muoversi, e l'udito perché gli si indichi qualcosa¹¹.

Se da un lato il tatto e il gusto l'animale li possiede per la conservazione e il nutrimento, dall'altro, la vista e l'udito concorrono alla conoscenza: la vista di necessità, dal momento che percependo i colori si è capaci di giudicare molte differenze tra le cose: l'udito, invece, per accidente, può contribuire alla saggezza e all'intelletto.

[...] riguardo alle cose necessarie, è migliore la vista, per sé, ma riguardo all'intelletto, per accidente, è migliore l'udito. La facoltà della vista, infatti, riporta differenze numerose e varie poiché tutti i corpi partecipano del colore, talché di ciò che è comune si ha sensazione al grado massimo per mezzo suo (intendo comuni forma, grandezza, movimento, numero). L'udito, invece, riporta soltanto le differenze del suono, e in pochi animali anche quelle della voce. Per accidente, tuttavia, l'udito concorre alla saggezza in una parte maggiore: il discorso, infatti, è causa di apprendimento una volta che sia stato udito, non per sé bensì per accidente, giacché è composto di nomi e ciascun nome è un simbolo¹².

In particolare, la vista si rivela determinante per la percezione dei sensibili comuni¹³, dal momento il colore appartiene a tutti i corpi, e che la vista risulta il senso massimamente coinvolto nella percezione di tutti gli oggetti, e, quindi, anche delle loro caratteristiche comuni (movimento, grandezza, figura, numero). La superiorità intellettuale dell'uomo sugli animali è legata, oltre che all'acutezza estrema della vista, anche alla capacità tattile di cogliere molte differenze tra i tangibili¹⁴:

¹⁰ Laddove c'è movimento, infatti, c'è bisogno di percepire a distanza in modo da evitare i pericoli e raggiungere invece ciò che è causa di conservazione dell'animale.

¹¹ Aristotele, *De Anima*, Γ, 12, 434b 25-28; 13, 435b 20 sgg.

¹² Id., *De Sensu*, 1, 437a 3 sgg.

¹³ In un altro passo di *De Sensu*, Aristotele afferma: "Discernere i sensibili comuni non è proprio di nessuna sensazione, o tutt'al più lo è della vista", cfr. *De Sensu*, 4, 442b 13. Nel *De Anima* Aristotele non assegna invece alcun ruolo determinante alla vista nella percezione dei sensibili comuni: "I sensibili comuni [...] non sono propri di alcun senso, ma comuni a tutti", cfr. *De Anima*, B, 6, 418a 18 sgg.

¹⁴ Al di là della specificità del tatto e del gusto, gli altri sensi dell'uomo mancano però di acutezza percettiva (ἀκρίβεια), soprattutto l'odorato (cfr. *De Anima* B 9, 421a 8-15; 20-22). Per Merleau-Ponty il tatto è il paradigma principale, a cui tutti gli altri sono subordinati. La vista "palpa" gli oggetti.

[...] mentre negli altri sensi è inferiore a molti animali, nell'acutezza del tatto di gran lunga [l'uomo] si distingue dagli altri. Per questo motivo è il più intelligente degli animali¹⁵.

La carne dell'uomo è la più molle che vi sia, e questo perché il senso del tatto nell'uomo ha facoltà percettive migliori che in ogni altro animale¹⁶.

L'idea che l'uomo possieda capacità più sviluppate di cogliere le differenze tra le cose rispetto che agli altri animali, è sottolineata anche nel *De Generatione animalium*, dove si ribadisce la rilevanza funzionale che la conoscenza percettiva svolge per la vita dell'animale:

L'apprezzabilità o la disprezzabilità di questa conoscenza [sensazione] varia molto a seconda che la si valuti in confronto all'intelligenza umana o al genere delle cose inanimate. In confronto al pensare la partecipazione al solo tatto e gusto sembra del tutto irrilevante, ma in confronto ad una pianta o ad una pietra è sorprendente. Dovrebbe infatti sembrare preferibile avere in sorte almeno questo tipo di conoscenza, piuttosto che giacere morto e non esistere.

[...] L'uomo in rapporto alla sua grandezza è il meno dotato, per così dire, degli animali nella percezione a distanza, ma è il più atto tra tutti a percepire con precisione le differenze. La causa è che il suo sensorio¹⁷ è puro e in minima parte terroso e materiale [...]¹⁸.

Aristotele dichiara più volte che la capacità sensibile non si trova localizzata nelle estremità sensoriali, ma in un principio interno¹⁹: nella percezione non sono i singoli organi a percepire, ma tale capacità è loro derivata dalla presenza di un sensorio primo, il cuore, il quale rappresenta la condizione prima di attività delle varie facoltà.

Aristotele, pur attribuendo un significativo valore epistemologico alla sensazione²⁰, di fatto ritiene che il massimo grado di verità e di certezza in ambito conoscitivo

¹⁵ Aristotele, *De Anima*, B, 9, 421a 21 sgg.

¹⁶ Id., *De partibus animalium*, B, 16, 660a 11 sgg.

¹⁷ Si intende il sensorio del tatto, dunque il cuore.

¹⁸ Id., *De generatione animalium*, A, 23, 731a 34- 731b 5; E, 2, 781b 17 sgg.

¹⁹ Id., *De Sensu*, 2, 438b 9-11: "L'anima o la parte sensibile dell'anima non si trovano all'estremità dell'occhio, e piuttosto è evidente che si trovino all'interno".

²⁰ Secondo Louis Bourgey, con riferimento ad Aristotele si dovrebbe parlare di una "véritable primauté de la sensation", da cui "dépendent nos certitudes les premières et les plus claires". Cfr. L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, cit., p.43. Il minor grado di verità della percezione deriva dal fatto che essa implica un più ampio margine di errore rispetto alla conoscenza intellettuale: per quanto concerne la sen-

sia comunque dato dall'intelletto, e quindi da una facoltà che, stando alla dottrina del *De Anima*, non sembra intrattenere alcun legame specifico con il corpo.

Rispetto ad Aristotele, Merleau-Ponty si spinge assai più in là di una semplice riconsiderazione del ruolo epistemologico dell'esperienza percettiva all'interno dell'ambito conoscitivo, ritenendo che solo la meditazione sull'esperienza sensibile consenta il recupero di un significato autentico e originario del mondo; autentico, proprio perché antecedente a qualsiasi forma di intellesione²¹.

Una delle tesi fondamentali di Merleau-Ponty, sempre presente sullo sfondo del suo pensiero, è che le ricerche debbano condurre “a riflettere su quell'uomo trascendentale o su quella luce naturale a tutti comune [...] su quel Logos che ci assegna il compito di portare a parola un mondo che fin qui era muto - come infine su quel Logos del mondo percepito che nelle nostre prime ricerche si presentava nell'evidenza della cosa”²².

Il pensiero di Merleau-Ponty incrocia quello di Aristotele allorché entrambi concipiscono l'attività sensitiva come un'attività vitale dell'organismo: una condizione

szazione dei sensibili propri, Aristotele sostiene che l'errore è escluso o comunque minimo: cfr. Aristotele, *De Anima*, B, 6, 418a 12 sgg “Dico “proprio” quello che non può essere percepito con un altro senso, e rispetto a cui non è possibile l'errore: ad esempio per la vista il colore, per l'udito il suono e per il gusto il sapore [...]. Tuttavia ogni senso giudica almeno i propri oggetti e non si inganna sul fatto che un colore o un suono ci sia [...]”; *Ibidem*, Γ, 3, 428b 19: “La percezione dei sensibili propri è vera o comporta l'errore nella minima parte”. Cfr. Id., *Metaphysica*, Γ, 5, 1010b 18 sgg.: “Del colore giudica la vista e non il gusto, e del sapore giudica il gusto e non la vista. Ora nessuno di questi sensi dice mai, nello stesso tempo, intorno alla stessa cosa, che essa è così e, ad un tempo, non così. Ma neppure in tempi diversi, almeno per quanto riguarda la qualità, un senso può essere in contraddizione con se stesso; esso potrà ingannarsi solamente riguardo alla cosa cui appartiene la qualità. Per esempio, lo stesso vino può sembrare talora dolce e talora non dolce [...] ma non è certo mutato il dolce e la qualità che il dolce ha quando c'è: e il senso dice sempre il vero intorno ad esso [...]”. L'errore è invece ammesso nella percezione dei sensibili comuni e per accidente: cfr. Id., *De Anima*, Γ, 3, 428b 21 sgg.: “Che infatti ci sia del bianco, non ci si inganna, ma ci si inganna sul fatto che il bianco sia questo o un altro oggetto”; 428b 24 sgg.: “è soprattutto riguardo ai sensibili comuni che è possibile l'errore nella sensazione”. Bourgey suggerisce che nel caso dei sensibili comuni e dei sensibili per accidente l'uomo si ingannerebbe perché la conoscenza si allontana dal fatto primitivo che è offerto alla sensazione immediata, e un'attività di sintesi verrebbe ad aggiungersi all'osservazione immediata.

²¹ “La filosofia”, asserisce Barbara Cavaleri a proposito di Merleau-Ponty, “s'inserisce fra il 'vedere' e il parlare' che sono[...] le due esperienze irrecusabili ed enigmatiche dalle quali la filosofia può ricominciare perché ci offrono ancora mescolati il soggetto e l'oggetto”. Cfr. B. Cavaleri, *Sguardi e parole: lo stupore. Il paesaggio della nuova ontologia*, «Aut Aut», 232-233, luglio-ottobre 1989, p. 43.

²² M. Merleau-Ponty, *Autopresentazione*, cit., p. 12.

essenziale per l'esistenza del vivente, ma anche per l'espletamento della cognizione generale²³.

È certo che rispetto alla tradizione filosofica precedente, Aristotele riconosca alla sensazione un valore gnoseologico assai più elevato: come sostiene Andrea Carbone nel commento a *Le parti degli animali*: “la facoltà sensibile [...] è la parte dell'anima per la quale l'animale è animale, ed è anche quella senza la quale non è possibile che l'animale viva”, sottolineando l'importanza del fatto che anche la definizione di animale è formulata “facendo riferimento in prima istanza alla sensazione”²⁴.

L'idea che la sensazione si traduca nella capacità effettiva di accedere al mondo, costituisce, come ho già anticipato nel primo capitolo, un forte punto di contatto con Merleau-Ponty. In verità, la riconsiderazione del potere cognitivo della sensazione, a mio parere trova una legittimazione sul piano stesso della conformazione biologica e corporea del vivente. A tal proposito, vorrei focalizzare l'attenzione su un passo di *De Anima* Γ, in cui Aristotele nega la possibilità teorica che esista un altro senso oltre i cinque identificati, e quindi la possibilità che possa darsi qualcosa, nel mondo, che l'uomo non sia in grado di conoscere: l'uomo si trova dunque nella condizione di poter conoscere ogni cosa che in natura risulti esperibile.

L'ammissione della non esistenza di un altro senso oltre i cinque menzionati viene legittimata da Aristotele su basi materialistiche, rifacendosi alla dottrina fisica degli elementi naturali che compongono i singoli organi sensori:

Che non esista un altro senso oltre i cinque (per questi intendo la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto e il tatto) ci si può persuadere in base alle considerazioni seguenti. Di tutto ciò di cui il tatto è senso noi possediamo effettivamente la sensazione, giacché tutte le caratteristiche del tangibile in quanto tale ci sono percepibili mediante il tatto. [...] Ora gli organi di senso sono composti soltanto da questi due corpi semplici: l'aria e l'acqua (la pupilla è formata d'acqua, l'udito d'aria e l'olfatto dell'una o dell'altra), mentre il fuoco o non è presente in nessuno od è comune a tutti (giacché nulla è in grado di percepire senza il calore), e la terra o non si trova in nessuno o, più che in altri sensi, è mescolata specialmente nel tatto. Risulta perciò che non c'è nessun organo sensorio al di fuori di quelli composti d'acqua e d'aria, ed effettivamente questi organi alcuni animali li possiedono. Pertanto tutti i sensi sono posseduti dagli animali non imperfetti né menomati [...]. Di conseguenza, a meno che non esista un altro corpo o

²³ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 368: “[...] finché viviamo, rimaniamo impegnati se non in un ambiente umano, per lo meno in un ambiente fisico -, e per una data fissazione dello sguardo, la percezione non è facoltativa. Essa lo è ancora meno quando la vita del corpo è integrata alla nostra esistenza concreta”.

²⁴ Aristotele, *Le parti degli animali*, cit., p. 514. Cfr. in particolare Id., *De partibus animalium*, B, 1, 647a 21-22; B, 8, 653b 22-23 e Id., *De Anima*, Γ, 12, 434a 30-sgg.

qualità che non appartenga ad alcuno dei corpi di quaggiù, non ci può mancare nessun senso²⁵.

In sintesi, ecco il ragionamento posto da Aristotele: se gli organi sensori sono costituiti degli stessi elementi che compongono i sensibili esterni, e non esistono altri corpi o elementi al di là di quelli riconosciuti come costitutivi della natura stessa (terra, acqua, aria e fuoco), ciò significa che il nostro apparato sensorio è potenzialmente capace di percepire tutto il percepibile.

Sebbene nel *De Anima* prevalga la tesi che i sensori siano costituiti principalmente di acqua e aria, ad ogni modo non si esclude l'ipotesi che in alcuni organi possano essere presenti, seppure in porzioni minoritarie rispetto all'aria e all'acqua, anche la terra e il fuoco; in effetti, laddove nel *De Sensu* Aristotele riprende questa discussione, precisa che l'odorato è fatto di fuoco e la capacità tattile di terra²⁶.

La conformazione materiale degli organi sensoriali, secondo Aristotele, è funzionale alla capacità dell'organo: la configurazione o composizione materiale di un organo concorre, in effetti, a determinare la sua specificità a ricevere una forma sensibile piuttosto che un'altra, seppure tale capacità non appartenga *in primis* al sensorio in sé, ma alla facoltà sensibile dell'anima. In verità, la descrizione della sensazione nei termini di ricezione, da parte di un organo sensorio, della pura forma sensibile senza la materia, costituisce una delle critiche più forti di Aristotele alle teorie sulla percezione improntate al materialismo dei primi fisiologi.

Le ricerche biologiche testimoniano in definitiva una nuova concezione di organismo vivente, in cui le componenti psichiche e materiali risultano unificate attorno all'esistenza di un principio formale, l'anima, principio di organizzazione unitaria delle funzioni vitali.

La scoperta, a livello biologico, di un profondo legame tra facoltà e parti materiali, ossia tra anima e corpo, consente ad Aristotele di superare, da un lato, la spiegazione meccanicistica dei processi fisiologici nei termini di semplici modificazioni qualitative prive di qualsiasi finalità, dall'altra, il dualismo platonico e l'opposizione funzionale anima/corpo che ne sta a fondamento: nel corso della trattazione vedremo che la concezione di organismo vivente nei termini di un completo amalgama di componenti psichiche e materiali, costituisce uno dei punti di maggior contatto tra la filosofia aristotelica e quella merleau-pontyana.

²⁵ Id., *De Anima*, Γ, 1, 424b 22- 425a 13.

²⁶ Id., *De Sensu*, B, 2, 438b 19 sgg.; 438b 30- 439a 1.

L'intento delle opere biologiche è quello di spiegare l'unità del vivente partendo dalla constatazione che le parti dell'organismo appartengono tutte ad una struttura organica ben precisa: tale percorso, che ha inizio nella *Historia animalium*, dove Aristotele individua le differenze biologiche che caratterizzano le diverse specie animali, si conclude nel *De Partibus animalium*, in cui vengono spiegate le ragioni per cui il corpo di ciascun animale è formato dalle parti che effettivamente lo costituiscono, e perché tali parti possiedono la conformazione che hanno.

Le ossa, per esempio, che sono dure per natura, avrebbero la funzione di coprire le parti molli: negli animali che non le possiedono, tale funzione sarebbe svolta dalle parti ad esse analoghe (cartilagine, spina); la carne, invece, finalizzata a protezione delle ossa stesse, è loro connessa mediante legami sottili e fibrosi, e si forma molle per necessità e in vista di uno scopo.

Ciò vale anche per tutte le operazioni di raffreddamento e di riscaldamento che portano alla formazione di un organismo vivente: esse si realizzano tutte in vista di uno scopo²⁷.

Ogni parte del corpo si trova nella posizione che effettivamente occupa per svolgere la mansione cui per natura è stata finalizzata, e che non potrebbe svolgere altrove, in altra materia o in altra disposizione: non può verificarsi, per esempio, che un osso possa realizzare la propria funzione separato dal corpo, né che una vena scollegata dal principio possa conservare il sangue, giacché anche il sangue, una volta separato si corrompe²⁸.

Alla carne Aristotele riconosce di essere il principio della corporeità²⁹, e non a caso riconduce la capacità sensitiva delle parti sensoriali (organi sensori e cuore) al fatto che sono composte di certi elementi materiali. Alcuni organi sensori sono parti omogenee composte da un solo elemento naturale, per esempio l'acqua per la vista e l'aria per l'udito, mentre nel caso del mezzo e dell'organo del tatto, si parla di parti disomogenee perché composte da un miscuglio di elementi diversi, la carne.

²⁷ Id., *De partibus animalium*, B, 8, 653b 33 sgg; 9, 654b 28 sgg; Δ, 14, 697a 27-30; Id., *De generatione animalium*, B, 6, 743b 1 sgg.: "Negli esseri che si formano tuttavia la loro azione di raffreddamento e di riscaldamento si ha in vista di uno scopo, e così si forma ciascuna delle parti: la carne si forma molle da una parte per necessità, dall'altra in vista di uno scopo, il tendine asciutto ed elastico, l'osso asciutto e soggetto a frattura".

²⁸ Id., *De partibus animalium*, B, 9, 654b 4 sgg.

²⁹ *Ibidem*, B, 8, 653b 21 sgg.: "[...] la carne è infatti il principio della corporeità stessa degli animali. Ciò è chiaro, intanto, secondo la definizione d'essenza: definiamo infatti l'animale come ciò che possiede sensi, e in primo luogo il primo dei sensi. Ora questo è il tatto, e la sua parte sensoriale è appunto la carne [...]. [...] fra tutte le parti sensoriali, infatti, solo questa [*il tatto*], o soprattutto questa, è corporea. Risulta del resto manifesto all'osservazione sensibile che tutte le altre parti sono in funzione di questa, dico ad esempio le ossa, la pelle, i tendini, le vene, e ancora i peli, il genere delle unghie e così via."

In riferimento alla materia che compone le varie parti sensoriali del corpo, ci si dovrebbe quindi esprimere nei termini di funzionalità o di strumentalità rispetto all'anima: in effetti, la capacità sensibile dell'organo deriva, in primo luogo, dal principio della sensazione.

La disamina aristotelica sulle proprietà materiali degli organi sensori, si inserisce comunque all'interno di una tradizione filosofica che a tal riguardo si era già espressa: è anche vero, però, che rispetto ai predecessori, Aristotele non concepisce il corpo in modo meramente strumentale³⁰. La sua nozione di sinolo biologico sancisce, in effetti, un legame molto forte tra anima e corpo, mostrando come, nel vivente, forma e materia risultino connesse da una relazione fortemente interattiva.

Anche la disamina relativa alla sensazione mostra in definitiva la presenza di una relazione molto stretta tra la composizione materiale di un organo e la funzione a cui risulta preposto; funzione che, in primo luogo, gli deriva dalla facoltà sensibile.

Riassumendo, si può quindi affermare che sebbene la materia organica concorra funzionalmente alla realizzazione dell'*ergon* specifico di un sensorio, il principio e l'esito del processo percettivo siano però determinati dall'essenza (o forma) dell'organo sensore³¹.

Sono due i trattati che Aristotele dedica all'analisi del processo percettivo: in *De Anima* B 7-11 si sofferma sulla descrizione dei singoli processi percettivi, analizzando la conformazione materiale di ciascun sensorio, e anticipando la teoria di una facoltà sensibile generale, origine e condizione della percezione dei sensibili comuni, della distinzione tra sensibili eterogenei e della percezione simultanea di sensibili eterogenei, mentre in *De Sensu* 3-5, pur in continuità con il *De Anima*, si sofferma sull'analisi dei sensibili propri di ciascun senso, distinguendoli secondo la specie e il numero, e del mezzo percettivo proprio di ciascun sensore.

Nel prosieguo della trattazione vorrei focalizzare l'attenzione su due questioni della biologia aristotelica che, a mio parere, forniscono dei rilevanti elementi di congiunzione con l'ontologia elaborata da Merleau-Ponty:

³⁰ Platone distingue vari livelli di materia: 1) la Chora, la materia disordinata, 2) gli elementi naturali che costituiscono un livello di materia più ordinato, e 3) la materia corporea, composta dagli elementi naturali. La materia organica e la materia cosmologica possiedono una certa *dunamis*, che è quella di essere passibili di ricevere una certa forma: in un certo senso, quindi, si può affermare che anche per Platone la materia non sia completamente inerte. Allo stesso tempo, però, come ho già rilevato, è assente l'idea di una materia organica che contribuisca a determinare in modo concreto e attivo le caratteristiche peculiari del vivente: il corpo per Platone rimane un mero strumento dell'anima.

³¹ Mentre *Physica*, B 2 mostra il carattere accidentale della materia sensibile, opponendolo alla sostanzialità del principio formale, gli scritti biologici sono invece dedicati alla descrizione anatomica e fisiologia degli organismi viventi e forniscono importanti informazioni sulla loro struttura corporea e sulle modalità concrete di svolgimento dei processi teleologici naturali.

- 1 il corpo biologico, per Aristotele, manifesta una struttura funzionale e teleologicamente orientata all'attività della forma: le principali funzioni biologiche sono il risultato dell'attività di un principio incorporato. L'anima, però, non si serve del corpo come di un semplice strumento della tecnica (qual è, per esempio, la scure dell'artigiano): ciò che infatti distingue il corpo biologico da qualsiasi altro strumento della tecnica, è che esso possiede in se stesso il principio del movimento; si tratta, cioè, di un organismo dotato di unità strutturale e funzionale.

