

AA.VV., *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, a cura di Roberta Lanfredini, Milano, Guerini e associati, 2011, 180 pp.

di Jenny Bertaccini

A cinquant'anni dalla morte di Merleau-Ponty, *Divenire di Merleau-Ponty* vuole dare un seguito a una riflessione improvvisamente interrotta da una morte prematura, utilizzando accostamenti e registri teorici contemporanei tratti dalle più recenti discipline. I dieci contributi che si susseguono in questa raccolta raccolgono l'invito merleau-pontyano di rispettare l'andamento laterale, obliquo di sollecitazione e di riattivazione di una parola vivente, muovendo dalla descrizione fenomenologica all'epistemologia, dalla riflessione estetica all'antropologia, dalla filosofia della mente ai recenti risultati delle neuroscienze, con l'intento di raccogliere più voci e più sguardi interdisciplinari e ricostituire l'unitarietà di quella che è la nascita di una filosofia del soggetto incarnato. Il denominatore comune è quindi quello di far risaltare, alla luce delle più recenti analisi teoriche, la centralità di una soggettività incarnata in un corpo e connessa al suo mondo e ad altri, ponendo particolare attenzione all'acquisizione merleau-pontyana del primato della percezione e alla ricomposizione della frattura aperta dal pensiero cartesiano, tramite il recupero di un co-

mune sostrato originario preriflessivo e preintenzionale.

Collocare al centro della riflessione una soggettività incarnata in un corpo, prima di tutto percipiente e percepito, comporta la necessaria riflessione intorno alla questione della natura. Il saggio di Luca Vanzago ripercorre la concettualizzazione della natura elaborata da Merleau-Ponty dalle sue prime opere, in cui la questione della naturalità dell'uomo è inevitabilmente connessa all'indagine intorno alle forme del comportamento umano e alla percezione come relazione tra corpo e mondo sensibile, fino alla prospettiva ontologica delineata nei tre corsi sulla natura tenuti al Collège de France a partire dal 1952. L'originalità che Vanzago coglie nella «concezione naturalizzata, ma non naturalistica della condizione umana» (p. 11) presente nei tre corsi sulla natura, è quella di una naturalità dell'uomo considerata né in termini finalistici, né in termini causalistici, senza per questo sostenere la gratuità dell'esistenza umana, bensì considerando questa indeterminatezza come specificità che disegna un nuovo modo di intendere sia la natura che l'umanità. La questione della natura, in particolare della sua struttura processuale non predeterminata, si configura come questione ontologica per una nuova comprensione dell'essere, per un «endo-ontologia» indiretta, ricavata dalla stessa esplorazione degli enti, in particolare degli esseri viventi. L'intento di Luca Vanzago è di far emergere, ripercorrendo la concettualizzazione merleau-pontyana sulla natura, la questione della separazione e connessione tra interiorità ed exteriorità. Separazione che non è presupposta bensì istituita nel processo stesso e che necessita quindi di un'indagine genealogica non solo sui concetti, ma su quella che è storia dell'essere o storia naturale, di progressiva complicazione degli organismi. Se l'idealismo e il materialismo condivi-

devano la visione di una natura come totalità già data preventivamente, Vanzago individua in Merleau-Ponty la particolarità di una natura intesa come totalità nel suo stesso svolgersi che esprime non solo ciò che manifesta in maniera evidente, ma anche ciò che non manifesta, perché il processo è in grado di mantenere internamente allo stesso procedimento una negazione non necessitata, non superabile in una sintesi e in continua trasformazione. Una negazione preservata come contingenza radicale che se da una parte coglie l'emergenza della struttura di separazione e connessione tra organismo e ambiente, dall'altra è in grado di comprendere l'unitarietà della natura, nonostante la continue differenze articolate e in divenire che la sostengono. La negazione si configura quindi sia come espressione di distinzione-connessione tra mondo interno e mondo esterno, sia come mancanza non totalizzabile. Per questo motivo, ammette Luca Vanzago, Merleau-Ponty individua in Schelling e nella sua comprensione della natura come «principio barbaro», uno scavalamento dell'*empasse* del negativo hegeliano come produzione di sintesi superiore. La caratteristica della natura, di questo «essere selvaggio» è il doppio movimento attivo e passivo, la doppia fondazione che si intreccia proprio nel corpo percipiente dell'uomo, come rapporto carnale tra natura e uomo, come una sorta di *co-naissance*. La natura è da sempre, ma non è una precedenza temporale da cui l'uomo esce per evolversi, bensì è una presenza di latenza, «un passato immemorabile che non è mai stato presente, ma che al contempo è presente al modo del suo essere nascosto» (p. 40). Il dato primordiale diviene il nesso latente tra organismo (soggetto) e natura (oggetto) che precede e fonda i termini stessi della relazione. In questo equilibrio consentito dall'essere in perenne disequilibrio e dal mantenimento della nega-

