

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”**

**FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA**

**TESI DI DOTTORATO IN**

**SCIENZE FILOSOFICHE**

**XIX CICLO**

***L’inflessione dello sguardo***

**Maurice Merleau-Ponty e l’interrogazione sulla Natura**

**Tutor:  
Prof. Rocco Pititto**

**Candidata:  
Sara De Carlo**

**Coordinatore:  
Prof. Domenico Jervolino**

**Anno accademico 2006 - 2007**

## *Indice*

|                   |   |
|-------------------|---|
| INTRODUZIONE..... | 3 |
|-------------------|---|

### I CAPITOLO

#### *SEMPRE DI NUOVO. VARIAZIONI SULL'ORIGINARIO*

|   |    |
|---|----|
| 1.1 Da fondamento a fondazione.....     | 12 |
| 1.2 Al grado zero della percezione..... | 20 |
| 1.3 Tra visibilità ed invisibilità..... | 42 |
| 1.4 Una nuova mitica delle idee.....    | 58 |

### II CAPITOLO

#### *SEMPRE AL PRIMO GIORNO. VARIAZIONI SULLA NATURA*

|   |     |
|---|-----|
| 2.1 La natura è all'interno.....          | 65  |
| 2.2 Un presentimento di memoria.....      | 86  |
| 2.3 Fenomenologia dei corpi estranei..... | 98  |
| 2.4 Gli occhi degli axolotl.....          | 113 |
| 2.5 Gli abbozzi di un embrione.....       | 122 |

III CAPITOLO

*PUNTO E A CAPO. VARIAZIONI SUL TEMA*

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| 3.1 Nexus, un unico tema..... | 129 |
| 3.2 L'Ineinander.....         | 133 |
| 3.3 La melodia animale.....   | 137 |
| 3.4 Della mimesi animale..... | 152 |
| 3.5 Per un'estesiologia.....  | 160 |
| <br>                          |     |
| BIBLIOGRAFIA.....             | 165 |

## Introduzione

L'incompletezza di una filosofia dell'incompletezza è doppiamente sconcertante.

Paul Ricœur,  
*Hommage à Merleau-Ponty*

«La tradizione è oblio delle origini»<sup>1</sup>; così cominciava uno degli scritti più densi di Maurice Merleau-Ponty, dedicato alla memoria di Edmund Husserl. L'eco di un filosofo del passato restituisce, ancor più che un pensiero, tutto il peso di un non-pensato, che non si lascia schiudere completamente e che, nonostante ciò, mette in azione altre e differenti riflessioni, infatti «come un'opera d'arte, una filosofia è un oggetto che può suscitare più pensieri di quanti ne “contenga”, [...] che conserva un senso fuori del suo contesto storico e che anzi *ha* senso solo fuori di questo contesto»<sup>2</sup>. L'ombra che ogni pensiero porta con sé, non arrivando a coprire tutto, non implica un'assenza di luce e dunque una semplice ignoranza: è proprio l'ombra, riscattata dalla sua valenza negativa, ad inaugurare la riflessione filosofica, la cavità sempre aperta del suo spazio mi impone di tentare di colmarla. Se l'invito del filosofo francese vuol essere di mettersi sulle tracce delle ombre della filosofia a lui precedente, noi lo accettiamo, per tentare di evocare certo non-pensato, rinvenire un sottinteso nello stesso Merleau-Ponty.

L'impossibilità di pronunciare quello che Blanchot chiamava *le dernier mot*, l'ultima parola, il segno di una mancata archiviazione: ecco cosa descrive la vita ed il pensiero di quest'autore. Quando infatti il 3 maggio 1961 morì prematuramente all'età di cinquantatre anni al suo tavolo di lavoro –avendo

---

<sup>1</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, trad. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 211. Questo saggio fu pubblicato per la prima volta in AA.VV., *Edmund Husserl (1859-1949)*, M. Nijhoff, Den Haag 1959.

<sup>2</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, trad. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969, p. 215.

dinanzi la *Dioptrique* di Cartesio<sup>3</sup>-, era lontano dal pronunciarla quell'ultima parola, ancora pensava a come sviluppare la sua rinnovata ontologia, alla necessità di ricucire la meditazione su natura e umanità. Sembra che egli abbia voluto tener fede a quell'idea di filosofo come *eterno principiante*<sup>4</sup>, come colui che sta perennemente sulla soglia, sull'uscio, a cominciare da capo, a ripetere con differenti cadenze e grane della voce quell'espressione tanto cara alla fenomenologia: *sempre di nuovo (immer wieder)*.

Husserl avvia la prima della *Meditazioni cartesiane* dicendo: «noi cominciamo di nuovo, con la decisione di filosofi che si pongono in un cominciamento radicale, di porre innanzitutto fuori causa tutte le convinzioni finora ritenute valide, comprese tutte le nostre scienze»<sup>5</sup>. Chi è entrato in contatto con la fenomenologia non può fuggire l'inclinazione che essa insegna: ripetere in forma inedita. Merleau-Ponty si fa carico di questo incessante rinnovamento, di questo continuo andare da capo. È un eterno apprendista che sfugge da ogni allineamento in una corrente filosofica, lo eccede: in lui convergono ed attecchiscono fenomenologia, psicologia della forma, esistenzialismo, strutturalismo, ma non è possibile attribuirgli lo statuto di fenomenologo, esistenzialista, o altro; egli fu più di tutto questo e tutte queste cose assieme. Eppure, su questo scenario caratterizzato da incompiutezza e frammentarietà, è possibile recuperare il bandolo di una matassa ben precisa. A dispetto di una improvvisa interruzione, sulla bilancia pesa di più lo spessore della sua parola vitale. Fu un pensatore che poco meditò sul tema della morte, pur avendolo presente sullo sfondo delle sue riflessioni, tutto preso com'era dalla vita, impegnato a renderle omaggio: la morte per lui non poté che essere un'atmosfera, un sapore, un retrogusto; essa rappresentò la forma della contingenza che segna la vita, vita che sempre va oltre, sempre si travasa ovunque.

---

<sup>3</sup> Si veda LEFORT, C., *L'idée d'«être brut» et d'«esprit sauvage»*, in «Les Temps Modernes», numéro spécial, n. 184-185, 1961, p. 257.

<sup>4</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 23.

<sup>5</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950, trad. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1994, p. 43.

Installato nella mia vita, addossato nella mia natura pensante, conficcato in questo campo trascendentale che si è aperto sin dalla mia prima percezione e nel quale ogni assenza non è se non il rovescio di una presenza, ogni silenzio una modalità dell'essere sonoro, io ho una specie di ubiquità e di eternità di principio, mi sento votato a un flusso di vita inesauribile di cui non posso pensare né l'inizio né la fine: infatti, sono ancora io vivente a pensarli e così la mia vita si precede e sopravvive sempre<sup>6</sup>.

Il nostro studio parte dall'analisi dell'idea di natura, sottesa all'intera opera merleau-pontiana, ma approfondita in maniera autonoma e specifica a partire dagli anni 1956-57<sup>7</sup>, e ripresa poi nell'incompiuto *Le visibile et l'invisible*. Quest'opera, che Merleau-Ponty aveva iniziato a scrivere nel marzo 1959 e che in origine doveva essere intitolata *L'origine de la vérité*<sup>8</sup>, è stata pubblicata incompiuta tre anni dopo l'improvvisa morte del pensatore francese, grazie al lavoro di cura portato avanti dal suo allievo prediletto Claude Lefort, il quale, rivedendo il manoscritto originale del maestro, ha riordinato il testo –che consta di centocinquanta pagine di fitta scrittura, piene di correzioni e che doveva costituire quasi la metà della prima parte dell'opera- assieme alle note di lavoro, una serie di bozze e appunti spesso non sistematici; le ultime di queste datano marzo 1961.

---

<sup>6</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 471.

<sup>7</sup> L'ultima produzione merleau-pontiana da non molti anni è oggetto di studi, in ambito internazionale, orientati in molteplici direzioni; quest'interesse ha portato alla pubblicazione di una serie di testi non dati alle stampe dal pensatore. I riassunti redatti dallo stesso Merleau-Ponty per i corsi tenuti al Collège de France dal 1952 al 1960 sono stati raccolti in M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, trad. di M. Carbone, *Linguaggio Storia Natura*, Bompiani, Milano 1995; la versione italiana differisce da quella francese perchè arricchita delle note preparatorie di Merleau-Ponty all'ultimo corso, titolato *Filosofia e non filosofia dopo Hegel*, corso interrotto a causa della morte prematura del filosofo. Inoltre gli appunti dei primi due cicli di corsi dedicati al concetto di Natura, trascritti da anonimi uditori, sono stati pubblicati assieme alle note stilate dal filosofo stesso in preparazione del terzo corso. Si veda M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, établis et annotés par D. Séglaud, Seuil, Paris 1995, trad. di M. Mazzocut-Mis, F. Sossi, *La natura*, Cortina, Milano 1996. Altre note si trovano, con l'aggiunta di annessi inediti, in M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours au Collège de France 1955-1959 et 1960-1961*, préface de C. Lefort, texte établi par S. Ménasé, Gallimard, Paris 1996, trad. di M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano 2003.

<sup>8</sup> Sull'importanza della questione della verità si veda M. MERLEAU-PONTY, *Lettre à Martial Guéroult* – “Un inédit de M. Merleau-Ponty”- «Revue de métaphysique et de morale», n. 4, Paris 1962, pp. 401-409.

Il percorso di questa filosofia assume una forma paradossale in cui l'eterogeneità degli argomenti mantiene la coerenza di un'omogeneità, un'unità<sup>9</sup>. È un percorso che prende la forma del viaggio e della circolarità: gli intenti sottesi all'opera restano i medesimi, eppure si arricchiscono di volta in volta; Merleau-Ponty è sempre alla ricerca di una rinnovata terminologia e di nuovi concetti, volti a risignificare il pensiero filosofico. L'attenzione rivolta a nuove *inflexioni dello sguardo*<sup>10</sup> fa in modo che una moltitudine di interlocutori abiti le sue interrogazioni, un cicaleccio di voci e rimandi si incontrino nelle sue pagine; seguendo panorami eterogenei, il suo viaggio filosofico si dirama attraverso vastissime declinazioni. Ci troviamo di fronte ad una filosofia che vuole uscire da sé per tornare a sé, in una traiettoria di rivolgimento continuo. Merleau-Ponty si appropria del senso della filosofia intesa come metodo di *autoriflessione radicale*, prende di mira la meditazione e la colpisce da diverse angolazioni, va avanti a forza di riprese e ricominciamenti; ma il centro resta sempre quello. Molti pensatori hanno scelto di segnare un definito discrimine tra un primo ed un secondo Merleau-Ponty; il nostro intento è quello piuttosto di negare la presenza di uno iato tra un prima e un dopo, seppur nella consapevolezza della presenza di varie maturazioni e determinanti approfondimenti che descrivono la sua *via lunga*, per dirla ricoeurianamente. Parlare in termini dicotomici di un prima e di un dopo, ci parrebbe un torto innanzitutto poichè abbiamo a che fare con un pensatore che ha avuto a cuore la destrutturazione di tutte le forme di dualismi. In secondo luogo crediamo che non è mai corretto cercare salti nei pensieri e nelle biografie: essi possono essere solamente utili per questioni di metodo, ma la vita è ben altra cosa, «c'è una sola vita anche se ci sono modi diversi di conoscerla»<sup>11</sup>.

Merleau-Ponty fa cerchi concentrici, va e torna indietro, ripete e ridomanda con nuovi verbi, nuove declinazioni; vive la fatica del Sisifo felice di cui parla

---

<sup>9</sup> Sono stati in molti a sottolineare la sostanziale unitarietà del lavoro di Merleau-Ponty, unitarietà che si evince a dispetto della molteplicità di temi trattati e degli svariati rimandi. Si veda soprattutto R. BARBARAS, *De l'être du phénomène*, Million, Grenoble 1991.

<sup>10</sup> C. LEFORT, *Postilla* in M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 290.

<sup>11</sup> E. PACI, *Introduzione* in M. MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953, trad. di E. Paci, *Elogio della filosofia*, Paravia, Torino 1958, p. XXXIII.

Camus<sup>12</sup>, che torna a portare il macigno di una domanda ma di volta in volta impara a porla con parole sconosciute, a vedere con occhi diversi. «Nel visibile - egli scrive - non ci sono mai se non delle rovine dello spirito, il mondo somiglierà sempre al Foro, per lo meno nei confronti del filosofo, che non lo abiterà mai completamente»<sup>13</sup>. La sua filosofia è quella di un funambolo, di chi cerca le trame rotte nella rete del proprio stesso pensiero, di chi assume lo sforzo di un equilibrio sempre precario e si mette all'ascolto di accordi e disaccordi. Ed è suggestivo notare come la forma del suo pensiero coincise con quella della sua esistenza: tutta la sua produzione è un'analisi del senso nascente, dell'attualità di un originario che mai può darsi nell'inerzia del costituito, ma che sempre si apre all'incompiutezza del presente, all'essere inedito dell'attuale. La filosofia è liberata dal rischio di ridursi a mero esercizio retorico, risultante di dogmi, di statiche e polverose dottrine, e viene ricondotta ad una dimensione esperienziale, ad una pratica, ad uno *stile*. Se fare filosofia è foggiare una meditazione esistenziale, essa deve essere funzionale all'esistenza e non alla meditazione stessa.

Ho iniziato a riflettere, la mia riflessione è riflessione su un irriflesso e non può ignorare se stessa come evento, quindi essa appare ai suoi stessi occhi come una autentica creazione, come un mutamento di struttura della coscienza, e le spetta riconoscere, al di qua delle proprie operazioni, il mondo che è dato al soggetto perchè il soggetto è dato a se stesso<sup>14</sup>.

Dal '52 al '61, anno della sua morte, il filosofo francese insegnò al Collège de France, ricoprendo la cattedra che era stata di Bergson e di Lavelle: in questi

---

<sup>12</sup> Si veda A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1991. Ci permettiamo di accostare i nomi e le idee di due protagonisti della scena culturale francese del '900; volendo però ragionare su una vicenda biografica nota e testimoniata da Sartre, c'è da dire che una rottura profonda segna i rapporti tra Camus e Merleau-Ponty: una sera a casa dell'amico comune Boris Vian, dopo la pubblicazione di *Umanismo e terrore*, Camus accusò Merleau-Ponty di aver giustificato i processi di Mosca; dopo questa discussione, i due non si riconciliarono mai più. «Ce fut pénible: je les revois encore: Camus révolté, Merleau-Ponty courtois et ferme, un peu pâle, l'un se permettant, l'autre s'interdisant les fastes de la violence. tout d'un coup, Camus se détourna et sortit». J.P. SARTRE, *Merleau-Ponty vivant*, in «Les Temps Modernes», numéro special, n. 184-185, 1961, p. 323.

<sup>13</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 197.

<sup>14</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 19.

anni dedicò una particolare attenzione al concetto di natura da un lato e alla possibilità della filosofia odierna dall'altro. Lungi dall'essere due linee di ricerca distinte, questi due temi sono l'uno il presupposto dell'altro: se il pensiero occidentale chiede nuove formulazioni - perchè mutati sono i rapporti tra uomo ed essere - sarà a partire da una ridefinizione della relazione che intercorre tra uomo e natura che andranno riformulati i contenuti del nostro sapere. La meditazione sulla natura sfocia «negli abbozzi di una ontologia dell'invisibile»<sup>15</sup>, essa si iscrive in un discorso fondamentale per confrontarsi con l'*ontologia indiretta* merleau-pontiana, dal momento che «una ontologia che passa sotto silenzio la Natura si chiude nell'incorporeo e, per questa ragione, dà un'immagine fantastica dell'uomo, dello spirito e della storia»<sup>16</sup>. È infatti l'esigenza di un ripensamento dell'idea di natura che apre la possibilità della ridefinizione dell'ontologia; «l'evoluzione del concetto di Natura è una propedeutica più convincente e mostra con maggior chiarezza la necessità di una mutazione ontologica»<sup>17</sup>.

Il termine “natura” appare fin dalla prima opera di Merleau-Ponty, la *Structure du comportement*, edita nel '42; qui però esso è utilizzato con due differenti accezioni: talvolta essa è indicata come «molteplicità di eventi esterni gli uni agli altri e connessi da rapporti di causalità»<sup>18</sup>, altre invece è intesa come «campo sensibile preobiettivo»<sup>19</sup>. Pochi anni dopo, nel '45, nella *Phénoménologie de la perception* –che si propone come completamento di alcuni spunti avviati nel libro precedente- si registra un diniego della prima accezione del termine, alla volta di un'appropriazione piena della natura come realtà primordiale, essa infatti sembra andare ben oltre determinazioni causalistiche. Proprio nel senso di una meditazione più profonda a questo riguardo si svolgeranno tutti gli ultimi studi merleau-pontiani.

---

<sup>15</sup> G.L. BRENA, *Il corpo e il sorgere del senso in Merleau-Ponty. Filosofia Esistenza Politica*, a cura di G. Invitto, Guida, Napoli 1982, p. 47.

<sup>16</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 77.

<sup>17</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 298.

<sup>18</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris 1942, trad. di G. D. Neri, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963, p. 23.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 269.

Dopo un incontro con Merleau-Ponty, in occasione di una conferenza tenuta alla Sorbonne il 2 aprile 1960, Paci così annotava sul suo *Diario fenomenologico*: «Mi accenna ad un suo libro dove, tra l'altro, tenterà di fare per la biologia ciò che in *Structure du comportement e Phénoménologie de la perception* ha fatto per la psicologia»<sup>20</sup>. È interessante questo appunto dal momento che ben rende un atteggiamento costante e proprio di Merleau-Ponty: il tentativo di mettere in discussione i partiti presi dei saperi dati, che pretendono di reificare e «trattare ogni essere come «oggetto in generale», cioè come se non fosse niente per noi e tuttavia si trovasse predestinato ai nostri artifici»<sup>21</sup>. Alla filosofia spetta il compito di disincancrenare la miopia di questi saperi per riportarci nei territori franchi di un pensiero ancora libero da ricami sovrastrutturali. Un confronto critico con tutto il sapere che l'Occidente ha prodotto di sé è l'operazione tentata nella riflessione merleau-pontiana, una riflessione che non matura col desiderio di volersi porre sull'altra sponda di un fiume, ma che si prefigge l'obiettivo di ascoltare e vedere i movimenti del fiume stesso: riscrivere il rapporto tra uomo ed Essere, che «sfugge alla moderna formula del fronteggiamento fra soggetto e oggetto»<sup>22</sup>, è possibile proprio grazie alle meditazioni che la stessa modernità ha aperto.

Il 15 gennaio 1953 Merleau-Ponty tenne una lezione inaugurale al Collège de France<sup>23</sup>; in quest'occasione egli si interroga sul ruolo del filosofo e sulla felicità della filosofia. Una difficile dimensione di riposo nel movimento, che sbanda ininterrottamente tra sapere ed ignoranza, è quella che segna la fisionomia del filosofo. Egli non custodisce le chiavi di una verità assoluta e inconfutabile ma

---

<sup>20</sup> E. PACI, *Diario fenomenologico*, Bompiani, Milano 1973, p. 56; Paci a più riprese accosta il pensiero merleau-pontiano al proprio, ma ne critica la mancanza di una riflessione profonda sulla temporalità, «Non è disposto a dare un'importanza decisiva al problema del tempo. [...] Insisto sul fatto che soltanto una ripresa della fenomenologia del tempo può chiarire la concezione, per me troppo labile, dell' "ambiguità"», a noi invece sembra che proprio l'idea di temporalità non sia mancata da Merleau-Ponty, che invece la pensa in direzione di tutta quella che sarà la sua *ontologia indiretta*. Basti pensare ai debiti che egli riconosce a Bergson rispetto al discorso sulla durata e la simultaneità; nel corso di questo lavoro ci proponiamo di evidenziare il peso di questo discorso.

<sup>21</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, [datato luglio-agosto 1960, «Art de France», 1961, n. 1 e «Les Temps Modernes», XVII (1961), n. 184-185, pp. 193-227], ed. a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1985, trad. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 13.

<sup>22</sup> M. CARBONE, *Una deformazione senza precedenti*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 26.

<sup>23</sup> Il testo della lezione è stato pubblicato con l'aggiunta di alcune pagine d'appendice che non furono lette al Collège. Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Elogio della filosofia*, cit.

passa il testimone di una serie di domande, corre la maratona di una *philosophia perennis*. «Nel costituito – egli scrive - la filosofia si annoia. In quanto espressione non si compie se non con la rinuncia alla coincidenza con ciò che è espresso e allontanandosene per vederne il senso. È l'utopia di un possesso a distanza»<sup>24</sup>.

Nel tempo della sua maratona il filosofo deve sporcarsi le mani, affaticarsi i piedi, conficcarsi nel mondo, sentirsi correo, facendosi carico delle debolezze costitutive delle cose, infatti la sua relazione con l'essere «non è la relazione frontale dello spettatore e dello spettacolo, è qualcosa di simile ad una complicità, una relazione obliqua e clandestina»<sup>25</sup>. Socrate diventa corifeo di questa corsa, di questa strana marcia dall'andamento claudicante, di una filosofia che avanza attraverso continue ammissioni circa il suo non-sapere. Il suo esempio deve essere costantemente ricordato. Socrate ha incarnato il senso della propria filosofia, vivendo come filosofava, applicando una sovversione più potente della rivolta: la *sovversione non sospetta*<sup>26</sup> della comprensione. La morte di Socrate è la cifra di un' incompiutezza che sa che altrove, negli altri, nella città, troverà diversi seguiti.

In fin dei conti, *la filosofia come discorso del filosofo è sempre e per eccellenza il discorso che l'individuazione tiene su di sé, sui SUOI STESSI LIMITI, in quanto essa è sempre e per eccellenza il discorso che l'individuazione di un io e l'individuazione di un noi, attraverso la singolarità esistenziale di un'individualità filosofica, e proprio come interminabile*<sup>27</sup>.

Socrate, non lasciando nulla di sistematizzato e scritto, ha aperto la strada ad un fare filosofia inteso come dialogo, confronto, alla felicità della filosofia che si contrappone alla noia del già dato, del costituito. In lui vita e linguaggio

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 74

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>26</sup> Ci appropriamo, forse indebitamente, della bella espressione che fa da titolo ad uno scritto di Jabes. Si veda E. JABES, *Il libro della sovversione non sospetta*, SE, Milano 2005.

<sup>27</sup> B. STIEGLER, *Passer à l'acte*, Editions Galilée, Paris 2003, trad. di E. Imbergamo, *Passare all'atto*, Fazi Editore, Roma 2005, p. 14.

coincisero, la scelta di non rinchiudere la viva parola in forma scritta fu una scelta etica: se la filosofia non vuol ridursi a pettegolezzo, a gioco di parole, a virtuosismo, essa inevitabilmente deve articolarsi su un dire *performativo* –nel senso austiniano del termine<sup>28</sup>–, sul desiderio di farsi *praxis*. Citando Bergson, Merleau-Ponty dichiara: «Non si è mai tenuti a scrivere un libro»<sup>29</sup>. Forse non si dovrebbe essere mai tenuti neanche a scrivere una tesi; è quindi avendo ben presente questo dettato, questa eredità lasciata da Bergson a Merleau-Ponty, e che quest'ultimo ha, a sua volta, lasciato a noi, che avviamo il nostro studio. Più che uno studio, più che una tesi di dottorato, la nostra vuole essere una conversazione fatta in punti di piedi e bassa voce.

---

<sup>28</sup> Si veda J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford – New-York 1962, trad. *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco, M. Sbisà, Marietti, Genova 1997

<sup>29</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Elogio della filosofia*, cit., p. 42.

# I

## **Sempre di nuovo** **Variazioni sull'Originario**

*Per una frazione di secondo tra la perdita di tutto quel che sapevo prima e l'acquisto di tutto quel che avrei saputo dopo, riuscii ad abbracciare in un solo pensiero il mondo delle cose com'erano e quello delle cose come avrebbero potuto essere, e m'accorsi che un solo sistema comprendeva tutto. Il mondo degli uccelli, dei mostri, della bellezza d'Or era lo stesso di quello in cui ero sempre vissuto e che nessuno di noi aveva capito fino in fondo.*

Italo Calvino,  
*Ti con zero*

### **1.1 Da fondamento a fondazione**

Una breve panoramica sullo sviluppo diacronico del pensiero merleau-pontiano è quanto ci preme sviluppare nel primo capitolo, nella piena convinzione però che in quest'autore diacronia e sincronia vadano colte in un'unica presa. Come vedremo, i temi della circolarità e della simultaneità –declinati nei termini “*orizzontale*” e “*verticale*”– obbligano a leggere la sua opera in un'operazione di intrecci e innesti continui dei due livelli.

Nella presentazione a *Ti con zero* Italo Calvino<sup>30</sup> dice che, scrivendo i racconti raccolti nel libro, egli ha voluto «prestare la sua voce un pò chioccia e gracchiante all’antenato comune di tutti gli esseri viventi, al protozoo che sopravvive in tutti noi»<sup>31</sup>. Con lo stesso intento Maurice Merleau-Ponty –di cui peraltro Calvino lesse la *Phénoménologie de la perception*- avvia la propria disamina sulla natura, che, insieme alla proposta che Hans Jonas mette a punto in *Organismo e libertà*<sup>32</sup>, resta uno dei tentavi più suggestivi e originali del ‘900 di ridefinizione di una filosofia della natura: egli vuole portare a evidenza il passato sempre presente inscritto nell’impalcatura del mondo, la genealogia di una memoria che si offre come promessa di futuro. Attraverso questa meditazione, come vedremo, sembra emergere in forma esplicita un’*empirica trascendentale*, l’attestazione cioè di un *chiasma* tra empirico e trascendentale<sup>33</sup> secondo cui il trascendentale non precede l’esperienza, non le preesiste, ma inizia, apre ad essa, ne è la trama invisibile, la disposizione, che eccede l’esperienza stessa ma contemporaneamente la rende possibile, rendendo quindi possibile il riconoscimento. Il trascendentale sta all’empirico come l’invisibile sta al visibile.

Il pensiero occidentale da sempre si è arenato tra due poli opposti: da un lato un platonismo che apriorizzava l’idea, dall’altro un empirismo che l’aposteriorizzava. Merleau-Ponty, sulla scia della fenomenologia trascendentale husserliana e attraverso il superamento di essa, ricuce questo iato concependo l’idea non più come universale fisso e immutabile –che non dà ragione del particolare sensibile- o piuttosto come scrittura individualizzata e priva di alcun rinvio universale –che non permetterebbe l’astrazione e il riconoscimento-; la

---

<sup>30</sup> Per una lettura filosofica di Calvino rinviamo al bel capitolo *Metafisica dei sensi e filosofia involontaria nell’ultimo Calvino* in S. BORUTTI, *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, Cortina, Milano 2006, pp. 129-145.

<sup>31</sup> I. CALVINO, *Presentazione a Ti con zero*, Mondadori, Milano 2001, p. VI.

<sup>32</sup> Si veda H. JONAS, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt am Main-Leipzig 1994, trad. di A. Patrucco Becchi, *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999.

<sup>33</sup> Si veda M. FERRARIS, *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997.

concepisce invece come *dimensionalizzazione* del particolare a forma universale<sup>34</sup>. La distinzione tra *a priori* e *a posteriori* non è originaria, ma derivata, istituita.

Adriana Cavarero<sup>35</sup> ha ben analizzato lo *strano caso dell'antimetafisico Ireneo Funes*: in un suo racconto, raccolto in *Finzioni*, Borges narra la bizzarra storia di Ireneo, «uno Zarathustra selvatico e vernacolare»<sup>36</sup>, giovane uruguayano che aveva la capacità di percepire e memorizzare le cose del mondo nel loro divenire con una perfezione assoluta, in un orizzonte sovraccarico di tempo e inezie e totalmente privo di attitudine categoriale. Così l'incipit del racconto:

Lo ricordo (io non ho diritto di pronunciare questo verbo sacro; un uomo solo sulla terra, ebbe questo diritto, e quest'uomo è morto), e ricordo la passiflora oscura che teneva nella mano, vedendola come nessuno vide mai questo fiore, né mai lo vedrà, anche se l'avrà guardato dal crepuscolo del giorno a quello della notte, per una vita intera<sup>37</sup>.

Tutto è prodigioso in Ireneo: il suo sguardo, il suo linguaggio, «noi, in un'occhiata percepiamo: tre bicchieri su una tavola. Funes: tutti i tralci, i grappoli e gli acini di una pergola»<sup>38</sup>. Ma proprio in questa prodigiosità proverbiale si realizza il dramma di Ireneo: la sua visione è un percepito otturato da un'eccedenza, nel suo essere precisa come un orologio non lascia spazio alle imprecisioni consustanziali allo sguardo. Ingabbiato nella trappola di una percezione infallibile, perfetta e nitida, Ireneo, non a caso, utilizza una lingua precisa come il latino. Le idee platoniche, che ingabbiano le cose in un plesso di concetti astratti, appaiono quindi inadeguate ad Ireneo; lo stesso linguaggio, deputato a generalizzare, diventa per lui inaccettabile: la volontà di fissare uno stesso nome ad indicare cose simili diventa, nel mondo di Ireneo, un'ipotesi aberrante. La Cavarero quindi

---

<sup>34</sup> A questo riguardo Paolo Gambazzi ha rintracciato nell'autore francese notevoli influenze di marca leibniziana. Si veda P. GAMBAZZI, *Monadi, pieghe, specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze*, in «Chiasmi», n. 1, 1998.

<sup>35</sup> Si veda A. CAVARERO, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>36</sup> J. L. BORGES, *Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano 1986, p. 707.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 712.

rivede in Ireneo la figura tragica di un acceso critico alla metafisica occidentale, alla sua pretesa costante di *reductio ad unum* del molteplice.

Se gli esseri umani sognassero tutti il sogno metafisico di Platone, si potrebbe infatti fare a meno del linguaggio. Se invece avessero tutti la vista di Funes –o forse, se non l'avessero persa- il linguaggio non sarebbe addirittura mai nato. Funes rischia di non arrivare al linguaggio, Platone rischia di non tornarci. Precisamente questa è appunto la tragedia della metafisica su cui il racconto di Borges getta un fascio di luce. Il mondo così com'è, vivo e irripetibile, dista dal linguaggio che *lo dice* tanto quanto le idee di Platone distano dalla molteplicità delle cose del mondo<sup>39</sup>.

Lungi dall'arenarsi nella medesima deriva tracciata dalla figura del giovane uruguayano, Merleau-Ponty cerca una terza via che scavalchi tanto il rischio di Ireneo quanto quello di Platone. Ciò che gli interessa è semplicemente una decentralizzazione dell'idea e del concetto, egli tenta una rivoluzione copernicana al cui centro si mette a nudo quello strano nodo costituito da sensibile e intelligibile, anima e corpo. Si tratta di un'operazione volta a illuminare l'*ambiguità* che descrive l'esistenza, quella stessa ambiguità che non ci permette mai di creare scissioni assolute, manichee e decisive, ma che ci impone una postura continuamente precaria, in bilico, quell'ambiguità che non ci può far isolare l'universale in una tasca e il particolare nell'altra, dal momento che «non raggiungiamo l'universale abbandonando la nostra particolarità, ma rendendola un mezzo di raggiungere gli altri, in virtù di quella misteriosa affinità che fa sì che le situazioni si comprendano a vicenda»<sup>40</sup>.

Una continua e serrata critica dei dualismi: è un'invariante sottesa all'intera produzione merleau-pontiana. Le dicotomie che il sapere occidentale ha proposto sono il risultato di un atteggiamento di sorvolo, che ha impedito un radicamento nel tessuto della vita quotidiana; esse non hanno fatto altro che incancrenire il

---

<sup>39</sup> A. CAVARERO, *A più voci*, cit., p. 69.

<sup>40</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948, trad. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Garzanti, Milano 1974, p. 116.

pensiero in concetti prestabiliti, defalcando completamente la fenomenalità della vita, che bisogna tornare invece a pensare come insediata in un'unità di relazioni anteriori alle scissioni derivate e costruite. Le considerazioni che sono risultate dalle produzioni occidentali sono vittime di gravi alterazioni della visione, di *strabismo* e *diplopia*; queste forme di malattie sono diventate, ancor prima che meramente oftalmologiche, ontologiche. La tradizione, nella propria riflessione, ha operato una distrazione: si è accanita nel cercare primati. Merleau-Ponty afferma l'inutilità dell'istituzione di diritti di primogenitura: importa davvero determinare cosa precede cosa, chi precede chi, se l'oggetto o il soggetto, l'anima o il corpo, noi o il mondo? Ciò che piuttosto va ripensato è che questi, che sono stati descritti come poli antinomici, si danno sempre in relazione, sempre in una compresenza, in un orizzonte di coesistenza; un pensiero che declini noi e il mondo, scindendo i due elementi, è un pensiero vizioso e sgrammaticato. Bisogna allora operare una ribaltamento nella riflessione, che non deve mirare più a illuminare il soggetto piuttosto che l'oggetto, ma si deve far carico di interrogarsi sui modi attraverso i quali soggetto e oggetto entrano in relazione, sul loro *nexus*. A ragione quindi Merleau-Ponty è stato definito *alchimista degli estremi*<sup>41</sup>.

Seguendo una rotta contro vento, invertendo gli ordini della filosofia preponderante -intra di cartesianesimo e platonismo- egli intende ribaltare il primato del mondo intelligibile su quello sensibile, aderendo a quello che Carbone chiama il *partito preso del sensibile*<sup>42</sup>; la filosofia occidentale ha infatti sacrificato il particolare all'universale, obliterando la pluralità dei singoli vissuti, deprezzando il sensibile e, andando alla ricerca di un soggetto puramente intelligibile, ha descritto non un'umanità in movimento, ma semplicemente il suo scheletro. Ma una filosofia che rinunci a parlare dei modi, delle motivazioni, dei desideri, delle infinite predicazioni della vita è una filosofia che non sa dirci nulla di ciò che interessa al filosofo francese, e cioè l' *essere negli essenti* (e non l' *essere negli enti* come voleva Heidegger). Sul selciato di una *fenomenologia*

---

<sup>41</sup> Si veda S. MORAVIA, *Un limpido enigma. Il pensiero, gli estremi, l' "oltre"* in Merleau-Ponty in *Merleau-Ponty. Filosofia esistenza politica*, a cura di G. Invitto, Guida, Napoli 1982.

<sup>42</sup> Si veda M. CARBONE, *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati, Milano 1996.

*esistenziale* prima e di una *ontologia fenomenologica* poi, la proposta merleau-pontiana è quella di una ricollocazione delle essenze all'interno dell'esistenza, a partire dalla fatticità dell'uomo e del mondo; essa vien fuori da uno sforzo «teso tra gli esseri e l'Essere, che non vuole né mancare il Tutto, né tantomeno l'uomo»<sup>43</sup>. In quest'ottica l'invito fenomenologico a “ritornare alle cose stesse” viene così interpretato:

Le vedute scientifiche per le quali io sono un momento del mondo, sono sempre ingenue e ipocrite, perchè sottintendono, senza menzionarla, l'altra veduta –quella della coscienza– per la quale originariamente un mondo si dispone attorno a me e comincia a esistere per me. Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza *parla* sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, segnitiva e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato che cos'è una foresta, un prato o un fiume<sup>44</sup>.

Come ha notato Paci, «non si nega, qui, l'utilità delle carte geografiche, nè il valore e il significato dei segni simbolici di cui esse si servono, ma si nega che i segni o i simboli siano senz'altro ciò che è designato dai simboli»<sup>45</sup>. I geografi tracciano mappe utili a spostamenti, tragitti, viaggi, ma saranno solo gli spostamenti stessi, le implicazioni che essi necessariamente avranno col nostro corpo a farci scoprire quei posti. Fin quando non ci caliamo in esso, ogni posto è per noi una tela bianca, uno spazio amorfo; ecco perchè i simboli e i segni acquistano la loro gravidanza piena e a tutt'otondo solo una volta che assumono la dignità di realtà esistenziali. Ci si domanda se un cieco dalla nascita, una volta riacquistata la vista, possa riconoscere autonomamente un cubo o una sfera; a ragione l'epistemologo francese Michel Serres ha affermato che quando la filosofia pone tali domande non fa che porre falsi problemi: che senso ha infatti mostrare ad un cieco che scopre il visibile queste forme ideali che non si trovano

---

<sup>43</sup> A. ROBINET, *Merleau-Ponty*, P.U.F., Paris 1970, p. 10; trad. nostra: «tendu entre les êtres et l'Être, qui ne veut ni manquer le Tout, ni manquer à l'Homme».

<sup>44</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 17.

<sup>45</sup> E. PACI, *Introduzione* in M. MERLEAU-PONTY, *Elogio della filosofia*, cit., p. XII.

in natura, mere astrazioni, e non piuttosto tutte le ricche e complesse forme che la stessa natura propone?<sup>46</sup>

La fenomenologia non può dimenticare primariamente i rapporti che l'esistenza ci offre e dunque non può non slittare nella riflessione esistenziale: esiste un mondo e con esso un soggetto che ne fa parte, il mondo pertanto mi interpella e mi richiama ad instaurare con esso una *relazione di immanenza*. Sono chiamato in causa non come *kosmotheoros*, cioè come spettatore disinteressato e neutralizzato, ma come soggetto che appartiene al mondo e si lega ad esso tramite relazioni di senso. Ad una logica del fronteggiamento e della contrapposizione viene opposta una logica della relazione, relazione che ogni esistenza comporta. Affidare piena dignità al concetto di esistenza significa puntare sulla sfida della contingenza, sulla dinamicità e-statica dell'io, sempre in cammino tra ripresa e trasfigurazione della realtà in un orizzonte di senso, cui siamo votati; «poichè siamo nel mondo, noi siamo *condannati al senso* e non possiamo fare nulla nè dire nulla che non assuma un nome nella storia»<sup>47</sup>.