Nella filosofia dell'*embodiment* di Merleau-Ponty, nella quale il corpo sensibile è assunto come fondamento ontologico, si possono, a mio parere, ritrovare alcune tracce della biologia aristotelica: in primo luogo il corpo vivo (*Leib*) è concepito come un connubio di componenti psichiche (soggettive) e materiali (oggettive), in secondo luogo, è dotato di una unità e di una integrità che sono il frutto non delle operazioni di una coscienza disincarnata, ma di una soggettività incorporata;

- 2 il cardiocentrismo della biologia aristotelica, in virtù del quale il cuore è assunto come principio di esistenza e centro delle principali attività di un vivente, costituisce una legittimazione, sul piano biologico, della concezione psichica esposta in *De Anima* B 1-2 (dove l'anima è definita atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza), e rappresenta un ulteriore espediente teorico per mostrare che, anche a livello biologico, l'unità dell'organismo è assicurata dalla presenza di un organo corporeo specifico cui ricondurre le molteplici funzioni dell'anima nutritiva e sensitiva.

Il cardiocentrismo, nella filosofia aristotelica, è quindi finalizzato a preservare, sul piano biologico, il principio metafisico dell'unità della sostanza sensibile, e non costituisce affatto un ripensamento critico rispetto alla dottrina ileomorfica esposta nel *De Anima*, dove l'anima non viene ad essere identificata con nessuna parte del corpo.

In questo senso, assicurando l'esistenza di un principio corporeo intermedio, il cuore o regione cardiaca, in cui rintracciare l'origine dei principali processi biologici del vivente, la teoria cardiocentrica costituisce un anello di congiunzione con la nozione merleau-pontyana di schema corporeo.

Inoltre, anche in Merleau-Ponty ritroviamo alcuni passi che si riferiscono al cuore quale centro pulsionale vitale.

All'inizio del presente capitolo ho già fatto riferimento a quanto Aristotele afferma in *De Anima* Γ 1, ossia che al fine della percezione vi debba essere omogeneità, dal punto di vista della composizione materiale, tra gli organi sensori, i mezzi di diffusione del sensibile, e gli oggetti sensibili. Per quanto riguarda la vista, per esempio, oggetto del vedere è il visibile (τὸ ὄρατόν) e visibile è il colore, *i.e.* la forma sensibile

che l'organo della vista è atto a recepire³². Condizione essenziale per l'espletamento della visione è la presenza del mezzo visivo, del trasparente in atto (la luce), sul quale il sensibile è in grado di imprimere una modificazione che, in un secondo momento, viene trasmessa al sensorio: per la vista è il diafano (*De Anima* B 7; *De Sensu* 3), per l'udito (*De Anima* B 8) e l'olfatto l'aria o l'acqua (*De Anima* B 9; *De Sensu* 5); nel caso del gusto (*De Anima* B 10; *De Sensu* 4) e il tatto (*De Anima* B 11), invece, si verifichebbe un contatto diretto tra sensibile e sensorio, mediante la carne della lingua (gusto) o del corpo (tatto).

Nelle opere biologiche Aristotele attua un preciso distinguo tra le parti del corpo strumentali (non omogenee) e quelle sensoriali (omogenee), soffermandosi anche sulla conformazione organica degli organi sensoriali in rapporto alla funzione loro propria:

Fra le parti degli animali alcune hanno una funzione strumentale, altre sensoriale; tutte quelle strumentali sono non omogenee [...], mentre invece la sensazione ha sempre luogo in quelle omogenee, perché ognuno dei sensi è relativo a un sol genere e la parte sensoriale deve essere atta a ricevere i rispettivi percettibili. Ciò che è in potenza subisce l'azione di ciò che è in atto, sicché l'uno e l'altro sono identici quanto al genere ed entrambi unitari³³.

³² La ricezione della forma esige ad ogni modo l'attualità e l'esistenza delle qualità sensibili: si tratta quindi di due condizioni altrettanto fondamentali ai fini della realizzazione della sensazione. A tal proposito, Stefano Besoli, nell'introduzione a *La psicologia di Aristotele, con particolare riguardo alla sua dottrina di nous poietikos* di Franz Brentano, afferma: "il fatto che la realizzazione teleologica di un colore risieda nella modalità di ricezione adeguata -ossia nell'esser-visto- non comporta l'assenza di una realtà indipendente, ma al contrario ne è essenzialmente connessa", cfr. F. Brentano, *La psicologia di Aristotele, con particolare riguardo alla sua dottrina di nous poietikos*, a cura di B. Maj e R. Sega, Pitagora Editrice Bologna, Bologna 1989, p. XV. Di contro al realismo aristotelico, Brentano attuerebbe però una svalutazione dei fenomeni fisici, ritenendo che solo la percezione interna ci assicura "del fatto che i fenomeni psichici siano realmente così come appaiono", *ibidem*, p. XXII. Riguardo al modo, poi, con cui il mezzo trasmette la forma sensibile all'organo, vige ancora un acceso dibattito: alcuni sostengono che il mezzo imprime un'alterazione qualitativa sull'organo, altri, invece, ritengono che la ricezione della forma sensibile, da parte del sensorio, implichi solo l'attualizzazione di una certa capacità dell'organo, senza che ne venga modificata la struttura materiale. Personalmente concordo con quanto affermato da Theodore Scaltsas in un articolo apparso su *Topoi*. Scaltsas ritiene che nella percezione non si realizzi alcun mutamento qualitativo dell'organo, ma 1) che la forma dell'oggetto sensibile sia ricevuta senza la materia dell'oggetto percepito, 2) che la forma dell'oggetto percepito non sia ricevuta dalla materia del sensorio, 3) che la forma dell'oggetto percepito sia ricevuta nel principio dell'organo sensorio, e, infine, 4) che la forma dell'oggetto percepito sia trasmessa all'organo sensorio per mezzo del movimento del mezzo. Cfr. T. Scaltsas, *Biological Matter and Perceptual Powers in Aristotle's De Anima*, «Topoi», 15, 1996, pp. 25-37.

³³ Aristotele, *De partibus animalium*, B, 1, 647a 2-9.

Pertanto, se un animale ha una grossa protezione sull'occhio e il liquido nella pupilla non è puro né proporzionato all'impulso esterno e la pelle disposta sopra non è sottile, esso non saprà distinguere con precisione le differenze dei colori, ma saprà vedere da lontano più di quelli che hanno il liquido e la sua protezione puri, non avendo davanti agli occhi alcuna pelle esterna. [...] Come su un mantello pulito anche le piccole macchie diventano visibili, così nell'occhio puro anche i piccoli impulsi sono chiari e producono una percezione. Del vedere da lontano invece e del fatto che giunga un impulso da oggetti visibili in lontananza è causa la posizione degli occhi: gli animali che hanno gli occhi esternamente non vedono bene da lontano, quelli invece che li hanno internamente, posti in una cavità sono in grado di vedere gli oggetti lontani, perché l'impulso non viene disperso nello spazio, ma giunge direttamente³⁴.

Dichiarazioni analoghe vengono fatte anche a proposito degli altri organi sensoriali, come udito e olfatto:

Allo stesso modo stanno le cose per l'udito e per l'olfatto. [...] La precisione nel giudicare le differenze dei suoni e degli odori risiede nello stato di purezza del sensorio e della sua membrana superficiale; tutti gli impulsi infatti, come per la vista, sono in questo caso chiaramente avvertibili. [...] Perciò quanti sono provvisti di lunghe narici, come i cagnolini laconici, sono dotati di buon olfatto. Essendo infatti l'organo di senso posto in fondo gli impulsi non vengono dispersi ma giungono direttamente, come nel caso di coloro che si pongono le mani davanti agli occhi. In modo simile tutti gli animali che hanno orecchie lunghe e molto sporgenti, come hanno alcuni quadrupedi, hanno anche una lunga spirale internamente. Queste ricevendo l'impulso da lontano lo ritrasmettono all'organo di senso³⁵.

La struttura organica dei sensi è quindi funzionalmente disposta alla ricezione in atto della forma sensibile: nel *De Anima* e nel *De Sensu* vi sono molteplici riferimenti alle proprietà qualitative che i diversi organi di senso devono possedere al fine di recepire tutte le possibili differenze³⁶. Per quanto riguarda il sensorio della vista, come abbiamo visto, il rivestimento della pupilla deve essere trasparente, sottile e bianco;

³⁴ Id., *De generatione animalium*, E, 1, 780b 22- 781a 2.

³⁵ *Ibidem*, E, 2, 781a 14- 781b 17.

³⁶ A supporto della tesi secondo cui la materia biologica di un organo sensorio è finalizzata alla piena realizzazione della funzionalità dell'organo, T. K. Johansen cita un passo di *De generatione animalium* (B, 5, 780a 25 - 780a 36) in cui Aristotele afferma che il senso della vista necessita che la membrana che circonda la pupilla sia pura, per poter cogliere tutte le differenze dei sensibili, cfr. T. K. Johansen, *Aristotle on the sense-organs*, Cambridge 1997, p. 62. È necessario che via sia una continuità di genere qualitativo-materiale anche tra il mezzo che trasmette il sensibile e l'organo sensorio, altrimenti non potrebbe verificarsi la ricezione della forma, cfr. Aristotele, *De Anima*, B, 7, 418b 26 sgg.; 8, 420 a 3 sgg.

mentre per quanto riguarda l'udito, è importante che l'aria contenuta all'interno dell'orecchio rimanga immobile affinché sia possibile percepire esattamente "tutte le differenze del movimento"³⁷: ciò è possibile a causa della particolare forma dell'organo sensore che la racchiude, impedendole di uscire. Per quanto riguarda l'olfatto, invece, la struttura dell'organo varia a seconda della specie animale: alcuni possiedono una membrana che si solleva in concomitanza della respirazione, altri, invece, sembra che abbiano l'organo scoperto. L'odore si genera per la natura del sensorio in potenza caldo e secco³⁸, e capace quindi di subire da parte dell'umido presente nell'aria o nell'acqua; il gusto, invece, deve essere in potenza umido, per ricevere il sensibile umido in atto³⁹; infine, per quanto concerne il tatto, è il corpo intero fatto di carne che costituisce il mezzo attraverso cui vengono percepiti i tangibili, e la carne non è fatta solo di terra, ma è una mistione di tutti gli elementi⁴⁰.

Quanto detto in *De Anima* B 7-11 a proposito della composizione organica degli organi sensori, trova riscontro in *De Partibus animalium* B 10⁴¹, dove Aristotele descrive le diverse parti sensoriali, distinguendole secondo il criterio delle qualità caldo/freddo e secco/umido, e afferma che la vista "è prossima al cervello: questo infatti è fluido e freddo, quella di natura acquosa", aggiungendo che "l'acqua tra le sostanze trasparenti è quella che meglio si conserva racchiusa"; anche l'udito si trova nella zona della testa, ma in una posizione intermedia, giacché si ode in tutte le direzioni, mentre la vista "è rivolta anteriormente (si vede infatti nella zona frontale [...])"⁴². Ne consegue che la vista, l'udito e l'olfatto, essendo posti nella zona della testa, avranno una natura umida e/o fredda, sulla base delle proprietà che competono a questa regione per la presenza del cervello.

Altro discorso va fatto per il senso del gusto e del tatto: il sensorio del tatto si trova all'interno, mentre per quanto attiene al gusto, in questa sede, Aristotele si limita ad affermare che è una specie di tatto⁴³, senza aggiungere niente in merito alle proprietà del sensorio.

Questo assetto degli organi di senso, prosegue Aristotele, è stato ben disposto dalla natura: ecco dunque spiegato per quale motivo la disposizione di ciascun organo e il mantenimento di certi equilibri strutturali e qualitativi sono necessari per salva-

³⁷ Aristotele, *De Anima* B, 8, 420a 9-11.

³⁸ Id., *De Sensu*, 5, 444a 24-25.

³⁹ Id., *De Anima*, B, 10, 422a 10-11; 17-19; 34- 422b 5; Id., *De Sensu*, 4, 441b 17-22.

⁴⁰ Id., *De Anima* B, 11, 423a 12-15.

⁴¹ Id., *De partibus animalium*, B, 10, 656b 1-sgg.

⁴² *Ibidem*, B, 10, 656b 30-31.

⁴³ *Ibidem*, B, 10, 656b 34-sgg.

guardare le proprietà organolettiche dei sensibili oltre che il buon funzionamento dell'apparato sensoriale nel suo complesso.

Come infatti la natura ha formato la lingua dell'uomo in modo diverso da quella degli altri animali, adibendola a una duplice funzione [...], quella cioè di percepire i sapori e quella di permettere il linguaggio, così le labbra sono finalizzate sia a quest'ultimo sia alla protezione dei denti. Il linguaggio in effetti, così come lo si esprime mediante la voce, consta di lettere, la maggior parte delle quali non sarebbe possibile pronunciare se la lingua non fosse quale è e se le labbra non fossero umide [...]. Ne conseguiva immediatamente la necessità che ognuna di queste parti fosse ben predisposta alla funzione che s'è detto, e avesse perciò una natura siffatta: sono quindi composte di carne. La carne dell'uomo è la più molle che vi sia, e questo perché il senso del tatto nell'uomo ha facoltà percettive migliori che in ogni altro animale⁴⁴.

In definitiva, il buon funzionamento di ciascun sensorio sembra dipendere dalla conservazione di certe proprietà organiche, funzionali non solo al fine della ricezione del sensibile, ma anche alla qualità e al grado di esattezza che l'organo può realizzare a livello della stessa percezione.

In un passo significativo di *De Partibus animalium*, la facoltà percettiva viene definita come un mezzo atto a valorizzare la stessa esistenza del vivente⁴⁵; dichiarazione, quest'ultima, che di fatto ci conferma l'effettiva volontà, da parte di Aristotele, di assegnare alla sensazione un importante valore cognitivo.

In particolare, la proporzione fra gli elementi naturali che compongono la materia dell'organo, la purezza del sensorio, la presenza di sangue puro nella parte sensoriale primaria⁴⁶, nonché la fluidità sanguigna, rappresentano tutti fattori essenziali che concorrono al buon funzionamento del sistema percettivo:

Il sangue più denso e più caldo è meglio atto a produrre forza, quello più rado e più freddo favorisce le facoltà percettive ed intellettuali.

[...]non bisogna trascurare di chiarire in che senso i composti naturali debbano dirsi caldi o freddi, solidi o fluidi, visto che manifestamente queste sembrano essere di fatto le sole cause della morte e della vita, e ancora del sonno e della veglia, della maturità e della vecchiezza, della malattia e della salute [...].

⁴⁴ *Ibidem*, B, 16, 659b 35- 660a 12.

⁴⁵ *Ibidem*, B, 10, 656a 4-7: "Gli esseri, invece, che oltre della vita sono dotati anche di facoltà percettive, presentano una forma più articolata, e fra di essi alcuni più di altri; la maggior complessità si riscontra in quegli animali cui spetta per natura non solo di vivere, ma anche di valorizzare la vita".

⁴⁶ *Ibidem*, Γ, 4, 667a sgg.

Inoltre i più esatti tra i sensi devono necessariamente ottenere questa loro maggiore esattezza grazie a quelle parti in cui il sangue è più puro, perché il movimento del calore che è nel sangue ostacola l'attività percettiva: per queste cause gli organi di tali sensi sono siti nella testa⁴⁷.

La precisione nel giudicare le differenze dei suoni e degli odori risiede nello stato di purezza del sensorio e della sua membrana superficiale; tutti gli impulsi infatti, come per la vista, sono in questo caso chiaramente avvertibili⁴⁸.

Inoltre, per quanto concerne, la capacità di ciascun senso di cogliere e distinguere le varie specie di sensibili, Aristotele afferma che nell'essere umano l'olfatto è il senso meno sviluppato, mentre il tatto risulta essere più preciso che negli altri animali⁴⁹.

L'elevata capacità discriminatrice del tatto, dipende dal fatto che è in grado di recepire varie tipologie di tangibili, riconducibili ciascuna ad una delle seguenti coppie di opposti: caldo-freddo, secco-umido, duro-molle, liscio-ruvido. Condizione necessaria affinché il sensorio del tatto (identificato con la regione cardiaca), possa percepire una tale varietà di sensibili, è che sia composto da tutti e quattro gli elementi, seppure in proporzioni diverse tra loro; in effetti esso risulta composto di terra, che è un miscuglio di tutti gli elementi⁵⁰.

La ragione per cui i sensi distinguono qualità sensibili opposte tra loro, si spiega sulla base del fatto che ciascun sensorio è prodotto per essere una medietà (μεσότης) tra qualità sensibili opposte: esso si trova cioè in una condizione intermedia rispetto alla scala dei sensibili che è atto a percepire⁵¹: tale condizione risulta essere la migliore

⁴⁷ *Ibidem*, B, 2, 648a 2-4; 648b 2-8; 10, 656b 3-7.

⁴⁸ *Id.*, *De generatione animalium* E, 2, 781b 1-6.

⁴⁹ *Id.*, *De Anima*, B, 9, 421a 8-10; 20-22; *Id.*, *De Sensu*, 4, 440b 31- 441a 3.

⁵⁰ *Id.*, *De Anima*, B, 11, 422b 23-27; 423a 12-15; Γ, 13, 435a 21- 435b 1; *Id.*, *De Sensu*, 2, 438b 30. Per poter percepire tutte le qualità tangibili il tatto deve essere "in potenza" tali qualità, cfr. *De Anima*, B, 11, 424a 1.

⁵¹ Platone nel *Teeteto* (184 B-186 E) attua una distinzione tra 'ciò con cui' (reso nel testo con un dativo strumentale) e 'ciò mediante cui' (διά + gen.) percepiamo, e sostiene che le sensazioni si producono mediante gli organi sensori che si limitano ad essere solo gli strumenti dell'anima. I sensi infatti di per sé non hanno la capacità di distinguere (κρίνειν) né le differenze che sussistono tra i sensibili propri, né quelle che sussistono tra sensibili diversi per genere; ciò attraverso cui riusciamo a cogliere la differenza tra ciò che è bianco e nero, o tra un suono ed un colore è invece l'anima. In particolare, l'anima conosce gli oggetti in due modi differenti, gli uni li percepisce mediante i sensi (διά + gen.), per esempio una certa qualità tangibile, gli altri invece cerca di giudicarli da sé, senza l'ausilio dei sensi. Secondo Platone l'essenza propria di una cosa non può essere oggetto del percepire, ma di un'attività superiore, legata ad un processo intellettivo. Al contrario, Aristotele afferma che ciascun senso giudica le differenze dei propri sensibili, ed attribuisce ad un atto puramente percettivo anche la capacità di giudicare la differenza tra sensibili

per poter recepire le qualità sensibili, siano queste in difetto o in eccesso rispetto alla condizione di medietà in cui si trova⁵².

Il sistema percettivo descritto da Aristotele risulta caratterizzato da un buon livello di complessità, soprattutto se lo confrontiamo con il livello teorico di approssimazione che caratterizzava le indagini biologiche e scientifiche dell'epoca: tra gli organi implicati nel sistema percettivo globale, Aristotele riconosce i sensori, il sangue, le vene, i pori, lo pneuma. I pori e le vene, composti di sangue e di pneuma (*De generatione animalium*, B, 6, 743b 35), e preposti alla trasmissione del sensibile o dal mezzo all'organo interno o dai sensori al cuore, non possiedono ad ogni modo capacità percettive dirette. Inoltre, che il mezzo percettivo non sia essere il sangue, ma lo pneuma che è diffuso attraverso il cuore e le vene e mischiato con il sangue, trova una valida conferma in *De Motu animalium*, in cui il movimento è spiegato come espansione e contrazione dello pneuma attorno al cuore, a causa dei cambiamenti di caldo e freddo che si verificano nella regione cardiaca.

Come osserva Scaltsas, non è la materia in sé a possedere capacità sensibili e dinamiche, ma quella che risulta predisposta in un certo modo e secondo il principio della medietà della composizione che le deriva dalla forma (anima sensibile): la ragione per cui le piante non sono capaci di percezione dipende infatti dal fatto che non possiedono il principio della sensazione, e quindi organi di senso caratterizzati da un principio di medietà recettore della forma sensibile (*De Anima*, B, 12, 424b 1-3). In effetti, percepire non significa ricevere la forma sensibile nella materia (altrimenti si parlerebbe di mutamento qualitativo⁵³), quanto piuttosto recepire la forma sensibile in una materia preposta e organizzata a tale scopo.

appartenenti a generi diversi, seppure ciò avvenga attraverso la compartecipazione simultanea di più sensi.

⁵² Riguardo alla capacità del sensorio di essere una medietà tra qualità sensibili opposte, Philip Webb afferma che questo concetto si trova ben argomentato in *De generatione animalium* E, 1, 779b 34- 780a 14, allorché Aristotele sostiene che gli occhi azzurri e gli occhi scuri, i primi a causa della scarsità e i secondi invece per una eccessiva quantità di liquido, mostrano difficoltà nella visione, gli uni di giorno e gli altri di notte, cfr. P. Webb, *Bodily structure and psychic faculties in Aristotle's theory of perception*, cit., p. 36. A proposito del concetto di medietà, cfr. Aristotele, *De Anima*, B, 11, 424a 2-13; 26-28.; Γ, 2, 426a 30- 426b 8.

⁵³ Ciò è corroborato anche da un passo di *De generatione et corruptione*, A, 7, 324b 4 sgg. in cui Aristotele afferma: "Tutte le cose attive che non hanno la forma nella materia non sono soggette a patire; quelle invece che hanno la forma nella materia, sono soggette a patire". Le piante ricevono il sensibile nel modo in cui il ferro riceve la forma dell'anello, dunque attraverso un mutamento materiale: ricevono la forma sensibile nella materia, e non attraverso un organo sensore, cfr. T. Scaltsas, *Biological Matter and Perceptual Powers in Aristotle's De Anima*, cit., p. 27.