zione come lacuna, mancanza, cavità che nega la possibilità di una sintesi finale, emerge la questione del rapporto interiorità-esteriorità. Per comprendere meglio sia questa dinamica di un equilibrio a spirale che si regge su continui squilibri, sia il rapporto interconnesso tra interiorità ed esteriorità, Vanzago analizza il concetto di *Gegenwelt* (p. 41). L'istituzione di una *Gegenwelt* negli animali superiori, tra cui l'uomo, è la realizzazione di questa duplicità: l'animale acquisisce una riorganizzazione interna in corrispondenza con il proprio mondo esterno, la quale funge da principio organizzatore delle azioni e delle reazioni. Tale strutturazione interna non è una copia dell'esterno, bensì è il risultato di una comunicazione intima tra organismo e ambiente. C'è una distinzione tra interno ed esterno, ma questa distinzione è resa possibile dalla loro stessa relazione. L'istituzione di una *Gegenwelt* è «l'inserzione di una novità, che a sua volta produce nuovi eventi, ognuno dei quali è descrivibile in termini di disequilibri» (p. 41), per cui ogni segnale proveniente dal mondo induce nell'animale una reazione che, a sua volta, cambia il mondo stesso.

Anche il termine *Umwelt* è citato, questa volta da Tommaso E. Codignola, per descrivere la complicità intrinseca tra individuo e ambiente. L'*Umwelt* indica la parte del mondo accessibile a un certo organismo, il quale, sulla base delle percezioni di quella sua parte di mondo, struttura la sua azione. Il concetto di *Umwelt* ha natura essenzialmente prospettica, infatti diversi organismi, seppur condividendo lo stesso ambiente e la stessa porzione di mondo, istituiscono *Umwelt* diverse, spesso inaccessibili le une agli altri. Dal momento che questa struttura istituitasi tra l'organismo e l'ambiente caratterizza anche le forme di vita più semplici, prive del sistema nervoso, la *Umwelt* è concetto anteriore alla coscienza, supera le classiche categorie di mente e

coscienza, ponendo l'urgenza di osservare, nel comportamento animale e umano, la correlazione intima con l'ambiente in una prospettiva dinamica. Questo processo «naturale ecologico» il cui movimento è consentito dall'interazione tra organismo-ambiente, da equilibri dinamici instabili si configura come movimento dinamico orizzontale e non gerarchico, né finalistico né deterministico. Codignola analizza la critica che Merleau-Ponty svolge nei confronti del modello evolutivo verticale tra le specie, propria del darwinismo. L'*Umwelt* che l'uomo istituisce con il suo ambiente, seppur complesso, non è più perfetto e adatto di quello della zecca. Per questo motivo non si può concepire una gerarchia tra le specie, gli esseri viventi non sono sovrapposti gli uni agli altri, il superamento dell'uno sull'altro è, per così dire, più laterale che frontale. Il modello evolutivo darwinista sfocia in un ultrameccanicismo che non ammette alcuna variazione individuale, perché ogni cambiamento ha una funzione evolutiva precisa (ultrafinalismo). In questa direzione, anche il concetto darwinista di «utilità evolutiva» (p. 114) come meccanismo selettivo della mutazione, per cui ogni cambiamento somatico e comportamentale nella specie è associato ad una utilità nella sopravvivenza, è sottoposto a critica. Codignola scorge, nel riferimento merleau-pontyano alle complesse forme di comportamento sessuale del pesce spinarello e dei granchi delle isole Barnave, l'idea di una certa gratuità nell'evoluzione, dal momento che la ricchezza e la complessità di queste espressioni corporee non possono sottostare al principio dell'utile che persegue, invece, l'economia e il minor consumo di energia. L'animale non è solo funzionamento di vita, non è organizzazione diretta a una certa finalità, piuttosto è presentazione, manifestazione, espressione dell'esistenza: «la vita non è solo un'organizzazione per sopravvivere;

nella vita c'è una prodigiosa fioritura di forme» [M. Merleau-Ponty, *La natura*, tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, Milano, R. Cortina, 1996, p. 272]. Codignola segnala quanto questa acquisizione testimoni la grande attualità di Merleau-Ponty, accostandosi a un recente dibattito aperto da autorevoli biologi e studiosi dell'evoluzione quali J. Fodor e M. Piattelli Palmarini [cfr. J. Fodor, M. Piattelli Palmarini, *Gli errori di Darwin*, Milano, Feltrinelli, 2010].