Il rimodellamento dell'idea di sensibile e intelligibile cammina di pari passo con una rinnovata concezione di visibile e invisibile; una mutata topologia fondamentale va a sostituirsi ai dualismi esacerbati dalla tradizione. All'ingenua visione mortifera andrà opposta una visione vivificante. Sia chiaro che «riconoscere la specificità del sensibile non significa tuttavia negare l'intelligibile quanto piuttosto rigettare un intelligibile pietrificato e immutabile, formale e astratto, un universale autonomo che rappresenta una via di fuga dal sensibile, dalla realtà fenomenica»<sup>48</sup>. Non è un'operazione di rimpiazzo che vuol mettere il sensibile al posto dell'intelligibile, il corpo al posto dell'anima, si tratta piuttosto di una messa a fuoco delle dinamiche attraverso cui queste solo presunte dicotomie si manifestano. Tanto il sensibile quanto l'intelligibile vanno

---

<sup>46</sup> Si veda M. SERRES, *Le cinq sens*, Grasset, Paris 1985, p. 85.

<sup>47</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 19.

<sup>48</sup> I. MATOS DIAS, *Merleau-Ponty. Une poétique du sensible*, Press Universitaires du Mirail, Toulouse- Le Mirail 2001, p. 18; trad. nostra: «Reconnaître la spécificité du sensible ne signifie cependant pas nier l'intelligible mais plutôt rejeter un intelligible pétrifié et immuable, formel et abstrait, un universel autonome qui représente une fuite hors du sensible, de la réalité phénoménale.».

rimodellati, ripensati nella loro stessa fenomenalità e sottratti alla loro collocazione idealizzata. Una delle note di lavoro di *Le visible et l'invisible*, datata aprile 1960, si interroga appunto su questa impalcatura del mondo:

L'idea freudiana dell'inconscio e del passato come "indistruttibili", come "atemporali" = eliminazione dell'idea comune del tempo come "serie degli *Erlebnisse*" – C'è un passato architettonico. cfr. Proust: i veri biancospini sono i biancospini del passato – Restituire questa vita senza *Erlebnisse*, senza interiorità – che è quello che Piaget, chiama molto male, egocentrismo, - che è, in realtà, la vita "monumentale", la *Stiftung*, l'iniziazione. Questo "passato" appartiene a un tempo mitico, al tempo precedente il tempo, alla vita anteriore, "più lontano che l'India e la Cina"<sup>49</sup>.

Riprendendo la nozione husserliana di *Stiftung*<sup>50</sup>, fondazione, Merleau-Ponty l'accosta al termine iniziazione: la fondazione viene intesa quindi non come atto fondante, inscritto in un tempo determinato, ma come dimensione aperta, come promessa; l'origine va quindi pensata senza riferirsi ad alcun fondamento. Proprio nelle ultime letture che il filosofo francese fa di Husserl e di Heidegger, viene portata a maturazione la critica al concetto di fondamento: solo una filosofia che porti con sé la marca di un'ontologia positiva, e quindi l'idea di un essere inteso come pura positività e di un nulla pensato come pura negatività, può avanzare la pretesa di un tale concetto. Ma nel momento in cui questo tipo di filosofia viene messo al bando, non è più possibile sostenere questa via: quando, nelle sue ultime meditazioni, Merleau-Ponty proporrà il *metodo indiretto* come unico conforme all'essere, lo farà non virtù di «una ragione ermeneutica provvisoria, derivante dalla struttura limitata e finita della comprensione umana,

---

<sup>49</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 255.

<sup>50</sup> Merleau-Ponty definisce la *Stiftung* come «l'illimitata fecondità di ogni essere presente che, proprio perché è singolare e passa, non potrà mai cessare di esser stato e quindi di essere universalmente». Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 86.

ma per una ragione ontologica: infatti è la struttura stessa dell'originario a risultare, in quanto tale, già derivata»<sup>51</sup>.

Ora, a nostro avviso, l'originario assume nel pensiero di Merleau-Ponty declinazioni e nomi diversi: il primo nome col quale viene descritto è "percezione".

## 1.2 *Al grado zero della percezione, la Fundierung*

A questo punto occorre fare un passo indietro. Ciò che infatti fa da spina dorsale all'intera opera del filosofo è l'interrogazione sull'originario, interrogazione che in un primo momento defluisce in quella sulla percezione e la corporeità. La questione dell'origine sorregge sì l'impalcatura di tutto il pensiero merleau-pontiano, eppure allo stesso tempo, il filosofo «si rifiuta di fare della propria filosofia una filosofia del fondamento, e cioè una filosofia che riconduca ad un principio ultimo, capace alle volte di autofondersi e fondare [...] l'essere, il sapere ed il senso»<sup>52</sup>. Il pensiero della *Stiftung*, dicevamo, non è un tardo approdo, ma, prima di arrivare ad esser tematizzato passa, nei primissimi studi merleau-pontiani, per una riflessione su quella che Husserl chiamava *Fundierung*, fondazione, che così viene definita:

Il termine fondante – il tempo, l'irriflesso, il fatto, il linguaggio, la percezione - è primo nel senso che il fondato si dà come una determinazione o una esplicitazione del fondante senza perciò poterlo mai riassorbire; tuttavia, il fondante non è primo nel senso empiristico e il fondato non ne è semplicemente derivato, poichè il fondante si manifesta proprio attraverso il fondato<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> F. CIARAMELLI, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000, p. 91.

<sup>52</sup> F. ROBERT, *Fondement et fondation* in «Chiasmi» n. 2, p. 351; trad. nostra: «se refuse à faire de sa philosophie une philosophie du fondement, c'est-à-dire une philosophie qui reconduirait à un principe ultime, capable à la fois de s'autofonder et de fonder [...] l'être, le savoir et le sens».

<sup>53</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 505-506. La prima volta che Merleau-Ponty nomina la *Fundierung* è quando avanza la sua critica alla concezione

Il passaggio dall'interesse verso la *Fundierung* a quello verso la *Stiftung* non è però insignificante: vedremo che la ricerca di un fondante si riversa in una prima fase in una strutturazione dell'originario come luogo e tempo del ritorno, anche se già è *in nuce* l'idea che si possa descrivere il fondante solo tramite il suo riversarsi nel fondato. Sarà però la dichiarazione netta dell'impossibilità del ritorno a segnare una compagine chiara tra il primo termine ed il secondo. Se nella *Phénoménologie de la perception* il filosofo crede di rintracciare nella struttura genetica della percezione il luogo originario fondamentale e tenta di dirlo, negli ultimi scritti egli dichiarerà da un lato la presenza di un qualcosa che precede la percezione, dall'altro l'impossibilità di dire questo qualcosa se non in maniera mediata e differita. Non gli importeranno più le indifferenziazioni originarie, ma i modi, il processus attraverso cui queste ultime si ripresentano nel differenziato.

In un primo tempo, ad ogni modo, il concetto di *Fundierung* permette a Merleau-Ponty di affrontare il problema del rapporto che intercorre tra fatti e ragione, tempo ed eternità, percezione e pensiero, riflesso e irriflesso, linguaggio e pensiero. Husserl si era occupato di questo concetto nella terza delle *Ricerche logiche*, questo era stato la chiave di volta per pensare all'elaborazione del categoriale; Merleau-Ponty, recependo quest'idea, pone l'accento sulla relazione tra fondante e fondato. Egli si propone di salvare la *Fundierung* dall'approccio statico della fenomenologia delle *Ricerche*<sup>54</sup> per aprirla ad una fenomenologia

---

intellettualistica del movimento, da lui reputata eccessivamente astratta dal momento che elegge la coscienza come punto di partenza, istanza originaria del movimento stesso; vedremo che, nell'ottica del filosofo francese, una tale prospettiva è inammissibile poichè la coscienza non è mai tale se non è incarnata, se non è sostenuta da un suolo sensibile. La *Fundierung* riporta l'attenzione sul fatto che il rapporto che lega pensiero e percezione non è di causale, ma concreto, un rapporto non d'essenza, ma di esistenza: «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, non perché la visione ne sia la causa, ma perché è quel dono della natura che lo Spirito doveva utilizzare al di là di ogni speranza, al quale lo Spirito doveva dare un senso radicalmente nuovo e del quale aveva però bisogno non solo per incarnarsi, ma anche per essere». *Ivi*, p. 181.

<sup>54</sup> Come sottolinea Robert, pare che Merleau-Ponty abbia però analizzato con poco rigore le *Ricerche Logiche*: «Sembra che Merleau-Ponty abbia letto le *Ricerche Logiche* con molta meno attenzione di quella che avrà nel leggere la *Krisis* o le stesse *Idee*»; trad. nostra: «Il semble que Merleau-Ponty ait lu les *Recherches logiques* avec beaucoup moins d'attention qu'il ne lira la *Krisis* ou même les *Ideen*»; F. ROBERT, *Fondement et fondation* in «Chiasmi» n. 2, p. 354.

genetica, attenta alla genesi, alla nascita del senso. L'opera prima di Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, si chiudeva con questa domanda:

È possibile pensare la coscienza percettiva senza sopprimerla come modo originale, è possibile conservarne la specificità senza renderne impensabile il suo rapporto con la coscienza intellettuale?<sup>55</sup>

Ma se in quest'opera l'autore aveva scelto di adottare, come egli stesso affermava, il punto di vista esteriore dello spettatore straniero, che trattava la coscienza come cosa, in conformità ai dettami delle diverse psicologie sperimentali dell'epoca, nell'opera immediatamente successiva il punto di vista diventa interiore, alla volta di un'indagine fenomenologica che vuole indagare la coscienza a partire da essa stessa: come a voler spalancare una finestra dalla doppia apertura, che si affaccia ora su di un paesaggio esterno, ora invece su uno interno. Si passa da una dinamica centrifuga ad una centripeta; entrambi questi punti di vista non vengono però adottati con intenti antitetici, ma nell'ottica di far sbiadire la loro opposizione.

Nella *Phénoménologie de la perception*, viene proposta una risposta alla questione sovracitata e tentato un superamento della fenomenologia della coscienza in direzione di una teoria dell'esperienza corporea; l'esigenza che muove questo studio è quella di una nuova archeologia e genealogia, di un rinnovato approccio che sappia descrivere l'evento percettivo al suo *stato nascente*, che si conficchi in esso e lo porti ad emergenza dal di dentro, *du dedans*, attraverso un *contatto ingenuo*, evitando obiettivazioni. Cosa c'è alla fonte, prima che l'universo della scienza costruisca impalcature e architetture sul mondo, prima delle mie possibili analisi? Ci sono io, col mio corpo e le sue latenti tradizioni ed è alla sua anteriorità che occorre ritornare; il tentativo da portare avanti è quello di sorprendere l'evento al suo momento originario.

---

<sup>55</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, cit., p. 358.

Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza *parla* sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, segnitiva e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato cos'è una foresta, un prato o un fiume<sup>56</sup>.

Se è vero che il mondo mi precede, precede le mie riflessioni su di esso, occorre evidenziare la possibilità di un'analisi che prima di essere *noetica*, facente perno sulle facoltà sintetiche del soggetto conoscente, sia *noematica*, e cioè renda conto dell'unità primordiale tra soggetto e oggetto. Prima ancora della riflessività della coscienza c'è quella del corpo che

come passività, è modellato sulla natura, ne custodisce un'impronta di cui non si può disfare. Ma, in quanto attivo, esso significa il mondo, si rovescia sull'immediatezza percettiva, costituisce uno spazio virtuale, una estensione intellegibile, centrifuga, di pura cultura, che gli permette di elaborare degli universi di scambio, un linguaggio univoco che permette di assicurare un legame permanente con gli altri<sup>57</sup>.

Husserl aveva insegnato a distinguere tra *Leib*, il *corpo proprio*, il corpo che si offre nella sua fenomenalità, "in carne ed ossa", e *Körper*, il corpo oggettivo, che si presenta nella modalità della cosalità. Merleau-Ponty riprendendo questa distinzione e accusando la tradizione di esser stata colpevole del suo stesso scacco, di aver creato una frattura insanabile tra anima e corpo e di essersi così impantanata in una staticità patologica, ravvisa nella dimensione del corpo proprio il termine fondante sul quale attecchiscono tutti i vissuti; nella sua relazione col mondo infatti, il corpo non si dà come *Körper*, ma come *Leib*, come corpo vivente, luogo di sedimentazioni e abitudini. Il corpo da mettere al centro della filosofia è

---

<sup>56</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 17.

<sup>57</sup> A. ROBINET, *Merleau-Ponty*, cit., p. 46; trad. nostra: «comme passivité, est modelé sur la nature, il en garde une empreinte dont il ne peut se défaire. Mais, comme actif, il signifie le monde, se retourne sur l'immédiateté perceptive, constitue un espace virtuel, une étendue intelligible, centrifuge, de pure culture, qui lui permet d'élaborer des universaux d'échange, un langage univoque permettant d'assurer en vérité d'artifice une liaison permanente avec autrui».

quel corpo fenomenale, quel *vinculum* che intesse scambi, relazioni, continui commerci e baratti col mondo, «il corpo non come meccanismo tramite dello spettacolo del mondo e delle sue qualità, ma come nodo esperienziale che costituisce significati mentre è interrogato da oggetti maneggevoli, odorosi, sapidi»<sup>58</sup>. Il punto è che io non ho un corpo, *io sono un corpo*. Il corpo è sempre dal mio lato, esso, attraverso una serie di movimenti, mi accompagna e mi permette di appartenere al mondo, di visitarlo ed abitarlo.

Il corpo vissuto è quel ponte a partire dal quale il mondo si dispiega e si spiega, è una «simbolica generale del mondo»<sup>59</sup>. È il soggetto della percezione e la capacità percettiva, che gli è propria, è la cifra di un'unità originaria, anteriore alla scissione, *muta* e *antepredicativa*, «archetipo nel senso di arca, origine o cominciamento reale e non principio formale»<sup>60</sup>. La percezione è ciò che precede la scienza, ciò che vien prima di ogni distinzione di soggetto e oggetto, di anima e corpo, è lo spazio del *mêlange*, dell'ibrido, dell'indifferenziato, del non ancora. Corpo e mondo instaurano, grazie ad una spontanea reciprocità, continui e ininterrotti patti originari, alleanze. Inscritti in un'indifferenziata corporeità originaria, l'io e l'altro risultano esserne degli organi e contemporaneamente delle estensioni: il rapporto tra soggetti non risulta mai da una trasparente frontalità. Già nei primi testi si evince l'antisostanzialismo del filosofo: non esistono corpi, oggetti, sostanze a reggere il reale, ma solo e unicamente *linee di forza*, sistemi di relazione e concordanze.

Come ha sottolineato Xavier Tillette, la comunicazione tra le coscienze non può che essere parziale, laterale: è implicito fin d'ora quello che poi, una volta tematizzato, sarà chiamato *metodo indiretto*; è a partire da una "compresenza", dal ritrovarsi a vivere in un terreno comune, che i molteplici soggetti entrano in relazione<sup>61</sup>. Prima di essere un io, sono una moltitudine, una folla, non posso prescindere dall'idea che la solitudine non sarà mai radicale, così come mai

---

<sup>58</sup> S. BORUTTI, *Filosofia dei sensi*, cit., pp. 136-37.

<sup>59</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 51.

<sup>60</sup> I. MATOS DIAS, *Merleau-Ponty. Une poétique du sensible*, cit., p. 20; trad. nostra: «archétype dans le sens de archê, origine ou commencement réel et non principe formel».

<sup>61</sup> Si veda X. TILLETTE, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Seghers, Paris 1970, p. 118.

radicali sono il buio, il silenzio: c'è un brusio di sottofondo che anticipa la mia venuta, venuta che irrompe non a placare quel rumore, ma ad accrescerlo, a rinverdirlo.

Al momento della nascita, il mio corpo è spontaneamente a casa propria, a suo agio, in un naturale rapporto di complicità e familiarità col mondo e di *entropatia* –come direbbe Husserl- con l'estraneo<sup>62</sup>; questa spontaneità è la sigla di una relazione di mutua ospitalità attraverso cui riesco ad instaurare nel mondo un comportamento abituale. Parlare di comportamento abituale non significa però parlare di modelli precostituiti, quanto di emergenza di una virtualità latente. Quando trasloco da una casa ad un'altra, man mano imposto le mie abitudini, le mie routines, i miei rituali consolidati sulle nuove stanze, pian piano riuscirò ad instaurare col nuovo appartamento una tale familiarità da potermi muovere anche al buio: tutto ciò per via di quella spontaneità immediata che mi fa muovere nel mondo e interagire con esso, con gli altri. Si tratta di un'abitudine conficcata nella trama del corpo, luogo espressivo per eccellenza; essa «non risiede né nel pensiero né nel corpo oggettivo, ma nel corpo come mediatore di un mondo»<sup>63</sup>, non vive in una coscienza, ma si diparte da un processo che si svolge in terza persona. Viene fatto l'esempio degli strumentisti: un organista esperto non tratta il suo organo come mero strumento, non istaura con esso un rapporto meccanicistico, ma «si installa nell'organo come ci si installa in una casa»<sup>64</sup>. Ci incorporiamo nel mondo in conseguenza di una capacità percettiva.

Grazie all'anonimato della percezione, nasco già in patria. La corporeità si descrive dunque come intercorporeità e come intersoggettività: di contro al solipsismo del cogito della filosofia riflessiva, vi è una percezione che naturalmente si direziona sempre verso l'esterno e il corpo altrui in carne ed ossa. L'analisi riflessiva nega la situazione naturale del *cogito* e la sua concrezione storica, la sua inserzione in un linguaggio, un corpo, un ambiente esperienziale; essa si mostra solidale a una considerazione della coscienza come mera posizione di sé, della significazione come effetto di un atto del pensiero, e, così facendo,

---

<sup>62</sup> Si veda E. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003.

<sup>63</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 200.

<sup>64</sup> *Ibid.*

«obliterà la dimensione *trascendentale* della “donazione” o della “natura”»<sup>65</sup>. Così anche l’altro non resta che come oggetto amorfo del nostro pensiero. Al contrario, la riflessione merleau-pontiana dichiara che noi ci rapportiamo al nostro prossimo non come pensiero, ma come soggetto di prassi, di comportamento, come colui che si atteggia al mondo in una determinata maniera; «viene mostrato in tal modo come la coesistenza sociale sia anteriore alla pretesa di assoluta solitudine dell’io»<sup>66</sup>. Gli ultimi studi neurofisiologici sembrano proprio comprovare questa dimensione<sup>67</sup>: l’individuazione dei cosiddetti *neuroni specchio* –che si attivano sia quando compiamo un’azione in prima persona sia quando vediamo altri compierla- attesta la presenza di una familiarità originaria che ci permette di creare tutto un mosaico di comportamenti.

Il comportamento non sorge come mera risposta ad uno stimolo, piuttosto risponde alle esigenze dell’organismo e alla domanda di una costellazione di senso. Posso rispondere sì a uno stimolo e prendere una penna con la mano destra, ma potrò anche prendere quella stessa penna con la sinistra; ogni mio gesto e ogni mio muovermi nel mondo non sarà mai un’entità rigorosamente identica a sé. Questa mancata identità è conseguenza immediata del costruirsi del comportamento grazie a un intreccio di relazioni con gli altri: il comportamento è frutto di intersezioni ed interpolazioni. È l’atto percettivo a ricondurci a una fase di comunanza, di io ed altro, anima e corpo, natura e cultura: attraverso di esso torniamo al momento in cui le differenti istanze prorompono assieme in un *luogo comune*. Se parliamo di evento percettivo, non ci troviamo ancora al livello degli schemi del pensiero categoriale, che sempre ha bisogno di inalveare in direzioni univoche gli eventi: in questo caso l’oggetto percepito e l’atto della percezione non sono disgiungibili. Qui emerge quella ambiguità precategoriale che non ha nulla a che vedere con la contrapposizione tra in-sé e per-sé, non oggettivabile

---

<sup>65</sup> P. DUPOND, *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Ousia, Bruxelles 2004, p. 16 ; trad. nostra : «oblitére la dimension *trascendentale* de la “donation” ou de la “nature”».

<sup>66</sup> S. MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell’espressione*, Mimesis, Milano 2001, p. 25.

<sup>67</sup> A tal riguardo si veda G. RIZZOLATI - C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano 2006.

dalla coscienza tetica, «anteriore al numero, alla misura, allo spazio, alla causalità»<sup>68</sup>, l'evento percettivo resiste alla messa in catena dei concetti e attesta l'originaria aderenza ed inerenza dell'io alle cose, è contemporaneamente evento e sfondo. Cifra dell'ambiguità è quella bizzarra predicazione che fa del nostro corpo un luogo di *sensazioni doppie*, tematica questa che era già stata cara ad Husserl<sup>69</sup>:

Quando tocco la mano destra con la mano sinistra, l'oggetto mano destra ha anch'esso la singolare proprietà di sentire. [...] Le due mani non sono mai, l'una nei confronti dell'altra, contemporaneamente toccate e toccanti. Quando premo una mano contro l'altra, non si tratta quindi di due sensazioni che proverei insieme, come si percepiscono due oggetti giustapposti, ma di una organizzazione ambigua in cui le due mani possono alternarsi nella funzione di «toccante» e di «toccata»<sup>70</sup>.

Mano toccata e mano toccante non si oppongono in un rapporto di giustapposizione, ma stanno assieme in una relazione di reversibilità, di alternanza di funzioni, sono le due parti di una medesima esperienza; la riflessività del corpo –che lo iscrive contemporaneamente in un orizzonte di attività e passività- è la marca della propria duplicità costitutiva, che fa di lui un sinolo indifferenziabile di soggetto-oggetto. Nel momento in cui io lo tocco, il mio corpo è oggetto, ma dal momento che è proprio il mio corpo a toccarsi, esso è prima di tutto soggetto. In un'indistinzione di soggetto e oggetto, questo strano perimetro che è il mio corpo si fa sensibile e senziente: esso è la mia compagine esterna che mi relaziona agli altri e al mondo, ma al tempo stesso è la mia compagine interna, ciò che mi avvicina, più d'ogni cosa, a me stesso. Il gioco di rimbalzi che si instaura tra due facce del mio corpo testimonia due cose: che ogni polo relazionale si determina a

---

<sup>68</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, cit., p. 350.

<sup>69</sup> Caso caro alla storia della filosofia quello delle mani che si toccano, si pensi a Teofrasto e Condillac. La questione viene poi posta al centro della filosofia husserliana. Si veda E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950-1952, trad. di E. Franzini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Einaudi, Torino 2002, p. 539 ss.

<sup>70</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 144.

partire dell'altro e che l'identità di ciascuno di essi ha a che fare con *una specie di riflessione*<sup>71</sup> che slitta ininterrottamente dall'uno all'altro polo.

In questa dinamica in cui emerge distanza e coincidenza del corpo con se stesso, rinvia direttamente ad un'istanza primordiale che porta in sé la cifra dell'intersoggettività: essa apre alla relazione con gli altri ed è indice di una comunicazione col mondo, «è diretta da una “logica vissuta” che non rende conto di se stessa all'intelletto, ma non è per questo cieca»<sup>72</sup>; essa fa crollare la roccaforte del *narcisismo* della coscienza costituente, che invece ignora e rimuove la propria genesi, collocandosi in un'indeterminatezza invulnerabile priva di spazio e di tempo, coscienza che è assoluta identità a se stessa, pura riflessività. La coscienza costituente, con la sua autoreferenzialità, era una coscienza trasparente, cristallina, che partiva dall'assunto dell'immanenza e della certezza assoluta dell'oggetto.

La nozione di coscienza va pertanto radicalmente ripensata, dal momento che essa non può non essere radicata, per tramite del corpo, nella percezione e con essa nel mondo, essa è sempre coscienza incarnata, percettiva, irriflessa. Essa non viene negata: effettivamente, essa esiste, ma si tratta di mostrare le modalità attraverso le quali appare, lo sfondo dal quale sorge. Al suo sorgere, una serie di funzioni anonime regolano il corpo, nei termini non già di un “io penso”, quanto di un “io posso”<sup>73</sup>; potenzialità questa che rinvia alla motricità. Solo grazie a questa idea di soggetto incarnato, solo depurando la filosofia dalle sue astrazioni forzate e riconducendola nel cuore del mondo, è possibile rifondare una discussione ontologica: nell'opera del '45 viene ripresa la critica rivolta all'empirismo avanzata nel testo del '42 e viene indicato come interlocutore privilegiato l'intellettualismo del cartesianesimo e dell'idealismo trascendentale. Scarnificando la percezione, squalificandola a mero processo cognitivo, tanto

---

<sup>71</sup> Come puntualizza Mauro Carbone, curatore dell'edizione italiana de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty riprende quest'espressione da Husserl; essa compare nella versione francese delle *Meditazioni cartesiane*, ma è stata espunta dal testo tedesco, così come dalle stesse traduzioni italiane. Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 209, n.

<sup>72</sup> S. MANCINI, *Sempre di nuovo*, cit., p. 18.

empirismo quanto intellettualismo non rendono conto della relazione originaria, che precede la conoscenza e che tuttavia la fonda.

L'empirismo riduce la percezione alle unità atomiche delle sensazioni, provando a definire la vita psichica in base alle associazioni di queste unità e trattandola come se fosse un calcolatore; esso, nelle sue diverse formulazioni (che si tratti della teoria della realtà come serie di impressioni formulata da Hume o che invece si tratti della teoria dei dati atomici del neopositivismo), si è illuso di aver indagato la realtà, quando invece non ha fatto altro che ingabbiarla in una serie di schemi e teorie. Diversamente l'intellettualismo riconduce la percezioni all'attività di un soggetto costituente, riconducendole così a giudizio, alla percezione della percezione, esso dunque discute di un second'ordine. Entrambi questi approcci sono paralizzanti, statici, non aprono finestre sul mondo sensibile, la logica che li sottende è opposta ma complementare: partendo dal presupposto dell'esistenza di un *in sè*, della possibilità di un sapere totale, viene preso in considerazione un mondo già dato e determinato, abitato da un soggetto che è già prodotto, costituito –pur essendo costituente– ; in definitiva mondo e soggetto vengono trattati artificialmente, come esperienze di laboratorio.

Ma oltre e ben al di là di quello che è stato definito il *discorso negativo* (che appunto attiene alla confutazione delle tesi empiriste e razionaliste), nell'opera si snoda un *discorso positivo*<sup>74</sup>, e cioè quello che emerge dal confronto con la *Gestalttheorie*<sup>75</sup> e soprattutto con a fenomenologia husserliana, che viene indicata come unica proposta in grado di liberare dalle secche in cui empirismo e intellettualismo avevano fatto arenare la filosofia. In questo susseguirsi di

---

<sup>74</sup> Si veda I. MATOS DIAS, *Merleau-Ponty. Une poétique du sensible*, cit., p. 25. In effetti de Waelhens ha molto insistito sul fatto che la *Phénoménologie de la perception* non abbia più come intento primario quello del confronto con gli altri orientamenti di studio, ma rappresenti la prima opera merleau-pontiana in cui venga proposto un orientamento autonomo, quello appunto della fenomenologia della coscienza percettiva. Si veda A. DE WAELEHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existentialisme de Merleau-Ponty*, Nauwelaerts, Louvain 1951.

<sup>75</sup> Nella psicologia della forma Merleau-Ponty rintraccia il primo tentativo di affermazione di una realtà vista nella sua unità e totalità: «Rivelando la «struttura» o la «forma» come ingrediente irriducibile dell'essere, essa rimette in questione la classica alternativa fra «esistenza come cosa» e «esistenza come coscienza», ristabilisce una comunicazione e come un miscuglio di oggettivo e soggettivo, e concepisce in maniera nuova la conoscenza psicologica, che non consiste più nel decomporre questi insiemi tipici ma piuttosto nello spolarli e nel comprenderli rivivendoli». Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Senso e Non Senso*, cit., p. 110.

negativo e positivo sembra rintracciabile quel duplice movimento di andata e ritorno cui si riferiva Husserl, utilizzando le espressioni *Abbau-Analyse* (analisi di decostruzione) e *Aufbau-Analyse* (analisi di costruzione).

Proprio la fenomenologia, a partire da questo momento, diventa la filigrana sottesa a tutte le altre opere. Merleau-Ponty riconosce un enorme debito alla fenomenologia di Husserl, e in particolare all'ultimo Husserl<sup>76</sup>: nella *Premessa alla Phénoménologie de la perception* egli parla esplicitamente di un Husserl «alla fine della sua vita»<sup>77</sup>. Colpito dalle letture di *Ideen II* e della *Krisis*, vi aveva attinto i temi della *fungierende Intentionalität*, della *Lebenswelt*, dell'*Erlebnis*, della sintesi passiva e dell'*Urdoxa*. Proprio questi temi permettono alla filosofia di uscire dall'empasse in cui l'avevano cristallizzata empirismo ed intellettualismo: essi aprono ad una dimensione antepredicativa, anteriore a qualsivoglia astrazione. Egli scopre una forte continuità con l'Husserl del metodo genetico e si fa carico di essere erede di quell'impresa lasciata aperta dal padre fondatore della fenomenologia: l'indagine delle strutture universali e degli ambiti regionali del mondo della vita. Andranno esplorate le strutture generali della *Lebenswelt*, di quel sostrato originario fonte di ogni cosa, puro campo d'esperienza. Da qui si avvia la critica avanzata a Kant: il mondo non può essere inteso come un sistema di invarianti conoscibili, non vi è sottesa una legge di costruzione prestabilita, esso ha invece «la sua unità senza che lo spirito sia giunto a collegare le sue

---

<sup>76</sup> Merleau-Ponty si era accostato per la prima volta alla fenomenologia di Husserl seguendo un corso tenuto alla Sorbonne da Georges Gurwitsch tra il 1928 e il 1930. Nell'aprile del 1939 si reca a Lovanio, dove è il primo studioso francese a poter consultare i manoscritti husserliani, tra i quali gli inediti della *Krisis*. Spinto da Alexandre Koyré –che gli aveva commissionato un articolo su Husserl–, Merleau-Ponty invia una lettera a Van Breda in cui chiede di accedere agli archivi Husserl; a testimonianza di ciò si veda V.H.L.VAN BREDA, *Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain*, in «Revue de métaphysique et de morale», LVII, 1962. In seguito, grazie al lavoro di Tranc-Duc-Thao, nel 1944 a Parigi viene costituito un temporaneo deposito di manoscritti husserliani che consta di circa 2100 pagine (deposito che sarà poi ultimato solo verso la fine del 1966); Merleau-Ponty si sofferma in particolar modo su quelli del gruppo C, relativi alla temporalità. A causa della guerra invece, a Lovanio Merleau-Ponty non fa ritorno prima del marzo del '46; da quest'anno in poi il filosofo francese diventa tra l'altro parte attiva di molte iniziative culturali promosse nella città belga. Si veda A. GRAZIANO, *Con Merleau-Ponty attraverso la sua vita*, in «Iride», n. 29, 2000.

<sup>77</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 15.

sfaccettature e a integrarle nella concezione di un geometrico»<sup>78</sup>. Nel suo saggio *Il metafisico nell'uomo*, Merleau-Ponty così scrive:

L'universalità del sapere non è più garantita in ciascuno da quel ritiro di coscienza assoluta in cui anche l' «io penso» kantiano, per vincolato che fosse ad una certa prospettiva spazio-temporale, s'assicurava a priori d'essere identico ad ogni altro possibile «io penso». Solo davanti a noi, nella cosa in cui la nostra percezione ci colloca, nel dialogo in cui la nostra esperienza 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 nostra esperienza è nostra, il che significa due cose: che non è misura d'ogni essere in sé immaginabile, e che tuttavia è coestensiva ad ogni essere di cui possiamo aver nozione<sup>79</sup>.

L'individualità è la cifra della mia universalità: sono, in quanto soggetto, estensibile, se è vero che, in quanto esistente, sono coesistente; «la mia esperienza, appunto in quanto mia, m'apre a ciò che non è me»<sup>80</sup>. Ogni cogito non esprime, come voleva il cartesianesimo, la certezza di uno spirito pensante per se stesso, quanto piuttosto il fatto di esistere a condizione che esista un altro da sé. Allora sarà grazie ad un *soggettivismo radicale* che la metafisica potrà continuare ad avere ragion d'essere: di contro alle tendenze che tutto riducono all'evidenza dell'oggetto, l'*homo mensura* non vuole più essere principio, paradigma, legge, ma, proprio sfuggendo a dogmatismi, si propone come eco, come metro dall'*andatura titubante*<sup>81</sup>, direbbe Merleau-Ponty, si sente tale nel suo stesso essere uomo radicato in un'umanità. La metafisica, così come l'ha posta Kant, è stata ridotta ad una collezione di principi funzionali alla ragione per definire

---

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 426.

<sup>79</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Senso e Non Senso*, cit., p. 116.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>81</sup> Merleau-Ponty parla di *andatura titubante* a proposito della logica sottesa al linguaggio: «Occorre che la lingua sia, intorno ad ogni soggetto parlante, come uno strumento dotato dell'inerzia sua propria, delle sue esigenze delle sue costruzioni e della sua logica interna, e tuttavia resti sempre aperta alle loro iniziative (come d'altronde agli apporti bruti delle invasioni, delle mode e degli eventi storici), sempre suscettibile di quegli slittamenti di senso, di quegli equivoci e di quelle sostituzioni funzionali che conferiscono a questa logica come un'andatura titubante». *Ivi*, p. 111.

scienza e morale. Essa è possibile solo se si pensa ad un soggetto avulso da qualsivoglia contesto situazionale; nell'ambito della *Lebenswelt* però le cose e le persone sfuggono a principi fissi e immutabili, a precise nomenclature.

Tornare a fare metafisica vuol dire tornare ad un piano esperienziale, ad una *metafisica in atto*, una *metafisica del concreto*, essa «allora non è più lo studio di una regione che, in qualsiasi modo, sia «al di là» del mondo e dell'uomo: essa è proprio nella nostra realtà presente e nella sua temporalità»<sup>82</sup>. Occorre pensare il circostanziale, il contingente: paradossalmente è proprio la contingenza la condizione di una visione metafisica del mondo. Non è insignificante che nella cosmologia merleau-pontiana sia inimmaginabile l'ipotesi della defezione delle cose, la possibilità della perdita del mondo non è affatto tenuta in considerazione: nulla è più certo del mondo, dell' *il y a*, che si attesta come presenza indiscutibile nel nostro corpo; «ciò che ci interessa non sono le ragioni che possiamo avere per considerare “incerta” l'esistenza del mondo; [...] ciò che ci importa è appunto conoscere il senso d'essere del mondo»<sup>83</sup>. Prendendo le mosse dall'evidenza del fatto che *qualcosa c'è*, bisogna riportare l'interrogazione ontologica sul senso d'essere del fenomeno.

Per essere buoni metafisici, non ci resta che essere percettologi, fenomenologi, come il *Palomar* di Calvino; «poichè il mondo non è ordinabile in insiemi di oggetti con proprietà, al soggetto non resta che esporsi attraverso i sensi, e fare l'esperienza dell'indefinito proliferare dei fenomeni»<sup>84</sup>. Quindi fare metafisica equivale a rinunciare a un fondamento metafisico, e procedere in un'opera archeologica, nel senso di farsi carico di un lavoro di scavo, scoperta. Occorre alzare le zolle, dissodare la terra: a una metafisica dell'alto, Merleau-Ponty ne oppone una del basso, al cielo oppone il tellurico, la polvere, si spinge in un passaggio a Nord-Ovest.

Non si tratta dunque di osservare verso l'alto, verso il cielo intellegibile delle idee, luogo d'essenze pure, ma bisogna girarsi verso il basso, verso il profondo, verso

---

<sup>82</sup> E. PACI, *Introduzione* a M. MERLEAU-PONTY, *Senso e Non Senso*, cit., p. 10.

<sup>83</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 34.

<sup>84</sup> S. BORUTTI, *Filosofia dei sensi*, cit., p. 132.

quel luogo sul quale tutto riposa o è in movimento, verso quel luogo dove ugualmente tutto accade, possibilità del vivente e del pensiero, e cioè verso quel luogo in cui ogni fondazione è possibile, là dove si radica il senso: la Terra<sup>85</sup>.

Lo sfondo abitato dal soggetto kantiano è uno sfondo amorfo, ma la realtà si struttura su concrezioni ben diverse. Tutto l'equivoco della metafisica occidentale si gioca sull'incapacità a leggere la differenza tra spazio, luogo e ambiente (*Umwelt*). La relazione con lo spazio vissuto non va letta in termini quantitativi, ma in termini qualitativi: io non abito semplicemente uno spazio, che appartiene ad una classe di astrazioni, nè tantomeno un luogo, che attiene ad una serie di perimetrazioni empiriche, io abito un ambiente naturale, e lo abito secondo nodi di relazioni. La prepersonalità dell'ambiente risolve la genericità di luogo e spazio. A partire dagli studi fenomenologici, il filosofo riuscirà ad approfondire questo discorso: la fenomenologia infatti insegna che occorre pensare soggetto ed oggetto non in rapporto frontale, ma come istanze di una comunione, di un incontro.

Affermando che «il più grande insegnamento della fenomenologia è l'impossibilità di una riduzione completa»<sup>86</sup>, Merleau-Ponty aveva escluso l'idea di una ricerca di un fondamento all'interno delle strutture di una coscienza pura semplicemente perchè non esiste coscienza che sia effettivamente pura; essa non darebbe conto di tutto ciò che la precede, di ciò che sta prima di qualsiasi tematizzazione. Merleau-Ponty, non a caso, crede che «la migliore formula della riduzione è certo quella che forniva Eugene Fink, l'assistente di Husserl, quando parlava di uno «stupore» di fronte al mondo»<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> F. ROBERT, *Fondement et fondation* in «Chiasmi» n. 2, p. 353; trad.nostra: «Il ne s'agit donc pas de regarder vers le haut, vers le ciel intelligible des idées, lieu des essences pures, mais il faut se tourner vers le bas, vers le profond, vers ce lieu sur lequel tout repose ou est en mouvement, vers ce lieu où également tout advient, possibles du vivant et possibles de la pensée, c'est-à-dire vers ce lieu où toute fondation est possible, là où s'enracine le sens: la Terre».