La materia biologica, osserva ancora Scaltsas, possiede delle proprietà organiche che emergono solo in presenza di un principio formale che individua una certa organizzazione della materia:

[...] perceptual powers are emergent properties of matter [...] even if perceptual powers are irreducible to physical properties, [...] they may be powers that emerge only when matter is organized in a particular way, according to a specific principle of mean [...]. Thus the matter, when differently organized-without the emergent properties- is inanimate. [...] The principle of the sense-organ should be understood as an emergent state in the sense-organ, rather than as a primitive capacity of the matter of the sense-organ⁵⁴.

In generale, in vista del buon funzionamento del corpo, particolare rilevanza è assegnata al calore naturale (σύμφυτον θερμόν), descritto come un requisito fondamentale per il verificarsi di determinati processi fisiologici: la giusta quantità di calore garantisce una temperatura ottimale nella regione del cuore, consente la trasformazione del sangue in nutrimento (*De Iuventute* 4), e determina l'equilibrio funzionale dell'organo sensorio e degli elementi che lo compongono⁵⁵.

⁵⁴ T. Scaltsas, *Biological Matter and Perceptual Powers in Aristotle's De Anima*, cit., pp. 25; 29. In particolare, alcune manifestazioni fisiologiche come paura, ansia, collera, sonno, sudore e fatica sono, per Aristotele, tutti eventi riconducibili al riscaldamento o al raffreddamento del corpo in generale, o di una parte di esso, e comunque inerenti all'azione del calore. Nel *De Somno*, per esempio, la causa principale del sonno viene fatta risalire ad una sospensione temporanea della facoltà sensibile, a causa del blocco del sensorio principale. Dopo mangiato, infatti, il calore che accompagna le esalazioni del cibo, è condotto in alto, verso l'encefalo; poi, a causa della freddezza di questa regione, tale esalazione si raffredda e discende subito verso il basso causando un temporaneo raffreddamento del sensorio primo. La fisiologia del sonno viene confermata anche nei *Problemi*: durante il sonno vi sarebbe una maggiore sudorazione a causa del dissiparsi del calore interno il quale, muovendo verso l'esterno, produce l'evaporazione dell'umidità presente nei pori della carne: si tratta di una determinata risposta dell'organismo al verificarsi di una certa condizione fisiologica. Cfr. Aristotele, *Problemi*, 2, 28, 869 a 13-15. Ritengo importante sottolineare che nei *Problemi*, benché non vi sia alcun esplicito riferimento ad un organo primario della facoltà sensitiva, ma solo generici richiami (*Problemi* V 26; VI 5; X 31; XI 27; 41], viene comunque rilevato un certo legame tra il fenomeno percettivo e l'alterazione del calore interno al corpo. A proposito del legame tra fenomeni percettivi e alterazione del calore, cfr. Aristotele, *De Somno*, 3, 457 b 1 sgg.; 458 a 28 sgg. Nel *De Sensu*, infine, alle linee 444 a 10-sgg., Aristotele afferma che alcune specie di odori negli uomini hanno la funzione di salvaguardare l'equilibrio della zona della testa, dato che questa regione è di per sé fredda, e l'odore, che di per sé è caldo (444 a 25), determina un bilanciamento della temperatura di questa regione.

⁵⁵ Il calore naturale diffuso nel corpo è responsabile del mantenimento dell'equilibrio degli elementi naturali che compongono i sensori: esso mantiene, per esempio, la giusta quantità del liquido presente nell'occhio, preservando così il potere della vista, cfr. P. Webb, *Bodily structure and psychic faculties in Aristotle's theory of perception*, cit., p.36.

Il calore naturale è funzionale anche alla formazione biologica del vivente (*De generatione animalium* B 6): in particolare, esso concorre alla formazione delle ossa e dei tendini, quando l'umidità si dissecca: “perciò le ossa non si sciolgono come l'argilla sotto l'effetto del fuoco, perché sono cotte come in un forno dal calore proprio nel processo di formazione”, afferma Aristotele. Inoltre, aggiunge più avanti, il calore “è presente nel residuo seminale con l'attitudine a muovere ed attivare in qualità e quantità proporzionate a ciascuna delle parti. Nella misura in cui difetta o è eccessivo, porta a compimento ciò che si forma o in modo peggiore o mutilo⁵⁶”.

Ecco alcuni passi particolarmente esplicativi circa la funzione del calore vitale e la necessità che nel corpo siano mantenuti certi equilibri di proporzione (λόγος) tra calore e umidità, ai fini della conservazione:

[...] l'umido è infatti ciò che viene delimitato dal calore presente per natura nel corpo, e finché si mantiene in esso proporzione, il corpo è secondo natura. Perciò sono sintomi di salute l'urina, gli escrementi e in generale i residui. Si dice che è avvenuta la cottura quando il calore interno regola ciò che non è delimitato⁵⁷.

[...] il vivere e il possesso dell'anima si accompagnano a un certo calore. La concozione, infatti, mediante la quale per gli animali si genera il nutrimento, non avviene infatti né senza anima né senza calore. Ogni funzione, infatti, viene esercitata per mezzo del fuoco. [...] è impossibile che vi sia questa [*l'anima*] senza il fuoco naturale, giacché la natura la ha infiammata in questo fuoco.

[...] agli animali più ragguardevoli spetta un calore maggiore, poiché è necessario che al tempo stesso spetti loro un'anima più ragguardevole: infatti sono più ragguardevoli rispetto alla natura di quelli freddi⁵⁸.

[...] fra tutti i corpi sono quelli caldi a meglio assecondare le funzioni dell'anima; la nutrizione e il mutamento sono infatti funzioni dell'anima, e queste vengono adempiute soprattutto grazie all'attività del calore. [...] Risulta chiaro da tutto questo che gli animali partecipano necessariamente del calore⁵⁹.

⁵⁶ Aristotele, *De generatione animalium*, B, 6, 743a 18 sgg.

⁵⁷ Id., *Meteorologia*, Δ, 3, 379b 35-sgg. Lucio Pepe sostiene che da questo passo si evince chiaramente che la struttura naturale di un corpo si conserva tale finché si mantengono in auge certi equilibri di proporzione tra umido e secco, cfr. Aristotele, *Meteorologia*, cit., nota n°. 76 p. 248.

⁵⁸ Id., *De Respiratione*, 14, 474a 25 sgg.; 19, 477a 16-18. Per la tr. it. faccio riferimento a Aristotele, *Parva Naturalia*, cit.

⁵⁹ Id., *De partibus animalium*, B, 7, 652b 10-17. Aristotele conduce questo discorso come una critica a Democrito, il quale aveva identificato l'anima con il fuoco. Aristotele precisa invece che l'anima non è fuoco, ma piuttosto si trova in un corpo di tal genere (cfr. Id., *De Iuventute*, 6; 10.). In *De Anima*, B, 4, 416a 10 Aristotele afferma che sia errata la tesi di coloro che sostengono che l'anima coincida con il fuoco,

Analogamente, un'incontrollata diminuzione o perdita di calore vitale produce o irrimediabilmente la corruzione dell'organismo:

La corruzione avviene per tutti a causa di un certo difetto di calore; nel caso dei viventi compiuti questo difetto si ha nella parte in cui si trova il principio della sostanza [...] Il principio della vita lascia quelli che lo possiedono quando il calore di cui esso partecipa non viene raffreddato. [...] La nascita è la prima partecipazione (μέθεξις) dell'anima nutritiva al calore, e la vita è la permanenza di questa partecipazione. La giovinezza è l'accrescimento della prima parte produttrice di raffreddamento, la vecchiaia è la sua corruzione, mentre la maturità è il punto medio tra queste. Fine e corruzione violenta sono lo spegnimento e la consunzione del calore⁶⁰.

De generatione animalium B 6 contiene un'importante considerazione: Aristotele puntualizza che nel processo di formazione, il calore vitale non produce una carne ed un osso qualsiasi, ma “ciò che è conforme a natura nel luogo e nel tempo naturali”, e aggiunge “né ciò che è in potenza verrà ad essere per effetto di un agente trasformatore sprovvisto dell'attualità, né ciò che possiede l'attualità agirà a partire da un oggetto qualsiasi, allo stesso modo che né il fabbricante può produrre una cassa se non dal legno, né dal legno uscirà una cassa senza fabbricante”⁶¹.

Questo passo è molto importante per comprendere meglio la natura del legame sussistente tra materia organica e principio formale: la composizione e l'organizzazione strutturale di un corpo sono in funzione della specie di vivente cui appartengono e le proprietà della materia sono determinate dal principio formale; in riferimento al passo di *De generatione animalium* sopra citato, per esempio, abbiamo visto come il calore vitale sia capace di assolvere alle sue funzioni specifiche solo in un organismo di quella specie⁶².

I *Parva Naturalia* e in generale gli scritti biologici hanno una finalità ben precisa: quella di mostrare come si realizzi concretamente nel vivente l'unità tra l'anima e il corpo. Sulla scia della dottrina dell'anima esposta nel *De Anima*, infatti, i processi

giacché il fuoco sarebbe da ritenersi concausa di alcuni processi, piuttosto che la causa principale, la quale coincide invece con l'anima in quanto principio primo di causalità razionale.

⁶⁰ Id., *De vita et morte*, 23, 478b 32 sgg.; 479a 7-9; 24, 479a 29-33.

⁶¹ Id., *De generatione animalium*, B, 6, 743a 22 sgg.

⁶² Cfr. D. Quarantotto, *Causa finale sostanze essenza in Aristotele*, cit., p. 312: “La peculiarità del calore naturale”, afferma Quarantotto, si lega “al carattere finalistico dell'azione che esso esercita sulla materia nell'ambito del processo embriogenetico e collega tali finalità agli effetti che il solo σύμφυτον θερμόν è in grado di realizzare. [...] Il carattere finalistico del σύμφυτον θερμόν [...] è dovuto presumibilmente a questa funzione strumentale: l'anima si serve del calore naturale in vista della realizzazione delle attività vitali e dei loro risultati”.

biologici manifestano una *dunamis* teleologicamente orientata; ciò dipende dal fatto che, in ogni momento dell'esistenza, il corpo e le corrispondenti parti implicate nei processi biologici, mantengono un rapporto strettissimo con il principio formale, che è in esse incorporato⁶³.

La prima funzione del calore “as regulated by πνεύμα”, afferma Webb, “is to create and maintain the various organs of the body”. Il calore è responsabile della composizione e della struttura dei vari organi e quindi delle capacità che li caratterizzano: “it is these powers which together constitute the ψυχή, and so heat is responsible for the presence of the ψυχή, which is perhaps best translated life in the bodily matter”⁶⁴. La principale critica mossa da Aristotele nei confronti dei fisiologi, è di non aver individuato la finalità dei processi biologici: lo stesso Democrito, che descrive la respirazione come un processo atto a conservare la vita, in realtà non riesce a spiegare il motivo per cui, ad un certo punto, cessando di respirare, il corpo si corrompa⁶⁵.

⁶³ Il principio secondo cui le proprietà della materia organica possono considerarsi tali finché il vivente si mantiene in vita, è corroborata dal seguente passo di *De partibus animalium*, B, 3, 649b 24 sgg.: “il sangue è caldo nella misura in cui ciò fa parte della sua definizione d'essenza [...]. Il calore farà infatti parte della sua definizione [...]. Lo stesso dicasi del solido e del fluido. Perciò, delle parti che presentano tali qualità, alcune nell'organismo sono calde e fluide, ma quando vengono separate si solidificano e appaiono fredde (così ad esempio il sangue), mentre altre, come la bile, sono calde e dense nell'organismo di chi le possiede, ma quando poi ne son separate assumono caratteristiche contrarie: si raffreddano e si liquefanno”.

⁶⁴ P. Webb, *Bodily structure and psychic faculties in Aristotle's theory of perception*, cit., pp. 30;31. Il calore, prosegue Webb, deve essere ritenuto ciò che mantiene il corpo del vivente una unità: è solo attraverso un adeguato apporto di calore che il corpo si mantiene in vita, e i diversi organi riescono a realizzare le loro funzioni. Inoltre, precisa Webb, ogni organo resta tale, e cioè una struttura con certi poteri solo se rimane unito al resto del corpo vivente. Il calore e lo pneuma interni al corpo non corrispondono al calore e allo pneuma che troviamo nei corpi inanimati, perché questi ultimi non sono caratterizzati da una temperatura ben regolata, cfr. *ibidem*, p. 31. Cfr. a proposito anche D. Quarantotto, *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, cit., p. 311: “In quanto coinvolto nei processi vitali e in quanto svolge in essi una funzione causale di primaria importanza, il calore naturale si distingue da quello proprio dei corpi inanimati.” Questa differenza, osserva Quarantotto, si può rilevare in diversi passi degli scritti biologici, vedi ad esempio *De generatione animalium*, B, 1, 734b 27-36; B, 3, 736b 29- 737a 7. Altri passi in cui viene evidenziata la funzionalità del calore naturale sono *De Sensu*, 4, 442a; *De Iuventute*, 4, 469b 6; 5, 470a 5-sgg; *De respiratione*, 12, 473a 12; 5, 474a 25; *De vita et morte*, 23, 478b 31; 479a 7. Ad ogni modo, al di là dell'importanza che l'attività del calore naturale e dello pneuma assumono all'interno del quadro generale della biologia aristotelica, non bisogna attribuire loro una funzionalità indipendente dal principio formale: sia il calore naturale che lo pneuma sono degli strumenti secondari in rapporto alla causalità prima espletata dall'anima del vivente. A questo proposito, cfr. anche quanto afferma P. M. Morel in *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, cit., p. 41 sgg.

⁶⁵ Democrito spiega la respirazione come un'attività finalizzata a reintegrare nell'organismo le particelle sferiche infuocate che compongono l'anima: la respirazione, a tal fine, servirebbe a conservare la vita dell'individuo, reintroducendo ciò che con l'espiazione viene ceduto. Per Democrito la morte si verifica quando cessa questo ricambio di particelle ad opera della respirazione. Rimangono però inspiegate le cau-

La soluzione proposta da Aristotele consiste nel ritenere che la respirazione, al pari di qualunque altro processo biologico (nascita, corruzione, nutrizione, sensazione), sia un'attività comune all'anima e al corpo e sia causata da un principio interno di movimento: la cozione del cibo, ad opera del calore presente nella regione cardiaca, produrrebbe un aumento di volume del sangue, a causa del liquido nutritivo che viene immesso nelle vene a partire dal cuore. Aumentando il calore nel cuore, il sangue si gonfia e il cuore si dilata, determinando a sua volta la dilatazione del polmone che consente l'immissione di aria fredda nell'organismo per raffreddare la regione cardiaca.

La respirazione, riconducibile anch'essa all'azione del calore naturale presente nel cuore, è finalizzata alla regolazione del calore interno e ai processi di raffreddamento del vivente. Alla funzione vitale svolta dal calore naturale, si deve aggiungere, dunque, anche quella dello pneuma che viene introdotto nell'organismo dall'esterno, attraverso la respirazione, e la cui funzione principale è di regolare il livello di calore naturale presente nel corpo, raffreddando la regione cardiaca.

In definitiva, la disamina del calore naturale, al pari di quella relativa alla sensazione, è utile a chiarire la natura della relazione che, nel vivente, si instaura tra anima e corpo: i processi biologici si distinguono da quelli della tecnica e dell'arte, per il fatto che si sviluppano secondo una "dinamica circolare", secondo la quale il principio coincide con il risultato del processo biologico. In effetti, le attività dell'anima sono finalizzate al mantenimento del corpo vivente in quanto vivente, e il fine (l'organizzazione delle attività e il mantenimento dell'esistenza) coincide con il principio del movimento (anima).

3. Su alcuni aspetti del cardiocentrismo di Aristotele

Contrariamente al *De Anima*, le opere biologiche contengono espliciti riferimenti all'idea che il cuore sia l'organo principale mediante cui l'anima realizza le proprie funzioni biologiche: nel *De Anima*, salvo qualche riferimento al cuore o a qualche altra parte del corpo quale strumento di alcune affezioni (sensazione, collera, paura,

se per cui cessa la respirazione: se per una causa esterna o una causa interna: in ciò consisterebbe, a detta di Aristotele, il limite della spiegazione democritea, nel non aver riconosciuto una causa interna del processo della respirazione e della corruzione. Cfr. Aristotele, *De Iuventute*, 10, 472a 3-16-sgg.; 27, Id., *De vita et morte*, 26, 480a 16-sgg. Vedi anche D. Quarantotto, *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, cit., p. 317: "La respirazione si verifica quando, aumentando il calore cardiaco e gonfiandosi il sangue, il cuore si dilata".

ira, voce, respirazione, movimento), Aristotele si limita invece ad affermare che, per quanto riguarda le attività comuni all'anima e al corpo, l'anima agisce attraverso di esso, senza entrare però nel merito di una descrizione dettagliata del loro legame⁶⁶.

Nelle opere biologiche, invece, si stabilisce chiaramente che unico sia il centro dei processi percettivi e delle principali funzioni biologiche, e che questo principio coincida con il cuore⁶⁷.

⁶⁶ Aristotele, *De Anima*, A, 1, 403 a 3-sgg (ira, tenerezza, paura, pietà, coraggio, sensazione, desiderio hanno tutte un legame con il corpo); 4, 408b 8-sgg. (l'ira e il timore sono determinati moti del cuore, e il pensiero è forse un movimento di questo o di un altro organo), B, 8, 420b 14-sgg. (la voce è un suono che si produce attraverso una specifica parte del corpo, la trachea, mentre la respirazione si produce attraverso la laringe, ed è necessaria, in primo luogo, al cuore, e, in secondo luogo, al polmone); Γ, 10, 433b 20 (Aristotele sostiene che le cause del movimento sono tendenza e intelletto, specificando che lo strumento attraverso cui la tendenza muove l'animale deve essere senz'altro corporeo, e che lo si deve esaminare tra le funzioni comuni all'anima e al corpo. Alcuni interpreti identificano questo strumento con lo pneuma innato, collegandosi a quanto Aristotele stabilisce in *De Motu animalium* 10). A proposito del termine *koinos* con cui vengono designate le attività comuni all'anima e al corpo, P. M. Morel attua una precisazione: l'aggettivo "comune" può infatti designare 1) una proprietà che si può attribuire per analogia a due entità distinte (ad esempio le attività comuni alle diverse specie animali), oppure 2) uno stato o un movimento compiuto correlativamente da due unità. Nel primo caso, il termine "comune" non implica nessun rapporto di interazione, ma solo un parallelismo "selon lequel l'âme et le corps éprouveraient, chacun de son côté, des affections associées mais discontinues se constitueraient deux entités substantiellement distinctes."; nel secondo caso, invece, pur implicando un rapporto di comunanza, di fatto non sopprime la loro dualità. D'altra parte, però, in *De Anima*, B, 1, 412b 5-6 Aristotele afferma chiaramente che è inutile domandarsi in che modo l'anima e il corpo formino una unità (paragonandola al legame che sussiste tra la cera e la figura), dal momento che il corpo vivente, per definizione è immediatamente animato. A tal proposito, Morel osserva che il ricorso all'analogia dell'atto e della potenza per spiegare l'unione dell'anima e del corpo, in virtù del quale l'anima e il corpo formerebbero una sola cosa, non sembra godere di sufficiente esaustività, e lascia aperto il dibattito sulla natura della loro comunanza, a partire da un innegabile dualismo. A suo parere la risposta andrebbe ricercata all'interno dei *Parva Naturalia*, dove Aristotele attua un'analisi dettagliata sulle condizioni materiali che rendono possibile il dispiegarsi di questa unità. Ricollegandosi a quelle parti del *De Anima* in cui Aristotele assimila il rapporto tra anima e corpo a quello sussistente tra agente e paziente, motore e mosso, Morel conclude che il dualismo sostanziale anima-corpo non crea in realtà alcun problema in vista della realizzazione dell'unità biologica del composto, dal momento che nell'atto della loro comunione, l'anima e il corpo si comporterebbero come l'agente e il paziente, il motore e il mosso: l'atto del paziente e quello dell'agente, come l'atto del motore e del mosso, sono infatti un unico e medesimo atto. Cfr. P. -M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, cit., pp. 72-74.

⁶⁷ Nel *De Anima* sono comunque presenti dei riferimenti ad una facoltà comune della sensazione (*De Anima* Γ, 2, 426b-427a 16; 1, 425a 27-28; 7, 431a 20-21), la quale però non viene identificata con nessun organo corporeo specifico. Più numerosi sono invece i passi nelle opere biologiche che si riferiscono al cuore quale centro della sensazione e dei principali processi biologici: cfr. *De Somno*, 2, 455 b 34- 456a 6; *De partibus animalium*, B, 1, 647a 25-647b 2; 10, 655b 36-37; 656a 27- sgg.; Γ, 4, 665 b 10 sgg.; *De generatione animalium*, B, 6, 743b 26 sgg.; *De Sensu*, 7, 449 a 16-20; *De Iuventute*, 4, 469b 4 sgg.; *De Respiratione*, 14, 474b 1 sgg. Di seguito elenco solo alcuni dei riferimenti presenti nel *Corpus aristotelicum* che si

La centralità del cuore si può inferire dal fatto che la distruzione di tale organo nei sanguigni, o del suo analogo negli animali non sanguigni, comporta l'annientamento dell'animale, che "è tale principalmente per la sensazione"⁶⁸.

Nelle opere biologiche, Aristotele spiega le ragioni per cui il cuore sia da considerarsi il principio delle principali attività biologiche: ragioni che andrebbero ricercate nella particolare configurazione materiale e nella posizione mediana che esso occupa rispetto all'interno dell'organismo. È quindi possibile dedurre le funzioni e le finalità specifiche del cuore, anche a partire dall'osservazione della sua configurazione strutturale⁶⁹.