Anche Silvano Zipoli Caiani (p. 94) accosta questa circolarità, individuata da Merleau-Ponty, per cui le potenzialità d'azione del soggetto – uomo e organismo in generale – sono, nello stesso tempo, determinate e determinanti dello spazio percettivo circostante, al percorso della scienza cognitiva promosso da James Gibson. Zipoli Caiani parte da Husserl e dal suo abbandono del paradigma kantiano della sensibilità come pura passività ricettiva, per una corporeità come sistema cinestesico e percettivo. La corporeità, il possesso di un corpo situato nello spazio e in movimento, delinea una soggettività incarnata come «Io posso» che accompagna ogni variazione del manifestarsi prospettico di un oggetto. Ma è con Merleau-Ponty che si passa da corpo come sistema cinestesico a corpo come possibilità d'azione. Il corpo esegue compiti e movimenti senza determinare ogni volta la sua posizione, per cui il corpo non è solo spazialità, non è massa inerte governata da una mente, ma è «involoacro vivente», dimensione, orizzonte latente. Zipoli Caiani accosta la dialettica ambiente-azione, la circolarità percezione-azione ai risultati della psicologia cognitiva di James Gibson per cui i processi percettivi non si esauriscono in una rappresentazione mentale dell'ambiente e l'analisi dei processi percettivi non può essere distinta dal comportamento motorio. La nozione di *affordance* (p. 95), elaborata da Gibson, nega la funzione co-

gnitiva per sostituirla con la connessione diretta e immediata tra percezione e possibilità di azione, tentando di ricavare combinazioni invariabili di variabili percettive. Percepire non significa estrarre informazioni dall'ambiente per disegnare mappe mentali utili all'azione, ma il corpo ha la capacità di cogliere direttamente gli oggetti in funzione delle possibilità d'azione da essi suscitati. Questa complicità tra due diversi sguardi teorici, uno fenomenologico e l'altro sperimentale delle scienze cognitive, dimostra l'attualità di certe affermazioni di Merleau-Ponty, in particolare la priorità data alla relazione sopra i termini, attraverso cui constatare la reciproca interazione tra corpo e mondo, tra percezione e azione. L'intreccio tra corpo e ambiente disegna quella simultaneità che Sergio Vitale (p. 11) individua nel movimento percettivo di un corpo che è contemporaneamente vedente e visibile, toccante e toccato, attivo e passivo, che è, nel suo risvolto ontologico, chiasma. Il corpo del soggetto percipiente non possiede lo spazio e il tempo, ma li abita, per questo il rapporto è di simultaneità: il tempo è dimensionale e lo spazio è temporale. Si interrompe così l'artificio della prospettiva geometrica e della linearità del tempo in nome di una simultaneità intrinseca alla relazione soggetto-oggetto. Tra il mio corpo, le cose e l'altro si istaura una relazione dai confini sfumati, il mio corpo è esposizione ad altri, prossimità a distanza che ne preserva l'alterità. Il prodigio del guardare le cose e, nello stesso tempo, dell'essere guardati dalle cose, è l'enigma della visione che l'artista continuamente ricrea nell'opera. L'artista esprime l'intreccio simultaneo di attivo e passivo, quell'avere a distanza che si configura come una sorta di ubiquità. Nel saggio conclusivo di Silvia Lanzetta (p. 163) questa potenzialità dell'arte che ripete il prodigio della visione e del chiasma, è messa in parallelo con l'arte aborigena

australiana. L'arte aborigena non adotta mai un punto di vista frontale, né uno sguardo totalizzante, ma esprime la relazione di permeabilità tra soggetto e mondo, il reciproco avvolgersi delle cose. L'artista aborigeno abita le cose e le cose abitano lui. La stessa identità dell'individuo – e della collettività – è sfumata con quella del territorio, dell'ambiente, c'è quindi un profondo intreccio tra cultura e natura. Il tempo è scandito dall'evento che ha legato l'uomo a quell'ambiente e nello stesso tempo lo spazio è individuato e nominato da quell'evento. Questo senso di appartenenza alla terra è una vera e propria incarnazione, un'«appartenenza ontologica» (p. 167). L'arte aborigena non misura il tempo e lo spazio, non adotta visioni prospettiche, bensì racconta il suo abitare lo spazio e il tempo, racconta il movimento e la vita delle cose, «permette alla tela di trasudare della carne del mondo» (p. 172), conferisce una dimensionalità e una profondità carnale al dipinto. La visione del pittore aborigeno è molto simile all'enigma della visione dell'artista, così come lo concepisce Merleau-Ponty; per entrambi la visione è un prendere e un essere preso e la visione artistica, che esprime il mondo che si vede e si pensa nel soggetto, insegna questa ubiquità dello sguardo, sfumando così il confine tra natura, uomo ed espressione.

Sia l'arte aborigena sia l'animalità sia l'esperienza dell'artista in generale, ci suggeriscono il modo in cui ogni struttura vivente, percettiva ed espressiva allo stesso tempo, è interconnessa al mondo nel chiasma tra il naturale e il culturale, i cui confini sfumano per ritrovare l'intreccio sostanziale, il contatto intimo e concreto del corpo con il mondo, la «riscoperta di una Natura-per-noi come *suo-lo* di tutta la nostra cultura, in cui si radica in particolare la nostra attività creatrice che dunque non è incondizionata, che deve mantenere [la] cultura a contatto

dell'essere grezzo, che deve confrontarla con esso» [M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?* (1996), tr. it. di F. Baracchini e A. Pinotti, Milano, R. Cortina, 2003, p. 12].

jenbertaccini@gmail.com