<sup>86</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 23. In una nota di lavoro de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty parlerà dell'incompletezza dell'essere selvaggio, e di come l'incompletezza sia un vero e proprio *tema* filosofico: «l'incompletezza della riduzione (“riduzione biologica”, “riduzione psicologica”, “riduzione all'immanenza trascendentale” e infine “pensiero fondamentale”) non è un ostacolo alla riduzione, è la riduzione stessa, la riscoperta dell'essere verticale». Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 195.

<sup>87</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 22.

Bisogna rinunciare a cercare l'origine del senso in una coscienza costituente, dal momento che l'*ego trascendentale* non rinvia ad altro che ad una positività della costituzione e rappresenta una condizione privilegiata, nonché astratta. Quando Husserl nel primo libro delle *Idee* definiva l'esercizio dell'*epochè* fenomenologica<sup>88</sup>, si riferiva in maniera specifica al tentativo di dubbio universale avanzato da Cartesio. È celebre il passo della terza delle *Meditazioni metafisiche*, in cui questi scrive:

Ora io chiuderò gli occhi, mi turerò le orecchie, distrarrò tutti i miei sensi, cancellerò anche dal mio pensiero tutte le immagini delle cose corporee, o almeno, poichè ciò può farsi difficilmente, le reputerò vane e false; e così intratterrò solamente me stesso e considerando il mio interno, cercherò di rendermi a poco a poco più noto e familiare a me stesso<sup>89</sup>.

In effetti per Husserl l'*ego trascendentale* assurge ancora a fondamento, residuo ultimo di tutte le messe tra parentesi del rapporto naturale col mondo. Per Merleau-Ponty questa otturazione da parte di un soggetto nei confronti del mondo, non è possibile perchè il soggetto conoscente puro non è che una seppur funzionale astrazione, così come non è possibile considerare un interno puro, scevro di scorie esterne, e questo perchè l'interno senza esterno è insignificante, l'uno e l'altro coesistono: «l'interiore e l'esteriore sono inseparabili. Il mondo è tutto dentro ed io sono tutto fuori di me»<sup>90</sup>. La struttura della percezione implica, in forma inderogabile, l'intenzionalità, che è sempre un protendersi oltre, verso il percepito.

Non posso, in definitiva, rendermi familiare a me stesso se non attraverso le continue e obbligate protensioni, le incursioni verso ciò che erroneamente viene

---

<sup>88</sup> Si veda E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, cit.

<sup>89</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, in *Opere*, a cura di E. Garin, vol. II, Laterza, Bari 1997, p. 33.

<sup>90</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit. Già nella *Premessa*, rinviando al detto agostiniano *In interiore homine habitat veritas*, aveva scritto: «La verità non «abita» soltanto l'«uomo interiore» o meglio non v'è uomo interiore: l'uomo è nel mondo, e nel mondo egli si conosce», p. 19.

definito oggetto, e che in realtà descrive in maniera profonda la mia stessa soggettività. Soggetto e oggetto si descrivono tramite una serie di andirivieni. «Lo spettatore disinteressato, ‘ridotto’ dall’*epochè*, [è] una finzione metafisica non meno dello spettatore panoramico in nome del quale la scienza ha preteso di parlare del mondo in sé e delle sue leggi»<sup>91</sup>. In Husserl si distinguono ancora due livelli di esistenza: a livello preriflessivo l’esistenza è un aprirsi al mondo, nella naturalità del rapporto con l’altro, mentre a livello riflessivo, l’esistenza si realizza nel pensiero, che è la tendenza ad astrarre l’oggetto, l’assoluto star fuori dal mondo. In Merleau-Ponty invece un tipo simile di riduzione trascendentale è impossibile, proprio perché l’uomo è sempre intenzionalità e trascendenza verso l’altro.

L’*ego trascendentale* husserliano rinvia ad una positività della costituzione ed è manchevole rispetto ai gradi inferiori di questa costituzione, Husserl ancora elegge come punto di partenza la centralità di un io, rischiando di cedere all’ostacolo del solipsismo, Merleau-Ponty diversamente decentra: egli parte da un punto del campo percettivo di un io corporeo, dalla cui visione prospettica dirama il suo modo di relazione col mondo. Come ha ben sottolineato Aldo Masullo,

la forma dell’esperienza vissuta è il suo stesso senso. La sua *a-priorità* significa solo che l’unità dell’esperienza vissuta non è il risultato di una comprensione pezzo per pezzo, per meccanica associazione, ma è il sempre nuovo, originale organizzarsi delle molteplici dinamiche psichiche, in gioco nel campo della vita soggettiva, così da rendere comprensibile al vivente, *in modo non esplicito e non tematico*, il suo rapporto puntuale con il mondo, secondo il singolare e irripetibile punto di vista del momento<sup>92</sup>.

Bisogna rinunciare all’idea univoca di intenzionalità riflessa, che non dà conto di tutto ciò che precede le tematizzazioni. Husserl aveva operato una

---

<sup>91</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Gallimard, Paris 1969, trad. di M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 15.

<sup>92</sup> A. MASULLO, *Il soggetto in Merleau-Ponty. Filosofia Esistenza Politica*, a cura di G. Invitto, Guida, Napoli 1982, p. 25.

distinzione tra “sintesi attiva” e “sintesi passiva”: la coscienza, prima di operare coscientemente, è invischiata in «una sorta di attiva passività, se così si può dire, cioè in un fungere oscuro e inconsapevole»<sup>93</sup>. Va perciò stabilito il primato dell'intenzionalità fungente, irriflessa, su quella tematica: prima ancora dell'intenzionalità del *Cogito riflesso*, che poggia sulla trasparenza di una coscienza tetica, l'intenzionalità corporea attecchisce su un sapere prelogico, spontaneo, costituito di sedimentazioni, incrostazioni, che il corpo sviluppa nei suoi viavai, nei suoi intrecci di movimenti con l'ambiente circostante. Il corpo è sempre un *corpo a corpo*. È nella latenza di questa classe di intenzionalità che il soggetto si scopre immediatamente e irriflessamente come implicato nella realtà.

Ogni percezione è una comunicazione o una comunione, la ripresa o il compimento da parte nostra di una intenzione estranea, o viceversa è la realizzazione all'esterno delle nostre potenze percettive e come un accoppiamento del nostro corpo con le cose<sup>94</sup>.

Per Merleau-Ponty una tale comunione non rimanda ad una ierogamia che si realizza nell'intuizione pura, questo perchè percepire non equivale a coincidere, bensì a ricostituire e riconoscere. Lo *spessore di un'acquisizione originaria*<sup>95</sup> funge da cortina tra me e la cosa, e questo spessore apre alla temporalità, che si descrive come forma di sedimentazione di un sapere celato ed abituale e che rivela al soggetto di essere «collocato in una tradizione opaca che rende illusoria la pretesa di assoluta trasparenza razionale propria dell'atteggiamento teoretico»<sup>96</sup>. È appunto una *tradizione opaca* che descrive uno spazio e un tempo di anonimato (già individuato da Husserl col termine di *Anonymität*<sup>97</sup>), dove il prepersonale e l'indifferenziato già si dispongono alla personalità e alla differenziazione; in ogni atto percettivo io attuo un recupero di quello strato anonimo, ragion per cui più

---

<sup>93</sup> C. SINI, *Prefazione* in E. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., p. 13.

<sup>94</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 418.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 293.

<sup>96</sup> S. MANCINI, *Sempre di nuovo*, cit., p. 20.

<sup>97</sup> Si veda E. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit.

che dire “io percepisco”, corretto sarebbe affermare “si percepisce in me”, dove quel si (*on*) non riporta la marca di un’impersonalità, ma di una prepersonalità.

In una nota del corso del 1960-61 intitolato *L’ontologia cartesiana e l’ontologia d’oggi*, a proposito di Rimbaud scrive: «è sovente citato “disordine dei sensi” “io è un altro”, occorre citare gli altri termini: 1) “mi si pensa”; 2) “il legno che si ritrova violino”»<sup>98</sup>. A Merleau-Ponty importa, già in questi primi anni, l’impersonalità del “mi si pensa” rimboldiano. La personalità è solo il passaggio derivato dall’impersonalità di una primaria comunione col mondo, grazie alla quale percepisco, dal momento che il mondo percepisce in me, sento, perchè il mondo sente in me; la personalità è un’estensione, una dilatazione di un campo di presenza, che prima di essere mio, è comune, è del mondo intero. Come scrive Stiegler, che a sua volta si richiama a Simondon:

*L’io e il noi sono temporali proprio nella misura in cui sono strutturalmente incompiuti e quindi finzionalizzati – e perciò costituiscono delle storie nel corso delle quali succedono delle cose e sopraggiungono degli eventi. L’io e il noi sono due fasi dello stesso processo, perchè innanzitutto condividono lo stesso fondo preindividuale in cui si costituisce l’orizzonte transindividuale*<sup>99</sup>.

Al di là di un soggetto che si definisce come io, vige il primato di un orizzonte di generalità ed indeterminazione. Husserl, soprattutto a partire dagli anni ‘20, aveva parlato della dimensione originaria di un *Vor-Ich*, una presenza assenza dominio della genesi passiva, condizione empirico-trascendentale dell’*Ich-Pol*; esiste un tessuto, una culla antepredicativa, una radice comune sulla quale attecchisce il fenomeno immanente. Percependo, non creiamo una storia, ma rinnoviamo una preistoria, una preistoria del presente. Merleau-Ponty parla, a tale riguardo, di un’*onda temporale*. Se Heidegger<sup>100</sup> – da cui pure egli tanto attinge

---

<sup>98</sup> È possibile oggi la filosofia?, cit., p. 176.

<sup>99</sup> B. STIEGLER, *Passare all’atto*, cit., p. 11. Si veda anche G. SIMONDON, *L’Individu et sa genèse physico-collective*, P.U.F., Paris 1964 e *L’individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989, trad. *L’individuazione psichica e collettiva*, a cura di P. Virno, DeriveApprodi, Roma 2001.

<sup>100</sup> Per Merleau-Ponty l’esistenzialismo di Heidegger non fa che approfondire alcuni aspetti della fenomenologia husserliana: «Tutto *Sein und Zeit* è uscito da una indicazione di Husserl e in ultima

nella riflessione sulla temporalità – aveva privilegiato il futuro, il filosofo francese riporta tutta la discussione sul presente, sul suo presentarsi in forma ambigua: il presente si ripresenta, ma attua ritorni sempre diversi, differenziati; le due forme che lo caratterizzano sono da una parte la sedimentazione, dall'altra la spontaneità<sup>101</sup>. Il presente implode in direzione del passato ed implode in direzione del futuro.

Egli elegge a testimone della sua filosofia Cézanne. Il pittore sarà sempre un interlocutore privilegiato per Merleau-Ponty: nell'estetica dell'artista di Aix-en-Provence emerge l'idea di una *co-esistenza* e *co-presenza* tra soggetto e fenomeno. Attraverso l'arte, i sensi vengono ricuciti in rapporti sinestetici e l'esistenza viene ricondotta alla sua indivisione originaria, si snoda un processo che non è di semplice proiezione, ma di contenimento. L'apprensione della cosa è un processo di convalescenza, un portare a presenza, un presentare; la visione attuale diventa non una rappresentazione, ma uno scontro e un incontro di tutti i paesaggi che «sono già là nella concatenazione concordante e nella infinità aperta delle loro prospettive»<sup>102</sup>.

Il mondo naturale è l'orizzonte di tutti gli orizzonti, lo stile di tutti gli stili, che, al di sotto di tutte le rotture della mia vita personale e storica, garantisce alle mie esperienze una unità data e non voluta, e il cui correlato è in me l'esistenza data, generale e prepersonale delle mie funzioni sensoriali in cui abbiamo trovato la definizione del corpo<sup>103</sup>.

È proprio nella ricollocazione della coscienza all'interno della temporalità che si apre una falla netta tra la coscienza merleau-pontiana e quella della tradizione: la coscienza è, per il pensatore francese, sempre del presente. Grazie al corpo, la mia coscienza si scopre contemporanea del mondo.

---

analisi non è altro che una esplicitazione del *natürlichen Weltbegriff* o della *Lebenswelt* che Husserl, alla fine della sua vita, assegnava come primo tema alla fenomenologia». Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 15-16.

<sup>101</sup> S. MANCINI, *Sempre di nuovo*, cit., p. 29.

<sup>102</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 429.

<sup>103</sup> *Ibid.*

La coscienza si scopre così conficcata non soltanto nel corpo e per suo tramite in un contesto di spazialità preoggettiva, ma anche in un campo di presenza che, come aveva indicato Heidegger in *Sein und Zeit*, è esso stesso un processo di temporalizzazione: temporalità e soggettività in tal modo vengono a incontrarsi fino a coincidere. Nel campo di presenza del Cogito si rivela pertanto la temporalità originaria che lo costituisce e che è occultata dal tempo oggettivo, il quale appunto astrae dalla posizione del soggetto<sup>104</sup>.

Merleau-Ponty parla di un avvenire che scivola, si insinua, si proietta nel passato e nel presente<sup>105</sup>. La *tradizione opaca* è tutta annodata all'opacità di quel *Cogito tacito* che non implica il diniego della riflessività, ma che piuttosto «è assunto a luogo di fondazione del Cogito riflesso, ovvero dell'io articolato nel linguaggio razionale e ridotto a verità d'essenza»<sup>106</sup> e che procede a partire dall'*Urdoxa* o *opinione originaria*, via d'accesso al precategoryale. Il cogito di stampo cartesiano escludeva solo *lares cogitans* dal dubbio iperbolico, il cogito tacito invece scopre come prima attestazione di esistenza la percezione: ed è questa una constatazione che si dispiega a partire proprio dall'*Urdoxa*. Essa sfugge al dubbio metodico, proprio perchè, come Cartesio aveva mostrato, il dubbio procede dal pensiero; ma se l'*Urdoxa* non è imputabile ad una conoscenza, essa allora precede il portato del dubbio stesso.

Questa tesi incrollabile della nostra vita, se per un verso si pone come chiave esplicativa di tutto ciò che l'umanità costruisce su di essa, per l'altro rappresenta un segreto non rischiarabile, poichè essa non rinvia a nient'altro ma poggia interamente sulla fatticità del mondo, ponendosi come orizzonte ultimo ed invalicabile di senso<sup>107</sup>.

L'*Urdoxa* non ha nulla a che vedere con una cieca e scontata credenza nella mera esistenza di un mondo, ma promana appunto da un segreto, da qualcosa che

---

<sup>104</sup> S. MANCINI, *Sempre di nuovo*, cit., pp. 23-24.

<sup>105</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 533.

<sup>106</sup> S. MANCINI, *Sempre di nuovo*, cit., p. 23.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 27.

si sa, che si esperisce ma non si dice, dall'idea che il mondo esista perchè c'è senso (*il y a du sens*) e viceversa c'è senso perchè il mondo esiste. Attraverso un legame indelebile e serrate conversazioni col mondo, instauriamo in esso un senso; ogni volta cominciamo a esserci per la prima volta. Siamo in presenza di un trascendentale totalmente radicato nell'orizzonte tellurico; l'opacità del *cogito tacito* fa appello ad una coscienza attraversata dalla contingenza, che si riconosce come indissolubilmente e irrevocabilmente relazionata al mondo in un mutuo rapporto. Laddove la totalizzante trasparenza del cogito cartesiano faceva leva solo su se stessa, l'opacità di quest'altro genere di cogito vuole, implica l'altro. Il punto è: com'è possibile pensare questo nuovo cogito al di fuori del linguaggio se è vero che, come lo stesso Merleau-Ponty afferma, non c'è pensiero fuor di parola? Non c'è pensiero fuor di parola, ma fuor di parola c'è l'esperienza. L'idea che esista un sostrato, una vita intima e tacita del cogito, che va vissuta al di qua di ogni spiegazione dell'intelletto, non equivale a dire che l'io preriflessivo debba essere depositato in uno spazio di ignoranza, vuol dire piuttosto che ogni qual volta la coscienza tetrica prova a dirlo, non può non mancarlo in parte. Nella traduzione da un cogito tacito ad uno parlante, qualcosa resta invischiato in un'ambiguità, qualcosa resta nell'inarticolato, così come avviene sempre, quando di traduzione si parla. La transizione vive di mancanza, che non va però letta come perdita: è vero che non vedo, ma è vero anche che intravedo.

In quest'orizzonte, trovare il senso dell'origine, vorrà dire tornare a fare della filosofia ciò che dovrebbe essere, e cioè «un'esperienza rinnovata del proprio cominciamento»<sup>108</sup>. In questa prospettiva viene recuperato in pieno quell'approccio della fenomenologia, intesa come disciplina scientifica del cominciamento; quest'aspetto metodologico funge da centro gravitazionale di tutto il percorso elaborato da Merleau-Ponty: non è infatti che alla fine dell'opera che è possibile scandagliare l'inizio. Ha scritto infatti Barbaras che «è alla luce de *Le visible et l'invisible* i lavori precedenti acquistano coerenza e consistenza, in maniera tale da non poterli leggere che attraverso la ripresa a cui alla fine danno

---

<sup>108</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 23.

luogo»<sup>109</sup>. Se i temi della filosofia si annodano di pari passo a quelli della vita<sup>110</sup>, snodare questi nodi equivale a snodare l'esistenza, in direzione di una filosofia *per noi*, che dunque rinunci all'autorevolezza e al conteggio delle citazioni, e sia reale percorso di ricognizione e riconoscimento.

La *Phénoménologie de la perception* descrive il processo di accecamento e d'illusione della riflessione oggettivante opponendogli un movimento di disvelamento, che unicamente una riflessione radicale potrà portare a termine, dato che esso è volto a mettere in luce il suo proprio cominciamento e ad istituirsi innanzitutto come riflessione su se stesso<sup>111</sup>.

Occorre produrre quindi una *riflessione della riflessione*, che si muova lungo due versanti: una messa a fuoco dell'oblio prodotto dalle abitudini della tradizione e una messa in evidenza dei meccanismi interni alla ragione, quegli stessi meccanismi che hanno naturalmente portato al suo accecamento. Paradossalmente, si tratta di un processo che si muove proprio sulla linea direttiva della filosofia cartesiana: la messa al bando dei pregiudizi e delle credenze, delle abitudini che ci impediscono la vista. Mentre però nelle prime opere assistiamo ancora ad uno sbilanciamento su un tempo archetipico, ancora conchiuso in una dimensione remota, successivamente sarà forte la ricerca dei movimenti di attualità e presenza di quell'originario; l'ultimo Merleau-Ponty avvierà una rettifica affermando: «ciò che io chiamo cogito tacito è impossibile»<sup>112</sup>.

Se nella *Phénoménologie de la perception* la filosofia è vista come *ritorno* all'irriflesso, tutta volta a mettere in luce il fenomeno originario, il tempo della *Fundierung*, nelle ultime ricerche la riflessione non ha più un testo prelinguistico

---

<sup>109</sup> R. BARBARAS, *De l'être du phénomène*, Million, Grenoble 1991, p. 4; trad. nostra: «Il nous semble que c'est à la lumière du *Le visible et l'invisible* que les travaux antérieurs acquièrent cohérence et consistance, de telle sorte que nous ne pouvons les lire autrement qu'à travers la reprise à laquelle ils donnent finalement lieu».

<sup>110</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 16.

<sup>111</sup> I. MATOS DIAS, *Merleau-Ponty une poétique du sensible*, cit., p. 40; trad. nostra: «La *Phénoménologie de la perception* décrit le processus d'aveuglement et d'illusion de la réflexion objectivante en lui opposant un mouvement de dévoilement, que seule une réflexion radicale pourra accomplir, étant donné qu'il vise à mettre au jour son propre commencement et s'instituer avant tout comme réflexion sur lui-même».

<sup>112</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 203.

e un termine irriflesso, ma è vista come interrogazione continuata che entra a far parte del movimento dell'essere. Il senso non giacerà più nell'origine, ma nella giuntura, nelle pieghe delle cose presenti.

Taminiaux<sup>113</sup> ha mostrato come la percezione continui ad essere il tema principale delle ricerche conclusive di Merleau-Ponty, ma acquista un diverso significato, rivoluzionario rispetto al precedente: mentre, come abbiamo visto, nell'opera del '45 la percezione è intesa come l'esperienza fondante l'esistenza proiettante – per cui il percepire implica l'attivo progettarci nel mondo - negli ultimi anni essa non è più descritta in termini di progetto, ed il nesso attività-passività che la costituisce internamente diviene circolare. Si passa da una stratificazione ancora tutta in senso orizzontale ad una circolarità, in cui verticale e orizzontale coesistono. Abbiamo fin'ora analizzato quello che indicavamo come il primo nome attribuito dal filosofo francese all'originario, e cioè la percezione; questa, abbiamo visto, «non è una scienza del mondo, non è nemmeno un atto, una presa di posizione deliberata, ma è lo sfondo sul quale si staccano tutti gli atti ed è da questi presupposta»<sup>114</sup>. Questo stesso sfondo, negli ultimi studi di Merleau-Ponty, guadagnerà un altro nome, più radicale: natura.

### **1.3 Tra visibilità ed invisibilità**

La filosofia di Merleau-Ponty procede in vista di una sempre più profonda radicalizzazione del proprio pensiero: nella consapevolezza che nelle opere precedenti non sia stata sufficientemente approfondita la messa in questione del soggetto occidentale, il filosofo ne *Le visible et l'invisible* fa autocritica affermando che i problemi posti nell'opera del '45 sono rimasti insoluti dal momento che là restava ancora in piedi una sorta di dualismo tra coscienza e oggetto. A partire da questa considerazione prende il via la *nouvelle ontologie*:

---

<sup>113</sup> Si veda J. TAMINIAUX, *Le regard et l'excédent*, Nijhoff, La Haye 1977.

<sup>114</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 19.

tutte le tematiche precedenti vengono riprese e rettificate alla volta di una declinazione ontologica delle stesse, si torna indietro per dire diversamente, nella consapevolezza che «il senso della filosofia è il senso di una genesi»<sup>115</sup>; e non solo, di pari passo a questa revisione, il filosofo tenta una sorta di sperimentalismo linguistico, cui fa da trama la preoccupazione di voler rinnovare la terminologia filosofica facendo ricorso alla *metafora*<sup>116</sup> -figura retorica che viene considerata più conforme all'essere piuttosto che qualsivoglia concetto giacché non lo dice se non lateralmente<sup>117</sup> -, proprio per renderla adatta ad una nuova ontologia. Il linguaggio vuol essere indiretto alla stessa maniera dell'ontologia cui dà voce. Si tratta di un'ontologia che non intende affatto prendere le distanze dalla fenomenologia, anzi l'idea è proprio quella di sviluppare una *ontologia fenomenologica* o, meglio ancora, una *estesiologia ontologica* –come approfondiremo nell'ultimo capitolo-. Così anche l'interrogazione sull'originario viene portata ad una profondità ulteriore, che intende indagare la genesi della genesi: possiamo quindi parlare di un'ontologia che si muove in direzione di un'ontogenesi, che presta attenzione alle manifestazioni dell'*Être brut*, l'*Être sauvage*.

Non è casuale che i primi tre capitoli de *Le visible et l'invisible* portino, nel loro titolo, un termine comune: *interrogation*. È a partire da una domanda sulla domanda che Merleau-Ponty riporta la filosofia al grado zero, al «pianterreno del pensiero»<sup>118</sup>, alla necessità dell'autocomprensione del proprio statuto. Se, come ha scritto Plutarco, «l'identità di ciascuno di noi non è collera, paura, desiderio, non carne o umori: essa è ciò per cui pensiamo e comprendiamo»<sup>119</sup>, il richiamo che

---

<sup>115</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 103.

<sup>116</sup> Come nota la Matos Dias l'uso della metafora in Merleau-Ponty non è cosa nuova; ma mentre nei primi scritti la metafora si limitava unicamente a nominare ciò che non poteva esser detto direttamente, adesso invece il referente è costitutivo della metafora stessa; l'uso della metafora assume un vero e proprio valore ontologico: questa figura retorica riesce a dire l'ambiguità di cui sono intessute le cose. Non è casuale, sottolinea la studiosa portoghese, che si descriva una *reversibilità semantica*: ogni concetto oscilla verso l'altro, tanto che termini quali chiasma, deiscenza possono esser utilizzati in maniera intercambiabile. Si veda I. MATOS DIAS, *Merleau-Ponty. Une poïétique du sensible*, cit., pp. 172-182.

<sup>117</sup> Essa, dice Merleau-Ponty, «mette capo il più energicamente all'Essere». M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 122-143.

<sup>118</sup> F. PESSOA, *Poesie di Álvaro de Campos*, trad. di A. Tabucchi, Adelphi, Milano 1993, p. 25.

<sup>119</sup> PLUTARCO, trad. di L. Lehnus, *Il volto della luna*, Adelphi, Milano 1991, p. 113.

Merleau-Ponty avanza alla filosofia è un richiamo identitario, un richiamo a quel *per cui*.

[Il filosofo si trova continuamente] costretto a rivedere e ridefinire le nozioni meglio fondate, a crearne delle nuove, con parole nuove per designarle, a interpretarle una vera riferma dell'intelletto, al termine della quale l'evidenza del mondo, che sembrava la più chiara della verità, poggia sui pensieri apparentemente più sofisticati, in cui l'uomo naturale non si riconosce più e che vengono a rianimare il suo malumore secolare contro la filosofia, il rimprovero che le è sempre stato fatto di capovolgere le parti del chiaro e dell'oscuro<sup>120</sup>.

Prima della riflessione, vi è un qualcos'altro di cui la riflessione, di poi, non fa altro che essere una ripresa, il rischiaramento di un'evidenza che prima non sapeva di esser tale. Esiste un cordone ombelicale che ci lega indissolubilmente al mondo, questo cordone è la *foi perceptive*<sup>121</sup>, un innato rapporto di confidenza e compenetrazione col mondo: essa è originaria, continua e irriflessa, poichè appartiene a una decisione presoggettiva; questa fede è prova effettiva del mondo come infrastruttura non meramente fisica, ma base di ogni possibile esperienza. Quest'adesione, seppur minacciata perennemente dall'incertezza, ci lega in maniera salda al mondo fin dal primo istante che ci installiamo in esso, ma appena proviamo a spiegare le cose e decifrarle ci accorgiamo di non poterlo fare in maniera esaustiva: quell'idea che Agostino aveva attribuito unicamente al tempo – e cioè che esso sia tanto familiare quanto inspiegabile- va allargata all'intero mondo. Attraverso un gioco di evidenze e sparizioni, il filosofo denuncia continuamente una simile precarietà, l'appartenenza ad un mondo che mai si dà come tela completamente definita, chiara, limpida, serena, ma sempre si offre con carattere fragile, esitante, mobile e per questo inarchiviabile.

Se di fede si tratta e non di sapere, allora non ci si può avviare verso le sicurezze di una gnoseologia, quanto piuttosto verso la continua messa in causa di

---

<sup>120</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 32.

<sup>121</sup> Merleau-Ponty chiarisce che per *foi perceptive* egli intende non un atto di decisione, ma una vera e propria fede animale che precede ogni opinione. *Ivi*, p. 31.

una domanda. La filosofia sta sulla soglia a chiedere un nuovo e diverso esordio, a ripetere che esiste un mondo, così come esiste il suo contrario, e questo dritto e rovescio non si reggono in un rapporto di opposizione, bensì di compenetrazione. Se le cose avessero lineamenti definiti e trasparenti e dunque descrivibili *tout court*, essa non avrebbe ragion d'essere, non avrebbero ragion d'essere le inquietudini, le incertezze, le domande che la descrivono; e invece la filosofia irrompe in un mondo che immediatamente si promette al nostro sguardo in luce e ombra e domanda, a chi quel mondo lo vede, un ulteriore sforzo, chiede di operare una finzione, nella consapevolezza che solo da certe misconoscenze arrivano reali conoscenze: comprendere il mondo sarà fingere di ignorarlo per riaffidargli voce, dal momento che occorre che siano le cose stesse, dal loro silenzio, a portarsi ad espressione. La postura del filosofo è per questo strana e mimetica, egli si fa enigma per aprirsi all'enigma che lo precede, egli domanda e di fronte s'è trova un mondo che ugualmente lo interroga. Ecco perchè l'interrogazione del filosofo ha necessariamente a che fare con la visione: se è vero, dice Merleau-Ponty, che il mondo è ciò che noi vediamo, è altrettanto vero che dobbiamo imparare a vederlo ed ad eguagliare la visione attraverso l'interrogazione.

Per la filosofia l'interrogazione è l'unico modo di accordarsi con la nostra visione di fatto, di corrisponderle a ciò che, in essa, ci dà da pensare, ai paradossi di cui essa è fatta; è l'unico modo di adattarsi a questi enigmi figurati, la cosa e il mondo, il cui essere e la cui verità massicci brulicano di dettagli impossibili<sup>122</sup>.

Quando la mia visione sbatte contro la densità delle cose mi si apre un doppio spazio: quello *condiviso*, delle cose prossime che arrestano i miei occhi e quello totalmente *mio* ma altrettanto convincente, fatto di rimandi e memorie, immagini, fantasie. Il mio corpo mi può collocare in due luoghi, l'ἴδιος κόσμος e il κοινός κόσμος: mi può far rimanere nell'apparenza, così come mi può far andare alle cose stesse; «tutto avviene come se il mio potere di accedere al mondo e quello di rinchiudermi nei fantasmi si implicassero vicendevolmente. Di più:

---

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 32.

come se l'accesso al mondo non fosse che l'altra faccia di un ritiro»<sup>123</sup>. Sembra impossibile che i due luoghi possano entrare in comunicazione, sembra che il mondo e l'altro restino sempre totalmente distanti da me, collocati in uno spazio assolutamente inarrivabile, e invece basta «che l'insolito compaia nella partizione del dialogo, [...] perchè di colpo si imponga l'evidenza che anche laggiù, minuto per minuto, la vita è vissuta»<sup>124</sup>. La magia della visione sta nello scavalco di questo paradosso, sta nel fatto che in essa le due dimensioni si tengono assieme in modo coerente, esiste un criterio di concordanza che mi assicura un criterio di verità nella percezione.

C'è una differenza di struttura e per così dire di grana tra la percezione o vera visione, che dà luogo ad una serie aperta di esplorazioni concordanti, e il sogno, che non è *osservabile* e, all'esame, non è quasi altro che un insieme di lacune<sup>125</sup>.

Da una parte quindi la grana della vera visione, dall'altra le lacune di essa che aprono al sogno, alla memoria, allo spazio dell'immaginario. L'ontologia diventa del differimento: contro l'ontologia positiva della tradizione, che pensa a l'essere come a un pieno, un immobile, un tuttotondo dicibile in maniera certa, si dichiara un'ontologia indiretta, fatta di non-detti, non-pensati, secondo la quale la presenza si dà a partire dall'assenza, in un tempo e in uno spazio che, nei loro buchi vuoti, aprono alla promessa. Ma negare l'idea ingenua dell'essere in sé, non comporta il fatto di dover credere a un essere di sola rappresentazione: significa piuttosto far riferimento a qualcosa che seppur empiricamente assente già entra nella costituzione delle cose presenti, ragion per cui vedere equivale anche ad avere in ombra. La visione c'è se c'è cavità, se rimane aperto il luogo della quasi-visione. Non si vuole restare impantanati nello scetticismo, piuttosto scavalcarlo, porsi al di là: non importa più dichiarare incerta l'esistenza del mondo, si tratta invece di «conoscere il senso d'essere del mondo»<sup>126</sup>.

---

<sup>123</sup> *Ivi*, pp. 35-36.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 34.

Ora, dunque, che ho nella percezione la cosa stessa, e non una rappresentazione, aggiungerò soltanto che la cosa è in fondo al mio sguardo e, in generale, alla mia esplorazione; senza presupporre nulla di ciò che la scienza del corpo altrui può insegnarmi, io devo constatare che il tavolo di fronte a me mantiene un rapporto singolare con i miei occhi e il mio corpo: io lo vedo solo se è nel loro raggio d'azione; sopra di esso c'è la massa scura della mia fronte, sotto c'è il contorno più indeciso delle mie guance: entrambi visibili al limite, e capaci di nascondere, come se la mia visione del mondo stesso si facesse da un certo punto del mondo. Di più: i miei movimenti e quelli dei miei occhi fanno vibrare il mondo, come si fa muovere un dolmen con il dito senza scuotere la sua solidità fondamentale<sup>127</sup>.

La cosa si determina in uno sbandamento continuo che va dalla dimensione privata e si assesta su quella pubblica, e viceversa; ciascuna componente, quella privata e quella condivisa, non offusca l'altra ma la rende possibile amplificandola. Merleau-Ponty fa l'esempio della visione sinergica: essa non è data dalla somma di due percezioni monoculari, ma poggia su di esse aprendo ad un ordine del tutto differente, «non è una *sintesi*, ma una metamorfosi»<sup>128</sup>; in questa considerazione si evince appieno il debito che Merleau-Ponty riconosce all'idea *gestaltica* di un tutto che non si riduce alla somma delle parti. Nella percezione si dichiara il *miracolo della totalità*, che fa sì che il tutto non sia la messa fianco a fianco di diverse parti, ma altro: e quest'alterità non rinnega le parti ma le implica amplificandole. Il tutto diventa la cassa di risonanza di singole voci che sono più della loro somma. Ecco che torna il caso della mano toccata/toccata e Merleau-Ponty arriva a radicalizzare quella che era stata la sua riflessione sul corpo:

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. Se la mia mano sinistra tocca la mano

---

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 35.

destra, e se di colpo io voglio cogliere, con la mano destra, il lavoro della sinistra intenta a toccare, questa riflessione del corpo su stesso abortisce sempre all'ultimo istante: nel momento in cui sento la sinistra con la destra, io cesso nella stessa misura di toccare la destra con la sinistra<sup>129</sup>.

Allora dev'esserci qualcosa che precede il corpo, che fa da involucro alla percezione, dev'esserci un circuito che funga da corteccia alle diverse esperienze corporee: questo qualcosa, cui nessuna filosofia ha ancora dato un nome, è la carne, la *chair*, che Merleau-Ponty definisce come *gangué*<sup>130</sup>: «prima della scienza del corpo – che implica la relazione con l'altro -, 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 corpo»<sup>131</sup>. Cos'è la ganga? Il termine può essere inteso attraverso una duplice semantica: nella sua etimologia derivante dall'inglese antico *gangan*, “andare insieme”, esso significa “combriccola”; mentre nella sua derivazione dal tedesco *Gang*, esso rappresenta l'insieme dei minerali sterili associati ai minerali metalliferi utili di un giacimento minerario. Ricucendo i due significati, si definisce il paradigma di una moltitudine, un'associazione ancora sterile, nel senso di non ancora dispiegata. Una nota di lavoro del libro datata maggio 1960 e intitolata “Toccare-toccarsi, vedere-vedersi, il corpo, la carne come Sé” ben chiarisce cosa il filosofo intenda parlando di carne:

La carne è *fenomeno di specchio* e lo specchio è estensione del mio rapporto con il mio corpo. Specchio = realizzazione di un *Bild* della cosa, e rapporto io-mia ombra = realizzazione di un *Wesen* (verbale): estrazione dell'essenza della cosa, della

---

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 36. Questo snodo è oggetto di una continua ripresa da parte di Merleau-Ponty. Infatti andando oltre nel libro si legge: «All'inizio abbiamo parlato sommariamente di una reversibilità del vedente e del visibile, del toccato e del toccante. È ora di sottolineare che si tratta di una reversibilità sempre imminente e mai realizzata di fatto. La mia mano sinistra è sempre sul punto di toccare la destra intenta a toccare le cose, ma io non giungo mai alla coincidenza, essa si eclissa nel momento di realizzarsi, e ci troviamo sempre di fronte a questa alternativa: 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, in se stessa, e con la mia mano sinistra ne palpo solo l'involucro esteriore». Non c'è quindi un'identità fissa di mano toccata e mano toccante, ma un riflettersi continuo dell'una nell'altra, che devia sempre la coincidenza. *Ivi*, p. 163.

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>131</sup> *Ibid.*

pellicola dell'Essere o della sua "Appartenenza" – Toccarsi, vedersi è ottenere da sé un simile estratto speculare. [...] La proiezione visiva del mondo in me da intendere non come rapporto interaoggettivo cose-mio corpo. Ma come rapporto ombra-corpo, comunanza di Wesen verbale e quindi, in definitiva, fenomeno "somiglianza", trascendenza<sup>132</sup>.

La carne è il sostrato condiviso di sensibilità di uomo e mondo, una stoffa comune di senziente e sensibile, «non è materia, non è spirito, non è sostanza. Per designarla occorrerebbe il vecchio termine "elemento"»<sup>133</sup>. Grazie alla carne, elemento che inaugura il quando e il dove, l'essere si dona immediatamente e originariamente come accoppiato col mondo, tutelato dall'*universalità del sensibile*<sup>134</sup>: è grazie ad essa che avviene lo scavalco del solipsismo attraverso la comunicazione. Questa membrana comune è sì una certezza, un'evidenza ma «per irresistibile che sia, rimane assolutamente oscura; noi possiamo viverla, non possiamo né pensarla, né formularla, né erigerla a tesi»<sup>135</sup>.

Come la cosa, come l'altro, il vero traluce attraverso un'esperienza emozionale e quasi carnale, in cui le "idee" – quelle dell'altro e le nostre – sono piuttosto dei tratti della sua fisionomia e della nostra, e più che comprese, sono accolte o respinte nell'amore o nell'odio<sup>136</sup>.

La rivalutazione dello spazio sensibile non porta tuttavia a negare l'intelligibile, ma obbliga a ripensarlo, non più come scisso dalla realtà fenomenica, poggiato in un ostensorio, immobile, immutabile, universale, ma completamente invischiato nella temporalità, nel divenire, nel cambiamento. Sbrigliare l'idea e il concetto dall'idealità e dalla concettualizzazione vuol dire rendere idee e concetti vivi e vivificanti, salvare l'essere da quel *colombaio dei concetti* che, secondo Nietzsche, atrofizzava e mortificava la vita. Ripensare

---

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 267.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>134</sup> *Ivi*, p. 232.