In base alle osservazioni raccolte nelle ricerche biologiche, il cuore si presta ad essere il migliore candidato a ricoprire il ruolo di principio di unità della struttura complessiva del corpo vivente: nel *De generatione animalium* il cuore è definito il principio della disposizione ordinata del corpo, anche successivamente alla generazione:

[...] il cuore è il primo ad acquistare in atto una propria forma distinta. E ciò non solo è evidente all'osservazione (perché i fatti si svolgono così), ma è anche conforme al ragionamento, perché quando l'animale che si sta formando si è separato da entrambi i genitori deve governarsi da sé [...]. Deve pertanto possedere il principio dal quale anche in seguito si sviluppa per gli animali la ordinata disposizione del corpo.
[...] Perciò in tutti gli animali sanguigni il cuore è la prima cosa che si definisce chiaramente, perché esso è il principio sia delle parti omogenee sia delle parti non omo-

riferiscono alla sensazione quale attività vitale per l'animale: *De Anima*, B, 2, 413b, 2-sgg.; Γ, 12, 434a 30-434b 8; 434b 14-18; 13; 435b 3-20; *De partibus animalium*, B, 8, 653b 22 sgg.; *De partibus animalium* Γ, 4, 666a 34- 666b 1;18; *De generatione animalium*, B, 6, 743b 26-27; *De Iuventute*, 4, 469b 4-5; *De partibus animalium*, B, 1, 647a 21 sgg. e *De Sensu*, 1, 436b 10 sgg.

⁶⁸ Cfr. Aristotele, *De partibus animalium*, B, 1, 647a 25-647b 2; Γ, 4, 665b 18-20; 665b 35- 666a 4; Id., *De Iuventute*, 4, 469a 24-31; Id., *De vita et morte*, 23, 478b 33- 479a 1; Id., *De motu animalium*, 9, 702b 12-20.

⁶⁹ Già la dottrina contenuta nel *De Anima* è sufficiente ad Aristotele per stabilire una netta presa di distanza rispetto alle teorie elaborate dai filosofi precedenti, tra cui Democrito, per esempio, il quale aveva affermato che un corpo fosse conoscibile mediante la sua configurazione anatomica (σχῆμα): ma se un uomo fosse conoscibile dall'aspetto della sua struttura, allora, che differenza ci sarebbe tra osservare un uomo vivo e un cadavere, visto che anch'esso conserva la stessa forma di un uomo vivo? È manifesto, però, afferma Aristotele, che un cadavere non è un uomo, e aggiunge che il vivente uomo è conoscibile principalmente mediante la sua forma o anima, principio della materia e di unità. La natura del legame essenziale tra la conformazione organica della materia biologica e le funzioni specifiche dell'anima è ampiamente descritto in *De Partibus animalium*, A, 1, 640b 29- 641a 27. Cfr. anche, P.-M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, cit., p. 36. Morel osserva che la concezione aristotelica del cuore si pone in antitesi con la visione platonica esposta nel *Timeo*, dove il cuore viene descritto come un mero strumento all'anima, *ibidem*, pp. 37-38. Per la concezione platonica del cuore, cfr. Platone, *Timeo*, 70 A-D; 79 A.

genee. Ed è degno di essere considerato principio dell'animale e dell'organismo non appena questo ha bisogno di alimento, perché ciò che esiste si accresce; alimento dell'animale è l'ultimo sangue e il suo analogo, recipiente di questo sono le vene: per questo il cuore è principio anche di queste⁷⁰.

Che Aristotele non consideri il cuore un organo pari a tutti gli altri, è ben specificato anche da Morel⁷¹. Nel corso della sua esposizione, egli sottolinea la possibilità di una contraddizione teorica tra l'ilemorfismo del *De Anima*, tendente a delineare una concezione del tutto strumentale e funzionale della corporeità, e la prospettiva enunciata invece nei trattati biologici, che assegna al cuore un ruolo centrale nel funzionamento biologico complessivo del corpo del vivente, e non meramente strumentale.⁷²

Alla luce di queste considerazioni, Morel si chiede dunque a che cosa alluda di preciso Aristotele quando afferma che il cuore è il principio dell'animale (*De generatione animalium* B, 4, 740a 3 sgg.) e a quali condizioni è possibile attribuire all'animale un ruolo di autonomia organica. Al fine di comprendere meglio la natura di questo ruolo preminente del cuore, Morel ripercorre le varie tappe delle ricerche biologiche da cui emergerebbe una funzione del cuore dominante rispetto a quella di altre parti dell'organismo vivente: il cuore come principio del sangue, del calore naturale, della respirazione, della sensazione, dell'immaginazione, e di altri non meno importanti processi cognitivi.

In precedenza ho già accennato al fatto che il cuore sia il principio delle vene e del sangue: per questo motivo è necessario che sia il primo organo a formarsi nella generazione di un individuo, perché è solo grazie al calore presente nella regione cardiaca che si rende possibile la cozione del cibo e la sua trasformazione in sangue: il sangue è infatti il nutrimento ultimo e il risultato finale della cozione dell'alimento.

Oltre alla cozione dell'alimento, abbiamo visto che il cuore svolge una funzione di primo piano anche nella respirazione⁷³.

⁷⁰ Aristotele, *De generatione animalium*, B, 4, 740a 3 sgg.

⁷¹ P. -M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, cit., p. 39: "la position centrale du cœur dans l'organisation du corps et des facultés montre précisément qu'elles sont mutuellement dépendantes et que l'activité animale, et avec elle l'action humaine, résultent de cette interdépendance. Le cœur n'est pas, en tout cas, une partie au même titre que les autres: il est le principe d'un système capable de s'autoréguler".

⁷² *Ibidem*, pp. 35-51.

⁷³ A proposito della respirazione, P. -M. Morel osserva che il cuore non rappresenta solo la causa motrice, ma anche la causa finale della respirazione, dal momento che quest'ultima serve a reintegrare nell'organismo aria fredda che va ad opporre refrigerio all'eccesso di calore prodottosi nella regione cardiaca per la

A ciò deve aggiungersi la quantità sterminata di passi presenti nel *De Partibus animalium* che si riferiscono al cuore quale principio primo della facoltà sensibile: già nel *De Anima*, riconoscendo di non poter attribuire ai singoli organi sensori né la percezione dei sensibili comuni, né la discriminazione percettiva di sensibili eterogenei, Aristotele è costretto ad ipotizzare l'esistenza di una facoltà sensibile comune cui attribuire le molteplici attività della sensazione, senza però identificarla chiaramente con nessun organo corporeo.

Al di là della conformazione fisica, che rende il cuore un organo atto a costituire il principio della sensazione, Morel puntualizza che l'origine cardiaca della sensazione risponde ad una necessità fisiologica ben precisa: dal momento che il sangue risulta essere privo di sensibilità (*De partibus animalium* B, 5, 651b 5; 10, 656b 19-22; Γ, 4, 666a 17), ma presente in tutte le parti del corpo, comprese quelle sensibili (*De partibus animalium*, B, 10, 656b 19-22), e per il fatto che esso è anche veicolo dello pneuma, senza il quale non potrebbe darsi movimento nelle parti, ne consegue che "la sensation, dans la mesure où elle suppose un certain mouvement des organes sensoriels, est elle-même dépendante de cette transmission de force. La sensation -ou tout au moins les mouvements physiques qui sont associés à l'activité sensorielle- a donc son principe moteur dans le point de départ du sang, à savoir le cœur"⁷⁴.

In ultima analisi, Morel non trascura di osservare che il cuore costituisce un principio anche per altre facoltà connesse, più o meno direttamente, alla sensazione,

cozione dell'alimento. Cfr. P. -M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, cit., p. 44.

A proposito del sangue, Freeland osserva che il sangue umano dell'embrione, pur essendo diverso dalle parti attuali di un organismo completamente sviluppato, è un candidato ottimale per essere considerato l'antecedente della materia organica che compone l'individuo. Il sangue è parte materiale attiva di una persona, con un suo specifico ruolo funzionale (*De partibus animalium*, B, 4). Il sangue è alimento e il cuore, che si forma per primo, e che è già sanguigno (*De generatione animalium*, B, 4, 740b 3 sgg). Il cuore, inoltre, che è il principio delle vene e che coincide con la facoltà dalla quale il sangue è in origine elaborato, ben a ragione è composto esso stesso da quel nutrimento di cui è ricettacolo (*De partibus animalium*, B, 1, 647b 4). Secondo Freeland, il sangue è il materiale che sottostà a tutta la materia umana: esso viene definito "forma finale del nutrimento" (*De partibus animalium*, B, 3, 650 a 34 sgg), e anche materia del corpo tutto (*De partibus animalium*, Γ, 5, 668a 20 sgg;). Il sangue, contrariamente alla carne e alle ossa, esiste prima dell'individuo completamente sviluppato, ma anche prima dell'embrione stesso, e persiste nel bambino e nell'adulto come parte e come base delle loro parti materiali. Cfr. C. A. Freeland, *Aristotle on bodies, matter ad potentiality*, cit., pp. 401; 402.

⁷⁴ P. -M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, cit., p. 45. Di seguito Morel aggiunge che la sensazione per l'animale costituisce molto di più di una semplice modalità di conoscenza: essa rappresenta infatti un'attività primaria, che lo contraddistingue fortemente dalla vita delle piante. È da questo punto di vista che il principio della sensazione, del movimento e della vita costituiscono un tutt'uno e sono riconducibili ad un unico organo, *ibidem*, p. 45.

tra le quali l'immaginazione, la memoria. Oltre alla memoria e all'immaginazione, funzionali ciascuna all'espletamento della sensibilità generale⁷⁵, anche il sonno e la veglia vengono direttamente congiunti alla facoltà sensibile, e quindi alla regione cardiaca⁷⁶.

In virtù del fatto che la ricerca delle opere biologiche appare finalizzata a chiarire la natura del legame intercorrente tra l'anima e il corpo, e che la presenza di un organo biologico principale da cui dipende la vita sembra costituire per l'animale una condizione *sine qua non* di esistenza, Morel conclude che sia possibile conciliare la prospettiva dell'ilemorfismo del *De Anima* con quella strumentale delle opere biologiche: in ultima istanza, il cuore sarebbe la parte principale del corpo corrispondente all'atto primo delle funzioni dell'anima che richiedono una comunione con il corpo.

⁷⁵ Anche l'immaginazione è concepita come un'affezione dell'anima sensitiva che si realizza attraverso il corpo e che trova il suo principio nel sensorio primo. Già Platone avverte una certa correlazione, interna al processo immaginativo, tra il fisico e lo psichico e cerca di capire quali siano i legami tra le parti dell'anima e le parti corporee sottomesse a tali facoltà: riassumendo brevemente, nel *Timeo* egli rileva una correlazione molto stretta tra il pensiero razionale e la facoltà appetitiva, dal momento che i pensieri della mente si trasformano in immagini, riflettendosi su un organo sito nella parte del corpo dove si trova il principio della facoltà appetitiva, il fegato. Riflettendosi come su uno specchio, i pensieri divengono quindi visibili mediante immagini. Aristotele non appare interessato a mostrare il funzionamento fisiologico che conduce alla formazione delle immagini, quanto piuttosto a chiarire il ruolo cognitivo dell'immaginazione. Egli definisce l'immagine un'affezione della sensazione, che si genera da un movimento dell'affezione sensibile: pur distinguendola dalla sensazione e dal pensiero, ritiene però che non è possibile pensare senza immagini (*De Anima*, Γ, 7, 431a 16-17; 431b 2; 432a 8 sgg.; *De Memoria*, 1, 449a 31-450a 1), dall'altro che non si può dare un'immagine senza la sensazione (*De Anima*, Γ, 3, 427b 14-17; 429a 1-2). Morel afferma che la sensazione precede l'immaginazione per due motivi: 1) perché è la prima ad apprendere una forma sensibile che l'immaginazione va poi a ravvivare, 2) perché rappresenta il primo termine di una serie di movimenti di cui l'immaginazione in atto è l'ultimo. Cfr. P. -M. Morel, *De la matière à l'action. Aristotele et le problème du vivant*, cit., pp. 77; 45-46.

⁷⁶ Cfr. Aristotele, *De Somno*, 1, 454a 4-7; 21-24; 29-32; 454b 7-14; 2, 455a 25- 455b 13; 3, 458a 28-32. Nel *De Somno* lo stato di veglia è equiparato all'esercizio continuo della percezione, e si afferma che è unica la parte con cui si è svegli o si percepisce. Come la veglia, anche il sonno è definito un'affezione della parte sensibile, che sopravviene nel momento in cui la capacità percettiva del sensorio primo supera la quantità di tempo in cui è capace di percepire in maniera continuativa: trascorso questo tempo si verifica quindi una sospensione necessaria della sua attività, anche se solo temporanea. L'interruzione dell'attività del sensorio principale comporta l'arresto dei singoli processi percettivi che dipendono da questo, e la conseguente interruzione dello stato di veglia. In *De generatione animalium*, E, 1, 778b 32 Aristotele afferma: "Il vivere appartiene più all'essere desto a motivo della percezione". Inoltre, sempre in *De generatione animalium*, a proposito della fase iniziale della generazione, Aristotele si chiede se agli animali appartenga per prima cosa la veglia o il sonno, e afferma che dal momento che nel progredire nell'età essi appaiono desti, sarebbe logico dedurre che il sonno appartenga loro primariamente solo nella fase iniziale della generazione.

In conclusione, possiamo quindi affermare che il cardiocentrismo aristotelico, aprendo all'ipotesi che il principio dell'anima-forma sia incorporato, e che quindi la maggior parte delle funzioni biologiche dipendano dall'attività di un organo corporeo specifico, conduca alla rivalorizzazione del corpo biologico anche da un punto di vista ontologico, fornendo ampie possibilità di confronto, come vedremo di seguito, con la concezione merleau-pontyana di corpo sensibile.

4. Merleau-Ponty: una filosofia dell'embodiment

Ricollegandomi a quanto stabilito nei capitoli precedenti a proposito di Aristotele, vorrei ora soffermarmi su alcuni aspetti della concezione merleau-pontyana di *embodiment*, rintracciandovi alcune corrispondenze con la biologia aristotelica.

In primo luogo, abbiamo visto in che modo l'idea aristotelica di una materia organica programmata per essere funzionale al principio dell'anima-forma, contribuisca a salvaguardare l'unità strutturale del vivente anche sul piano biologico, presupponendo una reciproca interrelazione di funzioni fisiche e psichiche.

A mio avviso, la teoria aristotelica secondo cui la maggior parte delle funzioni biologiche di un essere vivente manifestano la loro natura di processi incorporati, contiene molteplici punti di connessione con la concezione merleau-pontyana di *embodiment*, secondo la quale il corpo, mediante le sue trame carnali, costituisce il fondamento ontologico dell'esistenza.

In secondo luogo, mi sono soffermata su alcuni aspetti del cardiocentrismo aristotelico, secondo cui il cuore costituisce il principio di molte funzioni biologiche, tra le quali sensazione, movimento, respirazione. La teoria del cardiocentrismo, oltre a corroborare l'interpretazione dell'anima-forma nei termini di un principio incorporato, consente di esprimere, su un piano strettamente biologico, l'unità strutturale del vivente, riconducendo le molteplici funzioni ad un unico principio corporeo.

In verità, sotto un certo rispetto, la nozione merleau-pontyana di schema corporeo, per cui il corpo vivo risulta dotato di un'organizzazione interna unitaria, incardinata sull'esistenza di un corpo concepito come fulcro propulsore di tutte le possibili prospettive e azioni nel mondo, appare molto vicina all'istanza aristotelica di ricondurre attorno ad un principio unitario, il cuore, la molteplicità delle funzioni biologiche. Non per ultimo, vedremo che anche per Merleau-Ponty, il cuore riveste un ruolo di prim'ordine fungendo da nucleo della pulsazione vitale⁷⁷.

⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 133.

Nei capitoli precedenti ho messo in evidenza alcuni aspetti della teoria aristotelica della sensazione, soffermandomi in particolare sulla definizione di sensazione come attività dell'anima che si realizza attraverso il corpo, e sull'aspetto vitalistico ad essa immanente e in virtù del quale la percezione costituisce una condizione vitale per l'animale; infine, mi sono soffermata sugli aspetti meccanicistici dei processi sensitivi, i quali rivelano una materia biologica funzionalmente preposta all'espletamento delle attività sensoriali.

Probabilmente, una delle differenze teoriche fondamentali tra Merleau-Ponty e Aristotele è che per il filosofo francese non solo le funzioni biologiche *strictu sensu*, ma anche il linguaggio e il pensiero abbiano il loro fondamento costitutivo nella struttura sensoriale del corpo vivo.⁷⁸

Inoltre, rispetto ad Aristotele, Merleau-Ponty accentua maggiormente il carattere vitalistico dell'esperienza sensibile, e parla infatti della sensazione come di un fenomeno preminente, che coinvolge la totalità dell'esistenza di un individuo, e dell'esperienza del corpo proprio come fondamento imprescindibile dell'esistenza di un soggetto e della sua globale presa d'atto sul mondo.

Per Merleau-Ponty, afferma Enzo Paci nell'introduzione a *Senso e non senso*, la percezione “non è, di per se stessa, una sensazione astratta o una somma di sensazioni ma, appunto, un insieme di rapporti che non possono essere studiati senza studiare tutto l'uomo nelle sue modalità di agire nel mondo”⁷⁹. Agli inizi del saggio *Il pro-*

⁷⁸ Il linguaggio, il comportamento, l'espressione, la parola, il senso, la gestualità sono tutti atti di trascendenza del corpo, mediante cui il soggetto ricorre, oltre che per instaurare una relazione con gli altri, per rivelare la presenza di significazioni che altrimenti rimarrebbero celate: cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 268: “Non appena l'uomo si vale del linguaggio per stabilire una relazione vivente con se stesso o con i suoi simili, il linguaggio non è più uno strumento, un mezzo, ma una manifestazione, una rivelazione dell'essere intimo e del legame psichico che ci unisce al mondo e ai nostri simili”; *ibidem*, p. 269: “Ancora meglio delle nostre osservazioni sulla spazialità e sull'unità corporee, l'analisi della parola e dell'espressione ci fa riconoscere la natura enigmatica del corpo proprio”. Il corpo non è un aggregato di particelle, giacché “lo vediamo secernere in se stesso un senso che non gli giunge da nessun luogo, proiettarlo sul mondo circostante fatto di materia e comunicarlo agli altri esseri incarnati”. E ancora: “È il corpo a mostrare, è il corpo a parlare [...]. Questa rivelazione di un senso immanente o nascente nel corpo vivente si estende, come vedremo, a tutto il mondo sensibile, e il nostro sguardo, ammaestrato dall'esperienza del corpo proprio, ritroverà il miracolo dell'espressione in tutti gli altri oggetti”, *ibidem*, p. 270. Il dato rilevante da evidenziare è che mentre per Merleau-Ponty queste funzioni del corpo non manifestano l'esistenza di un'altra potenza o anima nel corpo stesso, per quanto concerne Aristotele, ogni attività che presuppone uno stretto legame con il corpo dipende in primo luogo dall'anima-forma, che costituisce la manifestazione prima di tali capacità. È l'anima ad agire attraverso il corpo e non viceversa. A proposito del rapporto tra corpo ed espressione, significato e significante, cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Sulla fenomenologia del linguaggio*, cit., pp.121-126.

⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, cit., p. 12.

blema della passività: il sonno, l'inconscio, la memoria, Merleau-Ponty afferma che per l'uomo vivere significa continuare "un turbine di esperienza che si è formato", a partire dalla nascita "al punto di contatto tra il fuori e colui che è chiamato a viverlo"⁸⁰.

Alla stregua di Aristotele, anche Merleau-Ponty ritiene che la sensazione stia alla base dello sviluppo di altre facoltà, come la memoria: la percezione costituisce il fondamento della formazione dei ricordi, e il ricordare presuppone l'esistenza di una stretta relazione tra sensazione ed esperienza del tempo trascorso:

Percepire non è esperire una moltitudine di impressioni che condurrebbero con sé ricordi capaci di completarle, bensì veder scaturire da una costellazione di dati un senso immanente, senza il quale nessun appello ai ricordi è possibile. Ricordare non è ricondurre sotto lo sguardo della coscienza un quadro del passato a se stante, ma tuffarsi nell'orizzonte del passato e svilupparne a poco a poco le prospettive diverse racchiuse finché le esperienze che esso riassume siano come vissute di nuovo al loro posto temporale⁸¹.

Anche Aristotele riconosce una stretta relazione tra sensazione e tempo, ritenendo, oltretutto, che la sensazione del tempo si origini nella stessa parte di anima preposta alla sensazione e alla memoria:

Bisogna infatti che, quando si è nell'atto dell'aver memoria, nell'anima ci si dica, in questo stesso modo, che in precedenza si è sentita questa cosa o che se ne ha avuto sensazione oppure che la si è pensata. La memoria, dunque, non è né sensazione né credenza, bensì abito o affezione di una delle cose siffatte, quando sia trascorso del tempo.

[...] Pertanto ogni memoria si dà dopo tempo. Tutti gli animali che hanno sensazione del tempo, dunque, questi soli hanno memoria, con questa stessa parte dell'anima con la quale hanno sensazione del tempo.

⁸⁰ Id., *Il problema della passività: il sonno, l'inconscio, la memoria*, cit., p. 13. In una nota di lavoro dell'Ottobre 1959, Merleau-Ponty sostiene che la percezione autentica sia quella selvaggia, attraverso la quale il soggetto recupera un rapporto di inerenza al mondo, cessando di vedersi come un qualcosa di distaccato rispetto ad esso, al modo di un atto, ma come una presenza latente che opera intrinsecamente al mondo stesso, cfr. Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 226. Più avanti afferma che la peculiarità del percepito consiste nell'essere già qui, e non di esistere grazie all'atto di percezione, ma di essere la ragione di questo atto, *ibidem*, p. 233. Cfr. anche Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 127: "Al di qua degli stimoli e dei contenuti sensibili si deve riconoscere una specie di diaframma interno che, molto più di essi, determina ciò verso cui i nostri riflessi e le nostre percezioni potranno dirigersi nel mondo, la zona delle nostre operazioni possibili, l'ampiezza della nostra vita".

⁸¹ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 58.

[...] Infatti, quando si è nell'atto di memoria, [...] si ha sempre un presentimento di aver visto, udito o appreso già prima ciò di cui si ha memoria, e il prima e il dopo sono nel tempo⁸².

Sempre a proposito della memoria, Merleau-Ponty afferma che essa affonda nell'esperienza corporea di un soggetto, nel senso che è proprio l'incarnazione di ogni istante vissuto a rendere possibile la conservazione di una sensazione da parte di un soggetto, e la percezione dei ricordi del passato nel presente. La memoria non è la "coscienza costituente del passato", ma uno sforzo "per riaprire il tempo a partire dalle implicazioni del presente": tale sforzo lo si può compiere solo attraverso il nostro corpo, che rappresenta "il nostro mezzo permanente per assumere atteggiamenti", "il mezzo della nostra comunicazione sia con il tempo che con lo spazio"⁸³.

La memoria è via via fondata sul trapasso continuo di un istante nell'altro e sull'incorporamento di ogni istante, con tutto il suo orizzonte, nello spessore di quello successivo⁸⁴.

Ne *Il problema della passività: il sonno, l'inconscio, la memoria*, Merleau-Ponty contrasta l'interpretazione della memoria come rappresentazione, sostenendo invece che la memoria è una facoltà strettamente connessa al corpo che, in ogni istante, tramite lo schema posturale, "detiene e designa una serie di posizioni e di possibilità temporali", tali per cui il soggetto è capace, in ogni momento, di situarsi nello spazio circostante e di rapportarsi al passato mediante la propria esistenza situata⁸⁵.

L'idea centrale che guida l'intero corso della *Fenomenologia della percezione*, è che il soggetto sia un organismo unitario, un soggetto indiviso rispetto alle sue facoltà psichiche e corporee, un soggetto che trova nel corpo proprio, nel fulcro dell'esperienza percettiva, le ragioni della propria modalità d'essere "comme être situé, comme être incarné"⁸⁶. Anche lo spazio, secondo Merleau-Ponty, deve essere descritto al li-

⁸² Aristotele, *De Memoria*, 1, 449b 22-30; 450a 19-22.

⁸³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 252. Ecco come Merleau-Ponty spiega il ruolo del corpo nel processo di richiamo alla memoria: "La funzione del corpo nella memoria è quella stessa funzione di proiezione già incontrata nella iniziazione cinestetica: poiché è un potere d'espressione naturale, il corpo converte in vociferazione una certa essenza motoria, dispiega in panorama del passato l'atteggiamento trascorso che riprende, proietta in movimento effettivo una intenzione di movimento.", *ibidem*, p. 252.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 352-353.

⁸⁵ Id., *Il problema della passività: il sonno, l'inconscio, la memoria*, cit., p. 15.

⁸⁶ V. Petit, M. da Penha, *Le tissu du reel*, in A. T. Tymieniecka (a cura di), *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Aubier 1988, p. 94.

vello della percezione e non può essere inteso come “idea mentale”, nel senso kantiano del termine: lo spazio è profondamente connesso all'esistenza di un corpo e il suo senso si origina a partire dall'esperienza corporea⁸⁷:

[...] non solo il mio corpo non è per me un semplice frammento dello spazio, ma per me non ci sarebbe spazio se non avessi un corpo.

[...] l'esperienza del corpo proprio ci insegna a radicare lo spazio nell'esistenza. [...] Sotto lo spazio oggettivo, nel quale in definitiva il corpo prende posto, l'esperienza rivela una spazialità primordiale di cui la prima non è se non l'involucro e che si confonde con l'essere stesso del corpo. Come abbiamo visto, essere corpo significa essere legato a un certo mondo, e il nostro corpo non è, originariamente, nello spazio, ma inerisce allo spazio.

[...] Nell'unità del corpo ritroviamo la struttura di implicazione già descritta a proposito dello spazio. Le diverse parti del mio corpo, i suoi aspetti visivi, tattili e motori non sono semplicemente coordinati.

[...] il corpo proprio ci insegna un modo di unità che non è la sussunzione sotto una legge. [...] Noi non contempliamo solamente i rapporti fra i segmenti del nostro corpo e le correlazioni del corpo visivo e del corpo tattile: siamo noi stessi a tenere insieme queste braccia e queste gambe, a vederle e al tempo stesso a toccarle⁸⁸.

La riflessione sulla spazialità conduce Merleau-Ponty a radicare spazio e tempo nell'esistenza concreta di un corpo attivo, che abita lo spazio in maniera tangibile⁸⁹. Si

⁸⁷ Per Kant lo spazio è una forma immanente al soggetto e si lega ad una forma di rappresentazione del soggetto trascendentale: “le sujet transcendant, en tant que polarité vide exigée par la synthèse des représentations, ne peut être qu'a-spatial, ne pouvant donc s'autoaffecter d'aucune spatialité”, cfr. V. Petit, M. da Penha, *Le tissu du réel*, cit., p. 93. Contro la psicologia empiristica che tratta la percezione dello spazio come la ricezione in noi di uno spazio reale (considerazione dello spazio mediante i contenuti), e contro la psicologia intellettualistica per cui lo spazio dipende invece da un sistema di relazioni (considerazione dello spazio mediante una pura attività di collegamento), Merleau-Ponty definisce lo spazio al di qua della distinzione tra forma e contenuto, ritenendo che esso derivi dalla presa di posizione di un soggetto sul mondo. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 331-332. Per Merleau-Ponty, la percezione dello spazio non è un atto psichico o un'idea di coscienza, ma esprime “la vita totale del soggetto, l'energia con la quale esso si protende verso un avvenire attraverso il suo corpo e il suo mondo”, *ibidem*, p. 371. L'orientamento del soggetto in uno spazio è dato dalla sua stessa costituzione e dall'esperienza corporea: “l'orientamento nello spazio non è un carattere contingente dell'oggetto, ma il mezzo grazie al quale io lo riconosco e ho coscienza di esso”, *ivi*, p. 338; “Come massa di dati tattili, labirintici, cinestesici, il corpo non ha un orientamento definito più di quanto l'abbiano gli altri contenuti, e riceve anch'esso questo orientamento dal livello generale dell'esperienza”, *ivi*, p. 333.

⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 212-218; 156.

⁸⁹ Riguardo alla teoria dello spazio, le differenze concettuali tra Aristotele e Merleau-Ponty sono evidenti: per Aristotele sarebbe infatti impossibile definire lo spazio a partire dall'esperienza del corpo proprio, dato che è assente qualsiasi riferimento all'idea di una soggettività che sarebbe alle origini delle esperienze

parla di “possesso del mondo da parte del mio corpo”, di “presa del mio corpo sul mondo”⁹⁰: emerge qui chiaramente l’idea di una struttura essenziale del nostro essere radicato in un’esistenza situata, in rapporto all’ambiente e al mondo; non si deve dire “il corpo è nel mondo”, ma piuttosto “il corpo abita il mondo”.

Il concetto di spazio, nell’accezione di spazialità vissuta in primo luogo attraverso l’esperienza sensibile del proprio corpo, riecheggia anche nell’ultima parte de *Il visibile e l’invisibile*:

È un prodigio troppo poco notato il fatto che ogni movimento dei miei occhi - di più, ogni spostamento del mio corpo - ha il suo posto nel medesimo universo visibile che attraverso di essi io esploro nei suoi particolari, così come, reciprocamente, ogni visione si effettua in qualche luogo nello spazio tattile⁹¹.

Nel testo *Autopresentazione*, presentato nel 1952 per sottoporre la propria auto-candidatura al Collège de France, Merleau-Ponty si pone in continuità con quanto sostenuto nella *Fenomenologia della percezione*, sostenendo che il corpo proprio sia un centro di prospettive sul mondo. Inoltre, richiamandosi a Cartesio, il quale “con spirito profondo” aveva osservato un buon livello di congiunzione tra anima e corpo (nel senso che gli stati fisiologici e le passioni del corpo manifestano la congiunzione dell’anima al corpo intero), Merleau-Ponty rinsalda l’idea di uno stretto legame tra

sensoriali di un individuo, e l’idea di spazio viene elaborata a partire dall’osservazione della realtà fisica esterna. Lo spazio è infatti definito come il limite del corpo contenente (*Physica* Δ 4). Ogni corpo sensibile, sostiene Aristotele nella *Physica*, è in un luogo, e quindi dovrà muoversi. Ogni corpo ha o peso o leggerezza: se è pesante, viene spostato per natura verso il centro, mentre se è leggero viene spostato verso l’alto. Ciò presuppone non solo che vi sia una certa corrispondenza tra luogo e corpo, ma che lo spazio costituisca una condizione imprescindibile per il movimento dei corpi. (*Physica* Γ 3). “Per natura, infatti, ogni corpo sensibile è in un luogo, e vi è un luogo di ciascuna cosa”, afferma Aristotele in *Physica*, Γ, 5, 205a 10-11; “come ogni corpo è nel luogo, così anche in ogni luogo vi sarà un corpo”, *ibidem*, Δ, 1, 209a 27. È importante sottolineare che nel libro Δ della *Physica* Aristotele tende ad associare la nozione di spazio all’idea che qualcosa, per esistere, debba trovarsi in qualche luogo; al contrario, Merleau-Ponty fa riferimento all’esistenza situata del soggetto. A proposito del concetto merleau-pontyano di spazio, Dastur sostiene che per Merleau-Ponty lo spazio intellegibile supposto all’orientamento spaziale di un corpo (alto, basso, destra, sinistra), sia solo esplicitazione dello spazio corporeo, e che senza alcun riferimento al corpo, esso divenga assolutamente privo di senso. L’accesso allo spazio oggettivo per Merleau-Ponty ha dunque luogo attraverso il corpo: ciò significa che il corpo proprio non è un semplice frammento dello spazio, e che anzi, senza corpo non ci sarebbe spazio. È dunque analizzando il corpo in movimento che si può comprendere la vera natura autentica del legame tra corporeità e spazialità. Cfr. F. Dastur, *Le fondement corporel de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, cit., pp. 36-37. Per quanto riguarda l’analisi dello spazio, cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 326-351.

⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 334.

⁹¹ Id., *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 151.

anima e corpo. Sempre in *Autopresentazione*, inoltre, Merleau-Ponty riprende la teoria dello schema corporeo elaborata nella *Fenomenologia della percezione*, secondo la quale il corpo risulta essere organizzato e strutturato in modo tale che in ogni momento è possibile avere “una nozione globale, pratica ed implicita del rapporto del nostro corpo con le cose”⁹².

La capacità dello schema di renderci testimoni, in ogni istante, della nostra posizione nello spazio e nel tempo, rivela che l'essere del corpo non è paragonabile a quello delle altre cose:

Uno schema corporeo o posturale ci dà in ogni istante una nozione globale, pratica e implicita del rapporto del nostro corpo con le cose, e quasi un suo rilevamento su di esse. Un fascio di movimenti possibili o di progetti motori irradia da noi sui dintorni. Il nostro corpo non è nello spazio come lo sono le cose: esso lo abita o lo frequenta, [...]. Lo trasportiamo senza strumenti, come per una specie di magia, perché è nostro e perché, attraverso di esso, abbiamo direttamente accesso allo spazio⁹³.

Per meglio afferrare la nozione di schema corporeo, potremmo immaginarla come la capacità del corpo di organizzare in maniera unitaria tutto il complesso delle sensazioni, dei movimenti e delle tendenze che lo avvolgono, riuscendo a mantenere stabilmente il soggetto come una unità sullo sfondo del mondo percepito.

Dastur osserva che uno dei principali obiettivi di Merleau-Ponty, in opposizione dell'oggettivismo della psicologia classica, è di assumere l'esperienza del corpo proprio alla base di qualunque esperienza cognitiva, cogliendo il corpo non come un assemblaggio meccanico di organi giustapposti, ma come possesso indiviso di uno schema corporeo⁹⁴.

Lo schema corporeo non va inteso come appercezione senso-motoria della posizione del corpo rispetto alle altre cose, ma piuttosto come schema dinamico, in riferimento al quale la spazialità è avvertita non come spazialità di posizione ma di “situazione”: lo spazio è percepito, cioè, in quanto spazio vissuto da un corpo proprio.

Il corpo, per Merleau-Ponty, non è una porzione dell'essere oggettivo, ma una struttura, una forma, una Gestalt⁹⁵, e lo schema corporeo diviene la maniera di

⁹² Id., *Autopresentazione*, cit., p. 7.

⁹³ *Ibidem*, p. 7.

⁹⁴ F. Dastur, *Le fondement corporel de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, cit., p.36.

⁹⁵ In una nota di lavoro del Settembre 1959, Merleau-Ponty chiarisce in che senso il corpo sia una Gestalt, intesa come un tutto che non può essere ridotto alla somma delle parti: “Il mio corpo è una Gestalt [...]. È una Gestalt; anch'esso ed eminentemente è significato pesante, è carne; il sistema che esso costituisce è ordinato attorno a una cerniera centrale o a un cardine che è apertura a...[...]", cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 220.

esprimere, da parte di un corpo, il suo essere nel mondo: lo schema (inteso come sistema o circuito senso-motorio), mediante l'accentramento delle funzioni attorno ad un corpo situato, assicura infatti all'organismo una struttura unitaria.

Come quella di spazio, anche la nozione di schema corporeo elaborata nella prima parte della *Fenomenologia della percezione*, gravita attorno all'idea di corpo: una concezione assai originale e divergente, per molti aspetti, da quella husserliana di *Leib*. Mentre Merleau-Ponty, in effetti, parla di corpo attivo, di corpo situato che è nel mondo e che abita il mondo, di un corpo dotato di unità spazio-temporale e senso-motoria fondate sull'esistenza carnale, Husserl appare ancora legato ad una visione troppo funzionalistica della materia, per cui l'organizzazione del tessuto materiale e biologico trascende il corpo stesso.

Nel corso della *Fenomenologia della percezione*, il corpo è definito il luogo dell'appropriazione dello spazio e degli oggetti⁹⁶:

[...] impegnandosi nel mondo con organi stabiliti e circuiti prestabiliti, l'uomo può acquistare lo spazio mentale e pratico che in linea di massima lo svincolerà dal suo ambiente e glielo farà vedere. E a condizione di ricollocare nell'ordine dell'esistenza perfino la presa di coscienza di un mondo oggettivo, non troveremo più contraddizioni tra di essa e il condizionamento corporeo: darsi un corpo abituale è una necessità interna per l'esistenza integrata.

[...] il mio corpo mi appare come atteggiamento in vista di un certo compito attuale o possibile. E infatti la sua spazialità non è, come quella degli oggetti esterni o come quella delle sensazioni spaziali, una spazialità di posizione, ma una spazialità di situazione. [...] Applicata al mio corpo, la parola «qui» non indica una posizione determinata in rapporto ad altre posizioni o in rapporto a coordinate esterne, ma l'installazione delle prime coordinate, l'ancoraggio del corpo attivo in un oggetto, la situazione del corpo di fronte ai suoi compiti⁹⁷.

L'intima connessione tra movimento e percezione è riconducibile, anch'essa, alla morfo-dinamica dello schema corporeo: la percezione del movimento non ha il suo centro nel punto di vista assunto da un'intelligenza, ma nell'organizzazione complessiva del campo elaborata dallo schema: il movimento, definito in una nota di lavoro del Gennaio 1960 come "fluttuazione organizzata" da parte di un organismo, diviene il *medium* attraverso il quale il soggetto riesce a compensare la mobilità delle cose e a predisporre rispetto ad esse⁹⁸:

⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 220.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 136; 137; 153; 154.

⁹⁸ Ne *Il cinema e la nuova psicologia* Merleau-Ponty afferma: "Persino la percezione del movimento, che dapprima sembra dipendere direttamente dal punto di riferimento che l'intelligenza sceglie, è a sua volta

Primato assoluto del movimento [...] come instabilità istituita dall'organismo stesso [...], come fluttuazione organizzata da esso e dunque, proprio per questo, dominata. La mia mobilità è il mezzo per compensare la mobilità delle cose, e quindi per comprenderla e per sorvolarla. È per principio che ogni percezione è movimento. E l'unità del mondo, l'unità del percipiente sono questa unità vivente di spostamenti compensati⁹⁹.

D'altra parte è vero anche che la visione dipende dal movimento: vediamo solamente quello che guardiamo. Che cosa sarebbe la visione senza il movimento degli occhi? [...] Tutto ciò che vedo è per principio alla mia portata [...]. Ciascuna delle due mappe è completa: il mondo visibile e quello dei miei progetti motori sono parti totali del medesimo essere¹⁰⁰.

Il moto e il riposo si distribuiscono per noi nella nostra sfera ambientale non secondo le ipotesi che alla nostra intelligenza piace costruire, ma secondo la maniera in cui ci fissiamo nel mondo e secondo la situazione che il nostro corpo vi assume¹⁰¹.

Come ho già osservato altrove, anche Aristotele insiste molto sul legame tra percezione e movimento; quest'ultimo, in particolare, assume un ruolo centrale nella vita di un organismo biologico, dal momento che qualsiasi animale dotato di percezione, per evitare o perseguire qualcosa, necessita della locomozione¹⁰². Inoltre, per Aristotele l'origine del movimento è localizzabile nella stessa parte in cui si trova il principio della sensazione, *i.e.* nel cuore. Da qui l'idea che anche il movimento, come la sensazione, rivendichi un'origine e una natura essenzialmente corporee.

Di contro alle descrizioni fornite dalla psicologia classica, anche Merleau-Ponty rivendica le radici corporee del movimento, e afferma:

solo un elemento nell'organizzazione globale del campo", cfr. M. Merleau-Ponty, *Il cinema e la nuova psicologia*, in *Senso e non Senso*, cit., p. 73. Nella postilla a *Il visibile e l'invisibile*, Claude Lefort sottolinea il legame essenziale tra percezione e movimento, sottolineando che il movimento, inteso come tendenza, sta alla base della nostra adesione alle cose e agli altri. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 297.

⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 244.

¹⁰⁰ Id., *L'occhio e lo spirito*, in Id., *Il corpo vissuto* (a cura di F. Fergnani), cit., p. 206.

¹⁰¹ Id., *Il cinema e la nuova psicologia*, cit., p. 73.

¹⁰² A proposito del rapporto tra sensazione e movimento, cfr. Aristotele, *De Anima*, Γ, 9-13. Afferma Aristotele: "nessun corpo non stazionario ha l'anima senza la sensazione", cfr. *Ibidem*, Γ, 12, 434b 8. Cfr. anche Id., *De Somno*, 2, 456a 20-21: "[...] ogni animale si muove quando una sensazione, interna o esterna, si genera nel sensorio primo". Per quanto riguarda la definizione di sensazione come movimento dell'anima attraverso il corpo, cfr. *Ibidem*, 1, 454 a 8 sgg.; Id., *De Anima*, A, 4, 408b 2 sgg.; Id., *Physica*, H, 244 b 10; infine, per quanto riguarda l'idea che il movimento sia parte essenziale e caratterizzante di un organismo biologico, cfr. Id., *De Anima*, A, 2, 403b 25 sgg.; Id., *Physica*, B, 1; 9.

In ogni istante di un movimento, l'istante precedente non è ignorato, ma è come incorporato nel presente e, tutto sommato, la percezione presente consiste nel riprendere, basandosi sulla posizione attuale, la serie delle posizioni anteriori, che si involgono vicendevolmente¹⁰³.

Per certi aspetti, il cardiocentrismo aristotelico, che individua nel cuore il centro delle principali funzioni biologiche (movimento, sensazione, memoria, respirazione), nonché il principio della conservazione dell'unità e dell'integrità strutturale di un organismo, presenta molteplici punti di contatto con la nozione merleau-pontyana di schema corporeo, primo fra tutti il fatto che il cuore costituisce, al pari dello schema corporeo, un principio di integrità biologica, morfologica e funzionale. Ciononostante, nella biologia aristotelica è comunque assente l'idea che mediante il cuore o l'anima l'organismo realizzi la consapevolezza di un'esistenza corporea situata.

Mi preme inoltre evidenziare che anche per Merleau-Ponty il cuore assume una posizione di rilievo: in alcuni passi della *Fenomenologia della percezione* il cuore è descritto come un organo vitale, mediante cui l'organismo prende forma e si alimenta, ma anche come un centro emozionale, custode di timori, ansie e paure¹⁰⁴.

Il corpo proprio 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.

[...] Lo spazio e in generale la percezione denotano nel cuore del soggetto il fatto della sua nascita, l'apporto perpetuo della sua corporeità, una comunicazione con il mondo più vecchia del pensiero¹⁰⁵.

Infine, vorrei concludere con un breve riferimento ad alcuni passi della *Fenomenologia della percezione* da cui emergerebbe, a mio parere, una concezione di materia organica affine a quella descritta da Aristotele nelle opere biologiche, dove il corpo organico, mediante una materia organizzata e funzionalmente disposta al *telos* da realizzare, costituisce la base essenziale per la realizzazione di qualunque attività psico-fisica.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 195.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 374: "Nel sogno come nel mito, veniamo a conoscere dove si trova il fenomeno sentendo verso cosa va il nostro desiderio, che cosa il nostro cuore teme, da che cosa dipende la nostra vita".

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 277; 339.

Il fenomeno della sensazione, riferisce Merleau-Ponty, non è il prodotto di fattori solo psichici o fisici, ma piuttosto di una totale compenetrazione tra leggi psichiche e fisiologiche:

Non c'è definizione fisiologica della sensazione e, più in generale, non c'è psicologia fisiologica autonoma perché lo stesso evento fisiologico obbedisce a leggi biologiche e psicologiche. Per molto tempo si è creduto di trovare nel condizionamento periferico una maniera sicura di individuare le funzioni psichiche elementari e di distinguerle dalle funzioni superiori meno strettamente legate all'infrastruttura corporea. Una analisi più esatta mette in luce che le due specie di funzioni si incrociano. [...] Il sensibile è ciò che si coglie con i sensi, ma ora sappiamo che questo «con» non è semplicemente strumentale, che l'apparato sensoriale non è un conduttore e che anche alla periferia l'impressione fisiologica si trova legata a relazioni un tempo considerate centrali.