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 39.

sensibile e intelligibile equivarrà a ripensare visibilità e invisibilità: l'invisibile non è estraneo alla visione, come l'immobile non è estraneo al movimento. Merleau-Ponty rimescola infatti le carte in tavola, laddove Platone aveva posto una compagine netta tra *ορατόν* e *αίδές*, distinguendo tra una dimensione visibile, in continuo mutamento, ed una invisibile, che sempre permane nella stessa condizione<sup>137</sup>, il filosofo francese invoca il *τόπος νοηθός* e parla di un mondo intelligibile che sempre si radica nella visibilità del sensibile. Sembra che egli intenda rispettare la sentenza di uno dei sette sapienti, Solone l'Ateniese, che dice: «testimonia le cose invisibili con quelle visibili».<sup>138</sup>

Il sensibile insomma precede e predetermina l'intelligibile e viceversa: non leggerei se non esistesse il libro, ma il libro non esisterebbe se non potessi leggere. Su questa impossibilità di stabilire un primato e di scindere fatto ed essenza poggia l'intera riflessione merleau-pontiana: da sempre la metafisica occidentale si è affannata a stabilire e determinare gerarchie, impalcature piramidali che regolassero il rapporto tra un al di qua e un al di là, ha parlato per antinomie. Merleau-Ponty smonta la possibilità di un principio che sia radicale e sottolinea che vedere è anche non vedere, che il manifesto è anche latenza. Nonostante il desiderio dichiarato del filosofo di aprirsi ad un'ontologia e dunque di voler recuperare un'unità, egli batte a più riprese che quest'ontologia deve essere generata da un confronto costante coi differenti saperi, poiché l'unità è da pensarsi come già differenziata, l'originario ha immediatamente una matrice polimorfa. L'unica ontologia ammissibile è quella che vive una gestazione permanente.

Il pensiero occidentale ha incastrato la meditazione ontologica tra due estremi: l'*intuizione dell'essere* e la *negintuizione del nulla*. Entrambi questi atteggiamenti sono stati solidali: essi hanno trattato l'essere e il nulla come oggetto di pensiero, totalmente pieni, da un lato un essere pieno di essere dall'altro un nulla vuoto del tutto; il negativismo assoluto non è che l'altra faccia di un positivismo assoluto. Il nulla invece non va pensato come buco, ma come quello spazio cavo costitutivo dell'essere; un nulla inteso come annientamento

---

<sup>137</sup> Si veda PLATONE, *Fedone*, 79A.

<sup>138</sup> PRESOCRATICI, *Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 2004, vol. I, p. 74.

radicale è solo un nulla di principio. Così scrive in una nota di lavoro datata 20 maggio 1959 dedicata a Bergson:

In breve: il nulla (o meglio il non-essere) è cavità e non *buco*. L'aperto, nel senso di buco, è Sartre, è Bergson, è il negativismo o l'ultrapositivismo (Bergson), indiscernibili. Non c'è *nightges Nichts*. Mettere a punto la mia discussione delle idee di Bergson sul nulla: ho ragione di dire che Bergson prova troppo, ma torto di avere l'aria di concluderne che Sartre è nel giusto. La negintuizione del nulla è da respingere perchè anche il nulla è sempre *altrove*. La vera soluzione: *Offenheit d'Umwelt, Horizonhaftigkeit*<sup>139</sup>.

Il nulla, così come l'ha trattato Bergson, è oggettivato e visto nella sua purezza da uno sguardo di sorvolo, mentre il nulla è sempre altrove; il difetto del pensiero di sorvolo è di essere totalizzante, di essere incapace di cogliere distinguo. La negintuizione del nulla presente nella tradizione occidentale presuppone una visione panoramica dell'Essere che pietrifica l'esperienza; attraverso di essa non si danno che coscienze avulse dall'esistenza. Il nulla dev'essere invece concepito come *inerire a...distogliendosi da...*<sup>140</sup> Merleau-Ponty intende sostituire alla negintuizione un esercizio di *buona dialettica*, senza sintesi, che mai venga declinata in forma di tesi: il sapere non può mai darsi in maniera statica, deve invece vivere una gestazione permanente, deve esercitare una pluralità di relazioni che tengano conto di sensi e non-sensi, di sensi duplici. Come faceva Eraclito che integrava le direzioni opposte nel movimento circolare, così questa nuova dialettica deve tener insieme i contrari in uno spazio di differenziazione e integrazione simultaneo. È, dice Merleau-Ponty, un'*iperdialettica*: se lo stesso originario si configura come un sistema a più entrate, allora la stessa dialettica, che quell'originario si fa carico di raccontare, deve assumere una fisionomia polimorfa, porosa, con diversi imbocchi e orientamenti.

---

<sup>139</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 212.

<sup>140</sup> *Ibid.*

Ciò che respingiamo o neghiamo non è l'idea del superamento che riunisce, ma l'idea che esso metta capo a un nuovo positivo, a una nuova posizione. Come nella vita, così nel pensiero e nella storia noi conosciamo solo superamenti concreti, parziali, oberati di sopravvivenze, gravati di deficienze; non c'è superamento onnicomprensivo che conservi tutto ciò che le fasi precedenti avevano acquisito, vi aggiunga meccanicamente qualcosa di più e permetta di collocare le fasi dialettiche in un ordine gerarchico più o meno reale, più o meno valido<sup>141</sup>.

Una dialettica –come ad esempio quella sartriana- che cede alla tentazione di una formulazione definitiva e totalizzante, rinunciando a descrivere l'essenza in situazione, è *cattiva dialettica*, dialettica “imbalsamata”. Ma è nel germe stesso della dialettica il pericolo della sua degenerazione, cioè che essa diventi identità pura degli opposti e ambivalenza. Da ciò deriva la forza dello sguardo, potenza di pietrificazione dell'esperienza, lo stesso potere che il mito attribuisce a Medusa. Come la mostruosità di Medusa deriva, secondo l'interpretazione di Curi, dalla sua ambivalenza costitutiva, «mostruosa è la Gorgone, perché in essa l'identità coincide con l'alterità, anziché definirsi per differenza rispetto ad essa»<sup>142</sup>, così il potere reificante della cattiva dialettica deriva dal fatto che in essa l'esperienza si annulla nel concetto e conseguentemente la negatività perde il suo carattere critico per diventare *pseudonegazione*. L'unico eroe in grado di tagliare la testa alla Medusa è l'eroe dai sandali alati, Perseo, il quale, servendosi del riflesso dello scudo di bronzo che portava al braccio sinistro, distoglie lo sguardo dalla minaccia affidandosi ad una visione indiretta, mediata. Tanto per Curi quanto per Calvino la forza di Perseo sta nel rifiutare la visione diretta, «ma non in un rifiuto della realtà del mondo di mostri in cui gli è toccato vivere»<sup>143</sup>, infatti l'eroe non abbandona la testa mozzata di Medusa anzi la porta con sé. Per questo Perseo potrebbe essere il paradigma di un'esperienza della visione -che non sia pura né tantomeno panoramica- accostabile a quella che Merleau-Ponty descrive.

---

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>142</sup> U. CURI, *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 97.

<sup>143</sup> I. CALVINO, *Lezioni americane*, Mondadori, Milano 2001, p. 9.

Una visione iscritta nella visibilità della carne e presupposta dalla dialettica come *iperdialettica*, «che critica se stessa e si supera come enunciato separato»<sup>144</sup>. Essa è consapevole del carattere di astrazione di ogni tesi e quindi del suo dover essere sempre rimessa in questione, giacché il suo contenuto inerziale non può che essere parziale, provvisorio. Comprendendo l'orizzonte ontologico come visibilità sarà possibile comprendere la filosofia come iperdialettica. Il visibile è ciò in cui l'altro, attraverso il corpo, presenta a modo suo ciò a cui non sarà mai presenti, che resterà invisibile, «un'assenza quindi, non un'assenza qualsiasi, bensì una certa assenza, una certa differenza secondo delle dimensioni che sono immediatamente comuni»<sup>145</sup>. Come Perseo nel mito la filosofia nel mondo ha la necessità di gravarsi del peso di quest'assenza, piegarsi a guardare l'essere come in obliquo, vederlo scaturire in un lavoro senza termine. Nella carne dell'essere la possibilità della differenza è attuale, è differenziazione, distinzione attuata, questo è il senso dell'affermazione merleau-pontiana di fondare il possibile sul reale.

Quando la filosofia cessa di essere dubbio per farsi svelamento, esplicitazione, in quanto si è staccata dai fatti e dagli esseri, il campo che essa si dischiude è fatto sì di significati o di essenze, ma che non sono autosufficienti, che, manifestamente, si riferiscono ai nostri atti di ideazione e, grazie a questi sono prelevati da un essere grezzo in cui si tratta di ritrovare allo stato selvaggio i corrispondenti delle nostre essenze e dei nostri significati<sup>146</sup>.

L'*être brut*, l'essere grezzo è quello intorno al quale deve essere centrata l'interrogazione filosofica; deve esserlo in una forma paradossale, essa deve centrare attraverso un decentramento. Lo stato selvaggio non è infatti coglibile in maniera diretta, esso è dicibile solo attraverso il suo ripresentarsi lateralmente in una simultaneità, come un'invariante che però sempre viene contaminata e stratificata. La sua forma è quella della spirale. Una simile interrogazione decentrata non vuole aggirare l'ostacolo, ma intende agire ai margini di un

---

<sup>144</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 115.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 130.

perimetro che riconosce come cavo: la possibilità che è riconosciuta alla filosofia, laddove si faccia ontologia indiretta, è quella di parlare di un *non c'è* che attecchisce però su un'evidenza di presenza. Il mondo c'è e tuttavia si sottrae. Assunto ciò, Merleau-Ponty non auspica un ritorno alla nudità dell'essere selvaggio, dal momento che se esso si è dato alla velatezza, questo fatto non può essere casuale e dunque privo di senso; se la velatezza è data come componente basilare e dunque originaria dell'originario stesso, allora essa va compresa mantenendola in vita in quanto tale. La coincidenza di cui si va alla ricerca non è che parziale.

Ciò che noi proponiamo e opponiamo alla ricerca dell'essenza non è il ritorno all'immediato, alla coincidenza, la fusione effettiva con l'esistente, la ricerca di una integrità originaria, di un segreto perduto e da ritrovare, che annullerebbe le nostre domande e anzi metterebbe sotto accusa il nostro linguaggio. Se la coincidenza è perduta non è un caso, se l'Essere è nascosto, ciò è proprio una peculiarità dell'Essere e nessuno svelamento ce lo farà comprendere<sup>147</sup>.

Soprattutto l'integrità originaria non è un'integrità storicizzata, non va pensata come proiettata unicamente al passato, essa è direzionata anche verso il presente ed il futuro, «esplode, e la filosofia deve accompagnare questa esplosione, questa non-coincidenza, questa differenziazione»<sup>148</sup>. Quello che è possibile fare è decifrare gli spazi nudi di ciò che si è coperto, i luoghi di illatenza della latenza, i tempi visibili dell'invisibile; così quell'immediato perduto, dalla difficile restituzione, «porterà in se stesso, se lo si restituisce, il sedimento dei processi critici in virtù dei quali lo si sarà trovato, non sarà quindi l'immediato»<sup>149</sup>. Se l'immediato è lontano, il compito della filosofia è mantenere in vita quella sua distanza; la presa del pensiero è quella di chi si ritrova in mano sempre meno, quanto più scava, man mano che si accosta all'oggetto del proprio pensiero essa lo scopre sempre più in là, spostato oltre. La buona dialettica sa che ciò che cerca

---

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 140.

scivola al di là, sopravanza e per questo la sua parola non è quella che determina in un enunciato (*Satz*) ma vuol essere parola pensante. Non cerca di ripristinare un passato neutro, intatto ma si muove in vista di un'analisi di un passato già alterato in maniera inspiegabile e che si rimemora ma solo parzialmente.

La verità cui pertanto va incontro è muta (*muette*), non vuole che rivendicare la non-coincidenza. L'ontologia che va a delinarsi ha una dimensione genetica e si oppone ad un'ontologia moderna dell'esteriorità che si fa paladina di un in sé identico; è un'ontologia dell'essere grezzo, che implica un passaggio ad un diverso tipo di filosofia, passaggio «*per definizione* progressivo, incompleto»<sup>150</sup>. Nella nota di lavoro datata gennaio 1959 e intitolata *Origine della verità*, Merleau-Ponty scrive: «Abbozzo dell'ontologia progettata come ontologia dell'Essere grezzo, -e del logos. Esibire l'Essere selvaggio prolungando il mio articolo su Husserl»<sup>151</sup>. Si tratta del saggio *Le philosophe et son ombre*<sup>152</sup>, in cui viene rimesso in gioco tutto il non-pensato della fenomenologia husserliana: rifacendosi all'Husserl di *Ideen I*, ci si accorge che la riflessione riporta a distanza un irriflesso, il quale però è sempre e solo desumibile, o meglio scorgibile, a partire appunto dalla riflessione stessa. Husserl avrebbe detto molto di più di ciò che credeva, avrebbe messo termine al corto circuito che l'occidente aveva creato essere selvaggio e cultura, tra riflesso e irriflesso: il mondo che ne vien fuori non è più quello della rassicurante prospettiva rinascimentale, serva dell'apparenza proiettiva e dell'esigenza del panorama, siamo piuttosto in presenza della pressione di un mondo barocco, che insiste, che si ostina a scalfirci coi suoi spigoli, con le sue crepe, le sue spirali.

Questo mondo barocco non è una concessione dello spirito alla natura: infatti, se ovunque il senso è figurato, si tratta ovunque di senso. Questo rinnovarsi del mondo è anche un rinnovarsi dello spirito, una riscoperta dello spirito grezzo che non è addomesticato da nessuna cultura, al quale si chiede di creare di nuovo cultura. L'irrelativo, ormai, non è la natura in sé, né il sistema delle apprensioni

---

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>152</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit.

della coscienza assoluta, e nemmeno l'uomo: è quella «teleologia»<sup>153</sup> di cui parla Husserl –che si scrive e si pensa tra virgolette-, giuntura e membratura dell'Essere che si compie attraverso l'uomo<sup>154</sup>.

Affinché la fenomenologia sia effettivamente una proposta alternativa, occorre che tenti di pensare l'irriflesso a partire dalla stessa riflessione, pensando a quest'ultima come ad un movimento di ripresa, non si può sostituire il riflesso al non-riflesso. Il cogito con cui Merleau-Ponty vuole confrontarsi è quello che designa l'immediatezza del fenomeno elevato nella comprensione di sé nella riflessione; è un progetto che intende scandagliare le dinamiche attraverso cui l'esistenza si riavvolge su stessa, e, in questo avvitarsi, produce senso.

Così, se nella *Phénoménologie de la perception* il filosofo aveva tentato di descrivere il *cogito tacito*, ora dichiara quel tentativo fallimentare, dicendo: «ciò che io chiamo cogito tacito è impossibile. Per avere l'idea di “pensare” (nel senso di vedere e di sentire), per fare la “riduzione”, per ritornare all'immanenza e alla coscienza di..., è necessario avere le parole»<sup>155</sup>. Egli ammette che il cogito tacito non era in grado di spiegare l'eternità esistenziale, lo spirito selvaggio, dal momento che, così com'era stato trattato nell'opera del '45, il discorso sul cogito non era ancora ben collegato a quello sulla parola. Si tratta non di negare la presenza della dimensione tacita, ma di dichiarare che il *cogito tacito* non può che essere desunto *a contrario* nelle trasparenze del *cogito langagier*. L'irriflesso ed il riflesso si annodano, si intersecano nel tempo; a questo riguardo, Merleau-Ponty, richiamando un'espressione usata da Bergson ne *La Pensée et le Mouvant*, parla di “serpeggiamento”<sup>156</sup>, cioè di un movimento che rappresenta e modula il nucleo

---

<sup>153</sup> Quando rimanda alla teleologia husserliana, Merleau-Ponty ha ben in mente una *teleologia sui generis*, che non ha a che fare con alcun progetto prestabilito, come vedremo bene nel capitolo successivo. Egli pensa ad «una neoteologia che, come la teleologia percettiva, non sopporta di essere sostenuta da una *coscienza di...*, né di una e-stasi, un progetto costruttivo». M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 217.

<sup>154</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 235.

<sup>155</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 188. Merleau-Ponty dedica inoltre un'intera nota di lavoro, datata luglio 1959, a dichiarare le mancanze dell'opera del '45, tacciata di essere ancora intrisa di dualismo: «I problemi posti in *Ph.P.* sono insolubili perchè, in quest'opera, io parto dalla distinzione “coscienza” – “oggetto” -». *Ivi*, p. 215.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 209.

comune ai due momenti, o anche, stavolta attingendo l'espressione da Peguy, di "ritmo dell'evento del mondo"<sup>157</sup>.

La nuova ontologia dovrà allora mostrare la presenza di un *verticale* scavato nell'*orizzontale*, le dinamiche di un orizzonte visibile che è già solcato da un'invisibilità: ciò fa del Sé un mai pieno, una concavità che deve e vuole trasgredire in direzione dell'altro da sé, perchè sempre manchevole, sempre unità difettiva. La trasgressione non è mero ribaltamento, ma riconferma, essa si instaura su quel movimento di andirivieni che Merleau-Ponty auspica come proprio della filosofia, quando afferma: «la vera filosofia = cogliere ciò che fa sì che l'uscire da sé sia rientrare in sé e viceversa»<sup>158</sup>.

La stoffa comune di cui sono fatte tutte le strutture è il *visibile* che, a sua volta, non è affatto un che di oggettivo, di in sé, ma di trascendente, - che non si oppone al per Sé, che non ha coesione se non per un Sé – il Sé da comprendere non come qualcosa, ma come unità di trasgressione o di sopravanzamento correlativa di "cosa" e "mondo" (il tempo-cosa, il tempo-essere)<sup>159</sup>.

È cosa nota: quando nel libro IX dell'*Odissea*, il Ciclope domanda il nome ad Ulisse risponde: «Nessuno ho nome: Nessuno mi chiamano / madre e padre e tutti quanti i compagni»<sup>160</sup>. L'anonimato dell'eroe greco viene riproposto dal filosofo francese come ennesima via di fuga dal centrismo del soggetto narcisistico occidentale: una nota di lavoro datata aprile 1960 è titolata proprio «Ἐγὼ Ε οὐτις»<sup>161</sup>. Il Sé, risultante di uno scarto e di una distanziamento, viene paragonato dal filosofo ad Ulisse, al suo presentarsi come "nessuno", all'«anonimo sprofondato nel mondo e che non ha ancora tracciato la sua scia»<sup>162</sup>. Dall'idea di percezione si passa a quella di *impercezione*; questa si incunea nel mondo e diventa per lui garanzia di universalità. Così si presenta un segreto albero

---

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 215.

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 216.

<sup>160</sup> OMERO, *Odissea*, IX, vv. 366-367.

<sup>161</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 258.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 216.

genealogico che si staglia sotto le cose: è la natura, è il suo andare da capo con una densità di memoria.

L'essenza, il *Wesen*. Profonda parentela fra l'essenza e la percezione: anche l'essenza è membratura, non al di sopra del mondo sensibile, è al di sotto, o nella sua profondità, nel suo spessore. Essa è il legame segreto – le Essenze sono degli *Etwas* del livello della parola, così come le cose sono delle Essenze del livello della Natura. Generalità delle cose: perchè ci sono più esemplari di ogni cosa? Ciò è imposto dalla definizione stessa delle cose come esseri di campo: come potrebbe esserci campo senza *generalità*<sup>163</sup>?

#### **1.4 Per una nuova mitica delle idee**

Abbiamo più volte rimarcato che cambia, nel panorama merleau-pontiano, la prospettiva dell'originario: si passa dal pensiero della *Fundierung*, del fondamento, a quello della *Stiftung*, della fondazione, intesa come vera e propria iniziazione. Nell'interrogazione sull'origine, bisogna lasciar da parte la passività del fondamento per approdare all'attività della fondazione (termine che nel suo suffisso evidenzia tutta la sua portata di azione), viene rifiutata così la formula di una filosofia del fondamento, che rinvii ad un principio ultimo autofondante e istituente, e si apre ad una filosofia della fondazione, intesa come memoria inedita di un originario che si ripresenta sempre come iniziazione. Iniziazione dunque, e non inizio. Proprio l'iniziazione era stata definita da Merleau-Ponty come «apertura di una dimensione che non potrà più essere rinchiusa, instaurazione di un livello in rapporto al quale, ormai, ogni altra esperienza sarà riferita»<sup>164</sup>, è dunque quell'atto attraverso il quale celebriamo continui battesimi col mondo. Ne parla a proposito di Proust, quello che lui indica come maestro «nella fissazione

---

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 234.

<sup>164</sup> *Ivi*, p. 166.

dei rapporti del visibile e dell'invisibile, nella descrizione di una idea che non è il contrario del sensibile, che ne è il risvolto e la profondità»<sup>165</sup>.

Egli ne ricava, come sottolineato da Carbone, un *pensiero dell'idea sensibile*<sup>166</sup>; legge Proust (dedicandogli particolare attenzione nel corso che tenne al Collège de France nel 1960-61 su *L'ontologia cartesiana e l'ontologia d'oggi*<sup>167</sup>) e scopre nella *Recherche* la presenza di idee rintuzzate nel sensibile, nella carne del mondo: le idee della musica, quelle dell'amore, della letteratura, della scienza, tutte raffigurano quell'invisibile che continuamente si svela nel visibile. Scopre nello scrittore francese un ritorno alla radice etimologica dell'idea. La verità del *τόπος νοητός*, del mondo intelligibile, viene –secondo la lettura merleau-pontiana di Proust– radicata in questo mondo.

È secondo la struttura e il senso intrinseci che il mondo sensibile è “più vecchio” dell'universo del pensiero, poichè il primo è visibile e relativamente continuo, mentre il secondo, invisibile e lacunoso, a prima vista non costituisce un tutto e non ha la sua verità, se non a condizione di appoggiarsi sulle strutture canoniche dell'altro<sup>168</sup>.

Sopravanza così, proprio in contrasto con quella che molti hanno inteso come una visione platonica in Proust, una teoria delle idee di matrice antiplatonica, che rivendica l'impossibilità di fare appello ad idee isolabili come entità positive. Proust, nella sua opera, non farebbe che avanzare un «tentativo d'espressione integrale del mondo percepito o vissuto»<sup>169</sup>. Solo quando Swann scopre l'amore per la musica, solo allora scopre l'idea della musica.

Sapeva che il ricordo stesso del pianoforte falsava ancora di più il piano in cui vedeva le cose della musica; che il campo aperto al musicista non è una meschina tastiera di sette note, ma una tastiera incommensurabile, ignota ancora quasi per

---

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>166</sup> M. CARBONE, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 21.

<sup>167</sup> M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., pp. 181-188.

<sup>168</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 29.

<sup>169</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 43.

intero, dove solo qua e là, divisi da folte tenebre inesplorate, alcuni fra i milioni di tasti che la compongono, esprimenti tenerezza, passione, coraggio, serenità, dissimili gli uni dagli altri come un universo da un altro universo, sono stati scoperti da qualche grande artista, che, risvegliando in noi il corrispondente del tema trovato, ci presta il servizio di mostrarci qual ricchezza, qual varietà nasconda, a nostra insaputa, la vasta notte impenetrata e scoraggiante dalla nostra anima, da noi scambiata per vuoto e nulla<sup>170</sup>.

In questo passo Merleau-Ponty rileva la presenza di idee che, seppure opache, resistono alla propria opacità ed esplodono a livello esperienziale, la loro latenza diventa infatti manifesta nel momento in cui diventa paticità. Queste idee, che eccedono l'intelligenza, la rivelano e vanno oltre. L'intelligenza, cui apre l'*intuitus mentis*, è sempre sostenuta da «queste entità che non sono positive, ma differenze, “differenziate” e che sono popolo nascosto della notte o del vuoto dell'anima»<sup>171</sup>. Il visibile non è che l'*ornamento* dell'invisibile, esso «apre a un invisibile che è il suo rilievo o la sua struttura e dove l'identità è piuttosto non differenza»<sup>172</sup>; se la dimensione che gli è propria è quella della luce, la sua luce «non è solo un *quale*, è l'impossibilità dell'oscurità, iniziazione a un *mondo*, a una piccola eternità, a una dimensione ormai inalienabile»<sup>173</sup>. Ecco che l'ontologia positiva, ancora una volta, passa a un'idea di non assenza: dal momento in cui cominciamo a vedere, non possiamo più far finta di niente, non possiamo più comportarci come prima.

Come la nervatura sostiene la foglia dall'interno, dal fondo della sua carne, così le idee sono la testura dell'esperienza: il suo stile, dapprima muto, poi proferito. Al pari di ogni stile, esse si elaborano nello spessore dell'essere e, non solo di fatto, ma di diritto, non potrebbero esserne distaccate per venire dispiegate sotto lo sguardo<sup>174</sup>.

---

<sup>170</sup> M. PROUST, *Du côté de chez Swann*, Einaudi, Torino 1978, trad. di N. Ginsburg, *La strada di Swann*, Einaudi, Torino 1978, p. 369.

<sup>171</sup> M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 184.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 186.

<sup>174</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 138.

Esistono pertanto concordanze, leggi ignote che strutturano la logica delle idee, logica che mai emerge dal nascondimento che le è costitutivo. Le idee sono rintuzzate nel sensibile come un segreto, vi sono appoggiate come un velo trasparente: esse quindi non sono accessibili in maniera diretta, perchè *velate di tenebre, ignote*, ma sono esperibili attraverso la carne. La nostra relazione con le idee non è quella di un gioco a mosca cieca, nel quale scopriremo la soluzione solo dopo esserci tolti la benda, «non c'è visione senz'ombra»<sup>175</sup>.

Noi non vediamo, non udiamo le idee, nemmeno con l'occhio dello spirito o con il terzo occhio: e tuttavia, le idee son là, dietro i suoni o fra di essi, dietro le luci o fra di esse, riconoscibili dal loro modo sempre particolare, sempre unico, di ritrarsi dietro di quelli, “perfettamente distinte le une dalle altre, ineguali fra loro di valore e di significato”<sup>176</sup>.

L'ossatura delle cose, nei cui interstizi vivono le idee, si manifesta e si ritrae; la proposta merleau-pontiana arriva addirittura ad una rivoluzione nominale, se in una nota di lavoro, datata dicembre 1959 e intitolata “Mondo verticale storia verticale”, egli afferma di voler «sostituire le nozioni di concetto, idea, spirito, rappresentazione con le nozioni di *dimensioni*, articolazione, livello, cerniere, cardini, configurazioni»<sup>177</sup>; così pure nella nota datata febbraio 1960: «tutto l'armamentario positivistico dei “concetti”, dei “giudizi”, delle “relazioni” è eliminato è eliminato, e lo spirito sgorga come l'acqua dalla fenditura dell'Essere»<sup>178</sup>. In quest'ultimo momento della produzione merleau-pontiana, più che mai, si fa pressante l'esigenza di ridefinire, di comprendere e dire altrimenti. Platone immaginava l'umanità intenta a guardare, nel mondo sensibile, null'altro che ombre; Merleau-Ponty cambia prospettiva ed è come se dicesse: sono le idee le ombre cinesi, sono quella sagoma che la mano assume su un panno bianco frapposto tra interno ed esterno, dove interno ed esterno assumono eguale dignità,

---

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 248.

dal momento che si danno in un rapporto dialettico, come il *recto* e il *verso* di un foglio. Il punto non è stabilire se venga prima la mano o l'ombra proiettata sul telo, bisogna invece affermare che senza mano, così come senz'ombra, il panno è bianco e dunque nulla significa. Quest'operazione è resa possibile da una concezione rinnovata che non vuole più opporre qualità e quantità, idea e percezione.

Decisamente diversa invece la lettura che fa Deleuze dell'opera proustiana<sup>179</sup>; questi, in *Marcel Proust e i segni*, propone un'analisi per nulla convenzionale della *Recherche*, rintracciando il telos dell'opera non già nell'indagine sulla memoria, ma nella ricognizione dell'*apprendissage* dei segni da parte di un letterato. Egli ricostruisce una vera e propria piramide semiotica, costituita da segni mondani, amorosi, sensibili, e all'apice della quale egli colloca i segni dell'arte; a suo avviso, solo questi ultimi permettono di arrivare al livello dell'intersoggettività e di oltrepassare l'identità monadica delle essenze, aprendo all'Essenza, intesa come unità di segno e senso<sup>180</sup>. Per Deleuze l'opera proustiana è sorretta da una intenzione *antilogica* – quindi anche qui dichiaratamente antiplatonica che però paradossalmente corre il rischio di ricadere in un rinnovato platonismo - che attribuisce ai segni sensibili, mondani e amorosi una dimensione di frammenti, che unicamente grazie all'arte è possibile ricollegare in un tutto organico<sup>181</sup>, mentre per Merleau-Ponty l'idea di un *logos* inscritto nella carne prescrive la continuità di mondo estetico e mondo sensibile. Se quindi Deleuze sbilancia tutto in direzione dell'arte, Merleau-Ponty invece crede che questa non è che il meraviglioso mezzo che porta a evidenza e

---

<sup>179</sup> Si veda G. DELEUZE, *Marcel Proust et les signes*, P.U.F., Paris 1964, trad. di C. Lusignoli e D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001; è da sottolineare la prossimità temporale tra le riflessioni su Proust di Deleuze e Merleau-Ponty. Se del 1960-61 sono i corsi che quest'ultimo dedica a Proust, Deleuze pubblica nel 1964 il suo studio proustiano, e già nel 1963 aveva pubblicato *Unité de "A la recherche du temps perdu"*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 4, 1963, pp. 427-442, saggio in cui aveva anticipato molti dei temi ripresi poi nel libro.

<sup>180</sup> «Non esiste intersoggettività se non artistica». Nell'arte, secondo Deleuze, emerge un'«unità di segno immateriale e di un senso completamente spirituale. L'Essenza è appunto questa unità del segno e del senso, quale ci viene rivelata nell'opera d'arte» Si veda G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, cit., pp. 41 e 39.

<sup>181</sup> Solo una volta giunti al livello dei segni dell'arte è dato comprendere «che i segni sensibili ci rimandavano già a un'essenza ideale incarnata nel loro senso materiale». *Ivi*, p. 14.

compimento quella struttura – comune però a tutto e tutti - che descrive l'Essere come una consustanzialità di visibilità ed invisibilità<sup>182</sup>.

L'artista, a suo parere, non fa che risvegliare e rivelare, portare a visibilità una invisibilità che sempre è latente, rendono luminosa la notte, fa emergere la nostra partecipazione all'Essere; il letterato è colui che opera ricognizioni su di un paesaggio opaco, è colui che fa esplodere la visibilità del mondo che a tutti si offre. Quell'impegno insomma alla visione che nel '45 Merleau-Ponty affidava al filosofo, dicendo che «la vera filosofia consiste nel reimparare a vedere il mondo»<sup>183</sup>, viene adesso allargato, investe l'artista, il filosofo, in generale colui che ha a cuore le trame silenziose delle cose.

È però interessante notare come entrambi quasi siano intercambiabili in un preciso punto: Merleau-Ponty afferma che «il mondo sensibile è geroglifici e la parola dello scrittore è la conquista di queste cose-parole, ciò che esse vogliono dire»<sup>184</sup>; Deleuze, dal canto suo, scrive

Noi non siamo né fisici né metafisici: dobbiamo essere egittologi. Non esistono leggi meccaniche tra le cose, né comunicazioni volontarie tra gli spiriti. Tutto è implicato, tutto complicato, tutto è segno, tutto è senso, essenza. Tutto resta in quelle zone oscure dove penetriamo come in cripte, per decifrarvi geroglifici e linguaggi segreti. In ogni campo, l'egittologo è chi percorre la via di una iniziazione –l'apprendista<sup>185</sup>.

Entrambi insomma fondano un'egittologia del mondo sensibile, entrambi hanno presente l'oscurità e l'idea di iniziazione. Neanche Deleuze, seppur pensando alla presenza di una faglia tra idee dell'arte e altri tipi di idee, accetta una metafisica delle idee dell'arte, anzi ne prende le distanze; anche in lui il corpo

---

<sup>182</sup> Mauro Carbone ravvisa in queste due posizioni discordanti una sostanziale simmetria: «Merleau-Ponty tende infatti prevalentemente la continuità tra l'uno e l'altra, in tal modo rischiando semmai di porre in secondo piano la considerazione della peculiarità di quella rispetto a questo; Deleuze tende invece prevalentemente a marcare la loro discontinuità e a porre così in secondo piano la considerazione del legame che, per rendere possibile l'inverarsi dell'uno nell'altra, deve pure connetterli». Si veda M. CARBONE, *Una deformazione senza precedenti*, cit., p. 53.

<sup>183</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 30.

<sup>184</sup> M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia*, cit., p. 186.

<sup>185</sup> G. DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, cit., p. 86.

diventa il luogo privilegiato dell'esistenza, il suo linguaggio iniziale. Tornando così a Merleau-Ponty, vale la pena interrogarsi sul perchè, nella nota dell'aprile 1960, egli, parlando del passato architettonico, afferma che «i *veri* biancospini sono i biancospini del passato»<sup>186</sup>; il punto è che la sua concezione delle idee sensibili, intese come garanzia e promessa di verità, cammina di pari passo con l'idea di un tempo mitico, di una dimensione per cui la sincronia si diacronizza, per cui il simultaneo diventa il successivo e l'anticipazione la ripresa.

Laddove Deleuze pensa a una *mitica* dell'idea, idea che ha a che fare con «un passato che non fu mai presente»<sup>187</sup>, Merleau-Ponty sviluppa la sua *mitica* come passato sempre attuale. L'attualità di questo passato è ciò che cercherà di interrogare, come vedremo nel capitolo successivo, nei tre corsi dedicati al tema della natura.

---

<sup>186</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 255.

<sup>187</sup> G. DELEUZE, *Différence et répétition*, P.U.F., Paris 1968, trad. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 114.

## II

### **Sempre al primo giorno** **Variazioni sulla Natura**

*Ma l'animale che mi porto dentro  
non mi fa vivere felice mai  
si prende tutto anche il caffè  
mi rende schiavo delle mie  
passioni  
e non si arrende mai e non sa  
attendere  
e l'animale che mi porto dentro  
vuole te.*

Franco Battiato,  
*L'animale*

#### **2.1 La natura è all'interno**

L'ultimo scritto che Merleau-Ponty riuscì a portare a compimento è *L'Œil et l'Esprit*. La maggior parte di questo saggio – che in origine doveva essere un semplice contributo per il primo numero di «Art de France» e che fu poi pubblicato sul numero speciale di «Les Temps Modernes» pubblicato subito dopo la scomparsa del filosofo – fu scritta nella campagna provenzale durante l'estate del 1960, la sua ultima estate. In quest'opera egli, ancora una volta, parte da capo, inizia a guardare come fosse *al primo giorno*, opera una ricapitolazione ed una riformulazione, interrogando la visione con gli occhi poggiati sullo stesso paesaggio amato e vivificato dal suo Cézanne.

Egli la interroga quasi fosse la prima volta, come se l'anno prima non avesse riformulato i propri antichi interrogativi in *Le Visible et l'Invisible*, come se tutte le sue opere precedenti – e innanzi tutto il grande edificio della *Phénoménologie de la*

*Perception* (1945) – non pesassero sul suo pensiero, ovvero pesassero troppo, in modo tale che egli dovette dimenticarle per riconquistare la pienezza dell'incantamento<sup>188</sup>.

Come suggerisce Lefort, fino alla fine viene rinnovata la visione, viene rieducato lo sguardo: Merleau-Ponty tenta di ricominciare, come fosse un bambino alle prese con i primi stupori, con un mondo ancora vergine e intatto, in cui ogni cosa risulta essere inedita. Osserva il mondo con incanti e nuovi sguardi e lo narra con nuove parole, con le *parole dell'inizio*<sup>189</sup>. Lo racconta con la precarietà di chi assiste ad un inspiegabile, celebra la sua relazione con esso grazie ad un linguaggio intessuto di stupore, libero dai dettami teoretici. La sua meditazione, mentre parla del corpo, si incarna, si fa corpo; la scrittura diventa ingenua, una scrittura di attraversamento e di sensi: la mano che segna l'andatura della penna vede, scrive tele. È un gesto estetico volto a liberare la filosofia dalle imposizioni dell'accademismo ed avvicinarla alla letteratura: il filosofo rompe i margini della propria condizione, il suo diventa un pensiero dell'abbraccio che fugge quella fasulla linea di demarcazione tra filosofia e letteratura; lo fa sfidando quella tradizione occidentale che, da Platone in poi, aveva distanziato Filosofi e Filodossi<sup>190</sup>. In questo scritto, più che altrove, è difficile determinare il confine tra meditazione filosofica e produzione artistica: qui Merleau-Ponty lascia andare a ruota libera i percorsi dei suoi occhi, prima ancora di quelli dei suoi pensieri. E i percorsi di questi occhi scardinano il principio dell'identico, attraversano le cose operandone una distorsione.

Quando vedo attraverso lo spessore dell'acqua le piastrelle sul fondo della piscina, non le vedo malgrado l'acqua e i riflessi, le vedo proprio attraverso essi, mediante essi. Se non ci fossero queste distorsioni, queste zebrature di sole, se vedessi senza

---

<sup>188</sup> C. LEFORT, *Postfazione* in M., MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 71.

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> Si veda PLATONE, *Repubblica*.

questa carne la geometria del fondo piastrellato, proprio allora cesserei di vederla quale è, dove è, vale a dire più lontano di ogni luogo identico<sup>191</sup>.