[...] I motivi psicologici e le occasioni corporee possono intrecciarsi perché in un corpo vivente non vi è un solo movimento che sia assolutamente casuale nei confronti delle intenzioni psichiche, non un solo atto psichico che non abbia trovato almeno il suo germe o il suo disegno generale nelle disposizioni fisiologiche¹⁰⁶.

Nel saggio *Il cinema e la nuova psicologia*, prendendo in esame la collera, la vergogna, l'odio, l'amore, e l'emozione, Merleau-Ponty afferma che la nuova psicologia respinge la distinzione classica tra corpo e spirito, rinunciando ai metodi "dell'osservazione interna", e "della psicologia fisiologica", e intravedendo invece una stretta interrelazione tra processi psichici e fisiologici. L'emozione, per esempio, non è riducibile né alle reazioni fisiologiche che si verificano nel corpo, né ad un'analisi introspettiva delle reazioni che si realizzano dall'interno di un soggetto, e diviene invece leggibile "nel nostro atteggiamento corporeo", giacché ogni soggetto si manifesta agli altri innanzitutto mediante una maniera d'essere al mondo¹⁰⁷.

In continuità con quanto affermato nella *Fenomenologia della percezione*, qui Merleau-Ponty rinsalda l'idea che l'esistenza di un soggetto non si lega al possesso di una facoltà intellettuale, atta a conoscere o a costruire il mondo, ma alla situazione carnale di un corpo; di nuovo, anche in merito al dispiegarsi delle nostre emozioni e dei nostri desideri, il corpo assume il rilievo di un fondamento basilare per l'evolversi dell'esistenza¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 42; 137.

¹⁰⁷ *Id.*, *Il cinema e la nuova psicologia*, cit., pp. 74-75.

¹⁰⁸ Nella *Fenomenologia della percezione*, a proposito delle emozioni e dei desideri, Merleau-Ponty rivendica la loro profonda connessione con il corpo, una relazione che non è fondata su fattori di contingenza o d'analogia: "se dico che la delusione mi butta a terra, non lo dico solo perché essa è accompagnata da

In ciò non è difficile cogliere una stretta analogia con quanto Aristotele afferma nel *De Anima*, dove viene evidenziato il carattere corporeo di talune affezioni psichiche: “l’ira, la tenerezza, la paura, la pietà, il coraggio, e inoltre, la gioia, l’amore e l’odio” suppongono tutte un legame con il corpo, dal momento che non appena si manifestano, “il corpo subisce una modificazione”¹⁰⁹.

5. Il corpo senziente alla base della soggettività: analogie e differenze tra Aristotele e Merleau-Ponty

A partire da *De Anima* Γ 2, Aristotele introduce una differenziazione all'interno del processo percettivo, distinguendo due fasi: 1) la sensazione semplice (αἰσθάνεσθαι) o ricezione della forma sensibile senza la materia, che si realizza a livello locale in ciascun sensorio, e 2) un livello più complesso che sopraggiunge con la sensazione di vedere o di udire (αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρῶμεν; αἰσθάνεσθαι ὅτι ἀκούμεν), e che nei *Parva Naturalia* viene ricondotto all'attività del senso comune¹¹⁰.

Molti interpreti sono concordi nel ritenere che questa seconda fase del processo percettivo, ben distinta dalla semplice sensazione, sia assimilabile, per certi aspetti, alla moderna nozione di consapevolezza percettiva¹¹¹. Occorre innanzitutto premette-

gesti di prostrazione in virtù delle leggi della meccanica nervosa, [...] il movimento verso l'alto come direzione nello spazio fisico e quello del desiderio verso il proprio scopo sono simbolici l'uno dell'altro, perché esprimono entrambi la medesima struttura essenziale del nostro essere come essere situato in rapporto con l'ambiente [...]”, cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 373.

¹⁰⁹ Cfr. Aristotele, *De Anima*, A, 1, 403a 17 sgg. A proposito della collera, afferma Aristotele: “La collera è un certo movimento di tale corpo o parte o facoltà, prodotto da tale causa e avente tale fine”, *ibidem*, A, 1 403a 27-28. Nel caso della collera, in particolare, il legame con il corpo si manifesta attraverso la reazione organica del ribollire del sangue intorno alla regione del cuore.

¹¹⁰ Già in *Physica*, H, 2, 244b 15- 245a 10 Aristotele distingue l'essere animato dall'inanimato per il fatto che il primo apprende (λανθάνει) di subire, mentre il secondo no, distinguendo così la semplice alterazione qualitativa dall'alterazione immanente al processo sensitivo: l'essere inanimato non è capace di subire un'alterazione secondo la sensazione, dal momento che non ne possiede il principio.

¹¹¹ Cfr. a tal proposito D. K. W. Modrak, *Aristotle, The Power of Perception*, Chicago 1987; Id., *Discrimination of Sensible Differences in De Anima III 2*, «Canadian Journal of Philosophy», XI, 3, 1981; L. A. Kosman, *Perceiving that we perceive: On the soul III, 2*, «Philosophical Review», 84, 1975. In particolare, Modrak ritiene di poter assimilare il concetto di αἰσθάνεσθαι a quello di consapevolezza percettiva, e afferma: “Aristotle’s preferred term is *aisthanesthai* (to sense/to perceive), but he uses this verb in contexts where the sense is clearly that of being aware”. Modrak fa inoltre riferimento ad alcuni passi in cui Aristotele farebbe uso di questo termine nel senso di essere consapevoli, e cita *De Memoria*, 1, 450b 17-18 (dove Aristotele afferma che chi esercita la memoria si rappresenta ed ha sensazione (*aisthanesthai*) di

re che in Aristotele la nozione di soggettività, nei termini di propriocezione, è pressoché assente: non si parla mai di corpo proprio, né si fa riferimento all'esperienza soggettiva di un individuo. Nozioni del tipo "unità dell'esperienza", "consapevolezza riflessiva" o "intenzionalità di un atto mentale" sono estranee al pensiero aristotelico: nonostante ciò, vi sono tuttavia alcuni aspetti che fanno pensare alla possibilità che Aristotele abbia elaborato una teoria, seppur primitiva, di soggettività incorporata.

In un importante articolo apparso sulla rivista *Canadian Journal of Philosophy*, Modrak attua un'attenta analisi sul fenomeno della discriminazione percettiva cui Aristotele fa riferimento sia nel *De Anima* che nel *De Sensu*, e ritiene che esso conservi degli aspetti che si possono ricondurre alle moderne nozioni di appercezione e di consapevolezza percettiva. La studiosa distingue almeno due passi in *De Anima* Γ 2 che si possono ricollegare ad una certa attività di appercezione: 1) il primo alle linee 425b 12-16, in cui Aristotele allude alla possibilità che sia con la vista che si percepisce che si vede, 2) il secondo alle linee 426b 12- 427a 14 in cui si parla di una facoltà che percepisce che il dolce è diverso dal bianco, e si rileva che tale facoltà deve essere una e derivare dalla collaborazione del senso del gusto e della vista (431a 20 sgg.)

Anche *De Somno*, prosegue Modrak, contiene riferimenti al fatto che percepiamo di percepire (455a 15 sgg), mentre *De Sensu* fa riferimento alla capacità della percezione di percepire la differenza tra vari oggetti sensibili (447a 13- 449a 22).

Per seguire il ragionamento di Modrak, occorre però una breve sintesi di alcuni punti fondamentali della trattazione del *De Anima*: in *De Anima* B 6 Aristotele afferma che i sensibili comuni non sono propri di alcun senso speciale ma comuni a tutti, senza specificare però la modalità con cui essi vengono percepiti¹¹². In *De Anima* Γ 1 si afferma che dei sensibili comuni si ha una percezione comune, senza però specificare, anche in questo caso, come questa si realizzi. In questo capitolo Aristotele aggiunge che i sensi possono percepire accidentalmente anche i sensibili propri degli altri: per esempio, può accadere che si percepisca la bile amara e gialla simultaneamente. Aristotele ritorna su questo punto in *De Anima* Γ 2 chiedendosi con che cosa sia possibile giudicare le differenze tra sensibili della stessa specie (per esempio bian-

un'immagine), e *De Somno*, 1, 454a 2-4 in cui l'avere sensazione (*aisthanesthai*) costituisce un criterio per potersi considerare svegli. Inoltre, aggiunge Modrak, è evidente che Aristotele delinea la sensazione come una forma di conoscenza (*gnōsis*) (*De Memoria*, 1, 449b 13-14, 450a 9-12; *De Anima*, Γ, 3, 427a 18-21; *De generatione animalium*, A, 23, 731a 30-34) e che, al pari di Platone, il significato di *gignōskein* sia assimilabile a quello di conoscere nel senso di essere consapevoli di qualcosa: "Plato uses *gignōskein* for knowing in the sense of being aware of. Aristotle also uses *gignōskein* and its cognates in this sense, and he uses these terms to describe *aisthēsis*", cfr. K.W. Deborah Modrak, *Aristotle, The Power of Perception*, cit., nota n.° 25 pp. 189-190.

¹¹² Per sensibili comuni si intende movimento, quiete, numero, figura e grandezza. In *De Anima*, Γ, 1, 425a 21 Aristotele sostiene che non vi sia un senso speciale per la percezione dei sensibili comuni.

co e nero), e tra sensibili eterogenei (per esempio dolce e bianco), e come sia inoltre possibile che ciò avvenga, in riferimento ad un unico oggetto, in un tempo indiviso¹¹³.

Sempre in *De Anima* Γ 2 Aristotele introduce un'altra questione, interrogandosi quale sia la facoltà con la quale percepiamo di vedere o di udire. L'analisi di Modrak intende mostrare che la facoltà comune di cui Aristotele parla in *De Anima* Γ 1 coincida con la facoltà discriminatrice di cui si parla in *De Anima* Γ 2¹¹⁴: la percezione di un oggetto comune (il movimento percepito, ad esempio, in concomitanza di un colore o di un tangibile), e la percezione di due o più qualità sensibili differenti tra loro, ma appartenenti ad un unico oggetto (un oggetto bianco e dolce), presuppongono tutte, sostiene Modrak, "simultaneous awareness of object of more than one sense"; dal momento che l'oggetto percepito è, in ogni caso, un oggetto unificato, ciò che percepisce deve essere necessariamente qualcosa di uno.

Inoltre, sottolinea Modrak, sebbene la modalità di percezione dei sensibili comuni sia differente dalla modalità di percezione dei sensibili eterogenei, i due tipi di percezione presentano in verità alcune analogie: in effetti, così come i sensibili comuni non sono propri di alcun senso speciale, allo stesso modo la discriminazione dei sensibili eterogenei non è peculiare a nessun senso; inoltre, la percezione dei sensibili comuni, così come la discriminazione percettiva, richiede consapevolezza percettiva.

La tesi secondo cui la percezione dei sensibili comuni e la discriminazione percettiva, pur costituendo due attività diverse della facoltà sensibile, siano comunque riconducibili ad un'unica facoltà, sostiene Modrak, presenta numerosi vantaggi: per prima cosa, non comporta una proliferazione di facoltà, al di là di quelle menzionate da Aristotele, e, secondariamente, consente di dare un quadro più esaustivo della facoltà sensibile comune delineata in *De Anima* Γ 1.

Nel *De Somno* Aristotele parla della facoltà comune (κοινὴ δύναμις) come di un'attività per mezzo della quale si avrebbe "sensazione del fatto che si vede o si sente", e accenna anche alla capacità che ha il vivente in stato di veglia, di percepire il

¹¹³ La tesi di Modrak è che i sensi in quanto singoli percepiscono i rispettivi oggetti sensibili di per sé, e i sensibili comuni per accidente (per esempio la vista percepisce il movimento associato al colore), mentre percepiscono i sensibili comuni per sé solo quanto agiscono insieme, cfr. D. K. W. Modrak, *Discrimination of Sensible Differences in De Anima III 2*, cit., p. 414.

¹¹⁴ Modrak ritiene che la facoltà che percepisce i sensibili comuni e che discrimina le differenze tra i sensibili della stessa specie o tra i sensibili eterogenei sia la stessa che percepisce che con la vista si vede o che con l'udito si ode. Non è dello stesso parere Hamlyn, che crede che Aristotele attribuisca al senso comune solo la percezione dei sensibili comuni, mentre assegni le capacità appercettive superiori (discriminazione delle differenze tra i sensibili della stessa specie e tra sensibili eterogenei, e percezione di vedere) ad una facoltà differente, che nel *De anima* rimane senza nome, cfr. D.W. Hamlyn, *Koinē Aisthēsis*, «The Monist», 52, 1968.

proprio status interno, alludendo quindi ad una specie di dimensione riflessiva della percezione:

Riconosciamo chi è sveglio perché ha sensazione, dal momento che ognuno che sia sveglio ha sensazione di almeno una delle cose esterne o di quelle che si muovono al suo interno.

[...] vi è anche una facoltà comune che si accompagna a tutte, per mezzo della quale si ha anche sensazione del fatto che si vede o si sente (infatti non è per mezzo della vista che si ha sensazione del fatto che si vede, e non si distingue, vale a dire non si è in grado di distinguere che le cose dolci sono diverse da quelle bianche né con la vista né con il gusto né con entrambi, bensì per mezzo di una certa parte comune a tutti i sensori¹¹⁵.

Agli inizi di *De Anima* Γ 2 Aristotele attua un'importante considerazione, mostrando di aver ben presente la distinzione tra due livelli diversi di percezione: 1) la sensazione semplice (αἴσθησις), come ad esempio vedere (ὄραν), e 2) un grado più complesso di sensazione, che consiste nel percepire di vedere (αἰσθάνεσθαι ὅτι ὄρα):

Poiché noi percepiamo di vedere e di udire, o con la vista si deve percepire che si vede, o con un altro senso. [...] se fosse un altro il senso che percepisce la vista, o si andrà all'infinito oppure un dato senso avrà sé per oggetto [...]. Ma si presenta una difficoltà. Se infatti percepire con la vista è vedere e si vede il colore o l'oggetto che lo possiede, qualora si veda ciò che vede, ciò che vede per primo sarà colorato. È manifesto tuttavia che “percepire con la vista” non ha un unico significato, giacché, anche quando non stiamo vedendo, con la vista distinguiamo il buio e la luce, ma non allo stesso modo¹¹⁶.

Distinguendo il semplice atto percettivo della vista (visivo), da un'altra condizione della vista, che si mantiene attiva anche quando non viene espletata la percezione in atto, (la consapevolezza che abbiamo, ad esempio, di trovarci al buio o alla luce), Aristotele sembra ipotizzare una dimensione riflessiva della percezione, riconducibile ad una sorta di consapevolezza percettiva, tale per cui in ogni momento siamo consapevoli del nostro status percettivo¹¹⁷.

¹¹⁵ Aristotele, *De Somno*, 1, 454a 4 sgg.; 2, 455a 15 sgg.

¹¹⁶ Id., *De Anima*, Γ, 2, 425b 12 sgg.

¹¹⁷ P. Webb, *Bodily structure and psychic faculties in Aristotle's theory of perception*, cit., p. 48.

Alla luce di una riflessione più attenta, l'analisi condotta da Aristotele sulla sensazione presenta alcuni aspetti particolarmente rilevanti in merito ad un confronto con Merleau-Ponty: mi riferisco, in particolare, all'idea aristotelica che la sensazione nel suo complesso (ivi compresi i livelli della discriminazione percettiva e della consapevolezza percettiva), sia una funzione incorporata; ciò costituisce, in effetti, un forte legame con la teoria merleau-pontyana dell'*embodiment*, secondo cui qualsiasi attività del soggetto trova il suo fondamento nell'esistenza situata, e cioè in un'esistenza che è espressione dell'attività vitale e concreta di un corpo.

Volendo riassumere:

- se la capacità sensibile di ciascun sensorio,
- se la discriminazione percettiva,
- se il livello più complesso della sensazione, quello della consapevolezza percettiva

sono tutte attività che dipendono dalla facoltà sensibile comune (κοινὴ δύναμις), allora ne deriva che:

- 1 la facoltà sensibile comune coincide con l'attività di una parte del corpo, quella che nel *De Sensu* e nel *De Somno* è indicata come sede del sensorio primo;
- 2 il rapporto tra il principio della sensazione e il corpo organico è di totale *embodiment*, e cioè, che l'intera sensazione, compresi i livelli più complessi, si svolgerebbe a livello del corpo.

Nel precedente capitolo ho accennato ad alcuni aspetti della concezione merleau-pontyana della sensazione che rimandano all'idea di un'attività incorporata, e ho anche mostrato sotto quali forme questo particolare aspetto della sensazione come attività incarnata sia presente anche in Aristotele.

Una delle differenze più rimarchevoli tra le due concezioni di sensazione, è che mentre per Aristotele la sensazione è il mezzo per una ricostituzione fedele e oggettiva del mondo, per Merleau-Ponty la sensazione implica una ricostituzione del mondo a partire da un soggetto e non presuppone, una verità oggettiva pre-data cui il soggetto debba conformarsi:

[la sensazione] non si dà come un evento del mondo, al quale si possa applicare, per esempio, la categoria della causalità, ma come una ri-creazione o ri-costituzione del mondo in ogni momento. Se crediamo a un passato del mondo, a un mondo fisico,

agli stimoli, all'organismo quale ce lo rappresentano i nostri libri, è perché abbiamo un campo percettivo presente e attuale, una superficie di contatto con il mondo o un radicamento perpetuo in esso [...]¹¹⁸.

Mentre per Aristotele la nozione di esperienza sensibile è slegata dall'idea di una coscienza soggettiva cui ricondurre gli atti cognitivi¹¹⁹, per Merleau-Ponty la sensazione nasce nei meandri del corpo, e rivela la presenza di un certo modo di essere da parte del corpo. Mediante la propria esistenza situata, il corpo sensibile rappresenta un *medium* e una comunione ininterrotta tra la nostra soggettività e il mondo:

Ritorniamo quindi alla sensazione e guardiamola tanto da vicino che essa ci mostri il rapporto di colui che percepisce con il suo corpo e con il suo mondo.

[...] Il soggetto della percezione non è né un pensatore che annota una qualità, né un ambito inerte che sarebbe colpito o modificato da essa, bensì una potenza che co-nasce a un certo contesto d'esistenza o si sincronizza con esso.

[...] il sensibile ha non solo un significato motorio e vitale, ma non è altro che un certo modo di essere al mondo che ci viene proposto da un punto dello spazio e che il nostro corpo, se ne è capace, riprende e assume: la sensazione è alla lettera una comunione¹²⁰.

L'atto del percepire si accompagna sempre ad una certa prospettiva del corpo sul mondo: la sensazione non coincide con la semplice trasmissione di stimoli da parte di recettori specializzati, e il sensibile non è il semplice effetto di uno stimolo esterno; inoltre, la percezione si verifica sempre insieme all'acquisizione di un senso incarnato¹²¹:

¹¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 283.

¹¹⁹ È comunque interessante notare come Merleau-Ponty riconosca nella filosofia greca alcuni elementi di una filosofia del soggetto: "Molti elementi di una filosofia del soggetto erano presenti nella filosofia greca; quest'ultima ha parlato dell'uomo misura di tutte le cose, ha riconosciuto nell'anima il singolare potere di ignorare ciò che sa con la pretesa di sapere ciò che ignora, una incomprensibile capacità di errore, legata alla sua capacità di verità, un rapporto con il non essere altrettanto essenziale, in essa, che il suo rapporto con l'essere. D'altro canto la filosofia greca ha concepito (e Aristotele lo pone al vertice del mondo) un pensiero che è solo pensiero di sé, e una libertà radicale, al di là di tutti i gradi del nostro potere. Essa ha dunque conosciuto la soggettività come oscurità e come luce. Ma rimane il fatto che per i Greci l'essere del soggetto o dell'anima non è la forma canonica dell'essere e che per essi il negativo non è mai al centro della filosofia, né ha il compito di far apparire, di assumere, di trasformare il positivo.", cfr. M. Merleau-Ponty, *Ovunque e in nessun luogo*, in *Segni*, cit., p. 203.

¹²⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 285; 288; 289.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 113-117.

[...] ogni sensazione appartiene a un certo campo. Dire che ho un campo visivo, equivale a dire che per posizione io ho accesso e apertura a un sistema di esseri, gli esseri visibili, che essi sono a disposizione del mio sguardo in virtù di una specie di contratto primordiale e grazie a un dono della natura [...]. La visione è un pensiero assoggettato a un certo campo: ecco ciò che si chiama un senso. Quando dico che ho dei sensi e che essi mi fanno accedere al mondo, io non sono vittima di una confusione, non mescolo il pensiero causale e la riflessione, ma esprimo solo la seguente verità, da cui una riflessione integrale non può prescindere: che per connaturalità io sono capace di trovare un senso a certi aspetti dell'essere senza che io stesso glielo abbia dato con una operazione costituente¹²².

In particolare, nella seconda parte della *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty coglie un legame molto stretto tra l'esperienza percettiva dei colori e le reazioni motorie da essi provocate. Opponendosi alle semplificazioni teoriche della fisiologia dell'epoca, la quale non riesce a spiegare per quale motivo anche i colori che non risultano corrispondenti ad un fenomeno fisico, per esempio il blu ottenuto per contrasto, finiscano per indurre, nel soggetto, la medesima risposta motoria dei colori fisici, ipotizza che le reazioni corporee suscitate dalle esperienze dei colori non siano il risultato di un impatto fisico associato alle loro lunghezze d'onda¹²³, ma siano piuttosto una risposta dell'organismo ad uno stimolo sulla base di un atteggiamento di attrazione (adduzione) o di repulsione del mondo (abduzione). In tal senso, il blu susciterebbe un certo modo di guardare le cose, il verde un altro e così il giallo e il rosso¹²⁴.

All'interno di questo contesto, la sensazione non consiste in una semplice attività del corpo, ma in una vera e propria disposizione d'essere che accompagna il soggetto in ogni momento della sua esistenza, accrescendo e arricchendo la sua personale esperienza del mondo.