Quello che era stato l'elogio della filosofia si trasforma in elogio dell'arte, e fra tutte le arti viene eletta la pittura che «confonde tutte le nostre categorie, dispiegando il suo universo onirico di essenze carnali, di rassomiglianze efficaci, di significazioni mute»<sup>192</sup>: è grazie ad essa che è possibile arrivare alla «genesi segreta e febbrile delle cose nel nostro corpo»<sup>193</sup>. La condizione del pittore assurge a desiderio, egli diventa l'unico cui, grazie all'espressione creatrice, è concesso guardare le cose in piena innocenza, senza valutarle, senza il dovere di pronunciare sentenze ed emettere giudizi, sospendendo il senso comune del mondo: il filosofo, lo storico, il giurista non possono esimersi dal compito di puntare il dito contro qualcuno o qualcosa, prendere di volta in volta una posizione in maniera responsabile, invece l'artista si colloca al di qua del mondo, non aggiunge scandali o *j'accuse*, piuttosto sente l'urgenza di ruminare le cose, di raffigurare «le intelaiature dell'Essere, il suo flusso e il suo riflusso, la sua crescita, le sue esplosioni, i suoi vortici»<sup>194</sup>.

Mentre dipinge, il pittore vive la sua composizione artistica, dal momento che la porta avanti col proprio stesso corpo, «il pittore «si dà con il suo corpo» dice Valéry»<sup>195</sup>. Egli vive appieno il dettato fenomenologico di “ritornare alle cose stesse”, le raggiunge senza pregiudizi e scopre semplicemente l'enigma di un corpo che porta in sé i lineamenti della natura, un corpo che mentre vede è visto, che mentre tocca è toccato, che ha una faccia e un dorso, un *recto* e *verso* e che vive col mondo in cui si muove un rapporto di coesione; corpo e mondo sono l'uno il prolungamento dell'altro, il corpo si capovolge nel mondo e viceversa, entrambi sono legati da un'interiorità che mette in comunione senziente e sentito, «il mondo è fatto della medesima stoffa del corpo»<sup>196</sup>. Negli interstizi che

---

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>192</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>194</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>196</sup> *Ivi*, p. 19.

separano la cosa e il corpo - interstizi che non sono mero vuoto, ma stoffa comune – si innerva la visione; essa promana a ridosso di un corpo e di un mondo che, di per sè, non hanno senso e che invece senso acquistano nei loro incessanti scambi: il corpo assume uno statuto di umanità nel momento in cui si sposta nel mondo e viene segnato dai suoi spostamenti, così il mondo nulla dice di sè se non dopo esser stato smosso da orme, da movimenti.

Siamo in presenza di un corpo umano quando, fra vedente e visibile, fra chi tocca e chi è toccato, fra un occhio e l'altro, fra una mano e un'altra mano, avviene una sorta di reincrociarsi, quando si accende la scintilla della percezione sensibile, quando divampa questo fuoco che non cesserà di ardere finché un accidente corporeo non avrà disfatto quel che nessun accidente avrebbe potuto fare...<sup>197</sup>

È questo inizio di danza, questo fuoco che la pittura vuole presentarci. Il segreto della visione del pittore è rivelato, secondo Merleau-Ponty, da una frase di Cézanne<sup>198</sup>: «la natura è all'interno»<sup>199</sup>. Parlare di una natura all'interno non significa parlare di una natura interiore: abbiamo già visto come, per il filosofo francese, non abbia senso un'interiorità pura che non abbia il suo rovescio tutto

---

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>198</sup> Al pittore provenzale il filosofo francese aveva già dedicato, in maniera specifica, – probabilmente nel 1942- il saggio *Le doute de Cézanne*: anche qui la figura del pittore diventa il motivo per avviare una riflessione sullo sguardo e sulla natura. Cézanne, in vecchiaia, si chiedeva se il genio della propria arte non fosse altro che la causa di un'alterazione fisiologica, un difetto dei suoi occhi. Partendo da questo dubbio, Merleau-Ponty si domanda se la vita e l'infanzia tormentata dell'artista, la sua supposta indole schizoide, fossero state una causa indispensabile dell'opera che ne venne, se dunque le linee di una mano possano contenere un destino; e la risposta è negativa dal momento che l'infanzia e in generale il tempo che abbiamo alle spalle può considerarsi anticipazione solo in quanto fa tutt'uno con una ripresa che sarà necessariamente creatrice. «Se ci sembra che la vita di Cézanne abbia racchiuso in germe la sua opera, ciò deriva dal fatto che conosciamo anzitutto l'opera e che vediamo attraverso di essa le circostanze di vita caricandole di un senso ricavato dall'opera. [...] È certo che la vita non *spiega* l'opera, ma è altrettanto certo che esse comunicano. La verità è che *quell'opera da fare esige quella vita*». La questione è che, a volersi accontentare di una semplicistica spiegazione psicologica o fisiologica volta a determinare cause ed effetti, sembrerebbe che la profonda attenzione dell'artista per la natura e le sue forme non fossero che conseguenza di una volontà di fuga dal mondo, un'alienazione dall'umanità, ma «tali congetture non danno il senso positivo dell'opera». Ciò che importa è invece recuperare l'intenzione della sua opera, quel tentativo che ha permesso all'artista di esprimere la natura, abbandonandosi ad essa. Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non-senso*, cit.

<sup>199</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 20.

ribaltato all'esterno<sup>200</sup>; parlare di interno della natura vuol dire piuttosto individuarne una profondità silente e aurorale, non detta, che l'arte vuole raggiungere e omaggiare, vuol dire raggiungere la chiara luce capace di scrutare la profondità di cose scure e opache, a cui pensava Lucrezio quando diceva che «terrore e tenebre dell'animo lo devono dissipare non i raggi del sole e i luminosi dardi del giorno, ma la visione e la scienza della natura»<sup>201</sup>. Dipingendo, Cézanne si immerge nella natura - di cui talvolta nelle sue epistole parla con la lettera maiuscola - fino ad annegarvi, fino a confondersi col paesaggio e riporta allo sguardo i sommovimenti geologici a cui assiste, ne narra le qualità, i colori, le luci «perchè risvegliano un'eco nel nostro corpo, perchè esso li accolga»<sup>202</sup>.

Ne *Le Doute de Cézanne* Merleau-Ponty riporta un dialogo tra Emile Bernard ed il pittore; quest'ultimo diceva: «Bisogna farsi un'ottica, per ottica non intendo una visione logica, cioè senza niente di assurdo». Bernard domandava: «Si tratta della nostra natura?». A tale domanda Cézanne rispondeva: «Si tratta di entrambe». E Bernard ancora: «La natura e l'arte non sono forse differenti?». Così Cézanne: «Vorrei unirle. L'arte è un'appercezione personale. Io pongo tale appercezione nella sensazione e domando all'intelligenza di organizzarla in opera»<sup>203</sup>.

La riappropriazione della *natura all'interno* passa quindi per un processo volto a scoprire i punti di congiunzione tra arte e natura, i nodi in cui l'una si inalvea nell'altra: questo permette al pittore di «sfuggire alle alternative già bell'e fatte che gli si propongono – fra sensi e intelligenza, fra pittore che vede e pittore che pensa, fra natura e composizione, fra primitivismo e tradizione»<sup>204</sup>. Viene elusa la scissione tra due ordini, affinché si smascheri l'organizzazione spontanea di una materia che è sempre in via di darsi una forma. Per questo Cézanne sceglie di dipingere non un paesaggio umanizzato, gerarchizzato, costruito, funzionale ai nostri bisogni, ma un mondo alla sua nascita, allo stato primordiale, in cui lo

---

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 23; «L'interiore e l'esteriore sono inseparabili. Il mondo è tutto dentro ed io sono tutto fuori di me».

<sup>201</sup> LUCREZIO, *De rerum natura*, I, vv. 146-148.

<sup>202</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 20.

<sup>203</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non-senso*, cit., p. 31.

<sup>204</sup> *Ibid.*

stesso uomo è, immediatamente, natura. Dipinge le cose fino a trarne il respiro; già Rilke, di fronte ai quadri del pittore provenzale, aveva esclamato: «all'improvviso, ecco lo sguardo giusto»<sup>205</sup>.

Viviamo in un ambiente di oggetti costruiti dagli uomini, di utensili, di case, strade, città, e il più delle volte non li vediamo se non attraverso le azioni umane di cui possono essere i punti di applicazione. Ci abituiamo a pensare che tutto ciò esiste necessariamente ed è incrollabile. La pittura di Cézanne mette in sospenso queste abitudini e rivela la base di natura su cui l'uomo si colloca. Ecco perché i suoi personaggi sono strani e come visti da un essere di un'altra specie<sup>206</sup>.

Bizzarro era di certo uno dei soggetti preferiti negli ultimi quadri del pittore, il *Giardiniere Vallier*: era Vallier un anziano giardiniere tutt'fare – finanche infermiere - che lavorava per il pittore a Lauves; Cézanne scorge in quest'uomo il volto di un essere in accordo con la natura, che si è lasciato segnare dal tempo senza ostacolarne le leggi. Nella messa in ritratto di Vallier, il pittore di Aix-en-Provence si sostituisce al suo modello, vi si immedesima e opera una sostituzione: se Vallier incarna la natura, Cézanne, raffigurando Vallier, raggiunge quella stessa natura, germina in essa. Come scrive Foucault esiste «una gemellità naturale delle cose, che sembra nascere da una ripiegatura dell'essere i cui due lati, immediatamente si fronteggiano»<sup>207</sup>. Il pittore, dispiegando questa gemellità, agisce all'interno della natura, non per un gioco di imitazione, ma per captarne le dinamiche intrinseche. Egli, immerso nella natura, guardando la montagna di Sainte-Victoire, si sente guardato da essa<sup>208</sup>; nella scoperta di un tessuto sensibile

---

<sup>205</sup> R. M. RILKE, *Lettere a Cézanne*, trad. a cura di G. Zampa, Electa, Milano 1984, p. 52. Rilke scopre Cézanne nell'autunno 1907, in occasione della retrospettiva nel Salon d'Automne al Grand Palais di Parigi; visita la mostra per ben sette volte nell'arco di diciassette giorni, cioè nel periodo che va dal 6 al 22 ottobre. Si tratta di una vera e propria folgorazione, tant'è vero che, poco dopo il termine dell'evento, il poeta si reca a Praga per vedere altri quadri del pittore.

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>207</sup> M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, trad. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, p. 34.

<sup>208</sup> Merleau-Ponty insiste, a più riprese, sull'idea del pittore che si sente osservato dall'esterno: «Ecco perché tanti pittori hanno detto che le cose li guardavano, e André Marchant, dopo Klee: «Più volte, in una foresta ho sentito che non ero io a guardare la foresta. Ho sentito, certi giorni, che erano gli alberi che mi guardavano, che mi parlavano...Io ero là, in ascolto...Credo che il

interno alla natura, l'arte si fa carico non più di designare le forme di quella, vuole piuttosto disegnare le forme di quel tessuto sensibile.

L'arte non è né un'imitazione, né peraltro una costruzione che segua i dettami dell'istinto o del buon gusto. È un'operazione d'espressione. [...] Come la parola non *assomiglia* a quel che designa, la pittura non è un'illusione; Cézanne, secondo le sue proprie parole «scrive da pittore quel che non è ancora dipinto e lo rende pittura assolutamente»<sup>209</sup>.

Come gli animali di Lascaux<sup>210</sup> non sono un'altra cosa rispetto agli animali presenti in natura, l'arte non copia, non prende in prestito dal reale, non lo evoca neppure, ma dona esistenza, crea analogie da offrire allo sguardo, converte l'indicibile in dicibile, sfodera le orme interne alla natura, le invisibili cifre del visibile che il mondo imprime in noi: dalla mera ricezione di raggi luminosi, colori, linee operata dagli occhi profani, l'arte passa a celebrare l'enigma della visibilità. Attraverso la creazione di una dimensionalità, l'arte forma un mondo a sé ed «esprime indirettamente e non tramite rinvio all'oggetto»<sup>211</sup>. In particolare l'arte contemporanea ha evidenziato l'idea per cui il riferimento al mondo che essa propone non è retto da un rapporto di somiglianza. Se Klee, ad esempio, inventa più di 9.000 titoli è per la necessità di dire un rimando non immediatamente visibile. Il titolo permette di

dispensare il quadro dalla funzione di somiglianza per permettergli di esercitare la funzione d'espressione, cioè di presentare un'essenza alogica del mondo che, come la linea di cui parlava Leonardo, non è empiricamente nel mondo e tuttavia lo riconduce al suo puro accento d'essere, mette in rilievo la sua maniera di *Welten*, di essere mondo<sup>212</sup>.

---

pittore debba lasciarsi penetrare dall'universo, e non volerlo penetrare...Attendo di essere interiormente sommerso, sepolto. Forse, dipingo per nascere».». Si veda M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 26.

<sup>209</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non-senso*, cit., p. 36.

<sup>210</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 21.

<sup>211</sup> M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 22.

<sup>212</sup> *Ivi*, p. 23.

I rinvii che l'arte crea sono quelli sottesi al mondo in un orizzonte primitivo: così come la filosofia, l'arte – e in particolar modo la pittura – è un movimento che vuole cogliere la genesi<sup>213</sup>. Ben oltre i dati recepibili grazie all'egemonia dei nervi ottici, l'arte svela trame invisibili.

La parola immagine ha una cattiva fama perchè si è creduto sconsideratamente che un disegno fosse un ricalco, una copia, una seconda cosa, e che l'immagine mentale fosse un disegno di questo genere nel nostro bazar privato. Ma se in effetti l'immagine mentale non è niente di simile, allora il disegno e il quadro non appartengono più di essa all'in sé. Essi sono l'interno dell'esterno e l'esterno dell'interno, che la duplicità del sentire rende possibili, e senza i quali non si comprenderanno mai la quasi-presenza e la visibilità imminente che costituiscono tutto il problema dell'immaginario<sup>214</sup>.

La pittura di Cézanne giunge fino all'ossatura, alla *polpa* delle cose, attraverso un esercizio continuo che sa che si impara a rispondere interrogando, si impara a dipingere vedendo. Lo stesso gesto della sua pennellata è artistico, l'arte si fa mentre la si produce, implode ed esplose al contempo; il movimento del pittore è una catabasi che è al tempo stesso anabasi, un'immersione che già prospetta la sua riemersione, così come, quando respiriamo, l'inspirazione già proietta davanti a sé l'espiazione. È un'estetica in cui l'occhio cede il passo alla visibilità, una visibilità che vuole arrivare al non visibile ed essere veggenza; una simile veggenza non è da intendersi come ieratica, dal momento che essa passa per i sensi, per un corpo che si muove nel mondo e, muovendosi, dirige lo sguardo. In una nota di lavoro de *Le visible et l'invisible* datata novembre 1959 così è appuntato:

---

<sup>213</sup> «Dunque [la] pittura [è] una sorta di filosofia: coglimento della genesi, filosofia tutta in atto». *Ivi*, p. 28.

<sup>214</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 21.

La filosofia non ha mai parlato – io non dico della *passività*: noi non siamo degli effetti – ma direi della passività della nostra attività, come Valéry parlava di un *corpo dello spirito*: per nuove che siano, le nostre iniziative nascono nel cuore dell'essere, sono tutte innestate sul tempo che, in noi, defluisce, poggiano sui cardini o sulle cerniere della nostra vita, il loro senso è una “direzione” – L'anima pensa sempre: è questa è, in essa, una proprietà del suo stato, essa non può non pensare perchè è stato aperto un *campo* in cui si iscrive sempre *qualcosa* o *l'assenza* di qualcosa. Non dobbiamo vedere qui una *attività* dell'anima, nè una produzione di pensieri al plurale, e io non sono nemmeno l'autore di questa cavità che si forma in me per il passaggio del presente alla ritenzione, non sono io a farmi pensare più di quanto sia io a far battere il mio cuore. Uscire, con ciò, dalla filosofia degli *Erlebnisse* e passare alla filosofia della nostra *Urstiftung*<sup>215</sup>.

Il punto è interrogare e rendere la filigrana di una visione che si fa in noi e che non siamo noi a fare, che è quindi passività della nostra attività: la visione, nei suoi movimenti di sistole e diastole, rende «azione e passione così poco distinguibili che non si sa più chi vede e chi viene visto, chi dipinge e chi viene dipinto»<sup>216</sup>.

Il 15 maggio 1871 Rimbaud invia all'amico Paul Demeny la celebre *Lettre du voyant*; in questa lettera emerge in forma compiuta la poetica rimbaldiana: il poeta deve farsi *veggente*, deve seguire il dettato immediato di una parola, che nel momento in cui viene alla luce, si fa presenza e materia e carne. Così scrive il poeta in uno dei passi centrali: «Questo mi appare evidente: io assisto allo schiudersi del mio pensiero: lo guardo, lo ascolto: lancio un colpo d'archetto: la sinfonia si muove nel profondo, oppure arriva d'un balzo sulla scena»<sup>217</sup>. L'auspicio di Rimbaud – che nelle note del corso su *L'ontologia cartesiana e l'ontologia d'oggi*, viene definito da Merleau-Ponty una «tappa eclatante di un

---

<sup>215</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 235.

<sup>216</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 26. Già però in una conferenza del '51, *L'uomo e l'avversità*, il filosofo parla di Rimbaud, dicendo: «Per divergenti che siano stati, i tentativi di Mallarmé e Rimbaud avevano in comune il fatto di liberare il linguaggio dal controllo delle "evidenze" e di affidarsi a esso per inventare e conquistare nuovi rapporti di senso». Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 304.

<sup>217</sup> A. RIMBAUD, *Opere complete*, Einaudi Gallimard, 1992, p. 135.

divenire della letteratura che è cominciato prima e continua dopo di lui»<sup>218</sup> - è quello di saper «indagare l'invisibile e ascoltare l'inaudito»<sup>219</sup> ed esprimere il tutto con la forza delicata di un *coup d'archette*; del resto è questo il medesimo auspicio che il pensatore francese offre al sapere filosofico. Attraverso un'affermazione di Max Ernst<sup>220</sup>, il filosofo francese si confronta proprio con la *Lettre du voyant*: l'idea di *voyance* – attinta da Lautréamont e soprattutto dallo stesso Rimbaud – aveva condotto i surrealisti ad una considerazione verbo-visuale dell'arte, che sfociava nella poetica dell'automatismo psichico. Se Leonardo, nota Merleau-Ponty, aveva vantato la *voyance* della pittura – capace di simultaneità – contro la poesia, «i moderni fanno anche della poesia una *voyance*»<sup>221</sup>. Così come, nelle creazioni di Breton, Eluard, la parola vuole precedere il pensiero e dirsi nell'attimo stesso della propria nascita, della propria configurazione, alla stessa maniera si traccia l'estetica di Cézanne che celebra se stessa nel momento in cui si dipana sulla tela.

L'artista lancia la sua opera come un uomo ha lanciato la prima parola, senza sapere se essa sarà qualcosa d'altro che un grido, se potrà distaccarsi dal flusso di vita individuale in cui nasce e presentare, sia a questa medesima vita nel suo avvenire, sia alle monadi che coesistono con essa, sia alla comunità aperta delle monadi future, l'esistenza indipendente d'un *sensu* identificabile<sup>222</sup>.

L'artista che lancia la propria opera è lo stesso uomo che nella poetica rimbaldiana avvia la propria melodia con un *coup d'archette*, che ancora non sa cosa andrà a determinare, ma ha solo una presa diretta sul suo gesto. Chi dipinge è

<sup>218</sup> M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 177.

<sup>219</sup> A. RIMBAUD, *Opere complete*, cit., p. 145. Questa frase si trova citata in M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 66.

<sup>220</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., pp. 25-26; «Dice giustamente Max Ernst (e con lui il surrealismo): «Come il ruolo del poeta, a partire dalla celebre *Lettre du voyant*, consiste nello scrivere sotto la dettatura di ciò che si pensa, che si articola in lui, così il ruolo del pittore è quello di delineare i contorni e di proiettare ciò che si vede in lui». Il pittore vede nella fascinazione». Lo stesso rimando, attinto da Merleau-Ponty in un libro di Charbonnier (si veda G. CHARBONNIER, *Le Monologue du peintre*, Julliard, Paris 1959, p. 34), risulta presente anche in M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, p. 233, evocato a p. 223 e nelle note preparatorie del corso *L'ontologia cartesiana e l'ontologia d'oggi*, in *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 173.

<sup>221</sup> M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 173.

<sup>222</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Sensu e non-sensu*, cit., p. 38.

testimone della propria nascita, se è vero che «un uomo nasce nell'istante in cui ciò che in fondo al corpo materno era solo un visibile virtuale si fa visibile per noi e, insieme, per se stesso. La visione del pittore è una nascita prolungata»<sup>223</sup>. Ciò che viene messo in luce nel quadro *Il tentativo dell'impossibile* diventa il modus poetico prescelto: nell'opera di Magritte, questi rappresenta il pittore stesso nell'attimo esatto della sua creazione, l'artista mentre dipinge proietta il suo gesto sulla tela in un'operazione che si fa mentre è ancora da farsi, quando è ancora al suo stato nascente<sup>224</sup>. Il tempo di quest'arte è il gerundivo, l'arte si esprime in un costante essere *en train de*. L'ancora da farsi dell'arte combacia con l'ancora da farsi della filosofia: nell'iconografia delineata da certa pittura moderna si sviluppa quindi una *filosofia figurata della visione*<sup>225</sup>, una *filosofia ancora da fare*<sup>226</sup>, tutta tesa non già a contemplare l'esterno in forma autonoma, ma a completarlo e compenetrarlo, a esserne prolungamento.

Per questa ragione gli ultimi studi merleau-pontiani pongono a più riprese la domanda sulla natura: se la pittura ha insegnato che questa andava reinterrogata nelle sue giunture, nella sua ossatura più profonda, una filosofia che intenda riconfigurarsi su questo insegnamento non può eludere la medesima questione. La filosofia deve cercare gli stessi luoghi dell'arte, essa ha da imparare dall'espressione artistica il suo collocarsi in un tessuto preliminare, ancora scevro di declinazioni forzate e artificiose, la vera filosofia deve dare forma e dipingere, tutto questo ai fini di avviare una comprensione nuova e non scontata della realtà. Sembra di ricordare le parole di Giordano Bruno: «Non est enim philosophus nisi qui fingit et pingit»<sup>227</sup>. Il linguaggio dell'arte è quello in cui i sensi sono tutti invischiati l'uno nell'altro in rapporti sinestetici, in cui il colore profuma, la voce dipinge, è un linguaggio che si assume il compito di raccontare l'ancora indiviso, il segreto che precede la sua differenziazione.

---

<sup>223</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 26.

<sup>224</sup> «Ecco anche perchè i pittori hanno sovente amato (e amano ancora: si vedano i disegni di Matisse) raffigurare se stessi nell'atto di dipingere, aggiungendo a quel che allora vedevano ciò che le cose vedevano di loro, come a testimoniare che esiste una visione totale o assoluta, al di fuori della quale niente rimane, e che si richiude su loro stessi». *Ivi*, p. 28.

<sup>225</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>226</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>227</sup> G. BRUNO, *Ars reminiscendi* in *Opere Latine*, Napoli-Firenze, 1879-1891, II, 2, p. 183.

L'arte non è costruzione, artificio, rapporto industrioso con uno spazio e un mondo esterni. È davvero «il grido inarticolato che sembrava la voce della luce» di cui parla Ermete Trimegisto. E, una volta là, risveglia nella visione comune potenzialità dormienti, un segreto di preesistenza<sup>228</sup>.

Grazie alla citazione di Ermete Trimegisto presente in questo passo di *L'Œil et l'Esprit*, è possibile anche comprendere più a fondo il senso della nota sulla “voyance” del corso del 1960-61; essa titola “*Lume naturelle*” e “*grido della luce*”<sup>229</sup>: la veggenza non è una propensione platonizzante che scorge sotto questo mondo il suo doppio originario, è piuttosto quella capacità di dire il mondo così come esso si dice al suo sgorgare, è l'urlo della luce prima che teorie corpuscolari o ondulatorie l'abbiano ingabbiata in astrazioni. La filosofia deve divenire attraversamento, pratica di richiamo a nuovi sguardi: così come la pittura, essa deve operare uno sforzo e rompere le facili soluzioni dei pensieri di sorvolo. L'arte contemporanea ha insegnato a frantumare i facili e sereni equilibri della prospettiva, ha rotto la rassicurante idea di rappresentazione, essa si è spinta nella profondità, nella pelle della natura, ha smesso di imitare per diventare genesi, parto: quest'arte non si accontenta più di rappresentare un mondo geometricamente inquadrabile, ma cerca senso, opera vere e proprie metamorfosi, sfide all'identità.

Ne *Le philosophe et son ombre* Merleau-Ponty dichiarava che nel pensiero husserliano, ben oltre una prima metà nota –quella della filosofia della coscienza-, vi era una seconda metà, desumibile dai manoscritti inediti, «che discende verso la Natura, verso la sfera dell'*Urpräsentierbare*»<sup>230</sup>. La vera svolta della fenomenologia consisterebbe nell'aver smascherato uno strato pre-teorico, che nessuna riduzione può annullare: lo stesso Husserl aveva del resto attribuito alla

---

<sup>228</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 50.

<sup>229</sup> M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 173.

<sup>230</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 232.

riduzione attributi contraddittori, avendo compreso che il rientro in noi stessi «è come lacerato da un movimento inverso *che esso suscita*»<sup>231</sup>.

Riflettere, egli ha detto in *Ideen I*, è svelare un irriflesso che è a distanza, poiché non siamo più, ingenuamente, questo irriflesso, e di cui non possiamo però dubitare che sia raggiunto dalla riflessione, poiché ne abbiamo nozione grazie a quest'ultima. Non è dunque l'irriflesso a contestare la riflessione, ma è la riflessione a contestare se stessa, perché il suo sforzo di ripresa, di possesso, di interiorizzazione o di immanenza non ha senso, per definizione, se non rispetto a un termine già dato, il quale si ritira nella sua trascendenza sotto lo sguardo stesso che va a cercarlo<sup>232</sup>.

Si descrive così un movimento paradossale; se l'ontologia delle *blosze Sachen* non ammettesse, seppure in filigrana, il suo atteggiamento di pura teoria, in quel caso non sarebbe che un tentativo fallito. Dal momento però che essa considera un tessuto naturale –non riconosciuto dalla riduzione eppure intravisto nel suo movimento di ritorno- che va ritrovato, allora apre a un'indagine sulla natura, come luogo da cui tutto si diparte, anteriore e parimenti contemporanea ad ogni cosa. Allora in definitiva, seguendo questa rotta in cui s'innestano arte e fenomenologia, la filosofia deve mettersi in movimento e sradicare le presunzioni e i pregiudizi statici del pensiero classico, segnalarne i limiti: la filosofia ha il dovere di predicare diversamente, di destituire le ovvietà e avviare trasformazioni. Ecco perché una visione rinnovata è possibile solo a partire da una profonda disamina dello statuto dei saperi scientifici, a partire dallo smantellamento del pensiero di sorvolo, del pensiero dell'oggetto in generale, nell'intento di rimediare alla crescente *rimozione della Natura*<sup>233</sup>.

Così l'incipit del saggio del '60: «la scienza manipola le cose e rinuncia ad abitarle. Se ne costruisce dei modelli interni e, operando su questi indici o variabili le trasformazioni consentite dalla loro definizione, si confronta solo di

---

<sup>231</sup> *Ivi*, p. 214.

<sup>232</sup> *Ibid.*

<sup>233</sup> M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 11.

quando in quando con il mondo effettuale»<sup>234</sup>. La scienza classica un tempo ha conservato l'umiltà di un limite, la consapevolezza di un'opacità insita nelle cose che non andava oltraggiata, diversamente la scienza contemporanea si è autonomizzata dal reale presumendo di captarlo sotto i colpi delle proprie invenzioni, riducendo la natura a spazio inerme trasformabile in modelli: «quando un modello ha dato buoni risultati in un certo ordine di problemi, essa tenta di applicarlo ovunque»<sup>235</sup>.

Una scienza di tale marca ha frainteso la visione: già nella *Dioptrique* Cartesio<sup>236</sup> parla della visione a partire da un omino posto alle spalle di un grande occhio che scruta le immagini che si stagliano sulla retina; viene così sottratto alla visione tutto il suo presentarsi in forma enigmatica, nel punto medio tra distanza e ubiquità. Non ne risulta altro che «il breviario di un pensiero che non vuole più abitare il visibile e decide di ricostruirlo secondo il modello che se ne crea»<sup>237</sup>. Cartesio rappresenta l'uomo al di fuori del suo vedere, inerme spettatore fuoricampo, non gli interessa altro che individuare i processi attraverso cui la visione *accade*, ciò nell'intento di inventare organi artificiali che correggano i suoi errori; Merleau-Ponty prende congedo da questa prospettiva e mette il grandangolo, ponendo l'uomo che vede totalmente al didentro, attaccato al suo sguardo; «la visione –dice Merleau-Ponty- è panorama; attraverso i fori degli occhi e dal fondo del mio invisibile recesso, io domino il mondo e lo raggiungo là

---

<sup>234</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 13.

<sup>235</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>236</sup> A questo proposito si veda anche il bel libro di S. BORRUTI, *Filosofia dei sensi*, cit.; «Nel discorso Primo e nel discorso Quarto della *Diottrica*, Descartes critica le concezioni della percezione secondo cui lo spirito concepirebbe le cose esterne attraverso immagini simili in tutte le loro parti agli oggetti. Non è necessario un accordo materiale tra sensazione ed oggetto; la connessione deve essere funzionale: in altre parole, a ogni mutamento del contenuto oggettivo deve corrispondere una differenza nella percezione. Così l'analisi dei corpi fisici attraverso il principio dell'estensione rappresenta simbolicamente i corpi in differenze quantitative. il problema non è il rapporto tra essere reale dei corpi ed essere delle sensazioni ma la coordinazione dei due momenti. [...] La rappresentazione non somiglia ai corpi ma ne analizza le identità e le differenze sulla scala quantitativa delle dimensioni; analogamente, il cieco conosce i corpi attraverso le variazioni del movimento del suo bastone. Il problema non è l'accordo materiale tra la realtà e sensazione ma la coordinazione dei due momenti attraverso l'ordine intellettuale: è escluso così il rapporto di copia come ipotesi metafisica della somiglianza».

<sup>237</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 29

dove è»<sup>238</sup>. Se il soggetto cartesiano che si specchia non vede che riflesso un manichino muto e inerme, che «non è carne, né per lui né per gli altri»<sup>239</sup> e che si scopre somigliante alla propria immagine speculare semplicemente per effetto del suo pensiero, il soggetto merleau-pontiano non distingue la differenziazione tra sé e il proprio occhio, perché tutto immerso nel visibile. Si passa da un vedersi in terza persona a un vedersi in prima persona, attraverso una vera e propria aderenza alla visione.

I ciechi, dice Cartesio, «vedono con le mani». Il modello cartesiano della visione è il tatto. Cartesio si sbarazza subito dell'azione a distanza e di quell'ubiquità in cui consiste tutto l'enigma della visione (e insieme tutto il suo potere). [...] Un cartesiano non *si* vede nello specchio: vede un manichino, un «fuori», e ha tutte le ragioni di pensare che gli altri lo vedano allo stesso modo, ma questo manichino non è carne, né per lui né per gli altri. La sua «immagine» nello specchio è un effetto della meccanica delle cose; se egli vi si riconosce, se la trova «somigliante», è il suo pensiero che tesse questo legame; l'immagine speculare non è niente di lui<sup>240</sup>.

Un cartesiano dimentica che, mentre vedo, sono attaccato alla visione, così come sono attaccato al mio corpo. La percezione della cosa segue un percorso paradossale, nel nostro non vederci vedenti: «*La chiave è nell'idea che la percezione è di per sé ignoranza di sé come percezione selvaggia, impercezione, tende di per sé a vedersi come atto e a dimenticarsi come intenzionalità latente, come inerire a ->*»<sup>241</sup>. Io non devo pensare di vedere per farlo, alle radici della percezione si radica un'impercezione; la coscienza ha infatti una sorta di *punctum*

---

<sup>238</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 98.

<sup>239</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 30

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 30. Merleau-Ponty intende ricucire il dualismo tra occhio e visione inaugurato da Cartesio; in quest'ultimo l'occhio non rimane che una vuota membrana. Già Aristotele diceva che «se l'occhio fosse animale, la visione ne sarebbe l'anima, perché la visione è la forma sostanziale dell'occhio, il quale è materia della visione, rimossa la quale, l'occhio non è tale se non di nome, non diversamente da quello che è fatto di pietra o da quello che è dipinto», ARISTOTELE, *Dell'anima*, B, II, 412b,12-16.

<sup>241</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 228.

*caecum*<sup>242</sup>, così come ribadisce a più riprese Merleau-Ponty. Accade stranamente insomma che io non mi veda nell'atto di vedere, semplicemente vedo in un'esperienza muta, dal momento che in me combaciano vedente e visto. È vero che

Non c'è visione senza pensiero. Ma non è *sufficiente* pensare per vedere: la visione è un pensiero condizionato, nasce «in occasione» di ciò che accade nel corpo, e dal corpo è «stimolata» a pensare. Non sceglie di essere o di non essere, né di pensare questo o quello. Deve portare dentro di sé questa pesantezza, questa dipendenza, che non possono venirci da un'intrusione dell'esterno<sup>243</sup>.

Riconoscendosi all'interno del dettato fenomenologico, Merleau-Ponty recupera, senza misconoscerla, quella tradizione che accosta filosofia e visione, ma libera la visione stessa dal piedistallo intellettualistico sul quale era stata collocata. Il vettore primario continua a essere l'occhio, nella misura in cui però intendiamo per occhio un di più di occhio, «non solo l'occhio del soggetto, ma tutta la sua attesa, il suo movimento, la sua presa, la sua emozione muscolare e anche viscerale – in breve, la sua presenza costitutiva, puntata in quello che si chiama la sua intenzionalità totale. [...] Questo occhio non è che la metafora di qualcosa che chiamerei – dice Lacan - piuttosto il *germe* del vedente – qualcosa di prima del suo occhio»<sup>244</sup>.

Cartesio ha eliso l'elisione della visione e ricondotto tutto a un trasparente e innocuo processo meccanico, privo di nascondigli; una simile riduzione obiettivistica della visione non sa dirci nulla sulle enigmatiche dinamiche dello sguardo, di quel movimento che attraversa le cose e ne recupera parti, ne scarta e ne elide appunto altre. Il vedere ha a che fare con una ricognizione che si pone esattamente nel punto medio tra l'incontro e il disincontro. Nei suoi studi Cartesio non presta grande attenzione alla pittura, e qualora lo fa prende come suo

---

<sup>242</sup> Il filosofo titola una nota di lavoro datata maggio 1960 "Cecità (*punctum caecum*) della "coscienza"". *Ivi*, p. 260.

<sup>243</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 38.

<sup>244</sup> J. LACAN, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1979, p. 71.

elemento significativo il disegno, effetto di un rapporto puntuale con lo spazio in sé; questo non è un caso: essa «non è per lui un'operazione centrale che contribuisce a definire il nostro accesso all'Essere; è un modo o una variante del pensiero canonicamente definito mediante il possesso intellettuale e l'evidenza»<sup>245</sup>.

In Cartesio la visione coincide col pensiero, essa, come i segni e le parole, viene stimolata da immagini, diversamente per Merleau-Ponty essa ha a che fare con la *voyance*; lo «svelamento della “veggenza” nell'arte moderna – veggenza che non è pensiero cartesiano – ha forse [un] analogo in arti della parola. Forse bisogna, non già ricondurre visione a lettura di segni mediante [il] pensiero, ma viceversa ritrovare nella parola una trascendenza di stesso tipo che in visione»<sup>246</sup>. Così è appuntato in una nota di lavoro di *Le visible et l'invisible* datata settembre 1959:

Cartesio (*Diottrica*) : *chi* vedrà l'immagine dipinta negli occhi o nel cervello? In definitiva occorre quindi un *pensiero* di questa immagine – Cartesio discerne già che noi mettiamo un piccolo uomo nell'uomo, che la nostra veduta oggettivante del nostro corpo ci costringe sempre a cercare *più all'interno* quell'*uomo vedente* che pensavamo di avere sotto i nostri occhi. Ma egli non si rende conto che la visione primordiale alla quale si deve pure pervenire non può essere *pensiero di vedere*<sup>247</sup>.

Proprio però dove Cartesio ha fallito – piattificando la visione a una ricognizione geometrica -, un pittore come Cézanne ha rivelato la propria grandezza: egli ha portato a visione «il *sensibile* che si scava»<sup>248</sup>, ha realizzato

---

<sup>245</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 32. Merleau-Ponty rimarca come in Cartesio la pittura sia ridotta a «un artificio che presenta ai nostri occhi una proiezione simile a quella che le cose stesse vi iscriverebbero, e vi iscrivono nella percezione comune; in assenza dell'oggetto vero, essa ce lo fa vedere come lo vediamo nella vita, e in particolare ci fa vedere dello spazio là dove non ce n'è». Egli, preoccupato del *taglio dolce* che segna i contorni degli oggetti e che ci rinvia al loro involucro esteriore, non prende affatto in esame le qualità secondarie, come il colore: in realtà sono proprio queste ultime che aprono a una dimensione profonda delle cose. «Ma per lui è sottinteso che il colore è ornamento, tintura, che tutta la potenza della pittura poggia su quella del disegno, e quella del disegno sul rapporto puntuale fra disegno e spazio in sé, quale lo insegna la proiezione prospettica. Il celebre detto di Pascal sulla frivolezza della pittura che ci lega a immagini il cui originale ci lascerebbe indifferenti, è un detto cartesiano». *Ivi*, p. 33.

<sup>246</sup> M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 173.

<sup>247</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 224-225.