Merleau-Ponty insiste molto sulla tematica del sentire (*Empfinden*), connessa all'appercezione come "operazione attiva di significazione": le qualità esperite non devono essere intese come impressioni mute, quanto piuttosto come recanti in se stesse un senso per la coscienza:

[...] Vi sono due modi di ingannarsi sulla qualità: il primo consiste nel farne un elemento della coscienza, [...] nel trattarla come un'impressione muta, mentre ha sempre un senso, il secondo consiste nel credere che al livello della qualità questo senso e

¹²² *Ibidem*, p. 294.

¹²³ Secondo cui, appunto, a seconda delle diversa intensità della lunghezza d'onda, nel corpo verrebbero suscitati stimoli motori diversi.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 286-289.

questo oggetto siano pieni e determinati. E, come il primo, il secondo errore deriva dal pregiudizio del mondo.

[...] La qualità determinata, con la quale l'empirismo voleva definire la sensazione, è un oggetto, non un elemento, della coscienza, ed è l'oggetto tardivo di una conoscenza scientifica. Per questi due motivi, più che rivelare essa maschera la soggettività.

[...] il sentire investe la qualità di un valore vitale, la coglie anzitutto nel suo significato per noi, per quella massa pesante che è il nostro corpo, e per tale motivo comporta sempre un riferimento al corpo. Si tratta allora di comprendere queste relazioni singolari che si tessono fra le parti del paesaggio o tra quest'ultimo e me come soggetto incarnato e grazie alle quali un oggetto percepito può concentrare in se stesso un'intera scena o divenire l'*imago* di tutto un segmento di vita. Il sentire è quella comunicazione vitale con il mondo che ce lo rende presente come luogo familiare della nostra vita¹²⁵.

Al contrario, per Aristotele, la sensazione di un colore o di un suono acuto costituisce solamente un'impressione muta, nel senso che, per colui che ne fa esperienza, essa non significa null'altro al di là di una pura sensazione; nelle sue opere non troviamo alcun riferimento alla tematica del sentire connessa all'aspetto percettivo, e questo perché è del tutto assente lo sviluppo di una nozione di soggettività intesa come fondamento riflettente delle esperienze esperite.

Ne *Il visibile e l'invisibile*, a proposito della sensazione dei colori, Merleau-Ponty afferma che un colore non è un qualcosa che si offra come essere nudo ad una visione, ma piuttosto "una specie di stretto fra orizzonti esterni e orizzonti interni sempre aperti, qualcosa che viene a toccare dolcemente e fa risuonare a distanza diverse regioni del mondo colorato o visibile, una certa differenziazione, una modulazione effimera di questo mondo"¹²⁶.

Nel *De Anima* e nella *Metaphysica*, come anche nella *Physica*, sono presenti riferimenti al carattere teleologico della sensazione, intesa come facoltà finalizzata alla salvaguardia e al miglioramento della vita dell'animale; in particolare, il carattere finalistico della sensazione consisterebbe nel fatto che essa fornisce all'animale gli strumenti per orientarsi nell'ambiente circostante, attraverso il piacere o il dolore associati a ciò che è causa o di conservazione o distruzione.¹²⁷ Dal canto di Merleau-Ponty, la peculiarità dell'attività percettiva, consiste nel fatto che essa investe la quali-

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 37-38; 39; 95-96.

¹²⁶ *Id.*, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 149.

¹²⁷ Cfr. Aristotele, *De Anima*, B, 2, 413b 23; 3, 414b 4-6: "Ma chi ha la sensazione possiede pure il piacere e il dolore e ciò che è piacevole e doloroso, e chi ha questi ultimi ha anche il desiderio, perché esso è la tendenza verso ciò che piace." Cfr. anche *Id.*, *Metaphysica*, A, 1, 980a 21-26.

tà del percepito di un valore vitale: è in questo senso che la percezione consiste in un'operazione attiva di significazione.

Aristotele afferma che le capacità percettive dei singoli organi sensori dipendono dall'esistenza di un sensorio comune mediante cui sarebbe possibile avere esperienza di percepire un suono, un colore, un odore, e così via: ad ogni modo, le funzioni della discriminazione e della consapevolezza percettiva assolate dal senso comune, non possono ricondursi all'attività di una coscienza fenomenica che assegna un senso alle proprie percezioni, dal momento che l'attività del senso comune non va oltre il dato percepito.

La novità dell'approccio fenomenologico alla sensazione, rispetto alle concezioni classiche, sta nell'idea che la percezione ci apre all'esperienza di una modalità dell'esistenza del dato sensibile del tutto peculiare per quel dato, sulla base del rapporto specifico che esso intrattiene con il corpo sensibile; è da questo punto di vista che il corpo diviene un generatore di senso. La percezione ha il potere di decifrare il mondo, potere che siamo portati a dimenticare a causa del sentimento di alienazione indottoci dai meccanismi e dagli eccessi razionalizzanti delle scienze naturali: nel saggio *Il Metafisico nell'uomo*, Merleau-Ponty affida alle nuove scienze dell'uomo la possibilità di riscoprire la soggettività radicale di tutta la nostra esperienza e del suo valore di verità:

C'è metafisica a partire dal momento in cui, cessando di vivere nell'evidenza dell'oggetto - che si tratti dell'oggetto sensoriale o dell'oggetto di scienza - scorgiamo indissolubilmente la soggettività radicale di tutta la nostra esperienza ed il suo valore di verità.

[...] Quando ho coscienza di sentire non ho da un lato coscienza di uno stato mio e d'altro lato coscienza d'una certa qualità sensibile come il rosso o l'azzurro: ma il rosso e l'azzurro non sono niente altro che le mie differenti maniere di percorrere con lo sguardo quel che si offre e di rispondere alla sua sollecitazione.

[...] A partire dal momento in cui ho riconosciuto che la mia esperienza, appunto in quanto mia, m'apre a ciò che non è me, e che io sono sensibile al mondo e ad altri, tutti gli esseri che il pensiero oggettivo poneva alla loro distanza mi s'avvicinano singolarmente.

[...] Se invece ho capito che verità e valore possono essere per me soltanto il risultato delle nostre verificazioni e delle nostre valutazioni a contatto con il mondo, dinanzi agli altri e in situazioni di conoscenza e d'azioni date, che anche queste nozioni perdono ogni senso fuori dalle prospettive umane, allora il mondo riacquista rilievo, gli atti particolari di verificaazione e di valutazione nei quali riafferro un'esperienza dispersa ri-assumono importanza decisiva [...] ¹²⁸.

¹²⁸ M. Merleau-Ponty, *Il metafisico nell'uomo*, cit., pp. 116; 117; 118-119.

Un esempio particolarmente rilevante per chiarire il ruolo del soggetto nella percezione, è dato dall'esame dell'esperienza dei colori cui ho già accennato nelle pagine precedenti: le diverse qualità dei colori susciterebbero, nel soggetto che percepisce, un certo movimento e un certo modo di guardare le cose, l'uno distinto dall'altro:

[...] anziché ridursi all'esperienza di un certo stato o di un certo quale indicibile, le sensazioni, le qualità sensibili si offrono con una fisionomia motoria, sono avvolte da un significato vitale. Da molto tempo è noto che c'è un «accompagnamento motorio» delle sensazioni, che gli stimoli determinano movimenti nascenti i quali si associano alla sensazione o alla qualità e formano un alone attorno ad essa, che l'«aspetto percettivo» e l'«aspetto motorio» sono in comunicazione.

[...] Prima di essere visto, il colore si annuncia allora con l'esperienza di un certo atteggiamento del corpo che si confà solo a questo colore e lo determina con precisione.

[...] La sensazione è intenzionale perché io trovo nel sensibile la proposta di un certo ritmo di esistenza – abduzione o adduzione –, e perché, dando seguito a questa proposta, introducendomi nella forma di esistenza che mi è così suggerita, io mi riferisco a un essere esterno, sia per aprirmi che per chiudermi a esso¹²⁹.

Come ho già accennato, Merleau-Ponty avverte l'impossibilità, da parte del corpo proprio, di percepirsi toccante senza perdere allo stesso tempo la sua presa sul mondo: adducendo l'esempio della mano sinistra che è sul punto di toccare la destra, e della mano destra che a sua volta tocca le cose, egli ritiene che le due esperienze non possano mai darsi simultaneamente, nel senso che non potrà mai verificarsi che la mano destra possa percepirsi toccata e toccante allo stesso tempo¹³⁰.

Ne deriva che la mano destra possa effettivamente passare alla condizione di “mano toccata”, soltanto se abbandona la sua presa sul mondo e cessa di essere, nel preciso momento in cui io la avverto toccata, toccante.

Ecco spiegato il motivo per cui il mio corpo non può essere avvertito quale oggetto completamente costituito: nello stesso momento in cui lo avverto come tale (anche solo in una parte, per esempio, il caso della mano destra toccata), perdo infatti la mia presa sul mondo; ne consegue che nell'istante in cui il mio corpo vede o tocca non può essere né visto né toccato: o la mano sinistra tocca la destra, oppure la destra è toccata dalla sinistra, ma le due cose non possono mai darsi insieme:

¹²⁹ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 286; 287; 291.

¹³⁰ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 163 “[...] o veramente la mia mano destra passa alla condizione di toccato, ma allora la sua presa sul mondo si interrompe, - oppure la conserva, ma è allora che io non la tocco veramente”.

[...] se posso palpare con la mano sinistra la mano destra mentre tocca un oggetto, la mano destra oggetto non è la mano destra che tocca; la prima è un intreccio di ossa, di muscoli e di carne schiacciato in un punto dello spazio, la seconda attraversa lo spazio come un razzo per andare a rivelare l'oggetto esterno nella sua sede. In quanto vede o tocca il mondo, il mio corpo non può quindi essere visto né toccato. Esso non è mai un oggetto, non è mai «completamente costituito», proprio perché è ciò grazie a cui vi sono degli oggetti.

[...] corpo non più come oggetto del mondo, ma come mezzo della nostra comunicazione con esso, [...] orizzonte latente della nostra esperienza, continuamente presente, anch'esso, prima di ogni pensiero determinante¹³¹.

Per far capire questo rapporto tra la sensazione e il mio corpo, Husserl ricorre all'esempio del tatto. Allorché tocco la mia mano sinistra con la mia mano destra, la mano che tocca coglie la mano toccata come una cosa. Ma improvvisamente mi rendo conto che la mia mano sinistra comincia a sentire. I rapporti si invertono. Facciamo l'esperienza di una sovrapposizione fra l'apporto della mano sinistra e quello della mano destra, nonché di un rovesciamento della loro funzione¹³².

Il corpo è quindi il mezzo mediante cui si danno gli oggetti, ma non è a sua volta annoverabile tra gli altri oggetti del mondo. L'ambiguità del corpo consiste nel poter essere sia oggetto che soggetto di percezione, corpo toccante e toccato, senza però che le due condizioni possano essere avvertite contemporaneamente.

L'esempio della mano sinistra che tocca la destra, a sua volta toccante, è ripreso anche nei corsi sulla Natura, e condurrà Merleau-Ponty ad elaborare la teoria della reversibilità fra senziente e sensibile, che costituisce uno dei capisaldi della sua ontologia¹³³.

C'è in effetti una sorta di identità tra il toccante e il toccato, per il fatto che la mano che tocca trova nell'altra una sua simile, sente cioè che quest'ultima potrebbe diventare una mano attiva e che essa stessa potrebbe diventare passiva. Potrebbe: non si tratta di qualcosa di assolutamente verificabile, poiché nel momento in cui la mano toccata si fa toccante, smette di essere toccata, la reciprocità vien meno nel momento stesso in cui sta per nascere¹³⁴.

¹³¹ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 143; 144.

¹³² Id., *La Natura*, cit., p. 111.

¹³³ *Ibidem*, nota n° 130 p. 111.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 323.

“Questo scacco”, prosegue Merleau-Ponty, “è appunto la comprensione stessa del mio corpo nella sua duplicità, come cosa e veicolo del mio rapporto con le cose”¹³⁵.

Uno degli aspetti maggiormente divergenti della riflessione filosofica merleau-pontyana rispetto a quella husserliana, è che la riflessività percettiva del corpo proprio non si manifesta come l'attività assoluta di una coscienza fenomenica, ma di un corpo inteso come struttura intersensoriale unificata: abbiamo già visto come nella *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty descriva il corpo come “orizzonte latente della nostra esperienza, continuamente presente, anch'esso, prima di ogni pensiero determinante”¹³⁶.

Avere un corpo significa possedere un montaggio universale, una tipica di tutti gli sviluppi successivi e di tutte le corrispondenze intersensoriali al di là del segmento del mondo che percepiamo effettivamente¹³⁷.

Nei corsi sulla Natura, a proposito della struttura intersensoriale del corpo vivo, Merleau-Ponty precisa:

Totalizzazione intersensoriale: vista, labirinto, tatto, formano un sistema unificato - che permette una lettura del mondo [...]. Il che significa: il corpo è una cosa sensibile, ma i cui movimenti formano da sé un sistema nella simultaneità e nella successione - non solo una massa individuale - *einmalig* - ma 1) una massa articolata, un sistema diacritico, 2) e questo sistema è la chiave di volta del mondo o, viceversa, ha la propria chiave di volta nel mondo e apre sul mondo¹³⁸.

A proposito dell'esperienza tattile, afferma Merleau-Ponty, “non sono io”, in quanto coscienza, a toccare, “ma il mio corpo”: l'unità delle sensazioni tattili si fonda “sull'unità e l'identità del corpo come insieme sinergico”:

[...] grazie a questa unità del corpo, le percezioni tattili ottenute mediante un organo corporeo sono immediatamente tradotte nel linguaggio degli altri organi [...]. Ogni contatto di un oggetto con una parte del nostro corpo oggettivo è quindi, in realtà, contatto con la totalità del corpo fenomenico attuale o possibile. [...] Il corpo si fa incontro all'esperienza tattile con tutte le sue superfici e con tutti i suoi organi insieme, porta con sé una certa tipica del mondo tattile¹³⁹.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 323.

¹³⁶ *Id.*, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 144.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 425.

¹³⁸ *Id.*, *La Natura*, cit. pp. 322-323.

¹³⁹ *Id.*, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 414.

In alcuni passi della *Fenomenologia della percezione*, la peculiarità del corpo di rivelarsi come un tutto sensibile e struttura intersensoriale organizzata in maniera tale che l'esperienza percettiva di una parte risuoni nell'intero organismo, emerge con particolare chiarezza:

[...] i dati visivi appaiono solo attraverso il loro senso tattile, i dati tattili solo attraverso il loro senso visivo, ogni movimento locale solo sullo sfondo di una posizione globale, ogni evento corporeo, a prescindere dall'analizzatore che lo rivela, solo su uno sfondo significativo in cui le sue ripercussioni più lontane sono per lo meno indicate e la possibilità di una equivalenza intersensoriale immediatamente fornita. A riunire le «sensazioni tattili» della mano e a collegarle alle percezioni visive della stessa mano come alle percezioni degli altri segmenti del corpo, è un certo stile dei gesti della mano, che implica un certo stile dei movimenti delle dita e, d'altra parte, contribuisce a far sì che il mio corpo abbia un certo portamento.

[...] Una certa esperienza tattile del braccio significa una certa esperienza tattile dell'avambraccio e della spalla, un certo aspetto visivo dello stesso braccio [...] perché il braccio visto e il braccio toccato, come i differenti segmenti del braccio, fanno tutti insieme un medesimo gesto¹⁴⁰.

L'esperienza della cosa non coincide con l'esperienza “di una realtà-per-la-vista o per-il-tatto”, ma con l'articolazione e l'orientamento dei dati dei diversi sensi “verso questo polo unico” che è il corpo¹⁴¹. A questo punto, la presa di distanza da Husserl diviene esplicita: è la struttura sensoriale del corpo, carnale, a fungere da soggetto di percezione, e non la coscienza. L'*ensemble* delle percezioni è riconducibile al corpo in virtù della struttura e del complesso senso-corporeo costituitosi una volta per tutte:

Il mio atto di percezione, considerato nella sua ingenuità, non effettua esso stesso questa sintesi, ma beneficia di un lavoro già fatto, di una sintesi generale costituita una volta per tutte; è quanto esprimo dicendo che percepisco con il mio corpo o con i miei sensi, il mio corpo e i miei sensi essendo appunto questo sapere abituale del mondo, questa scienza implicita o sedimentata.

[...] Chi, nell'esplorazione sensoriale, dà un passato al presente e lo orienta verso un avvenire, non sono io soggetto autonomo, ma io in quanto ho un corpo e so «guardare»¹⁴².

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 214-215; 216.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 416.

¹⁴² *Ibidem*, pp. 317; 320.

Vedere dei suoni o udire dei colori equivale a esperire una modalità dell'esistenza in cui il corpo risulta sincronizzato con essa: il fenomeno delle sinestesi implica una vibrazione e una partecipazione dell'intero essere sensoriale alla percezione in atto¹⁴³.

La sinestesia e l'unità dei sensi implicano l'esistenza di un'organizzazione autotona dell'organismo, in cui a svolgere un ruolo centrale è il movimento inteso come progetto di movimento, e cioè come disposizione di un essere sensoriale in una posizione tale da poter essere totalmente impegnato nella percezione.

L'organismo sensoriale è un sistema unitario il cui "orientamento varia nel corpo dell'esperienza"¹⁴⁴: lo schema corporeo diviene il centro dell'unità del corpo e della sensazione.

La visione dei suoni o l'audizione dei colori si realizzano così come si realizza l'unità dello sguardo attraverso i due occhi: e cioè in quanto il mio corpo non è una somma di organi giustapposti, ma un sistema sinergico - tutte le funzioni del quale sono riprese e collegate al movimento generale dell'Essere al mondo-, in quanto è l'immagine coagulata all'esistenza. Ha senso dire che vedo dei suoni o che odo dei colori se la visione o l'audizione non è il semplice processo di un quale opaco, ma l'esperienza di una modalità dell'esistenza, la sincronizzazione del mio corpo con essa [...]. Quando dico di vedere un suono, voglio dire che faccio eco alla vibrazione del suono con tutto il mio essere sensoriale e in particolare con quel settore di me stesso preposto alla percezione dei colori.

[...] Con la nozione di schema corporeo, non è solo l'unità del corpo a essere descritta in modo nuovo, ma anche, attraverso di essa, l'unità dei sensi e l'unità dell'oggetto. [...] Il mio corpo è la testura comune di tutti gli oggetti ed è, per lo meno nei confronti del mondo, lo strumento generale della mia comprensione. [...] Un soggetto dichiara che, alla presentazione della parola «umido» avverte, oltre a una sensazione di umidità e di freddo, tutto un rimaneggiamento dello schema corporeo, come se la parte interna al corpo venisse alla periferia e come se la realtà del corpo, prima riunita nelle braccia e nelle gambe, cercasse di darsi un nuovo centro¹⁴⁵.

Alla base della percezione c'è dunque l'idea di un corpo sensoriale che percepisce come un tutto sincronizzato e al modo di una unità: quest'idea la troviamo espressa anche nelle successive lezioni sulla Natura tenute al *Collège dei France* negli anni 1956-1957:

¹⁴³ Merleau-Ponty non condivide la spiegazione fisiologica del fenomeno sinestetico, dal momento che a suo parere l'esistenza di un centro visivo (dispositivo innato del sistema nervoso) non può spiegare l'oggetto unico (sintesi di due percezioni diverse, per esempio la duttilità dell'acciaio). A proposito del fenomeno della sinestesia, cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 307-313.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 330.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 313; 314.

Con il mio corpo organizzo una comprensione del mondo e il rapporto che ho con esso non è quello di un Io puro, che avrebbe uno dopo l'altro due oggetti, il mio corpo e la cosa, ma io abito il mio corpo e attraverso di esso abito le cose. La cosa mi appare, in tal modo, come un momento dell'unità carnale del mio corpo, come inclusa nel suo funzionamento. Il corpo non appare soltanto come l'accompagnatore esterno delle cose, ma come il campo in cui si localizzano le mie sensazioni.

[...] Ciò che è la coscienza del corpo e la coscienza del mondo a questo livello è chiarito dallo schema corporeo, *i.e.* mio corpo colto nel suo schema. L'unità trans-spaziale e trans-temporale - e che tuttavia non è idea -

[...] lo schema corporeo mi fornisce la rilevazione che interviene nella lettura del mondo [...].

[...] Il mio schema corporeo è un mezzo normale per conoscere gli altri corpi e quest'ultimi per conoscere il mio corpo. Universale-laterale di copercezione del mondo¹⁴⁶.

Nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty dedica ampio spazio alla descrizione delle sensazioni delle singole qualità sensibili, e sostiene che il singolo atto percettivo implica una rottura con la struttura unitaria della percezione: la percezione di una particolare qualità sensibile, in quanto messa a fuoco di un certo aspetto della realtà, comporta infatti la parcellizzazione del soggetto.

In altri termini, la percezione delle singole qualità sensibili implica che il soggetto, per percepire nel dettaglio, rinunci alla sua totale visione del mondo e alla sua presa d'atto su di esso: soffermandosi su un singolo aspetto della realtà, di necessità egli finisce per perdere di vista il fatto di essere un soggetto che percepisce:

[...] che cos'è fissare? Dalla parte dell'oggetto, è separare la regione fissata dal resto del campo, è interrompere la vita totale dello spettacolo che assegnava a ogni superficie visibile una colorazione determinata, tenuto conto dell'illuminazione; dalla parte del soggetto, è sostituire alla visione globale, nella quale il nostro sguardo si presta a tutto lo spettacolo e si lascia penetrare da esso, una osservazione, cioè una visione locale che esso governa a modo suo. Lungi dall'essere coestensiva alla percezione, la qualità sensibile è il prodotto particolare di un atteggiamento di curiosità o di osservazione. [...] La qualità, la sensorialità separata si produce quando io rompo questa strutturazione totale della mia visione, quando cesso di aderire al mio proprio sguardo e quando, anziché vivere la visione, mi interrogo su di essa, voglio saggiare le mie possibilità, sciolgo il legame fra la mia visione e il mio mondo, fra me stesso e la mia visione, per sorprenderla e descriverla. In questo atteggiamento, nello stesso tempo in

¹⁴⁶ Id., *La Natura*, cit. pp. 110; 315; 316; 318.

cui il mondo si polverizza in qualità sensibili l'unità naturale del soggetto percipiente è rotta, e io vengo così a ignorarmi come soggetto di un campo visivo.