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 225.

un'estetica della profondità<sup>249</sup>, una profondità che supera la contrapposizione di alto/basso, in vista di un'idea di rapporto lato/altro lato e che, stagliandosi in uno spazio, lo scavalca, dice di più del suo geometrico. Essa non è semplicemente una terza dimensione, quanto piuttosto una dimensione prima, l'enigma a partire dal quale nasce il legame tra le cose, tra il vicino e il lontano, il prima e il poi, «l'esteriorità delle cose percepita nel loro reciproco avvolgersi, e la loro mutua dipendenza nella loro autonomia»<sup>250</sup>. Per Merleau-Ponty la nozione di profondità nella percezione permette di accedere all'inserimento della dimensionalità nell'Essere e quindi del verticale nell'orizzontale, evitando di inciampare in una visione piatta e mortifera<sup>251</sup>.

---

<sup>249</sup> «Penso che Cézanne abbia cercato la profondità per tutta la vita» dice Giacometti; e Robert Delaunay: «La profondità è la nuova ispirazione». Quattro secoli dopo le «soluzioni» del Rinascimento e tre secoli dopo Cartesio, la profondità è ancora tutta da scoprire, ed esige che la si cerchi, non «una volta nella vita». Si veda M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 47.

<sup>250</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>251</sup> Riferendosi alla profondità, Merleau-Ponty avanza un'ennesima critica a Sartre. Così nella nota di lavoro datata febbraio 1960 e intitolata «Problema del negativo e del concetto», è appuntato: «Sartre parla di un mondo che non è verticale, ma in sé, cioè piatto, e per un nulla che è abisso assoluto. In definitiva, per lui non c'è profondità, giacché essa è senza fondo»; diventa questa l'occasione per lanciare una sferzata a Sartre circa le posizioni politiche divergenti: «anche negli atti più caratterizzati, nelle decisioni (la rottura di un comunista con il Partito), *non abbiamo un non-essere che si fa essere (essere comunista, o essere non-comunista)* – Queste decisioni che *risolvono* sono per me ambigue (comunista fuori del comunismo se rompo, non comunista nel comunismo se ancora una volta aderisco), e questa ambiguità bisogna confessarla, dirla, essa è del medesimo tipo che l'imparzialità della storia passata, quando mette le nostre vecchie scelte o le vecchie dottrine al di là del vero e del falso / per me la verità è quell'al di là della verità, quella profondità in cui ci sono ancora parecchi *rapporti* da considerare». M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 249-250. Per quanto riguarda gli scritti politici di Merleau-Ponty si rinvia a *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955 e *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris 1947 trad. di F. Madonia, *Umanesimo e terrore – Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano 196. Per quanto riguarda invece la trattazione che Merleau-Ponty fa del problema della natura nel pensiero marxista, dobbiamo registrare che egli dedica solo pochi accenni alla questione: è stupefacente, egli dice, che i marxisti abbiano dedicato poca attenzione al concetto di natura, quanto avrebbe dovuto essere al centro dei loro interrogativi. Quando Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* ne parla, la presenta ora come uno stato d'equilibrio tale di diritto, ora come ciò che la storia umana nega e trasforma. «È dunque possibile che Marx ipotizzi, ora per affermarla ora per negarla, una idea del tutto oggettivistica della Natura. [...] Oggetto puro, essere in sé, nel quale tutto ciò che è contenuto, e che tuttavia è introvabile nell'esperienza umana, poiché, fin dall'inizio, essa lo modella e lo trasforma, per tale filosofia la Natura è ovunque e in nessun luogo, come un'ossessione. Cercando di chiarire questo problema, non si è dunque così lontani dalla storia». Il punto è, crediamo noi, che così come folgorante sembra a Merleau-Ponty l'apparizione che la Natura fa in Marx e nei suoi, altrettanto breve però ci sembra l'interrogazione che lui stesso si pone a questo riguardo. Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., pp. 77-78.

La profondità così intesa è piuttosto l'esperienza della reversibilità delle dimensioni, di una «località» globale in cui tutto è contemporaneamente, e da cui vengono astratte altezza, larghezza e distanza, di una voluminosità che si esprime, in una parola, dicendo che una cosa è là. Quando Cézanne cerca la profondità, è questa deflagrazione dell'Essere che cerca, ed essa si trova in tutte le modalità dello spazio, come anche della forma<sup>252</sup>.

Cézanne l'ha resa tracciando *parecchi* contorni<sup>253</sup>, tanti da abolire il contorno, modulando i colori, producendo così un effetto di rigonfiamento dell'oggetto, come se la forma implodesse sulla superficie della tela<sup>254</sup>. I bordi non esistono più di per sè, sono piuttosto letteralmente retti dai colori che si compongono in una combinatoria di giochi: cosa resterebbe della *Montagne Sainte Victoire* –ritratta più volte tra il 1885 e il 1887– se le si sottraessero l'ocra delle case, il rosso dei tetti, il blu del cielo, il verde del terreno? E così anche questi colori, presi isolatamente non ci direbbero nulla di ciò che intendono raffigurare: non esistono di per sè, neanche i colori, ma solo in una trama di relazioni. Ogni elemento sulla tela ne sostiene un altro. Proprio l'operato del pittore, orientato in questa direzione, «pervade Merleau-Ponty dell'impossibilità di dividere la visione e il visibile, l'apparenza e l'essere»<sup>255</sup>: si intesse un lavoro di detrazione che, nell'ammissione dell'incapacità di far vedere, dipinge questa stessa inabilità, dando forma all'invisibile, all'indipingibile, all'*inafferrabile nell'immanenza*<sup>256</sup>. Di fronte a un Cézanne io non vedrò la natura stessa, ma lo scarto che si interpone tra lei e la sua ripresentabilità, scarto che rimane, malgrado tutto, naturale.

Laddove però l'arte contemporanea prolunga la natura, ne è estensione, la scienza talvolta presume di ridurla a utensile, strumento; l'arte vigila, vede ed esprime il mondo dal di dentro, sforzandosi di abitarlo, la scienza lo vive come

---

<sup>252</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 47.

<sup>253</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non-senso*, cit., p. 33.

<sup>254</sup> Come sottolinea Rilke, Cézanne rivoluziona la tecnica pittorica, costruendola su «complicatissime circumvoluzioni. Cominciava con colori scurissimi e copriva la loro profondità con una specie di tono appena superiore e così via, schiarendo colore su colore, fino ad arrivare a poco a poco ad un altro elemento figurativo, in contrasto con il primo, partendo da un altro centro, lavorava allo stesso modo». R. M. RILKE, *Lettere a Cézanne*, cit., pp. 47-48.

<sup>255</sup> C. LEFORT, *Postfazione*, in M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 74.

<sup>256</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 87.

fosse una stanza in affitto, lo considera come un *positum* soggiogato alle sue teorie, crede che tutto l'universo si riduca a dei *constructa* e l'uomo a un *manipulandum*. Essa crede di confrontarsi con degli *objecta* trasparenti e sereni, che non la interrogano, dal momento che lei ne è l'artefice, crede che il reale non sia da descrivere, ma da etichettare ed egemonizzare. Non che questa operazione non sia legittima, ma a patto di discutere del valore di un modello e mettere costantemente in causa il suo statuto.

Questa libertà di operazione certamente è in procinto di superare molti vani dilemmi, purché di tanto in tanto si faccia il punto, ci si domandi come mai lo strumento funzioni qui, fallisca altrove, in breve, purché questa scienza fluente comprenda se stessa, si veda come una costruzione basata su un modello grezzo, ossia esistente, e non voglia attribuire a operazioni cieche quel valore costituente che i «concetti della natura» potevano avere in una filosofia idealista<sup>257</sup>.

Si crede che il mondo esista appositamente per essere collocato in un laboratorio. Nella pretesa di porre modelli e paradigmi, di arrestare il mondo in un formulario e in una serie di dogmi, la scienza rischia di lasciar da parte la fede percettiva e di dimenticare che, al di là dell'astrazione, esiste un mondo che chiede di essere abitato; «la scienza ha cominciato con l'escludere tutti i predicati delle cose scaturiti dal nostro incontro con esse»<sup>258</sup>. Il mondo non nasce nei laboratori, ma emerge in un *il y a* preliminare, in cui il sapere deve ricollocarsi: seppur valida e necessaria, la scienza non riesce a raggiungere il *κοινος κόσμος*<sup>259</sup> che descrive l'ambiente del mio corpo. Delineando la «funzione antireificante della filosofia rispetto ai saperi scientifici»<sup>260</sup>, Merleau-Ponty invita proprio la filosofia ad abbandonare il corpo astratto trattato dalla scienza alla stregua di una macchina -che occupa in forma neutra una porzione di spazio- e ripartire dal corpo mobile, «questo corpo effettuale che chiamo mio, la sentinella che vigila

---

<sup>257</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>258</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 41.

<sup>259</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 24.

<sup>260</sup> S. MANCINI, *Sempre di nuovo*, cit., p. 231.

silenziosa sotto le mie parole e sotto le mie azioni»<sup>261</sup>. Le formule che vanno riscoperte non sono quelle matematiche, bensì quelle carnali, garanzia di corrispondenza tra il mio sguardo e il tracciato visibile che esso percorre; le formule offerte e proposte dai saperi scientifici sono seconde, derivate, essa dimentica di riflettere sull'esperienza vissuta, sulla dimensione selvaggia che perennemente ci avvolge. Se è vero che «noi percepiamo le cose, ci intendiamo su di esse, siamo ancorati ad esse e solo su queste fondamenta di «natura» costruiamo delle scienze»<sup>262</sup>, allora occorre ribadire la presenza di fondamenta, che non siamo noi a determinare, ma che ci determinano, e a partire dalle quali edificiamo il nostro sapere.

Se noi non ci rassegniamo a dire che un mondo dal quale le coscienze fossero sopresse non è assolutamente niente, che una Natura senza testimoni non sarebbe stata e non sarebbe, dobbiamo riconoscere in qualche modo l'essere primordiale che non è ancora l'essere-soggetto né l'essere-oggetto, e che turba la riflessione sotto tutti gli aspetti: da lui a noi non c'è derivazione e non c'è frattura; esso non ha né la trama fitta di un meccanismo, né la trasparenza del tutto anteriore alle sue parti; non si può concepire né che si generi da sé – ciò che lo renderebbe infinito -, né che sia generato da un altro – ciò lo ricondurrebbe alla condizione di prodotto e morto risultato<sup>263</sup>.

Per operare in tale direzione, bisogna attuare un passaggio che porti dall'illusione scienziata dell'esistenza di una natura in sé alla considerazione profonda di una natura per noi: la filosofia, dopo aver imparato dell'arte ad installarsi nello strato di senso bruto delle cose, si deve assumere il compito di far presente questo lascito ai saperi scientifici, fino al punto di riconsegnare loro uno statuto filosofico. Come Gilmore ammonisce però, l'esigenza che muove un'idea antiriduzionista non vuole affatto affermare «che la natura sia, in fondo in fondo, alquanto indeterminata, che non si possa cioè predire nulla di affidabile e che di

---

<sup>261</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 15.

<sup>262</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non-senso*, cit., p. 32.

<sup>263</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 79.

fatto possa accedere di tutto»<sup>264</sup>, ma piuttosto intende riscrivere un diverso e liberatorio principio di realtà. È necessario riconoscere il pensiero nel suo ruolo di indicatore di un'assenza che, come una sorta di fascinazione, è chiamato a mascherare ma che esso stesso è. Come il pensiero, per l'orrore che ha della propria incompiutezza, si produce in quanto funzione di un'incognita, la soluzione della quale è esiziale per il pensiero stesso, così il mondo naturalizzato, in quanto soluzione della *Lebenswelt*, ne costituisce l'oblio. La teoria è solo una predicazione simbolica delle possibilità del reale, tanto quanto il mondo naturalizzato lo è della *Lebenswelt*.

Ne *Le Bateau ivre* Rimbaud, suggestionato da *Vingt mille lieues sous les mers*, scriveva: «e a volte ho veduto ciò che l'uomo ha creduto»<sup>265</sup>. Portare a presenza l'assenza, vedere così come l'uomo, nell'ordine profano dei suoi giorni, non sa fare, vedere oltre ogni credenza e superstizione: a un simile sguardo deve aprirsi ogni sapere per potersi dire tale.

### **2.3 Un presentimento di memoria**

La mitologia greca tramanda una figura esemplare: Proteo, vecchio custode delle foche e degli animali d'acqua salata. Esperto nell'arte della divinazione, questi cambiava forma costantemente grazie alla capacità di mutarsi in ogni cosa. Si dice che Menelao, tornando da Troia, non riuscendo a orientare le proprie imbarcazioni sulla rotta della Grecia, avesse chiesto un vaticinio al vecchio; per riuscire nel proprio intento, Menelao fu costretto a immobilizzare Proteo, il quale, solo dopo numerose metamorfosi, gli concesse il responso: causa degli impedimenti era la dea Atena, adirata contro di lui. Uscendo vittorioso dalla guerra di Troia, Menelao non aveva infatti seguito il suggerimento del fratello Agamennone che gli aveva proposto riti propiziatori alla dea protettrice della città.

---

<sup>264</sup> R. GILMORE, *Alice nel paese dei quanti*, Cortina, Milano 1996, p. 33.

<sup>265</sup> A. RIMBAUD, *Opere complete*, cit., p. 219.

Ecco come si comporta Merleau-Ponty nei confronti della tradizione, come Menelao al cospetto di Proteo: paralizzava le sue declinazioni, non per imporle uno statico immobilismo, ma, al contrario, per leggerne le stratificazioni e le predicazioni proteiformi. C'è quindi un atteggiamento costante nell'opera merleau-pontiana: prima della meditazione, si impone una disamina della tradizione, un censimento, come a sentir la necessità di estinguere debiti per poter dire di nuovo, partecipando alla storia della filosofia per vie laterali, operando una *weberschreiten*, una "trasgressione intenzionale" su di essa.

Accade che la forma dell'interrogazione merleau-pontiana si disponga sullo stesso ordito che definisce la costituzione dei corpi. Nel momento della costituzione di *un uomo per un uomo*, «per effetto di una singolare eloquenza del mio corpo»<sup>266</sup>, ognuno è legittimato a operare una appropriazione indebita –puro ossimoro!- dell'altro:

A rigore io non potrei mai pensare il pensiero dell'altro: posso pensare *che* egli pensa, costruire, dietro questo manichino, una autopresenza sul modello della mia, ma è ancora me stesso che io metto in lui, e allora c'è veramente «introiezione». Per contro, che quell'uomo laggiù *veda*, che il mio mondo sensibile sia il suo, io lo so incontestabilmente, poiché *assisto alla sua visione*, essa *si vede* nella presa dei suoi occhi sullo spettacolo, e quando dico: vedo *che* egli vede, non c'è più, come in: penso *che* egli pensa, un innestarsi delle due proporzioni l'una nell'altra: visione «principale» e visione «subordinata» si decentrano vicendevolmente. C'era, laggiù, una forma simile a me, ma intenta a compiti segreti, posseduta da un sogno sconosciuto. A un tratto, è apparso un bagliore un po'al di sotto degli occhi e davanti ad essi, lo sguardo si leva e viene a prendere le stesse cose che vedo io<sup>267</sup>.

Ebbene allo stesso modo agisce Merleau-Ponty all'interno della sua produzione: egli intende «la storia della filosofia come percezione degli altri filosofi, trasgressione intenzionale su di essi, pensiero proprio che non li uccide, o

---

<sup>266</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 222.

<sup>267</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., pp. 222-223.

superandoli, o copiandoli»<sup>268</sup>. È la stessa legittima appropriazione indebita che si dipana: del resto –come la psicoanalisi ha ben dimostrato- la trasgressione consolida ciò che trasgredisce: se questo è vero, ogni trasgressione intenzionale dell'altro ribadisce il riconoscimento dell'altro, del suo pensiero, del suo vissuto. Ancor prima di proporre la propria idea di natura, il filosofo francese si confronta sui modi attraverso cui questa idea è stata discussa e messa in causa da tutto il sapere occidentale: nel primo dei tre corsi sulla natura, quello tenutosi i lunedì e i giovedì dell'anno accademico 1956-57, egli non fa altro che far luce su queste diverse declinazioni. La carrellata proposta è talvolta lacunosa e superficiale – come nel caso della brevissima trattazione di Aristotele<sup>269</sup> -, altre volte più approfondita –come rispetto a Cartesio e Kant-, ma ci sono dei nodi centrali che permetteranno a Merleau-Ponty di avanzare in forma piena la propria considerazione filosofica: questi nodi prendono i nomi di Bergson e Schelling, cui vengono dedicate diverse pagine. Ne *Le philosophe et son ombre*, datato 1958, veniva indicato in Schelling quel pensatore che era stato in grado di declinare, con netto anticipo, quella famosa seconda metà muta inscritta nella fenomenologia –e cioè quella orientata verso la natura-:

Ciò che in noi resta fuori dalla fenomenologia –l'essere naturale, il principio «barbaro» di cui parlava Schelling- non può restare fuori dalla fenomenologia e deve trovarvi il suo posto<sup>270</sup>.

Schelling avrebbe dato un posto e un nome a ciò che la fenomenologia husserliana ha solo avvicinato. Il grande merito del filosofo romantico sta nell'aver travasato l'infinito nel finito, nell'aver considerato la natura stessa come

---

<sup>268</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 213. Si veda anche p. 219.

<sup>269</sup> Peraltro Merleau-Ponty chiarisce il motivo della sua scelta: «Non essendo nostro scopo quello di fare una storia del concetto di Natura, le concezioni precartesiane della Natura come destino o dinamica totale di cui l'uomo fa parte non sono state studiate di per se stesse. Ci è sembrato preferibile assumere come riferimento una concezione «cartesiana» che, a torto o a ragione, domina ancor oggi le nostre idee relative alla Natura – facendo magari apparire, nel discuterla, i temi precartesiani che non cessano di ricomparire dopo Cartesio». M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 80.

<sup>270</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 232.

parte della vita divina: parlando di un infinito d'esistenza e non d'essenza viene messa in questione l'ontologia cartesiana dell'oggetto.

La Natura è contemporaneamente attiva e passiva, prodotto e produttività, ma una produttività che ha continuamente bisogno di produrre qualcos'altro (la generazione umana, per esempio, ricomincia incessantemente). C'è un doppio movimento di espansione e di contrazione, che Löwith ha paragonato alla respirazione, la quale non giunge mai sino in fondo al suo movimento, se non nella morte, e che indica bene questo carattere di una produzione relativa e continuamente ricominciata. Tale Natura è al di là del Mondo e al di qua di Dio: la Natura non è né dio, né il Mondo. È un produttore che non è onnipotente, che non riesce a terminare la sua produzione: un movimento di rotazione che non produce nulla di definitivo<sup>271</sup>.

Questa definizione di natura come elemento di produttività, in cui attività e passività coesistono è quanto il filosofo francese vuole argomentare nel corso di tutte le sue lezioni. Non è più possibile stabilire una scala gerarchica tra naturante e naturato, prodotto e produttività, natura organica e inorganica: nella vita della natura tutto è differito, è spostato verso un ancora che assieme preserva il tempo della tradizione ed apre al differente. E dunque non è tantomeno possibile datare l'evento produttivo della natura, dal momento che essa continua la sua capacità inesauribile portandosi a presenza. Schelling, con la sua idea di *erste Natur*, sbilancia tutto il peso della filosofia a favore dell'esistenza, essa è l'*abisso di un passato*, è «trama fondamentale di ogni vita e di ogni esistente, qualcosa di spaventoso, un principio barbaro che può essere superato, ma mai messo da parte»<sup>272</sup>. È ossessione e congedo allo stesso tempo: la natura produce, ma in forma di assenza, imprimendo tracce di un non. La sua continuità produttiva non è isolabile in un passato remoto: l'originario, il primordiale devono essere cercati nella carne del mondo, che ci fa trovare di fronte ad un *sempre di nuovo*, che apre al futuro, e parimenti ad un *sempre lo stesso*, che preserva il passato. Passato e

---

<sup>271</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., pp. 53-54.

<sup>272</sup> K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 153.

presente si schiudono in una mutua relazione spalancata sul futuro. In questa doppia garanzia si dischiude la forma del tempo e della storia: la natura dichiara in maniera sempre rinnovata la sua inesauribile capacità di portarsi a presenza nella distanza.

Perciò concordiamo con Robert Vallier quando dice che «in questo senso, la produttiva vita della natura che Schelling vuole pensare ha una relazione con la logica husserliana della *Stiftung*, istituzione»<sup>273</sup>. Ma mentre ciò che interessa ad Husserl è forse ancora la dimensione coscienziale della *Stiftung*, ciò che anima l'idea schellinghiana –nella sua ripresa merleau-pontiana– è la ricerca di una *Urstiftung*, di un orientamento ancora privo di coscienza interno alla natura. L'*erste Natur* di Schelling è, in quanto *abisso di passato*<sup>274</sup>, anteriore ad ogni riflessione, uno scarto, un'eccedenza che slabbra i confini di una temporalità arginabile e continua ad ossessionare il mondo: occorre operare uno sforzo per spiegare l'ostinazione quel pre-essere che è già lì quando noi appariamo; tutta la filosofia schellinghiana è volta a questa comprensione.

Veniamo al mondo per essere colti dallo stesso stupore che assale Montale in *Vento e bandiere* quando dichiara: «Il mondo esiste...»<sup>275</sup>; il mondo ci precede e la sua trama è ricamata da un qualcosa che è la nostra condizione di presenza e futuro, una condizione che è preliminare ma che non può essere pensata in anticipo. Schelling tenta di descrivere il momento aurorale dell'Essere senza però relegarlo in un tempo preattuale o mitico e, in quest'operazione, si appella alla considerazione di un "Sur-essere", uno *Übersein*, termine che – dice Merleau-Ponty – va inteso nel senso di "Surrealismo"<sup>276</sup>. Ci pare interessante questa constatazione: se ad esempio pensiamo all'idea centrale del surrealismo, quella dell'automatismo psichico, ci può esser più chiara l'idea di un qualcosa che non può essere data in anticipo, ma che ascende sul posto e sull'istante avendo già una

---

<sup>273</sup> R. VALLIER, *Être sauvage and the barbaric principle: Merleau-Ponty's reading of Schelling*, in «Chiasmi international», nuova serie, vol. 2, p. 85; «In this way, the productive life of Nature that Schelling wants to think has a relation to the Husserlian logic of *Stiftung*, institution», trad. nostra.

<sup>274</sup> Merleau-Ponty riprende quest'espressione da Löwith, si veda LÖWITH, K., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 150.

<sup>275</sup> E. MONTALE, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1990, p. 25.

<sup>276</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 54.

condizione preliminare. La poesia del surrealismo non è meno vera e profonda di quella classica, ma decide di stare incollata alla sua nascita, convinta del fatto che questa nascita debba esser vissuta e provata; come vissuta e provata va, secondo Schelling, la natura, che noi possiamo unicamente pensare e mai dire a tutto tondo: di qui l'accusa da parte del filosofo romantico a tutte quelle filosofie che si sono illuse di ingabbiarla talvolta nel finalismo, altre in un meccanicismo.

Il pensiero schellinghiano rappresenta così la risposta più radicale all'ontologia cartesiana dell'oggetto, la quale non ha reso ragione di un fondamento vivente che costantemente si rifonda, si riplasma. L'orientamento cieco dello spazio naturale non segue alcuna logica, perlomeno non una logica comprensibile e dichiarabile oggettivamente. Con ciò non si intende cedere il passo ad una mistica, quanto piuttosto estendere l'invito, che sarà poi proprio della fenomenologia, di far nostra un'esperienza percettiva della natura che preceda qualsivoglia forma di riflessione. Pensare la natura senza mancarla vorrà dire "viverla e provarla" per coglierne la produttività originaria, secondo la quale interiore ed esteriore combaciano; lungi dall'essere, come potrebbe sembrare a primo acchitto, una pratica mistica, questo pensiero intende riscoprire quell'esperienza percettiva che precede la riflessione e che tuttavia si invischia con essa perennemente. Vero è che il compito diventa difficile, in un tempo in cui ormai la pratica riflessiva ha ricoperto l'esperienza naturale tanto da trasformarla, ma va comunque tentata una forma di partecipazione.

Senza dubbio la nostra percezione non è più unicamente un esercizio naturale, è stata trasformata dalla riflessione. Essa ci offre ora soltanto l'involucro delle cose, simile al bozzolo che la farfalla lascia quando esce dalla sua crisalide. Così, per ritrovare il senso della natura esterna, dobbiamo fare lo sforzo di ritrovare la nostra propria natura nello stato di indivisione in cui esercitiamo la nostra percezione<sup>277</sup>.

Cercare lo stato d'indivisione tra soggetto e natura vuol dire incamminarsi verso una *fenomenologia dell'Essere pre-riflessivo*: la soggettività inerisce alla

---

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 56.

natura e viceversa; l'Io non proietta nella natura il non-Io, ma esteriorizza la propria interiorità. La natura quindi diventa il luogo in cui si annodano le manifestazioni interne a quelle esterne, il luogo di compartecipazione della mia vita con ogni altra cosa. «Per Schelling ogni cosa è Io»<sup>278</sup>, la percezione è così l'unica strada verso l'ontologia, è questo che Schelling definisce la propria filosofia un *idealismo reale*. Proprio questa concezione conduce Schelling a non distinguere più tra natura organica ed inorganica; non c'è iato tra qualità sensibili ed esseri organizzati, si tratta semplicemente di due potenze differenti, il cui sviluppo procede dal grado inferiore a quello superiore non per soppressione e sottrazione, ma per elevazione. «In fondo, la Natura, dev'essere reputata un'organizzazione di materiali, la quale non può essere considerata portatrice di un'idea, ma prepara il senso che l'uomo le dà»<sup>279</sup>.

Quando Hegel obietterà a Schelling di portare avanti una filosofia in cui non si vede e distingue nulla, una filosofia figlia dell'oscurantismo e della confusione, una «notte nella quale [...] tutte le vacche sono nere»<sup>280</sup> avrà ben visto. Quanto abbiamo detto a proposito della critica avanzata da Merleau-Ponty alla *negintuizione del nulla*, ci fa ben capire come una simile prospettiva schellinghiana non possa da lui essere recepita come deriva. Scrive infatti ne *Le visible et l'invisible*:

Il celebre problema ontologico, il “perché c'è qualcosa anziché niente?” scompare con l'alternativa: non c'è qualcosa anziché niente, il niente non potrebbe prendere il posto del qualcosa o dell'essere: il nulla inesiste (nel senso negativo) e l'essere è, e il loro combaciare dissolve ogni problema. [...] Infatti, ciò che chiamiamo negazione e ciò che chiamiamo posizione appaiono allora complici, e perfino in una specie di equivalenza; si affrontano in “un tumulto che al silenzio è pari”, il mondo è quella fascia di schiuma di mare che vediamo dall'aereo: essa sembra immobile, e d'un tratto, poiché si è leggermente dilatata, si comprende che da

---

<sup>278</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>279</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>280</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, “Prefazione”, p. 13.

vicino essa è pulsione e vita, ma anche che, vista da una certa altezza, l'ampiezza dell'essere non oltrepasserà mai quella del nulla, né il rumore il suo silenzio<sup>281</sup>.

Il punto è che Merleau-Ponty sa bene che lo stesso Schelling pensava ad un Assoluto come Notte: l'intuizione che vede se stessa incorporata nella natura non vuole essere chiara e distinta, è piuttosto sonno, *ek-stasi*, vicina all'incoscienza. Il filosofo francese accoglie questa "nuova teoria della luce" descritta da Schelling<sup>282</sup>, secondo la quale il vero non può darsi senz'ombra, anzi, nel momento in cui le si toglie il velo, la verità smette di essere tale, così come il giorno smetterebbe di essere giorno senza la notte, essa non vuol essere *Aufklärung*, rischiaramento, esplicitazione, ma traccia, indizio<sup>283</sup>: nell'*Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, Schelling chiamava la natura "la dea velata"<sup>284</sup>, quell'aggettivazione le è propria, il velo la definisce. Il limite viene non solo riconosciuto, ma anche ribadito: l'ombra non è più quella platonica, fautrice di inganni, ma è parte stessa del vero. In margine ad una filosofia che non crede a punti cardinali, ma a trame invisibili, il mondo si squaderna e si dipana nel suo esser per principio inaccessibile; addirittura è la stessa inaccessibilità che lo sostiene. Paul Celan, seguendo lo stesso solco, in una poesia che si intitola *Parla anche tu*, scriveva: «Dice il vero chi parla di ombre»<sup>285</sup>. Siamo, potremmo dire, di fronte a un pensiero del dormiveglia; non a caso Merleau-Ponty parla di un'intuizione di quando ci guardiamo alle spalle, ci sembra di sapere ciò che ci aspetta quando ci volteremo eppure non lo sappiamo.

---

<sup>281</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 88.

<sup>282</sup> Si veda C. LEFORT, *Préface* in M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours au Collège de France 1955-1959 et 1960-1961*, préface de C. Lefort, texte établi par S. Ménasé, Gallimard, Paris 1996, trad. parziale di M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano 2003.

<sup>283</sup> Citando una frase di *Sämtliche Werke*, Merleau-Ponty scrive: «Schelling vede nel suo tempo "un mondo che è ormai soltanto immagine, anzi immagine di un'immagine, nulla di nulla. Anche gli uomini, a loro volta, non sono che delle immagini, dei sogni. Un popolo, nel suo lodevole sforzo verso l' *Aufklärung* [...] dissolve ogni cosa in pensiero e, insieme all'oscurità, dissolve ogni forma, questo principio barbaro, fonte di ogni grandezza e di ogni bellezza». M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 55.

<sup>284</sup> F. SCHELLING, *L'empirismo filosofico e altri saggi*, trad. di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 37.

<sup>285</sup> P. CELAN, *Poesie*, trad. di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998, p. 231.

«Non bisognerebbe dire che l'intuizione è *vuota*, ma è *cieca*»<sup>286</sup> e sa di esserlo, e vuole esserlo; si tratta in effetti di «produzione cieca il cui risultato sembra tuttavia essere costruito con dei concetti»<sup>287</sup>. Ancora una volta qui non si sta parlando di una teoria gnoseologica della natura, non si tratta di una teoria *tout court*, quanto di un sapere che è immediatamente patico, in cui visione e prassi sono indistinguibili. Citando Jaspers, Merleau-Ponty dice che «la filosofia di Schelling è una “riflessione su ciò che non è riflessione”»<sup>288</sup>. Si propone una riflessione sull'irriflesso, che potrebbe sembrare un vuoto quanto virtuoso ossimoro ma che si inverte in quell'unico ossimoro reale che è l'esperienza vitale. Tutta questa considerazione apre all'arte e impone alla filosofia di rendersi complice dell'esperienza artistica.

Il filosofo cerca di esprimere il mondo, l'artista cerca di crearlo. [...] La filosofia non si sublima nell'arte. Tra l'esperienza dell'artista e l'esperienza del filosofo esiste semplicemente la possibilità di un rapporto, nel senso che l'esperienza dell'artista è un' *ek-stasi*<sup>289</sup>.

La filosofia non deve poggiare solo su stessa, ma deve ricorrere ad esperienze ausiliari – come arte e religione-, alle *ontologie regionali* di cui parlava Husserl, pur restando autonoma. Schelling parla della visione dei satelliti di Mercurio: non possiamo vederli ad occhio nudo, ma li si può scorgere ad occhio nudo dopo averli visti al telescopio. Come farà tempo dopo Husserl, egli invita a riscoprire il mondo vissuto, passando da una *filosofia negativa*, frutto del conflitto tra riflessione e non-saputo, ad una *filosofia positiva*; la filosofia assume la forma di un circolo ininterrotto che si sviluppa attraverso una tensione incessante che va dalla riflessione all'intuizione e viceversa. La filosofia è un pensiero adulto che tenta il ritorno all'*infanzia del sapere*. Questo gioco dialettico intuizione-riflessione «non è uno scacco rispetto alla nostra coscienza dell'Assoluto. La

---

<sup>286</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 65.

<sup>287</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>288</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>289</sup> *Ivi*, p. 67.

circolarità del sapere ci pone non già di fronte all'Assoluto, ma al centro di esso»<sup>290</sup>. La *Naturphilosophie* si imbarazza di fronte a qualsivoglia teoria, è piuttosto una pratica di vita interna alla natura stessa, che rivela l'essenza divina. Uomo, Natura, Dio: questa triade si dipana in un movimento non di coincidente, ma di co-presenza.

Merleau-Ponty accosta il pensiero schellinghiano a quello di Bergson –che probabilmente Schelling non l'aveva letto, ma che, come ricorda Merleau-Ponty, aveva letto Ravaisson, a sua volta influenzato da Schelling<sup>291</sup> -, «come per Schelling, anche per Bergson, infatti, concepire la Natura su di un modello operativo significa perdere tempo»<sup>292</sup>. Nell' *Evoluzione creatrice* Bergson rigetta infatti tanto il meccanicismo –con la sua pretesa di pensare la vita come un ingranaggio di processi puntuali– quanto il finalismo –che rende esterno al vivente l'idea del proprio fine-.

Ora, la vita non procede mai come noi pensiamo che potrebbe procedere: essa è contemporaneamente al di sotto e al di sopra del finalismo. Al di sotto, per quanto concerne i dettagli, poichè la vita crea spesso dei mostri; al di sopra, poichè, come avviene per le opere d'arte, in cui l'idea, più che esserne il principio motore, ne è il risultato e non è presente nell'autore ma viene scoperta dal critico, nello stesso modo la vita non crea proponendosi l'idea di un fine<sup>293</sup>.

Tanto per Schelling quanto per Bergson–che a questo riguardo parla di *intuizione pura*- non è grazie alla scienza che la natura si conosce, ma tramite se stessa in quanto esperienza vissuta. La vita stessa dice del vivente.

Noi siamo i genitori di una Natura di cui siamo figli. È nell'uomo che le cose divengono per se stesse coscienti; ma il rapporto è reciproco: l'uomo è il divenire

---

<sup>290</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>291</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>292</sup> *Ibid.*

<sup>293</sup> *Ivi*, p. 86.

cosciente delle cose. La Natura, attraverso una serie di squilibri, è in cammino verso la realizzazione dell'uomo che diventa il suo termine dialettico<sup>294</sup>.

In Bergson è sicuramente presente una forma di positivismo, dato che in lui la questione "Perchè qualcosa piuttosto che nulla?" appare priva di senso. Eppure l'idea di nulla non viene elusa del tutto, nel momento in cui egli afferma la contingenza del mondo e, in un processo di inclusione, lega l'idea di Essere a quella di nulla. La vertigine è apparentemente negata, ma di fatto viene solo repressa. «Il nulla ha un ruolo positivo»<sup>295</sup>. Il positivo si srotola continuamente nel negativo, se è vero che, oltre l'intuizione, Bergson fa continuamente appello all'intelligenza.

Da un lato, la filosofia di Bergson è una somma di intuizioni. Ma, dall'altro, l'intuizione si rovescia nel proprio contrario. Infatti Bergson afferma all'inizio che ogni percezione è pura, poichè la percezione pura non è che un limite mai raggiunto dalla percezione. Ma seguendo il movimento della sua stessa intuizione, egli giunge a rovesciare quest'ultima. Così, a differenza di ciò che sembrava all'inizio, la sua non è una filosofia della coincidenza: percepire significa entrare nella cosa; ma entrare nella cosa significa diventare Natura, ora, se noi fossimo Natura, non potremmo "discernere" nulla della cosa. La ripresa che il soggetto attua di sè appare come intuizione del *discernimento*<sup>296</sup>.

In questo tratto sono imparentati il pensiero di Bergson e quello di Schelling, nell'idea di un'indifferenziazione primordiale: la destinazione del pensiero bergsoniano e di quello schellinghiano è la stessa, la Natura, pensata come quel luogo di coincidenza sempre mancata.

L'unità è data all'inizio più che nello sviluppo. Nello stesso modo, la percezione ci apre alle cose stesse, e ci rivela un ordine primordiale che è un orizzonte e che

---

<sup>294</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 77.

proprio per questo non possiamo mai eleggere a dimora del nostro pensiero, sebbene resti la sua ossessione<sup>297</sup>.

Così in una nota di lavoro de *Le visible et l'invisible* datata novembre 1960, intitolata “Natura”, è scritto:

“La natura è al primo giorno”: vi è oggi Ciò non significa: mito dell’indivisione originaria e coincidenza come *ritorno*. *L’Urtümlich*, l’*Ursprünglich* non appartiene a nessun tempo trascorso. Si tratta di trovare nel presente la carne del mondo (e non nel passato) un “sempre nuovo” e “sempre lo stesso” – Una specie di tempo del sonno (che è la durata nascente di Bergson, sempre nuova e sempre la stessa). Il sensibile, la Natura, trascendono la distinzione passato presente, realizzano un passaggio dal di dentro dell’uno e nell’altro. Eternità esistenziale. L’indistruttibile, il Principio barbaro. Fare una psicoanalisi della Natura: è la carne, è la madre<sup>298</sup>.

La filosofia deve ricondurci in questo fondo primordiale dalla sagoma unitaria, sagoma che ogni volta, attraverso un atto percettivo, continuiamo a installarci in questa dimensione di indifferenziazione e ad abitarla come tempo, e non come Essere. Per questo Bergson pone l’accento sull’idea di durata: «allorché lo zucchero si scioglie, nella mia attesa colgo la mia stessa durata e quella del fenomeno fisico»<sup>299</sup>. Merleau-Ponty riconosce per questo a Bergson lo stesso merito attribuito a Schelling: quello di aver tentato per primo di elaborare una fenomenologia della percezione, secondo cui «c’è un essere anteriore ad ogni conoscenza, il quale sopraggiunge nello stesso tempo della percezione»<sup>300</sup>.

Ogni percezione porta però con sé un *paradosso*: il primordiale precede la percezione e tuttavia può essere colto unicamente grazie ad essa; il processo attraverso cui noi portiamo a differenziazione l’unità indifferenziata primordiale è

---

<sup>297</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>298</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 278.

<sup>299</sup> *Ibid.*

<sup>300</sup> *Ivi*, p. 82.

un processo di *decompressione*. Ragion per cui «la vita è come un fascio che si apre: l'unità è all'inizio»<sup>301</sup>.