[...] ogni atto percettivo si rivela come prelevato da un'adesione globale al mondo. Al centro di questo sistema c'è la facoltà di sospendere la comunicazione vitale, o per lo meno di restringerla, appoggiando il nostro sguardo su una parte dello spettacolo¹⁴⁷.

Nel saggio *Il cinema e la nuova psicologia* Merleau-Ponty afferma: “La mia percezione non è quindi una somma di dati visivi, tattili, auditivi, io percepisco in modo indiviso con il mio essere totale, colgo una struttura unica della cosa, un'unica maniera di esistere che parla contemporaneamente a tutti i miei sensi”¹⁴⁸. È in questo senso che la percezione rappresenta un fenomeno che investe il soggetto nella sua totalità, coinvolgendo il suo essere totalmente, e gettando le fondamenta per una nuova concezione del soggetto e del rapporto tra soggetto e mondo.

6. Conclusioni

La disamina merleau-pontyana sulla percezione mostra che qualsiasi esperienza del soggetto (percettiva, motoria, spaziale) si fonda per intero sull'esistenza situata del corpo ed emerge da un sostrato di carnalità, piuttosto che dalle trame disincarnate di una coscienza trascendentale: tale concezione, che possiamo tradurre nei termini di *embodiment*, ha trovato largo seguito nello sviluppo delle scienze cognitive contemporanee, soprattutto nella concezione vareliana dell'emergentismo enattivo.

L'obiettivo pragmatico di Varela è quello di rifondare la teoria generale della cognizione nei termini di “azione incarnata”, ricusando le teorie classiche che tendono ad esplicitarla come il risultato di una rappresentazione meramente mentalistica del mondo, indipendente dalle capacità motorie e percettive del corpo.

Come osserva Alexandre Cléret nel saggio *Varela lecteur de Merleau-Ponty*, i punti di maggior raccordo tra Varela e Merleau-Ponty sono identificabili nel concetto di coscienza incarnata e nel comune rifiuto dell'esistenza di un mondo in sé, indipendente dall'azione del soggetto¹⁴⁹. Punto di partenza della neurofenomenologia di Varela è che la corporeità rappresenti la struttura esperienziale vissuta e l'ambiente proprio dei nostri meccanismi cognitivi, cosa che è stata completamente ignorata dal-

¹⁴⁷ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 305; 306; 321-322.

¹⁴⁸ Id., *Il cinema e la nuova psicologia*, cit. p. 71.

¹⁴⁹ Cfr., A. Cléret, *Varela lecteur de Merleau-Ponty*, «Chiasmi International», 8, 2006, cit. Punto di partenza dell'approccio enattivo di Varela è che le nostre attività siano riflessi di una struttura corporea che non perde di vista l'immediatezza della nostra esperienza.

le scienze cognitive tradizionali. Nel saggio *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Varela osserva che nell'ambito delle scienze cognitive il soggetto rimane frammentato e manca ogni riferimento all'esperienza umana quale parte integrante delle descrizioni scientifiche.

L'approccio enattivo inaugurato da Varela pone in discussione l'assunto delle scienze cognitive, secondo cui la conoscenza consterebbe nella rappresentazione mentale di un mondo indipendente dalle nostre capacità percettive e cognitive: al contrario, egli ritiene che la conoscenza si realizzi sempre come azione incarnata.

Varela riconosce a Merleau-Ponty il merito di essersi interrogato sulla via di mezzo che sussiste tra il mondo e il sé: Merleau-Ponty riconosce infatti l'esistenza di un circolo tra il fatto che siamo in un mondo che sembra esistere al di là della nostra riflessione e l'idea opposta secondo cui il mondo non appare separato dalla nostra capacità di poterlo pensare. Il riconoscimento di questo circolo aprirebbe uno spazio tra mondo e il sé, fra esterno ed interno, che la scienza ignora, perché presuppone ingenuamente la mente e la coscienza: tale spazio intermedio sarebbe il mondo quale esso si manifesta alla nostra esperienza originaria e precategoriale.

Per Varela, Merleau-Ponty ha il merito di essersi pronunciato sul rapporto sussistente tra scienza ed esperienza, esperienza e mondo: ignorando la presenza di una circolarità tra scienza (natura) ed esperienza (mondo della vita) non potremmo che pervenire ad un'immagine falsata della conoscenza del mondo.

Negare la verità della nostra esperienza nello studio scientifico di noi stessi [...] significa privare questo studio della stessa materia. Tuttavia supporre che la scienza non possa contribuire a una comprensione della nostra esperienza significherebbe abbandonare l'obiettivo dell'autocomprensione. [...] è solo con la percezione di una base comune fra scienza della cognizione ed esperienza umana che la nostra comprensione della conoscenza potrà essere più completa¹⁵⁰.

In queste parole di Varela non è difficile ricollegarci a quanto affermato nel saggio *Il primato della percezione* da Merleau-Ponty, dove il filosofo francese esprime i suoi dubbi sul primato, ostentato dalla scienza, di farsi portavoce della chiave di lettura del mondo, e allude alla necessità di recuperare il significato originario del mondo attraverso l'esperienza percettiva, che, a ben vedere, costituisce il contenuto originario di ogni nostra descrizione scientifica.

¹⁵⁰ F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Milano 1992, pp. 36, 37.

L'idea che il nucleo nascente delle facoltà psichiche di un soggetto debba essere ricercato nei gangli organici e carnali del corpo vivo, rappresenta, senza dubbio, uno degli aspetti più originali del pensiero merleau-pontyano.

L'incapacità, da parte delle scienze naturali, di fornire delle teorie epistemologiche adeguate o anche solo di spiegare i meccanismi di funzionamento biologici in modo esaustivo, deriva, per Merleau-Ponty, da una visione dicotomica del soggetto, concepito, erroneamente, come un sostrato di proprietà psichiche e somatiche in ultima istanza tra loro irriducibili.

Da questo punto di vista, l'analisi della percezione elaborata nella *Fenomenologia della percezione*, si inserisce chiaramente all'interno di un programma filosofico più ampio, e finalizzato a ridescrivere i concetti di soggetto e oggetto, di coscienza e corpo, alla luce di una nuova concezione della materia organica.

A mio parere, lo scopo principale di Merleau-Ponty è quello di riassegnare unità tanto ontologica quanto biologica al soggetto vivente, annullando la distinzione tra contenuto e forma, materia organica e funzioni psichiche: tale distinguo, inaugurato da Cartesio, e in parte confluito anche nella fenomenologia husserliana, ha dato vita all'idea che le funzioni mentali di un soggetto possano essere totalmente disgiunte dalla materia vivente.

L'intento di questa trattazione era quello di mostrare che i presupposti teorici e le istanze originarie della speculazione merleau-pontyana possono essere rintracciate in quei luoghi della filosofia aristotelica che rimandano, quasi specularmente, al percorso filosofico compiuto da Merleau-Ponty nella ricerca di un principio di unità del vivente.

In primo luogo, l'analisi della percezione si rivela, come abbiamo visto, un punto teorico di rilevante importanza in entrambe le ricerche, e ciò per una doppia ragione: se da un lato, in effetti, la sensazione costituisce, come per Aristotele così anche in Merleau-Ponty, il primo livello di conoscenza, e la prima modalità con cui il soggetto percipiente si rapporta al mondo, da un altro, essa fornisce una condizione teorica essenziale per comprendere, nel concreto, la natura del legame tra anima e corpo, fornendo sia ad Aristotele che a Merleau-Ponty, la chiave di lettura per una nuova interpretazione del soggetto, nei termini di una unità organica e funzionale.

In secondo luogo, abbiamo visto anche in che modo l'indagine sulla Natura giochi un ruolo essenziale, tanto per Aristotele che per Merleau-Ponty, al fine della comprensione generale dell'Essere: in particolare, allo Stagirita la ricerca sulla *physis* fornisce i presupposti teorici per la scoperta di un principio primo del movimento e della quiete immanente ai corpi naturali organici (l'anima-forma), mentre per Merleau-Ponty la ricerca sulla Natura diviene un passaggio fondamentale per comprendere la mutazione ontologica legata ad una nuova interpretazione dell'Essere: la Natura non deve essere concepita come un "in-sé" totalmente altro rispetto all'Essere del soggetto. Da questo punto di vista, sarebbe la natura stessa del corpo sensibile, intrisa

di spiritualità e oggettualità, a rivelarci l'ambiguità che ci cela nell'Essere primordiale della *physis*, in cui la distinzione tra soggetto e oggetto non appare ancora costituita.

La nozione merleau-pontyana di soggetto nei termini di una mescolanza indistinta di funzioni psichiche e di proprietà organiche, risente molto, a mio avviso, della dottrina aristotelica del sinolo biologico e della conseguente rivalorizzazione di corpo nei termini di corpo vivo e dotato di un principio interno di auto-organizzazione.

Per Aristotele, la presenza, negli esseri viventi, di un principio formale interno è causa di auto-organizzazione e conservazione, ed è ciò che li contraddistingue dagli artefatti e dai corpi naturali inorganici. Il fatto che nel principio anima siano racchiuse le tre principali funzioni causali (formale, motrice e finale), sta ad indicare, da parte di Aristotele, la volontà di conferire una certa integrità strutturale all'essere vivente, facendo derivare la maggior parte delle sue attività dal funzionamento di un organo corporeo principale, il cuore, sede della facoltà nutritiva e della facoltà sensitiva.

In virtù del fatto che il principio vitale risulta incorporato, la materia organica acquista maggior rilievo ontologico: in particolare, nelle opere biologiche, Aristotele mostra che le principali attività biologiche e fisiologiche del vivente, tra cui la sensazione, la memoria, l'immaginazione, il sonno, la veglia, la respirazione, la pulsazione, sono il prodotto di una perfetta comunanza di anima e corpo, e trovano il loro principio primo di funzionamento nell'organo del cuore.

Inoltre, abbiamo visto come il cardiocentrismo aristotelico, in virtù del quale il cuore non solo costituisce un principio di esistenza, ma anche di conservazione degli equilibri fisiologici interni necessari al mantenimento delle funzioni vitali (regolazione del calore vitale, della respirazione, del sonno, della veglia), assuma una rilevanza fondamentale alla luce della teoria merleau-pontyana dell'*embodiment*, dal momento che anticipa l'idea di un incorporamento delle funzioni vitali, e dell'organizzazione del vivente attorno alla nozione di schema corporeo.

Allo stesso modo, per Merleau-Ponty, le funzioni psichiche, comprese le attività cognitive più complesse, sono il prodotto di un totale *embodiment*: linguaggio, coscienza, percezione, e movimento sono tutte proprietà emergenti dal tessuto ontologico della carne.

L'ultima parte di questa trattazione prende in esame la nozione merleau-pontyana di soggettività, mostrando che anch'essa nasce in seno alla stessa esperienza del corpo: il soggetto della percezione, come abbiamo già visto, per Merleau-Ponty non è "un pensatore che annota una qualità, né un ambito inerte che sarebbe colpito o modificato da essa, bensì una potenza che co-nasce a un certo contesto d'esistenza o

si sincronizza con esso". L'unità delle sensazioni si fonda sulla stessa unità del corpo come sistema sinergico.¹⁵¹

Quest'ultimo punto è di fondamentale rilevanza teoretica, perché manifesta la volontà, da parte di Merleau-Ponty, di attribuire all'organismo in sé la capacità di organizzare autonomamente le proprie esperienze sensoriali, senza ricondurle ad una funzione psichica separabile dalla materia organica.

Sebbene Aristotele non faccia mai riferimento ad un soggetto della percezione, nel *De Anima* egli mostra che la sensazione, comprese le funzioni della capacità discriminativa e della consapevolezza percettiva, sono riconducibili ad una facoltà sensibile comune che, nelle opere biologiche e nei *Parva Naturalia*, viene indicata come sede del sensorio primo, il cuore; in tal modo Aristotele si presenta come l'antecedente diretto di quella teoria filosofica dell'*embodiment* che sembra costituire il perno della ricerca di Merleau-Ponty.

Sulla base di quanto stabilito, mi sembra legittimo poter sostenere che nella filosofia aristotelica quanto in quella merleau-pontyana, il corpo acquisti uno spessore teorico che va al di là di un fondamento epistemologico (e cioè di tipo cognitivo), e divenga piuttosto il fondamento ontologico di una nuova concezione dell'essere vivente, che intende *in primis* riassegnare al soggetto unità biologica, mediante uno studio approfondito dell'interazione fra le proprietà organiche e le funzioni psichiche.

¹⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 288; 414.

Bibliografia

Testi fondamentali di Aristotele

- Aristotele 1955, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Milano, Rusconi.
- - 1955, *Parva Naturalia*, ed. by D. Ross, Oxford, Oxford University Press.
 - 1985, *De motu animalium*, ed. by M. C. Nussbaum, Princeton (N.J.), Princeton University Press.
 - - 2000, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani.
 - - 2001, *Anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani.
 - - 2001, *Della generazione e della corruzione*, Opere 4, a cura di A. Russo, R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza.
 - - 2001, *Parti degli animali*, Opere 5, a cura di D. Lanza, M. Vegetti, Roma-Bari, Laterza.
 - - 2001, *Riproduzione degli animali*, Opere 5, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Roma-Bari, Laterza.
 - - 2002, *L'anima e il corpo*. *Parva Naturalia*, a cura di A. L. Carbone, Milano, Bompiani.
 - - 2002, *Il Cielo*, a cura di A. Jori, Milano, Bompiani.
 - - 2002, *Le parti degli animali*, a cura di A. L. Carbone, Milano, Bur.
 - - 2002, *Problemi*, a cura di M. F. Ferrini, Milano, Bompiani.
 - - 2003, *Organon*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi edizioni.
 - - 2003, *Meteorologia*, a cura di L. Pepe, Milano, Bompiani.

Testi fondamentali di Maurice Merleau-Ponty

- Merleau-Ponty M. 1979, *L'occhio e lo spirito*, in Id., *Il corpo vissuto. L'ambiguità dell'esistenza, la riscoperta della vita percettiva, la carne del mondo, dalle prime opere a L'occhio e lo spirito*, a cura di F. Fergnani, Milano, Il Saggiatore.
- - *Autopresentazione*, «Aut Aut», 232-233, 1989, pp. 5-12.
 - - *Il problema della passività: il sonno, l'inconscio, la memoria*, «Aut Aut», 232-233, 1989, pp. 13-16.
 - - 1996, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina Editore.
 - - 2003, *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Milano, Bompiani.
 - - 2003, *Il filosofo e la sua ombra*, in Id., *Segni*, a cura di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore.
 - - 2003, *È possibile oggi la filosofia. Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, a cura di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina Editore.
 - - 2003, *Ovunque e in nessun luogo*, in Id., *Segni*, cit.
 - - 2003, *Sulla fenomenologia del linguaggio*, in Id., *Segni*, cit.

- - 2004, *Il Primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, a cura di R. Prezzo, F. Negri, Milano, Edizioni Medusa.
- - 2007, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Milano, Studi Bompiani.
- - 2009, *Il cinema e la nuova psicologia*, in Id., *Senso e non senso*, a cura di E. Paci, Milano, Il Saggiatore,
- - 2009, *Il dubbio di Cézanne*, in Id., *Senso e non senso*, cit.
- - 2009, *Il metafisico nell'uomo*, in Id., *Senso e non senso*, cit.
- - 2010, *La struttura del comportamento*, a cura di M. Ghilardi, L. Taddio, Milano, Bompiani.

Altri testi fondamentali

- Brentano F. 1989, *La psicologia di Aristotele, con particolare riguardo alla sua dottrina di nous poietico*, a cura di B. Maj, R. Sega, Bologna, Pitagora Editrice Bologna.
- Descartes R. 2000, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Bari, Editori Laterza.
- Husserl E. 2002, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, a cura di E. Filippini, Milano, Net.
- Husserl E. 2002, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, a cura di V. Costa, Torino, Einaudi.
- Husserl E. 2002, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, a cura di V. Costa, Torino, Einaudi.
- Platone 2002, *Teeteto*, a cura di M. Valgimigli e A. M. Ioppolo, Roma, Laterza.
- Platone 2003, *Timeo*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani.

Letteratura secondaria ragionata

- Cappuccio M. *et al.* 2006, *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano, Bruno Mondadori.
- Balme D. M., *Aristotle's biology was not essentialist*, in A. Gotthelf, J. G. Lennox 1987, *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, New York, Cambridge University Press.
- Barbara C., *Enquête sur le logos dans le De Anima*, in G. R. Dherbey, C. Viano 1996, *Corps et âme*, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin.
- Barbara R. 2002, *The ambiguity of the flesh*, «Chiasmi International», 4, pp. 19-26.
- Berryman S. 2002, *Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 23, pp. 85-97.
- Berti E. *et al.* 2004, *Guida ad Aristotele: logica, fisica, cosmologia, psicologia, biologia, metafisica, etica, politica, poetica, retorica*, Roma, Editori Laterza.
- - 1975, *Studi aristotelici*, L'Aquila, L. U. Japadre.
- Bonomi A. 1967, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano, Il Saggiatore.

- Bourgey L. 1955, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin.
- Bos A. P. 2003, *The Soul and its Instrumental Body. A reinterpretation of Aristotle's Philosophy of living nature*, Boston, Leiden.
- - 2008, Why is Aristotle treated so differently from other greek philosophers?, «Elenchos», XXIX, pp. 145-165.
- Cardim L. N. 2006, Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty, «Chiasmi International», 8, pp. 17-40.
- Cavaleri B., Sguardi e parole: lo stupore. Il paesaggio della nuova ontologia, «Aut Aut», 232-233, 1989, pp. 43-62.
- Cerami C., La nozione di ΤΟΔΕ ΤΟΙΟΝΔΕ, in Fronterotta F., Leszl W. 2005, *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Cléret A. 2006, Varela lecteur de Merleau-Ponty, «Chiasmi International», 8, pp. 85-123.
- Dastur F. 2001, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre marine.
- De Saint Aubert E. 2008, Conscience et expression chez Merleau-Ponty. L'apport du cours inédit sur Le monde sensible et le monde de l'expression, «Chiasmi International», 10, pp. 85-106.
- Donini P. 2000, *Metafisica*, Urbino, Carocci editore.
- Easterling H.J. 1966, A note on De Anima 413 a 8-9, «Phronesis», XI, pp. 159 162.
- Everson S. 1999, *Aristotle on perception*, Oxford, Clarendon press.
- Formigari L., Casertano G., Cubeddu I. 1999, *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, Roma, Carocci editore.
- Freudenthal G. 1985, *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, Clarendon press.
- Fronterotta F. 2007, Οὐ μνήμερονέομεν δέ DA Γ 5, 430 a 23-25, «Elenchos», XXVIII, pp. 79-104.
- Furley D. 1983, *The Mechanics of Metereologica IV. A Prolegomenon to Biology*, in Moraux P., Wiesner J., *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Berlin, W. de Gruyter.
- Gill M.L. 1989, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton, Princeton University Press.
- Hamlyn D.W. 1968, Koinē Aisthēsis, «The Monist», 52, pp. 195-209.
- Johansen T. K. 1997, *Aristotle on the sense-organs*, Cambridge, Cambridge University press.
- Kahn C. H. 1966, Sensation and consciousness in Aristotle's psychology, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 48, pp. 43-81.
- King R.A.H. 2001, *Aristotle on life and death*, London, Duckworth.
- Kosman L.A. 1975, Perceiving that we perceive: On the soul III, 2, «Philosophical Review», 84, pp. 499-519.
- Koyré A. 2000., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi.
- Lloyd G. E. R. 1996, *Aristotelian Explorations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- - 2004, The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima, «Phronesis», XLIX, 4, pp. 348-373.
- Lloyd G. E. R., Owen G.E.L. 1978, *Aristotle on mind and the sense*, Cambridge, Cambridge University press.
- Menn S. 2002, Aristotle's definition of soul and the program of De Anima, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XXII, pp. 83-139.

- Modrak D. K.W. 1981, *Koinē Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in De Anima III 2*, «Canadian Journal of Philosophy», XI, 3, pp. 405-423.
- Morel P. M. 2007, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- - 2002, *Les Parva Naturalia d'Aristote et le mouvement animal*, «Revue de Philosophie ancienne», 20, pp. 61-88.
- Nuyens F. 1948, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Paris, Louvain-La Haye.
- Quarantotto D. 2005, *Causa finale sostanza essenza in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- Ramirez M. T. 2006, *Scienza e carnalità*, «Chiasmi International», 8, pp.43-58.
- Scaltsas T. 1996, *Biological Matter and Perceptual Powers in Aristotle's De Anima*, «Topoi», 15, pp.25-37.
- Scaltsas T., Charles D., Gill M.L. 1994, *Unity, Identity and Explorations in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- Solmsen F. 1957, *The vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether*, «Journal of Hellenic Studies», 72, pp.119-123.
- Varela F., Thompson E., Rosch E. 1992, *La via di mezzo della conoscenza: Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Milano, Feltrinelli.
- Whiting J. 2002, *Locomotive soul: the parts of soul in Aristotle's scientific works*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXII, pp. 141-200.

PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

Titoli pubblicati

1. Romolini M., *Commento a La bufera e altro di Montale*, 2011
2. Venturini F., *Profili di contrattualizzazione a finalità successoria*, 2011
3. Lucchesi F., *Contratti a lungo termine e rimedi correttivi*, 2011
4. Sarracino F., *Social capital, economic growth and well-being*, 2011
5. Radicchi A., *Sull'immagine sonora della città*, 2011
6. Pagni E., *Corpo Vivente Mondo. Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*, 2011