Bergson vede nell'avvento della mia percezione la decompressione dell'Essere totale. C'è questo colore e poi l'immagine di questo colore nella percezione. Il rapporto tra il colore e l'immagine deve essere concepito come quello tra la *presenza* e la *rappresentazione*<sup>302</sup>.

Dall'in sè al per me si passa tramite un processo di diminuzione, sottrazione, offuscamento; la conoscenza porta quindi necessariamente in sè la misconoscenza, il vuoto e il pieno si implicano dialetticamente. Non vediamo che dettagli. La cosa si vede a partire dalla cavità. La percezione pura è presupposta di diritto, ma non esiste di fatto, dal momento che «nella materia c'è come un presentimento di memoria»<sup>303</sup>. L'illusione prospettica rispetto all'esistenza è come quella del critico di fronte all'opera d'arte: la traccia non è il percorso stesso, ma ci illudiamo che le due cose combacino. «Non c'è un capomastro che diriga l'evoluzione, poichè non ci sono gli operai, o meglio, non c'è distinzione tra loro. Nell'operazione naturale, il fine è immanente ai mezzi»<sup>304</sup>.

### **2.3 Fenomenologia dei corpi estranei**

Nell'*Edipo re* di Sofocle, Edipo libera Tebe dall'enigma della Sfinge: alla domanda su quale fosse l'animale che cammina prima con quattro gambe, poi con due e infine con tre, egli risponde "l'uomo". L'Occidente non si accontenterà di questa risposta generica e si porrà un secondo interrogativo, quello che torna nella *Logica* kantiana, "che cos'è l'uomo?". Questo compito diventa tanto più difficile nel tempo presente, dal momento che «dire *che cos'è l'uomo* non significa più

---

<sup>301</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>302</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>303</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>304</sup> *Ibid.*

parlare di Dio o dell'anima, ma di un essere naturale e mutevole; non disporsi a individuare un'essenza, ma chiarire il significato di una possibilità da realizzare»<sup>305</sup>. A partire dall'età moderna, infatti, il precetto socratico *gnothi se authòn* non basta più; non basta più - di fronte a un mondo che impara a ridefinire i suoi confini - indagare se stessi, ma occorre scoprire l'altro, il diverso, l'estraneo, o meglio non ci si può interrogare su di sé se non slittando continuamente verso il differente. In uno spazio poi quale quello globale tale urgenza preme ancora di più: siamo chiamati dalla complessità a comprenderci in uno spazio affollato, fitto di una pluralità di modi che ci impone di slabbrare costantemente i margini dei saperi.

Nel manoscritto AV3 del 1933, titolato *Fenomenologia statica e genetica. Il mondo familiare e la comprensione degli estranei. La comprensione degli animali*, Husserl apriva la strada a una meditazione fenomenologica che discutesse non solo della genesi umana, ma anche di quella animale. Se il nostro singolo e particolare vissuto esplose su uno sfondo universale ed originario, in cui l'io è immediatamente plurale, è ancora noi, allora bisogna tornare a pensare alle *connessioni* che dal nostro mondo umano e antropomorfizzato rinviano a quello animale e organico.

Il noi universale è una connessione umana generativa (terrestre) e delimitata. Ma non va dimenticato che la storia naturale rimanda in generale alla connessione filogenetica del mondo animale e, considerazione marginale (anche problema marginale), alla connessione filogenetica del mondo "organico"<sup>306</sup>.

In una tale prospettiva, l'antropologia deve necessariamente confrontarsi con ciò che essa primariamente non rappresenta, con la zoologia. Così come è indispensabile, se vogliamo comprendere davvero le strutture e le funzioni di un organismo vivente, considerare il suo vissuto allo stato ancora embrionale. Merleau-Ponty si fa carico di analizzare e scandagliare questo che Husserl

---

<sup>305</sup> R. MARTINELLI, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 7.

<sup>306</sup> E. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., p. 89.

definiva un *problema enorme*: discutere appunto i modi della genesi universale. L'idea di pensare al mondo come dimora allargata, spazio vissuto da forme disparate lo ha sempre attraversato, ne è prova la IV delle conversazioni radiofoniche che nel 1948 tenne sul canale nazionale per la trasmissione «Heure de culture française». Qui egli si interroga sul problema dell'animalità:

Ritorniamo a prestare attenzione allo spazio in cui siamo situati, che guardiamo da una prospettiva limitata, la nostra, ma che è pur sempre la nostra dimora, e con cui abbiamo un rapporto carnale [...], e infine si stabiliscono, tra noi e le cose, non più rapporti tra un pensiero dominatore e un oggetto o uno spazio completamente dispiegati davanti a esso, ma il rapporto ambiguo tra un essere incarnato e limitato e un mondo enigmatico che egli intravede, che non smette di ossessionarlo, ma sempre attraverso prospettive che glielo nascondono nella stessa misura in cui glielo rivelano, attraverso l'aspetto umano che ogni cosa assume sotto uno sguardo<sup>307</sup>.

Il mondo ci ossessiona, e lo fa nel suo essere, in parte, nascosto, nel suo sottrarsi, nel suo avere angoli non nostri, ma di altri: questo dal momento che siamo determinati da un *polimorfismo fondamentale*<sup>308</sup> per cui io sono già immediatamente costituito dall'altro in un originario sincretismo, in un certo transitivismo. La stessa idea torna nei corsi tenuti al Collège de France dell'anno accademico 1957-1958, rivolti in maniera specifica all'animalità, dove viene definita «il *Logos* del mondo sensibile: un senso incorporato»<sup>309</sup>. Ne *Le visible et l'invisible*, in una nota di lavoro datata febbraio 1959, il filosofo manifesta l'idea di dedicare una parte dell'opera a questo concetto<sup>310</sup>: qui la *Physis* viene definita «il *correlato* dell'animalità come dell'uomo»<sup>311</sup>.

---

<sup>307</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Causeries 1948*, Seuil, Paris 2002, texte établi par S. Ménaqué, trad. di F. Ferrari, *Conversazioni*, SE, Milano 2002, p. 43.

<sup>308</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 234.

<sup>309</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 244.

<sup>310</sup> «Di qui i capitoli su: Fisica e Natura – l'animalità – il corpo umano come *nexus rationum* o *vinculum substantiale*. [...] In seguito (Fisica e Physis – L'animalità – il corpo umano come psicofisico) si tratta di operare la riduzione, e cioè, per me, di svelare a poco a poco – e sempre di più – il mondo “selvaggio” o “verticale”». M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, p. 194.

<sup>311</sup> *Ibid.*

Nel momento in cui tento una riflessione su di essa non posso pretendere di risalire alle sue condizioni di possibilità, all'origine, posso piuttosto avviare un'*ascensione sul posto*, nella consapevolezza che l' «essere selvaggio e “verticale” è *per definizione* progressivo, incompleto»<sup>312</sup> e per questo la sua incompletezza è cifra di una verticalità che permane nella differenza. Se la riduzione fenomenologica è incompleta, lo è perchè ad essere incompleto è innanzitutto lo stesso essere che essa vuole indagare: allora scoprire l'impossibilità della riduzione significa dedurre l'incompletezza costitutiva di ogni essere, vuol dire riscoprire il verticale che riposa nell'orizzontale. Nella ripresa dei diversi strati dell'essere selvaggio, realizzerò l'esistenza di un pre-sapere silenzioso in cui l'umanità e l'animalità stanno assieme in un rapporto circolare e in cui l'idea di animale sta per quella di altro: per far ciò bisogna porsi in ascolto di parole inconsuete, bisogna equipaggiarsi di quello sguardo disumano che «mette in sospenso le nostre abitudini e rivela la base di natura “spaventosa” su cui l'uomo si colloca»<sup>313</sup>, ecco perchè il filosofo – richiamandosi forse a una reminiscenza dell'*Art Poétique* di Paul Claudel – invita a ritornare a Σιγή, l'Abisso.

Intraprendere questo sentiero porta al ripristino di quella *cognitio experimentalis* di cui parlava Tommaso: afferrare l'animalità dell'animale è un esperimento volto a cogliere l'umanità dell'uomo. Questo esperimento deve aver luogo non attraverso logiche di vivisezione e scorporamento che leggano semplicemente lo scarto tra animale e uomo, al fine di sancire la superiorità di quest'ultimo; indagare la natura animale deve servire piuttosto a comprendere dove germinano la dignità e le disgiunzioni del vivente. Senza far collassare le differenze dei due termini – uomo e animale -, bisogna tenere presente che la questione dell'animalità è inscritta e inchiodata nell'uomo. Far diventare il familiare estraneo e rendere l'estraneo familiare, è il gesto di quel desiderio di spossessare l'umanità cui ogni filosofia dovrebbe esser rivolta<sup>314</sup>. Il Novecento fa dell'animalità un *leitmotiv*, la filosofia lo interroga a più riprese (si pensi in

---

<sup>312</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>313</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non-senso*, cit., p. 28.

<sup>314</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, pp. 31-32.

particolare agli studi di Heidegger, Deleuze, Deridda, Nancy, Maldiney e appunto lo stesso Merleau-Ponty), la letteratura brulica di bestiari, l'arte mette in scena questo tema talvolta in maniera provocatoria e in ambito scientifico l'etologia guadagna un posto privilegiato. Ma questo argomento ha da sempre attraversato, seppure in forme meno evidenti, il sapere occidentale; così Tommaso:

Nello stato d'innocenza gli uomini non avevano bisogno degli animali per una necessità corporea. Non per coprirsi, perchè non si vergognavano della loro nudità, dal momento che non vi era in essi alcun moto di disordinata concupiscenza; non per cibarsi, poiché traevano il loro nutrimento dagli alberi dell'Eden; non come mezzo di trasporto per via della robustezza dei loro corpi. Piuttosto ne avevano bisogno per trarre dalla loro natura una conoscenza sperimentale. E questo è significato del fatto che Dio condusse gli animali davanti ad Adamo, perché imponesse loro un nome che designava la loro natura<sup>315</sup>.

Per Merleau-Ponty insomma ritornare alle cose stesse equivale a ritornare a pensare al nostro rapporto con lo spazio, al rapporto ambiguo che ci lega al mondo, che ci conficca in esso in un gioco incessante di evidenze e nascondimenti, prendendo atto che in questo stesso mondo «non siamo soltanto uomini. Non va scordato che questo mondo si offre anche agli animali, ai bambini, ai primitivi, ai folli che lo abitano a modo loro e che coesistono con esso»<sup>316</sup>.

Coabitiamo con una pluralità di esseri diversi su questa Terra. Il pensiero classico ha sempre guardato le altre forme di vita come delle anomalie, delle diminuzioni di grado, degli schizzi, degli scarabocchi, delle disarticolazioni, che sempre apparivano monche in relazione all'unico referente ritenuto degno d'indagine, l'uomo adulto e sano; l'animale era un abbozzo di uomo (quando non addirittura un sistema di leve e molle come in Cartesio<sup>317</sup>), il bambino un adulto

---

<sup>315</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Somme théologique. Les Origines de l'homme*, Desclée, Paris-Rome 1963, p. 193 cit. in G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 28-29.

<sup>316</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, cit., p. 44.

<sup>317</sup> Il padre della tassonomia scientifica moderna, Linneo, nel suo *Systema naturae* accusò Cartesio di non aver mai visto una scimmia, se lo avesse fatto – a suo avviso – non avrebbe mai formulato la sua teoria che concepiva gli animali come *automata mechanica*. Linneo si muove

mancato, il primitivo un incomprensibile protoindividuo, il folle un uomo condannato dalla sua alterazione ad uno stato di esilio dall'umanità. A seguito di ciò il sapere che si è prodotto circa queste differenti forme di vita è rimasto un sapere rudimentale, profondamente inficiato da pregiudizi.

Il pensiero classico sembra imprigionato in un dilemma: o l'essere con cui abbiamo a che fare è assimilabile all'uomo, e allora è lecito attribuirgli per analogia i caratteri generalmente riconosciuti all'uomo adulto e sano, oppure esso non è una macchina cieca, un caos vivente, e allora non esiste alcuna possibilità di trovare un senso al suo comportamento<sup>318</sup>.

Alla base di questo atteggiamento poggia la convinzione, da parte di chi fa ricerca, di essere rappresentante di una forma coerente di *uomo compiuto*, dominatore della natura, unico soggetto di diritti, ma la vera «scoperta umanistica dell'uomo è la scoperta del suo mancare a se stesso, della sua irrimediabile assenza di *dignitas*»<sup>319</sup>. La ragione sottesa al pensiero classico sembra essere di ordine divino, essa pretende di avere in mano le chiavi dei segreti del mondo, è convinta che le proprie letture del reale combacino col reale stesso. Così le anomalie rappresentate da bambini, primitivi, folli e animali vengono considerate

---

sullo stesso versante critico di Merleau-Ponty: entrambi, seppure con accezioni diverse, rivolgono a Cartesio una critica che ha a che fare con l'incapacità di vedere. Linneo credeva che fosse profondamente difficile per le scienze naturali stabilire la differenza effettiva tra scimmie antropomorfe ed uomo: l'unico segno di una divergenza tra animalità e umanità egli la rintraccia nel fatto che l'uomo può riconoscersi, anzi deve riconoscersi umano per esserlo. «*Homo sapiens* non è dunque né una sostanza né una specie chiaramente definita: è, piuttosto, una macchina o un artificio per produrre il riconoscimento dell'umano». G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, cit., pp. 30-34.

<sup>318</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, cit., p. 45.

<sup>319</sup> Nel '700, alle grandi formulazioni scientifiche e filosofiche tese a definire lo statuto umano corrisponde la scoperta del paradigma disumano che l'uomo cela in sé; non è casuale il fatto che in Kant l'antropologia sposa una dimensione politica e pienamente pragmatica, a lei spetta il ruolo di individuare il posto dell'uomo nel mondo; nel filosofo di Königsberg infatti l'umanità è un compito aperto nell'orizzonte storico, l'uomo (*animal rationale*) è costantemente chiamato a fare di sé un essere razionale e a rendersi *degno* del suo essere umano. «Nel punto in cui le scienze dell'uomo cominciano a delineare i contorni della sua *facies*, gli *enfant sauvages*, che appaiono sempre più spesso ai limiti dei villaggi d'Europa, sono i messaggeri dell'inumanità dell'uomo, i testimoni della sua fragile identità e della sua mancanza di un volto proprio». G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., p. 36.

solo a margine dei diversi saperi. Il pensiero classico, equiparando semplicisticamente l'animale e la macchina, dimentica che

la macchina funziona, l'animale vive, ossia ristruttura il suo mondo e il suo corpo. La funzione della macchina ha un senso, ma questo senso è trascendente, è nello spirito del costruttore, mentre nell'apparecchio c'è solo la traccia del senso: la macchina è dotata solo di un procedere per gradi<sup>320</sup>.

Nel momento in cui analizziamo il vissuto di un animale, non possiamo atteggiarci alla maniera di un endocrinologo che crede che la cresta del gallo sia cifra dei suoi ormoni, come se il gallo nascesse per essere immolato alle analisi degli scienziati. Quando leggiamo un'iscrizione su una pietra antica, «ci si può chiedere come questa iscrizione abbia potuto essere tracciata, ma si può anche tentare di sapere che cosa significhi»<sup>321</sup>. Sono questi i due possibili modi di accostarsi allo studio dell'animale: se il secondo è quello abbracciato dal filosofo francese, il primo di contro è riduttivo e dogmatico. Proprio a smantellare un certo dogmatismo, sono intervenuti l'arte e il pensiero moderni, che si sono assunti il compito di pensare la complessità, la difficoltà, volendo «prendere in contropiede il senso comune»<sup>322</sup> e l'ipocrisia della sua tranquillità; nella modernità sono emerse voci che hanno saputo prestare attenzione alle «forme di esistenza più lontane da noi, in grado di evidenziare il movimento attraverso cui tutti i viventi e noi stessi cerchiamo di conferire forma a un mondo che non è predestinato alle imprese della nostra conoscenza e del nostro operare»<sup>323</sup>. Ma scardinare la sovranità dell'*uomo compiuto* implica l'idea di saper coesistere con la differenza, affidarle la dignità di espressione, prestarsi in suo ascolto.

Nonostante quel che potrebbe dirne un biologo meccanicista, il mondo nel quale viviamo non è fatto solamente di cose e di spazio. Alcuni di quei frammenti di materia che chiamiamo viventi tracciano nel loro ambiente e con i loro gesti o i loro

---

<sup>320</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 239.

<sup>321</sup> *Ivi*, p. 275.

<sup>322</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, cit., p. 23.

<sup>323</sup> *Ivi*, p. 48.

comportamenti una visione delle cose che è la loro e che ci apparirà solamente se sapremo abbandonarci allo spettacolo dell'animalità, se sapremo coesistere con l'animalità invece di rifiutarle temerariamente ogni sorta di interiorità<sup>324</sup>.

Pertanto per un sapere che parli di me, del mio statuto, del mio corpo effettuale, occorre che ci si occupi anche e innanzitutto dei «*corpi associati*, gli «altri», che non sono semplicemente miei congeneri, ma che sono dei miei segmenti, che mi abitano, che io abito, insieme ai quali abito un solo Essere effettuale presente, come mai animale ha abitato gli animali della sua specie»<sup>325</sup>. Nel recupero di questa storicità primordiale, tornano alla mente, ancora una volta, le parole di Rimbaud, che invitava il poeta ad avere in carico l'umanità e non solo: «il poeta è veramente ladro di fuoco. Ha in carico l'umanità, perfino gli *animali*; egli dovrà far sentire, palpate, ascoltare le sue invenzioni; se quello che quello che egli porta da laggiù ha forma, egli dà forma; se è informe, egli dà l'informe»<sup>326</sup>. Gli animali, che un tempo venivano trattati come macchine, vanno ricollocati in uno spazio vivente che sappia dar conto dello scambio di relazioni che essi strutturano col mondo:

La macchina funziona, l'animale vive, ossia ristruttura il suo mondo e il suo corpo. La funzione della macchina ha un senso, ma questo senso è trascendente, è nello spirito del costruttore, mentre nell'apparecchio c'è solo la traccia del senso: la macchina è dotata solo di un procedere per gradi<sup>327</sup>.

---

<sup>324</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>325</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 15. Addirittura nel corso tenuto al Collège de France del 1958-1959, titolato *Il nostro stato di non filosofia*, l'interrogazione sui corpi associati viene estesa alle altre possibili forme di vita presenti su altri pianeti; nel tempo in cui la Terra diventa un pianeta tra altri, coi quali condivide una galassia, occorre una profonda presa di coscienza su questa tematica volta a mettere a tacere il terrore che l'altro assoluto genera in noi: «Mostrare che l'accesso ad altri pianeti non relativizza la Terra, non ne fa un *Körper* come gli altri, ma al contrario estende ad altri la funzione di *Boden* pre-oggettivo. Gli altri pianeti divengono degli annessi della Terra, oppure la Terra si ingrandisce, ma si è sempre da qualche parte. Cfr. l'incontro di altri esseri pensanti, se li possiamo riconoscere come tali, [ciò] significa che possiamo stabilire con loro [una] comunicazione. E la comunicazione appresa (ad esempio, se essi hanno un linguaggio fondato su un'altra corporeità), in fin dei conti, è sempre collegamento al nostro universo umano, che può dunque venire esteso, generalizzato, ma non annientato». M., MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 13.

<sup>326</sup> A. RIMBAUD, *Opere complete*, cit., p. 137.

<sup>327</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 239.

Plinio il Vecchio racconta che nel 55 a.C. Pompeo organizzò un combattimento tra uomini ed elefanti; una volta giunti nell'arena, gli animali ben presto si accorsero di non aver possibilità alcuna di fuga, così «cercarono di attirarsi la compassione degli spettatori con atteggiamenti indescrivibili, e li supplicarono come piangessero la propria sorte con una sorta di lamentazione»<sup>328</sup>. I presenti, mossi da rabbia e compassione, cominciarono a insultare l'organizzatore dell'evento, Pompeo, avvertendo di avere qualcosa in comune con gli elefanti. Si tratta appunto di avviare un'indagine che permetta di far luce sulle dinamiche per mezzo delle quali l'uomo si ri-conosce nell'animale: il tema dell'umanità diventa, in quest'ottica, imprescindibile da quello dell'animalità. Quest'ultimo è appunto il nodo centrale dei corsi dell'anno accademico 1957-58. Qui Merleau-Ponty, a partire da svariate letture che investono molteplici campi d'indagine (l'embriogenesi, la psicologia animale, l'etologia, l'evoluzionismo), ridefinisce la vita come ciò che «pone le basi della storia, questa storia è comunque diversa dalla storia dell'uomo, è una storia naturale; non è una storia individuale, è il futuro di un tipo, di un essere collettivo»<sup>329</sup>. Al di là dei sempiterni dibattiti che logorano gli esseri nell'ordine ora del vitalismo ora del materialismo, occorre tener presente che la natura non solo è capace di creazione, ma – e qui c'è tutta la filiazione bergsoniana – è essa stessa creazione, che determina un'autoproduzione di senso; «il concetto di Natura non evoca solo il residuo di ciò che non è stato costruito da me, ma anche da una produttività che non è nostra, benché possiamo utilizzarla, ossia una produttività originaria che continua sotto le creazioni artificiali dell'uomo»<sup>330</sup>. Indifferente ai colpi che l'uomo eretto tenta di assestarle, essa continua a prodursi, ad autoprodursi, inscrivendosi in una durata e sfuggendo a ogni tentativo di metterla in cattività e

---

<sup>328</sup> PLINIO IL VECCHIO, *Storia naturale*, Einaudi, Torino 1983, vol. II., 8,7, 20-21.

<sup>329</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 232. La genealogia del concetto di "vita" è antica quanto la storia del pensiero, ma la sua formulazione trova un'ora privilegiata nel *De anima*, dove Aristotele afferma: «È attraverso il vivere che l'animale si distingue dall'inanimato. Vivere si dice però in molti modi, e se anche uno solo di questi sussiste, diremo che qualcosa vive: il pensiero, la sensazione, il movimento e il riposo secondo il luogo, il movimento secondo la nutrizione, la distruzione e la crescita». ARISTOTELE, *Dell'anima*, 413a, 20-24b.

<sup>330</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 185.

di imprigionarla in schemi concettuali. Occorre evidenziare lo scarto che c'è tra la biologia e l'essere della vita, la fisica e l'essere della natura, e in generale le scienze e il mondo, per tornare ad una considerazione complessiva della *Lebenswelt*.

La Natura non è soltanto l'oggetto, il partner della coscienza nel faccia a faccia della conoscenza. Essa è un oggetto dal quale noi siamo sorti, nel quale le nostre premesse a poco a poco sono state poste sino al momento di annodarsi in un'esistenza, e che continua a sostenerla e a fornirle i suoi materiali. Si tratti del fatto individuale della nascita oppure della nascita delle istituzioni e delle società, il rapporto originario fra l'uomo e l'essere non è quello del per sé all'in sé. Orbene, esso continua in ogni uomo che percepisce. Per quanto sovraccarica di significazioni storiche possa essere la sua percezione, essa trae tuttavia dal primordiale la propria maniera di presentare la cosa e la sua evidenza ambigua<sup>331</sup>.

Essa continua a sedimentarsi e funge da cisterna di una memoria condivisa: nel ripresentarsi delle sue forme e delle sue concrezioni, permane una sorta di memoria *immemorabile nel presente*<sup>332</sup>; è una vena del passato, un suo spasmo, che sottende al quotidiano, è un modo del remoto che continua a fondare l'attuale e lo fonda con un atto sempre creativo, sempre nuovo, con parvenza di sconosciuto e familiare al contempo. Il primordiale di cui si parla è un'estraneità della vicinanza, o piuttosto una vicinanza dell'estraneità; è un serbatoio di forme, le cui attribuzioni e modalità, le cui combinatorie e corrispondenze si offrono a noi in maniera mai scontata, ma continuamente soggette a una vera e propria donazione estetica. Merleau-Ponty rimanda alla frase che Lucien Herr scrisse in un articolo dedicato ad Hegel: «La natura è sempre al primo giorno»<sup>333</sup>. Essa è quel presentarsi *sempre di nuovo* di quanto c'è di più vecchio, di più originario, è

---

<sup>331</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., pp. 78-79.

<sup>332</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>333</sup> L. HERR, "Hegel" in *Grande encyclopédie*, t. XIX, pp. 99 sgg., cit. in M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 185, p. 72; la stessa frase è citata anche ne *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 225 e p. 278 ed in *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 79.

quell'origine che si configura come sempre presente; è insomma un'eterna ricreazione, un infinito ripresentarsi di un tessuto originario.

La Natura è il primordiale, cioè il non-costruito, il non-istituito; di qui l'idea di un'eternità della Natura (eterno ritorno), di una solidità. La Natura è un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto; essa non è completamente dinanzi a noi. È il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene<sup>334</sup>.

Il dialogo serrato che viene aperto coi saperi scientifici si sviluppa con l'intento di non delegittimarli, nella consapevolezza che «la scienza non fornisce un'ontologia, neppure sotto forma negativa. Essa ha solo il potere di destituire delle pseudo-evidenze dal loro preteso carattere di evidenza»<sup>335</sup>, il compito di avanzare delle ipotesi ontologiche spetta piuttosto alla filosofia: parlare però di ontologia implica che la si intenda come «considerazione del tutto e delle sue articolazioni al di là delle categorie di sostanza, di soggetto-oggetto, di causa, cioè metafisica nel senso classico»<sup>336</sup>. Il compito del filosofo è attualizzare filosoficamente le moderne declinazioni dei saperi scientifici: per Merleau-Ponty la crisi cui assiste non è figlia della scienza, ma della lettura statica che si dà delle sue predicazioni.

La pratica scientifica ricava delle serie di fatti senza arrivare a esprimersi essa stessa radicalmente, perchè considera acquisite le ontologie della tradizione e perchè non affronta di petto il problema dell'essere. Ma le sue trasformazioni sono piene di senso filosofico<sup>337</sup>.

Le trasformazioni e le nuove prospettive che la scienza registra andranno ridefinite in un orizzonte di senso dalla filosofia, che dovrà riannodare i *fili sparsi*<sup>338</sup> filati dagli altri saperi, chiedendo aiuto alla poesia, all'arte<sup>339</sup>... Se la

---

<sup>334</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 4.

<sup>335</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>336</sup> M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 5.

<sup>337</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 99.

<sup>338</sup> *Ibid.*

modernità ha riabilitato lo statuto di un mondo in parte dimenticato, esse non l'hanno fatto per delegittimare il valore della scienza, che «è stata e rimane l'ambito in cui si può imparare che cosa sia una verifica, cosa sia una ricerca scrupolosa, cosa siano la critica di se stessi e dei propri pregiudizi»<sup>340</sup>. Il mettere in questione il sapere scientifico non è volto a contestarne il dominio.

Non si tratta di negare o di limitare la scienza; si tratta di sapere se essa ha il diritto di negare o di escludere come illusorie tutte le ricerche scientifiche che non procedono, secondo il suo metodo, per misurazioni, comparazioni e non si concludono con leggi come quelle della fisica classica, che fanno derivare specifiche conseguenze da specifiche condizioni. Non solo una tale domanda non indica nessuna ostilità nei confronti della scienza, ma è piuttosto la scienza stessa, nei suoi sviluppi più recenti, che ci obbliga a porla e ci invita a rispondere negativamente<sup>341</sup>.

In una nota di lavoro datata 4 gennaio 1960 dedicata a “Scienza e ontologia”, si stabilisce il campo di validità dei saperi scientifici: questi sono fondamentali, a condizione che però rinuncino alla pretesa di essere esaustivi; la scienza non può agguantare il reale, essa non fa altro che dedurre strutture, membrature:

*Per principio* la scienza non è *esaustione*, ma ritratto fisionomico – La sua libertà di manipolazione, la sua libertà operativa è immediatamente sinonima di una intra-ontologia. [...] Il parallelismo deduzione scientifica-fatti sperimentali non è né da contestare né da intendere come prova di un *realismo* della scienza. Esso è fondato sul fatto che la scienza deduttiva esplicita le strutture, i *cardini*, certi tratti

---

<sup>339</sup> Nel corso tenuto nell'anno accademico 1958-59 al Collège de France, titolato *Il nostro stato di non filosofia*, Merleau-Ponty discute della decadenza e della crisi della filosofia. Lo fa sulla scia di Husserl che nella *Krisis* aveva paragonato la filosofia alla fenice, che risorge dalle proprie ceneri, invitando a farsi testimoni di un eroismo della ragione capace di far fronte alla stanchezza in cui versa il sapere occidentale. «La mia tesi: questa decadenza della filosofia è inessenziale; è quella propria di una certa maniera di filosofare (secondo sostanza, soggetto-oggetto, causalità). La filosofia troverà aiuto in poesia, arte, ecc., in rapporto molto più stretto con esse, rinascerà e reinterpreterà così il proprio passato di metafisica – che non è passato». M. MERLEAU-PONTY, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 7.

<sup>340</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, cit., p. 18.

<sup>341</sup> *Ibid.*

di membratura del mondo. Lungi dal rendere inutile la filosofia, questa *verità* della scienza non è fondata e garantita se non da un rapporto di trascendenza dell'Essere, da un'inerenza del soggetto e dell'oggetto di scienza a un Essere preoggettivo<sup>342</sup>.

Merleau-Ponty –nel suo confronto coi saperi scientifici- segue le orme del suo Cézanne: questi, attraverso l'arte, non ha inteso negare né la scienza né la tradizione; la sua pittura vien fuori dall'assidua frequentazione del patrimonio artistico, dalla fatica di un'analisi dell'anatomia dei corpi e della geometria dei piani e delle forme, è erede di sforzi e studi sulla struttura geologica dei paesaggi; «si trattava, dopo aver dimenticato tutte le scienze, di riafferrare, *valendosi* di tali scienze, la costruzione del paesaggio come organismo nascente»<sup>343</sup>. Lo stesso sapere scientifico del resto, già a partire dal XIX secolo con la scoperta delle geometrie non euclidee, ha iniziato a considerare le proprie leggi e teorie non come «l'immagine esatta di quel che accade in natura, ma come schemi sempre più semplici dell'evento naturale, destinati a esser corretti attraverso ricerche via via più precise – a considerarle, in una parola, delle conoscenze approssimative»<sup>344</sup>. Se uno degli intenti primari di Merleau-Ponty è sempre stato quello di ribaltare la logica del fronteggiamento di soggetto e oggetto, anche in questo caso egli intende annullare il fronteggiamento che oppone scienza e filosofia in maniera autistica, fare cedere entrambe dal loro piedistallo barcollante per metterle in comunicazione: anzi addirittura ne *L'Œil et l'Esprit* l'augurio diventa quello di far ridiventare la scienza una filosofia<sup>345</sup>.

Diversi sono gli scienziati che nel XX sec. hanno concorso a questa *destituzione di evidenza*<sup>346</sup>, contribuendo così obliquamente all'inaugurazione di

---

<sup>342</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 239.

<sup>343</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non-senso*, cit., p. 36.

<sup>344</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, cit., p. 19.

<sup>345</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 15; «In questa storicità primordiale, il pensiero allegro e improvvisatore della scienza imparerà a riancorarsi alle cose stesse e a se stesso, ridiventerà filosofia...».

<sup>346</sup> Nel suo confronto con Paul Ricœur, Jean-Pierre Changeux ha annoverato Merleau-Ponty tra la rosa di nomi di pensatori che ha giocato un ruolo importante nel risanare lo iato tra scienza, filosofia e arte: «Il divario tra le professioni di scienziato, filosofo o artista avviene solo dopo il Rinascimento, anche se all'epoca si trovano ancora artisti-scienziati come Leonardo da Vinci, e anche nel diciannovesimo secolo una certa tradizione filosofica permane presso gli scienziati – penso per esempio ad Augustin Cournot, a Henri Poincaré e più recentemente a Jacques Monod.

un'ontologia che tenesse conto del rapporto circolare che lega l'Essere e gli esseri e che quindi ricucisse quei due termini che la modernità aveva scelto erroneamente come antitetici: quest'ultima aveva segnato infatti una netta e definita compagine tra una natura come Oggetto assoluto e un Soggetto come spettatore assoluto, *kosmotheoros*, «che sostiene le figure come sue rappresentazioni di un mondo-spettacolo, un mondo neutralizzato e naturalizzato nella posizione dell'oggetto tematico posto di fronte (*Gegen-stand*)»<sup>347</sup>. Come scriveva Heidegger:

La natura non è affatto – né quella senza vita né quella vivente – il palcoscenico e lo strato più basso sopra il quale l'essere umano è posto per compiere le sue malefatte. Ma la natura non è neppure lo sfondo che rende possibile la natura sussistente quando viene resa oggetto di un'osservazione teoretica e scientifica. [...] La natura non sta intorno all'uomo con una molteplicità di oggetti, non può venire compresa in tal modo, bensì *l'esser-ci umano è in sé un peculiare esser-trasporto nel contesto del cerchio ambientale del vivente*<sup>348</sup>.

La natura non va vista come una biforcazione rispetto a colui che la abita, essa non sta davanti a noi come un panorama, ma ci attraversa da parte a parte, noi stessi siamo natura, noi stessi contribuiamo a che essa sia, abbia un nome. A una logica del fronteggiamento, va quindi opposta una filosofia che interroghi costantemente l'Essere che non può non ancorarsi alle particolarità degli esseri, alle loro concrezioni storiche e geografiche. Non possiamo pensare a un'essenza immune dalla pressione di spazio e tempo.

---

D'altra parte, una tradizione d'interesse per la conoscenza scientifica si perpetua in filosofia con William James, Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty e, più vicino a noi, con filosofi anglosassoni come John Searle o Patricia Churchland». J.-P. CHANGEUX - P. RICŒUR, *La nature et la règle*, Editions Odile Jacob, Paris 1998, trad. di M. Basile, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Cortina, Milano 1999, p. 7.

<sup>347</sup> S. BORRUTI, *Filosofia dei sensi*, cit., p. XXIII.

<sup>348</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1992, trad. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitzza-Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1983, p. 355.

Che cos'è questo peso dell'Essere, questo contatto globale che tentiamo di riportare sulla Natura e sulle società, ma senza mai arrivarci? Bisogna scorgerlo non come presenza, ma come assenza, come ciò che suscita sempre una presa di responsabilità, un'azione. L'essere retrospettivo è collegato all'atto di esistere. Ciò che è dato è la metamorfosi dell'essere grezzo, è il parto. Noi andiamo all'Essere passando attraverso gli esseri. [...] C'è un rapporto circolare tra l'Essere e gli esseri<sup>349</sup>.

È questo rapporto circolare un rapporto che talvolta la scienza non è in grado di spiegare e che è necessario rifondare passando per una rinascita della filosofia, la quale, come abbiamo visto, ha da mettersi in ascolto dell'arte. Del resto è proprio della filosofia il movimento circolare, il girare in cerchio, come già Heidegger sottolineava:

Ci muoviamo costantemente in cerchio. Questo è il segno che ci muoviamo nell'ambito della filosofia. Ovunque un *girare in cerchio*. Questo muoversi in cerchio della filosofia è di nuovo qualcosa che all'intelletto comune risulta fastidioso. Esso vuole solamente arrivare dritto al traguardo, così come ci si impadronisce delle cose prendendole per il manico<sup>350</sup>.

E invece questo arrivare dritti al traguardo è proprio ciò che Merleau-Ponty mette in discussione dei pensieri di sorvolo, che si limitano ad avere una presa e una pretesa sulle cose, a prenderle appunto dal manico, come se fossero meri strumenti funzionali ai nostri bisogni, come se fossero semplicemente una brocca d'acqua grazie alla quale metteremo a tacere la nostra sete. Le cose e il mondo

---

<sup>349</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 198.

<sup>350</sup> M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 235; «Girare in cerchio non conduce a niente. Ma soprattutto fa venire le vertigini, e avere le vertigini è inquietante e spiacevole. Ci si trova come sospesi nel nulla. Quindi nessun movimento circolare, e così non avremo un circolo vizioso! In fondo ciò è stato già affermato da una regola della logica generale. Per cui cavarsela senza questo circolo è l'orgoglio di una filosofia scientifica. Però, chi in una questione filosofica non è mai stato colto da vertigini, costui non si è mai interrogato filosofando, cioè non si è mai mosso nel circolo. In questo movimento circolare non è decisivo quell'unico elemento che vi scorge l'intelletto comune, cioè il percorrere la circonferenza e ritornare allo stesso punto rimanendo sulla circonferenza, bensì il guardare nel *centro* in quanto tale, cosa che è possibile lungo il percorso circolare, ed è possibile in esso soltanto».

vanno piuttosto abitate, vanno costantemente interrogate e interpretate. Merleau-Ponty ha ben chiara l'idea che non solo la filosofia, ma ogni sapere non può dire pienamente qualcosa, ogni declinazione non può che essere obliqua, deviata, indiretta. L'incapacità di portare a compimento un'ontologia diretta non è che il sigillo del non compiuto che è l'essere. «Non si può fare – scrive - ontologia diretta. Il mio metodo “indiretto” (l'essere negli essenti) è l'unico conforme all'essere – “ $\varnothing$  negativa” come teologia negativa»<sup>351</sup>.

Ne *L'uomo e la conchiglia* Paul Valéry<sup>352</sup> accosta l'operato dell'artista al lavoro del mollusco, il quale emana la sua conchiglia: così come il mollusco non crea, non produce la conchiglia, ma misteriosamente la emana, ugualmente l'artista non è il semplice detentore di una tecnica, ma appartiene in maniera costitutiva all'arte che gli è propria. Il mistero, il miracolo che esprime la conchiglia, la regolarità dei suoi anelli, la bellezza della forma geometrica del guscio, così come ogni forma artistica, sfuggono a un programma consapevole, non possono essere ingabbiate in una logica antropomorfica di progettazione, «non perchè si debba attribuire all'animale la facoltà di creare ma perchè di fatto siamo noi – noi uomini che ci vantiamo di possederla – che non siamo in grado di spiegarla, quasi fosse, come per il mollusco, una sorta di emanazione»<sup>353</sup>. Lo *stile* della vita pertanto può essere solo descritto, non definito.

#### **2.4 *Gli occhi degli axolotl***

Nei corsi del 1957-58, Merleau-Ponty apre una serie di discussioni sulle nozioni di comportamento, forma, totalità, possibile accostandosi alle scienze

---

<sup>351</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile.*, p. 196.

<sup>352</sup> Si veda P. VALÉRY, *L'uomo e la conchiglia*, in *All'inizio era la favola*, Guerini, Milano 1988.

<sup>353</sup> M. MAZZOCUT-MIS, *Animalità. Idee estetiche sull'anima degli animali*, Le Monnier, Firenze 2003, p. 5.

della vita, nella consapevolezza che «la biologia non è una scienza di oggetti, non è una scienza dell'“ontico”, ma del patico»<sup>354</sup>.

Al 1929 risale la pubblicazione di *Anatomy and the Problem of Behaviour* da parte di Coghill<sup>355</sup>. A quest'ultimo Merleau-Ponty dedica tutta la prima parte del suo corso, giungendo a tutta una serie di conclusioni filosofiche dalla crucialità *ontologica*<sup>356</sup>; quasi trent'anni dopo la diffusione degli studi del biologo americano, il filosofo li riprende, definendoli insuperati, ai fini di sottolineare l'importanza della regolazione morfologica nell'embriogenesi animale. Per Merleau-Ponty, Coghill ha salvato la nozione di comportamento allontanandola dagli esiti del comportamentismo di Watson, dalla sua «psicologia senz'anima»<sup>357</sup>, avendo ben presente l'idea di un corpo il cui divenire è sempre relazionato a un senso: «lo spirito è non ciò che scende nel corpo per organizzarlo, ma ciò che emerge»<sup>358</sup>.

Nella propria opera il biologo aveva indagato il comportamento dell'axolotl, o *Ambystoma mexicanum*, una lunga lucertola messicana che, da girino, vive nell'acqua ma, dopo aver sviluppato le quattro zampe, vive sulla terra. Egli si era interessato alle evoluzioni motorie di questo vertebrato inferiore, che si articolano in cinque fasi: nella prima l'assenza delle zampe nega la motilità, dunque non è ancora presente una connessione tra sistemi motorio e sensoriale; nella seconda, grazie alla pressione di un dito sulla pelle, assistiamo ad una flessione della testa, in cui si costituiscono le connessioni nervose elementari; nella terza – detta tappa ad anello - l'axolotl accompagna alla flessione della testa un movimento della coda, fino a contrarsi ad anello, per poi sciogliersi improvvisamente e ripetere l'operazione nel senso inverso; nella quarta si sviluppa un movimento zigzagante ad S; infine nell'ultima fase tutti questi movimenti si susseguono e dunque si sviluppa la possibilità della natazione.

---

<sup>354</sup> H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991, trad. parziale *Della trasparenza*, a cura di F. Leoni, Mimesis, Milano 2004, p. 65.

<sup>355</sup> Si veda G. E. COGHILL, *Anatomy and the Problem of Behaviour*, New York-London, Macmillan 1929.

<sup>356</sup> Si veda n. M. CARBONE, *una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 29.

<sup>357</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 206.

<sup>358</sup> *Ivi*, p. 207.

Prima dell'apparizione di un sistema nervoso, ciò che caratterizza la lucertola, allo stato ancora embrionale, è un sistema di gradienti anatomici: il corpo si struttura come una totalità di regioni che si differenziano qualitativamente tra di loro secondo il proprio grado di suscettibilità al calore o all'elettricità; così i poli anatomici, che si definiscono appunto attraverso il loro potenziale elettrico o termico, determinano tutta una serie di opposizioni morfologiche e funzionali.

Il termine *gradiente* va inteso come rapporto; il gradiente anatomico del girino quindi indica la relazione che si impone tra la sua struttura anatomica e l'esterno: «il gradiente è una rete che si getta in mare senza sapere quel che riporterà. Oppure, è l'esile ramoscello su cui si formeranno imprevedibili cristallizzazioni»<sup>359</sup>.

L'organismo dell'axolotl possiede un polo vegetativo che è il suo polo posteriore ed un polo animale o orale che è il suo polo anteriore che precede la comparsa del sistema nervoso. Il sistema dei gradienti determina la costituzione di un'asse antero-posteriore o cefalo-caudale, ma anche di un'asse dorso-verticale e di un'asse laterale; ora ad ognuna di queste assi corrisponde una distribuzione funzionale. L'apparato nervoso non viene calato *ex nihilo* nell'organismo, ma emerge in un'anteriore dinamica preneurale. Quindi prima di esser retto da un apparato nervoso, l'organismo si configura come un insieme di polarizzazioni preneurali che già testimoniano una *potenzialità intrinseca* ed abbozzano i compiti che saranno svolti in seguito; questo dà ragione del fatto che «fin dall'inizio, l'organismo è *Gestalt* dell'organismo articolato, che è quello il processo fondamentale, in relazione al quale gli altri fatti, come la connessione nervosa,

---

<sup>359</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 14. La nozione di gradiente non segna però il varco di un soluzione all'interno della biologia contemporanea, tutt'al più è indice di problemi non sciolti: «In sé, la nozione di gradiente è ambigua, a doppio fondo: può indicare o un insieme di fatti disposti in un certo ordine, secondo quantità crescenti della stessa grandezza, cioè una serie di fatti giustapposti, come la resistenza ineguale all'azione chimica, ma allora non usciamo dal meccanicismo, oppure può indicare la proprietà di un insieme in quanto insieme: ciò che risulterebbe operante sarebbe la relazione tra le differenti resistenze. Se il gradiente ha tale proprietà biologica, siamo in presenza di una nuova relazione che fornisce qualche mezzo per comprendere il comportamento». M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 223.

sono secondari»<sup>360</sup>. Peraltro questa idea è stata confermata dai progressi della genetica: il genoma viene infatti considerato come un *homunculus genetico*.

Affiora così un primato della totalità, che non è da intendersi come quella di un essere che riposa in sè – dovremmo in tal caso ripristinare l'ipotesi di un' *entelechia* di matrice aristotelica, una perfezione che si sta compiendo - , piuttosto come quella di un essere in potenza di sè<sup>361</sup>. Senza negare la specificità delle parti, le dinamiche del vivente vanno lette nella loro interezza. Husserl, descrivendo la strutturazione dell'individualità monadica, aveva affermato che in essa non è possibile isolare flussi separati gli uni dagli altri, spezzettarla, infatti «nella monade tutto è legato con tutto»<sup>362</sup>. Ciò che diviene nel tempo acquista il proprio significato nell'unità del suo presente vivente, concrezione di tutta una serie di stratificazioni, «risultato di un divenire che ancora prosegue. [...] In tutte le fasi abbiamo anche la storia sedimentata di ogni singola fase, in ognuna delle quali la monade aveva il suo “sapere” celato, ciò che le era abituale »<sup>363</sup>. Totalità quindi come processus, evento, totalizzazione.

La totalità è per lui un fenomeno irriducibile, che come si vedrà si avvera, in ogni percezione di un corpo vivente, come la sua stessa essenza. Non può dunque esserci altra questione che dar ragione alla totalità, ma innanzitutto disgiungendo il tranello delle sue antinomie. La totalità dovrà comprendersi nel momento precedente alla sua disgiunzione, nel luogo in cui l'opposizione del corpo e della significazione, dell'organo e della funzione, o ancora dell'anatomia e del comportamento, non ha ancora avuto luogo<sup>364</sup>.

---

<sup>360</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>361</sup> Si veda É. BIMBENET, *Nature et humanité*, op. cit., p. 250.

<sup>362</sup> E. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., p. 67.

<sup>363</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>364</sup> «La totalité est pour lui un phénomène irréductible, qui comme on le va voir s'avère, en chaque perception d'un corp vivant, comme son essence même. Il ne peut donc être question que de donner raison à la totalité, mais en déjouant d'avance le piège de ses antinomies. La totalité devra se comprendre avant le moment de sa disjonction, en un lieu où l'opposition du corps et de la signification, de l'organe et de la fonction, ou encore de l'anatomie et du comportement, n'a pas encore lieu d'être». É. BIMBENET, *Nature et humanité*, cit., p. 248.

Al suo stato embrionale, l'axolotl è un girino che vive e nuota nell'acqua, ma nel suo nuotare, c'è molto più che la natazione stessa. Il girino già ha inscritte, nella propria anatomia, le possibilità motrici della lucertola dal momento che già come girino quell'essere è una totalità, totalità che andrà poi ad approfondirsi, a perfezionarsi, a farsi via via più complessa. Il latino *schema* rimanda a tre significati: figura geometrica, figura retorica e atteggiamento, configurazione; in quest'ultima accezione esso viene usato come sinonimo di *habitus*. Lo schema corporeo quindi, nell'axolotl come in tutti gli esseri viventi, già al livello embrionale dice della disposizione che quel corpo avrà in relazione al mondo. Già come embrioni abbiamo un *presentimento di memoria*: il nuoto è di fatto un presentimento di memoria della locomozione. Le zampe che l'axolotl avrà e che gli permetteranno movimenti più complessi, non saranno dei semplici innesti, ma il frutto di una crescita intrinseca alle dinamiche di articolazione del tronco; caratteristica propria del corpo vivente è di avere la possibilità di trasformarsi da sé. «In un embrione esiste dunque già un “riferimento al futuro”»<sup>365</sup>. Parlare di presentimento di memoria e riferimento al futuro non significa che tutto sia dato in anticipo, ma che una regolazione di tipo morfologico stia alla base di una creazione continua di sé attraverso di sé.

Stando così le cose, siamo tentati allora di cercare la totalità organica dietro i fenomeni osservabili. Questa natura primordiale, che si confonde con il modo in cui è praticata la natazione, appare fin dall'inizio come il dispiegarsi di un principio che discende nella materia. È ciò che non bisogna fare. Se, in presenza dei comportamenti primordiali, ricorriamo a un principio positivo dietro ai fenomeni, incorriamo di nuovo nelle obiezioni abituali: ossia raddoppiare la realtà osservata con una seconda realtà. Se leggiamo nel primo movimento l'atto del nuotare cadiamo nell'illusione retrospettiva che ci fa proiettare nel passato ciò che deve ancora venire o che ci fa raddoppiare il mondo sensibile con un mondo intellettuale, senza capire nulla di più<sup>366</sup>.

---

<sup>365</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 212.

<sup>366</sup> *Ivi*, p. 224.

A voler pensare a un principio discendente nella materia, correremmo il rischio di ricadere in una sorta di platonismo, che collochi l'origine di questo principio in un altrove, in uno luogo intelligibile che semplicemente concede al mondo sensibile di essere vivente, imponendo tracciati precisi e prestabiliti. Ma la vita si sviluppa non secondo dinamiche predeterminate, essa si srotola a partire da una matassa che più va avanti più si arricchisce, si accresce e prende forma.

Nell'organismo vivente, non dobbiamo né "platonizzare" né "aristotelizzare" e raddoppiare la realtà sotto i nostri occhi senza risolvere il problema. Il futuro dell'organismo non è in potenza racchiuso nel momento iniziale della sua vita organica, come se fosse sintetizzato nel suo cominciamento. Le diverse parti dell'animale non sono interne le une alle altre. Si devono evitare due errori: porre dietro ai fenomeni un principio positivo (idea, essenza, entelechia) e non vedere affatto un principio regolativo<sup>367</sup>.

Un principio è sotteso all'organismo, ma esso è *negativo*: nella storia del vivente ogni momento è «vuoto di ciò che seguirà, vuoto che sarà colmato più tardi. Ogni momento presente è appoggiato sul futuro, più che essere gravido di futuro»<sup>368</sup>. Proprio su questa considerazione si innesta l'idea merleau-pontiana dell'ontologia come necessariamente indiretta, differita: un'ontologia che ha scoperto nello stesso essere un *equilibrio instabile*<sup>369</sup>, non può che farsi in una perenne instabilità. A partire da un'assenza, una privazione posso dire di una figurazione che si muova nell'ottica del riempimento di quella stessa assenza: allora l'abbozzo di un embrione, proprio in quanto abbozzo, e quindi non-ancora, implica un futuro riempimento<sup>370</sup>.

---

<sup>367</sup> *Ivi*, p. 229.

<sup>368</sup> *Ibid.*

<sup>369</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 99.

<sup>370</sup> Come scrive Carbone, «l'idea sensibile non va dunque concepita quale astratto sostituto del percepito, quasi ne fosse un'impronta, come tale isolabile e quindi afferrabile. Va intesa piuttosto quale *manca*, che per questo risulta sempre *mancata* da ogni tentativo di afferramento e tuttavia indirettamente presentata dai suoi esemplari, che a essa in modo convergente rinviano». M. CARBONE, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, cit., p. 42.

La capacità dell'organismo implica un rapporto a sé che non è altro che ciò che si indica in genere attraverso concetti come quello di auto-regolazione o di auto-conservazione. Tale rapporto non cessa di costituirsi. Sempre in via di giungere a se stesso, quel rapporto non è uno stato ma un processo. La capacità non tende ad altro che a se stessa e non è presente a se stessa che in quel tendere<sup>371</sup>.

L'embrione così auspica un dimensionalizzarsi, una traccia che va verso un disegno. L'urto e l'incontro col mondo configurano in maniera del tutto imprevedibile ciò che, fin dalle prime forme di vita, si dispone, nelle proprie cavità, semplicemente ad una configurazione. E la prefigurazione non ordina, ma solo dispone la configurazione, e di poi la rfigurazione. In ogni forma corporea non riposa un destino, ma una destinazione, una disposizione: la mia vita non poggia sulle linee della mia mano, nè tantomeno nella mera possibilità tattile della mano, la mia vita si descrive nel suo stesso procedere, a partire da me in direzione del mondo. Il corpo vivente bascula costitutivamente verso l'avvenire, lo fa appunto sui binari di quella possibilità che ha di trasformarsi da sé. La vita apre a un gioco di incastri e conformazioni sempre nuovi.

A mano a mano che l'organismo si sviluppa, realizza, contemporaneamente, un certo potere, "ciò che esso può fare", una possibilità interna dell'organismo che cresce. E con ciò si è già al di là della definizione fisiologica dell'organismo tramite il suo funzionamento attuale. [...] Non è possibile definire l'animale tramite il suo funzionamento immediato; qui gli apparati hanno senso solo per un futuro, l'ordine dello sviluppo nervoso cefalo-caudale implica la natazione, nell'organismo c'è possibilità. L'embrione non è semplice materia, ma materia che fa riferimento al futuro<sup>372</sup>.

Più che di possibilità si deve quindi parlare di "possibilizzazione": l'organismo rinvia ai suoi stati ulteriori. Questo tipo di analisi, per Coghill come per Merleau-Ponty, è possibile solo a partire da un'idea del vivente che consideri

---

<sup>371</sup> H. MALDINEY, *Della transpassibilità*, cit., p. 51.

<sup>372</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., pp. 212-213.

l'insieme dell'organismo come totalità emergente, non come ammasso di organi; l'essere vivente non è e non può essere una somma di eventi microscopici vivisezionabili, sottomesso al determinismo di processi parcellari, quando parliamo di organismo infatti il dato individuale e isolato è di per sé insignificante, solo nel suo strutturarsi in una complessità macroscopica esso acquista significatività; l'organismo «è “fenomeno-involucro”, macroscopico, che non si genera a partire dagli elementi, che investe il locale-istantaneo, che non deve essere cercato *dietro*, ma *tra* gli elementi»<sup>373</sup>. La sua architettura acquista senso solo se viene colta non attraverso punti localizzati e definiti, ma nel reticolo di comunicazioni che le diverse parti mettono in azione.

Questa concezione è tutta addentro a quella *cosmologia del visibile* che Merleau-Ponty tematizza ne *Le visible et l'invisible*: affermare che l'essere naturale è un macrofenomeno equivale a sottolineare che la realtà stessa della natura implica la sua percepibilità<sup>374</sup>. Diversamente, facendo ricorso ad un'anatomia statica, ad un pensiero oggettivante-corpuscolare, ci troveremmo di fronte a meri fenomeni fisico-chimici, incapaci di render conto di nozioni quali quella di comportamento. È qui che Merleau-Ponty rintraccia un valore più profondo negli studi di Coghill: si tratta della dimostrazione dell'unità della maturazione organica e dell'emergere del comportamento, infatti «per l'axolotl esistere dalla testa alla coda e nuotare sono una sola e medesima cosa»<sup>375</sup>. Ciò che ha vita non può vivere parte per parte, pezzo per pezzo. La coerenza anatomica del corpo non è scindibile dall'unità funzionale dei suoi movimenti inferiori, la struttura anatomica e la funzione sono inseparabili. La funzione è un criterio di regolazione.

L'organismo non è solo un centro telefonico. Per capirlo, occorre includervi l'inventore e l'operatore del telefono: si potrebbe dire che l'axolotl sia un telefono che si inventa e si manovra da sé. Se si vuole, l'uomo è meccanismo, ma è un

---

<sup>373</sup> *Ivi*, p. 311.

<sup>374</sup> Si veda R. BARBARAS, *Merleau-Ponty et la Nature*, in «Chiasmi International», *Dalla Natura all'ontologia*, n. 2, Mimesis, Milano 2000.

<sup>375</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 213.

meccanismo nei limiti della sua costituzione e del suo ambiente: Coghill direbbe che è il creatore di se stesso e che si mette in funzione da sè<sup>376</sup>.

Cortázar in un meraviglioso racconto dedicato proprio agli axolotl si immagina intento a guardare incuriosito i comportamenti di questi strani animali in un acquario; li osserverà tanto profondamente, così empaticamente, da ritrovarsi un giorno dall'altra parte del vetro dell'acquario, vittima attiva di una metamorfosi, non più spettatore, ma lucertola. Durante il percorso che lo porterà a diventare diverso egli dice incantato: «gli occhi degli axolotl mi parlavano della presenza di una vita diversa, di un'altra maniera di guardare»<sup>377</sup>. È proprio questa l'operazione avviata dal filosofo francese: un'appropriazione di modi diversi di guardare, è un'operazione audace ma come audace dovrebbe essere ogni pensiero che non si sottragga al compito di parlare al posto di, di andare oltre, al di là del già dato; il vero pensiero filosofico è quello che si impegna a pensare il semplice perchè «la difficoltà – dice Merleau-Ponty- sta nel porsi a livello dell'axolotl»<sup>378</sup>. Per fare ciò bisogna, di volta in volta, operare nuove ipotesi, vedere l'axolotl con gli occhi di Cortázar, con quelli di Coghill o piuttosto con quelli degli Aztechi, che lo identificarono col dio Xolotl. Attraverso questo tipo di visione rinnovata sarà possibile riconoscere la membratura che declina il nostro rapporto con la natura: vedere vuol dire innanzitutto aver scorto la luce a partire dalla sottrazione della luce stessa, dal buio, dal nascondimento infatti «cogliere la vita nelle cose è cogliere, nelle cose come tali, una mancanza»<sup>379</sup>.

---

<sup>376</sup> *Ivi*, pp. 213-214.

<sup>377</sup> J. CORTAZAR, *I Racconti*, Einaudi-Gallimard, Torino 1994, p. 201.

<sup>378</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 232.

<sup>379</sup> *Ivi*, p. 232.

## 2.5 Gli abbozzi di un embrione

Merleau-Ponty mette a confronto gli studi di Coghill con quelli dello psicologo americano Gesell<sup>380</sup>; questi, nell'opera *The Embriology of Behaviour* aveva posto l'accento sul fatto che la morfogenesi dinamica dell'embrione umano abbozza un certo numero di comportamenti che anticipano di poco la messa in piazza del proprio supporto nervoso, quali il respiro o il battito cardiaco: il corpo vivente, già al suo livello più rudimentale, è aperto alle esigenze comportamentali che il proprio ambiente gli richiede. La struttura propriamente corporale si conforma a una ingiunzione della funzione.

Finché non c'è una postura non c'è un corpo vivente. Gesell definisce il corpo come una specie di circoscrizione nello spazio: come l'aruspice romano tracciava un contorno sacro e significativo, così l'organismo definisce un *templum* in cui gli eventi avranno un significato organico<sup>381</sup>.

Già un embrione si iscrive in uno spazio con una determinata *postura*: è a partire da questa nozione che diventa impensabile la separazione dell'anatomia e delle azioni che essa prescrive; non è possibile pensarla né a partire dalla configurazione anatomica del corpo, né a partire dalle azioni che il corpo promana, né tantomeno a partire dall'organo o dal comportamento, essa spalanca il corpo a diversi comportamenti possibili e lo definisce come supporto evanescente dell'agire. Contemporaneamente essa incarna il comportamento stesso dell'organismo, implica che esso sia sottomesso a un determinato stile d'azione: «alla virtualizzazione del corpo risponde l'incorporazione del comportamento»<sup>382</sup>. Si pensi al riflesso tonico del collo a cui possiamo assistere in un embrione di quattro settimane: se la testa si gira verso un lato, la gamba e il braccio del medesimo lato si estendono, mentre gli arti del lato opposto si contraggono. Queste *relazioni oblique* sono sintomatiche dei comportamenti dissimetrici che

---

<sup>380</sup> A. GESELL - C. S. AMATRUDA, *Embryologie du comportement*, P.U.F., Paris 1953.

<sup>381</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 215.

<sup>382</sup> «A la virtualisation du corps, répond l'incorporation du comportement». É. BIMBENET, *Nature et humanité*, cit., p. 252.

ogni essere capace di azione applica nella propria relazione con lo spazio esterno: io percepisco gli oggetti in relazione a uno scarto rispetto alla simmetria della posizione di riposo, così come, nel linguaggio, il senso di una parola non è determinabile se non in relazione ad uno scarto con le altre parole, col silenzio. A questo punto non possiamo non riferirci ad uno scritto fondamentale per comprendere la lettura merleau-pontiana di de Saussure: nel 1952 Merleau-Ponty aveva pubblicato su «Le Temps Modernes» il saggio *Le langage indirect et les voix du silence*. Qui egli riconosce il grande insegnamento del padre della linguistica strutturale<sup>383</sup>:

Saussure ci ha insegnato che, presi isolatamente, i segni non significano niente: più che esprimere un senso, ognuno di essi indica uno scarto di senso fra sé e gli altri. Poiché anche di questi ultimi si può dire altrettanto, la lingua è costituita di differenze e non di termini; o meglio, nella lingua i termini sono generati dalle differenze che appaiono fra di essi<sup>384</sup>.

I segni dunque sono “diacritici”, cioè non significano nulla se non in relazione agli altri segni; a questa affermazione si può obiettare che, stando così le cose, se cioè ogni segno non fosse autonomo, non si capirebbe dove sorge la differenza tra segni e che inoltre, se la lingua fosse unitaria, occorrerebbe già conoscerla per impararla. Ma dall’empasse di questa confutazione si esce semplicemente grazie alla parola viva, alla pratica che ogni comunicazione mette in atto, così come dai paradossi di Zenone si esce mettendosi in movimento: «questa specie di circolo fa sì che la lingua preceda se stessa presso coloro che l’imparano, si insegna da sé e suggerisca spontaneamente come deve essere decifrata, è forse il prodigio che definisce il linguaggio»<sup>385</sup>.

---

<sup>383</sup> Gli anni ‘50 avevano segnato una svolta nel pensiero merleau-pontiano: l’esame della linguistica saussuriana, centrale ne *La prose du monde*, sposta l’attenzione dal campo della percezione a quello dell’espressione, meglio ancora, dell’espressività primordiale che rende possibile il nostro parlare. Il *Logos selvaggio* supporta il linguaggio e ne è la *conditio sine qua non*, lo permette e tuttavia lo mantiene invischiato nel proprio silenzio.

<sup>384</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 63.

<sup>385</sup> *Ibid.*

Il prodigio del linguaggio sfugge alle determinazioni di grammatiche e dizionari: dato che parlare non significa codificare, a dispetto di qualsivoglia teoria sul linguaggio, noi ci troviamo immediatamente immersi nel linguaggio, cosa che fa sì che impariamo a parlare parlando, in una continua opera di relazione e confronto. Viviamo nel linguaggio in un rapporto di co-esistenza, rapporto che garantisce l'unità – e non la totalità come qualcuno pretende - del linguaggio che è appunto «unità di coesistenza come quella degli elementi di una volta che si sostengono vicendevolmente»<sup>386</sup>.

Parlare, essenzialmente, non è dire sì o no, è far esistere qualche cosa linguisticamente. Il parlare implica l'utilizzo dell'assurdo. Intendere la lingua come struttura chiusa significa intendere la lingua come fatta dalla Ragione. Ora, questa non è che la metà della verità: la lingua fa a sua volta la Ragione. La catena verbale esprime attraverso rilievi e scarti. Il rapporto fra le parole non è un rapporto omotèrico tra una curva ed un'altra. Il significato appare nello scarto tra la distanza normale delle parole e dei significati<sup>387</sup>.

Già nel capitolo *Il corpo come espressione e la parola* della *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty aveva accusato intellettualismo ed empirismo di ridurre il parlare a mero fenomeno in terza persona, anonimo; in essi viene escluso qualsiasi soggetto parlante, viene esclusa la sua intenzionalità. Ma, in questo modo, «l'uomo può parlare così come la lampada elettrica può divenire incandescente»<sup>388</sup>. Una considerazione attiva e dinamica del linguaggio comporta inevitabilmente una visione attiva e dinamica del vivente: così come una parola ha da occupare una posizione in uno spazio per acquistare significato, ugualmente deve fare il corpo: quando colgo lo spazio tra me ed un oggetto, lo colgo a partire da un certo punto, mi riferisco ad uno spazio che non è mio; in questa prospettiva è possibile parlare di corpo come di *langue*, «come il linguaggio designa solo in rapporto ad altri segni, così il corpo non può designare

---

<sup>386</sup> *Ivi*, p. 63-64.

<sup>387</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., pp. 241-242.

<sup>388</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 245.

un oggetto se non come anormale in rapporto alla nostra norma, se non come rottura in rapporto alla sua pozione di riposo»<sup>389</sup>. Esso procede per diffrazioni insomma rispetto alla norma della posizione di quiete; questo corpo, inteso come dimora del comportamento, si definisce in un *corpo a corpo* col mondo esterno in cui non può essere tracciata alcuna linea di demarcazione tra attitudine e azione. Proust, segnala Merleau-Ponty, aveva ben presente questa nozione di dissimetria quando parlava di parti (*côtés*): il primo e il terzo volume della sua *Recherche* titolano appunto *Du côté de chez Swann* e *Le côté de Guermantes*.

Gesell mostra come veglia e sonno siano entrambi comportamenti: lo sviluppo extra-uterino non rappresenta un processo strettamente endogeno, esso si incunea in una serie di comportamenti che lo attualizzano; la capacità di dormire si acquista attraverso una vera e propria educazione al sonno<sup>390</sup>, tanto è vero che il sonno del bambino prematuro è incerto, se si alterna continuamente allo stato di veglia. Così veglia e sonno vanno intesi come *termini reciproci* della stessa funzione, che si realizza per via dell'incrocio di organismo e cultura: se è vero organicamente esistono periodo di sonno continuo, è altrettanto vero che è conseguenza di convenzioni sociali il fatto di dormire la notte. Le prescrizioni fisiologiche vanno insomma a configurarsi sulle ingiunzioni socio-culturali. La maturazione di periodi precisi di sonno è come una proposizione corporale, una virtualità che può diventare effettiva senza il concorso di comportamenti appresi, e di contro questi comportamenti non possono apprendersi senza sposare i ritmi della maturazione organica. La capacità di dormire «si apprende nel corpo come nella condotta, o piuttosto in un corpo che non è nient'altro che la premeditazione

---

<sup>389</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 216.

<sup>390</sup> Anche Husserl si era avvicinato a quest'idea, sostenendo che veglia e sonno fossero dati come momenti di un'unità inscindibile che si innesca a partire da una struttura motivazionale: «Tutta la vita umana e analogamente animale nello stato della veglia e del sonno appartiene all'unità di una veglia universale che si costituisce sempre di nuovo. Tutti gli eventi di veglia, cioè tutte le affezioni e azioni dell'intera veglia attuale, sono collegati nell'unità di una singola connessione di motivazione della temporalità interna (storico-temporale), che in parte è un intreccio di motivazione della simultaneità [...], in parte della successione». E. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., p. 89.

delle sue differenti condotte»<sup>391</sup>. Non c'è quindi da scegliere o stabilire primati tra innato e acquisito, tra maturazione e apprendimento.

C'è un rapporto inestricabile tra ciò che è ricevuto e ciò che è dato. [...] Da un lato, il corpo è come l'involucro, l'abbozzo del comportamento, dall'altro il comportamento è, in senso stretto, un secondo corpo che si aggiunge al corpo naturale<sup>392</sup>.

In un embrione di otto settimane il pollice si divarica alle altre dita: si tratta di un fenomeno che anticipa l'opposizione mobile del pollice che, di fatto, si svilupperà nel bambino solo un anno dopo la nascita. Riprendendo una metafora già usata da Gesell, Merleau-Ponty parla, a questo proposito, di *telaio*: come l'ordito si innesta sulla trama in un intreccio mai scontato, mai preannunciato in maniera compiuta, così il comportamento si lega col corpo e descrive un disegno "a spirale" che «deve apparire con una certa sorpresa, nella misura in cui nasce dall'incontro di fili che sembrano non avere nulla a che fare con esso»<sup>393</sup>.

L'essere vivente non è forma, si forma direttamente senza che il tema debba prima diventare immagine. La morfogenesi non è né un lavoro di copista né una forza che va. L'ideale è una guida non dissociabile dall'attività. La realtà degli organismi presuppone un Essere non parmenideo, una forma che sfugga al dilemma dell'essere e del non essere. Si può dunque parlare di una presenza del tema di queste realizzazioni o dire che gli eventi sono raggruppati intorno a una certa assenza: così, nella percezione, verticale e orizzontale sono dati dovunque e non sono presenti in nessun luogo. Allo stesso modo la totalità è dovunque e in nessun luogo<sup>394</sup>.

---

<sup>391</sup> «S'apprend dans le corps comme dans la conduite, ou plutôt dans un corps qui n'est rien d'autre que la préméditation de ses différentes conduites». É. BIMBENET, *Nature et humanité*, cit., p. 253.

<sup>392</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 217.

<sup>393</sup> *Ivi*, p. 219.

<sup>394</sup> *Ivi*, p. 269.

Se è vera questa prospettiva, allora non è possibile descrivere in maniera efficace alcun futuro, è possibile invece avanzare pre-visioni, in base appunto a quell'abbozzo di visione che un embrione è: a partire sì da una forma ma costantemente *in fieri*, posso dirne non le strutturazioni finali, quanto le diverse possibilizzazioni cui, attraverso una maturazione endogena, essa va incontro. Esiste un centro, un nocciolo che andrà incontro a diversi possibili accadimenti futuri. I fili del vivente si annodano e si snodano avanti e indietro nell'imminenza del tempo e dello spazio, si arricchiscono e si sfilano fino a realizzare un'unità, e si dispongono dinamicamente alla volta di un disegno comportamentale; quest'ultimo «non scende nell'organismo come una visitazione dall'alto. Emerge piuttosto dai livelli bassi. Il superiore è diverso dall'inferiore, ma non proviene da una fonte esterna all'organismo stesso»<sup>395</sup>. In questo senso, tanto nelle analisi di Gesell quanto in quelle di Coghill

il comportamento esce dall'organismo ben provvisto, o quanto meno c'è un'iniziativa, un carattere endogeno del comportamento che viene messo in evidenza: il comportamento non è né un semplice effetto architettonico né un insieme di funzioni, è qualcosa che è in anticipo sul funzionamento, che comporta un riferimento al futuro, che è al di là dei possibili immediati e non può realizzare immediatamente tutto quello che tuttavia già abbozza. In virtù della sua iniziativa endogena, l'organismo traccia quella che sarà la sua vita futura; disegna il suo ambiente (*Umwelt*); contiene un progetto in riferimento al tutto della sua vita<sup>396</sup>.

Gesell quindi, aprendo ad una morfogenesi dinamica, pensa – e Merleau-Ponty con lui – che lo studio del vivente non può prescindere da quello della forma: secondo lui, «la forma sarebbe una realtà prima rispetto alla conduzione»<sup>397</sup>; è nell'idea di forma appunto che il filosofo francese rintraccia

---

<sup>395</sup> *Ivi*, p. 221. Questa nozione viene ripresa in una nota di lavoro de *Le visibile et l'invisible* datata gennaio 1960, in cui è scritto: «Quando l'organismo dell'embrione si mette a percepire, non c'è creazione da parte del corpo in sé di un Per sé, e non c'è discesa nel corpo di un'anima prestabilita, c'è che tutto a un tratto il vortice dell'embriogenesi si centra sulla cavità interna che essa preparava». M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 246.

<sup>396</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 223.

<sup>397</sup> *Ivi*, p. 218.

l'enigma fondamentale e onnipresente del sapere: il vivente si caratterizza come forma o totalità. Già Hegel, ricorda Merleau-Ponty, parlava di vita come vortice: «il vortice non è null'altro che acqua, ma la sua forma non si spiega con l'acqua».<sup>398</sup>

Ricerca il significato di qualcosa, non vuol dire indicarlo dietro le apparenze, ma vedere che ci sono delle aderenze fra le parti spaziali dell'embrione e le parti temporali della sua vita. Seguendo il racconto della sua vita di comportamento, si è obbligati a riconoscere il rapporto interno di queste diverse fasi, a vedervi la modulazione di una stessa vita<sup>399</sup>.

Attraverso una simile definizione della totalità vivente, Merleau-Ponty sostituisce così ad una *fisica del vivente*, una *fisica nel vivente*<sup>400</sup> ed approda ad un tipo di descrizione che ci obbliga a ritrovare l'unità dei termini anteriore a qualsivoglia disgiunzione: dobbiamo insomma pensare la vita a partire da essa stessa, ben prima che cada vittima sotto i colpi di un pensiero oggettivante che la decompone analiticamente e che ripropone le opposizioni classiche - volte a opporre l'organo e la sua funzione, il corpo e la sua significazione vitale.

---

<sup>398</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>399</sup> *Ibid.*

<sup>400</sup> *Ivi*, p. 224.

### III

#### **Punto e a capo Variazioni sul tema**

*Il filosofo scriveva per dire il suo  
contatto con l'Essere; ma non  
l'ha detto, e non potrebbe dirlo,  
giacché questo contatto è tacito.  
Allora egli ricomincia...*

Maurice Merleau-Ponty,  
*Le visible et l'invisible*

#### **3.1 Nexus, un unico tema**

L'ultimo corso portato a termine da Merleau-Ponty è così intitolato: *Natura e logos: il corpo umano*. Già nel titolo è iscritto l'intento portante dell'autore, ritrovare il legame tra due termini –*Natura* e *Logos* appunto– che annulli la giustapposizione senza però dimenticarne la differenziazione, riscoprire l'essere grezzo «al di sotto di tutta la materia culturale che esso stesso si è dato»<sup>401</sup>. Di questo corso non rimangono che gli otto abbozzi preparatori delle lezioni, stilati dallo stesso filosofo; ciò rende prezioso questo materiale –sia da un punto di vista filosofico che filologico– dal momento che ci permette di verificare ulteriormente gli appunti dei due corsi precedenti, trascritti da anonimi uditori. Tanto più valido è questo materiale, poichè quasi sempre i temi affrontanti e i modi di affrontarli reiterano quelli degli altri corsi. Dopo aver analizzato, negli anni precedenti, le diverse analisi che i saperi filosofici e scientifici hanno offerto della Natura,

---

<sup>401</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura.*, cit., p. 310.

Merleau-Ponty fa il punto, tira le fila tentando sentieri differenti per dire il tutto «in modo più convincente»<sup>402</sup>. Che del mondo si dia una spiegazione in un senso o in un altro, ciò che resta evidente è che quello stesso mondo va avanti al di là delle delucidazioni che offriamo di esso: le cellule nulla *sanno* della meiosi e della mitosi, gli animali che lottano in branco non lo fanno in virtù dell'evoluzionismo e al nostro sistema nervoso non *importa* del funzionamento delle sinapsi. La geometria euclidea, quella iperbolica e quella ellittica, il finalismo aristotelico e il meccanicismo cartesiano, la fisica classica e quella quantistica, tutte queste letture vengono astratte, prelevate su quel *Vor-Sein* di cui parla Husserl. Esiste allora sempre uno scarto tra l'esistente e la descrizione di quell'esistente, tra la vita e il dominio descrittivo dell'osservatore; i diversi saperi, le ipotesi e le teorie con le quali abbiamo rivestito le cose non sono che *protesi* derivate dal nostro tentativo di dialogare con un mondo che si offre a noi come scabro.

Possiamo fare scienza soltanto come osservatori, ossia come entità biologiche in cui tutto quanto facciamo dipende dalla nostra biologia e dalle 'protesi' della nostra biologia con le quali ampliamo il nostro campo di interazioni (gli strumenti di misurazione). [...] Lo strumento principe per ampliare il nostro campo di interazioni, la 'protesi' per eccellenza della nostra biologia, grazie alla quale riusciamo a varcare le più singolari frontiere dell'universo, è quella parte del nostro 'essere umani' che denominiamo coscienza, pensiero, intelletto<sup>403</sup>.

Quando due studiosi come Maturana e Varela parlano della propria *fenomenologia dei sistemi viventi*, hanno ben presente lo iato inevitabile tra osservatore e osservato, tra il modo d'essere del mondo e il modo di dirlo, di prenderlo "tra le pinze". L'evenemenziale e lo strutturale, l'ontico e l'ontologico non potranno mai combaciare del tutto.

---

<sup>402</sup> *Ivi*, p. 311.

<sup>403</sup> A. ORELLANA, Prefazione in H. MATURANA, F. VARELA, *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, Astrolabio, Roma 1992, p. 8.

*Il nostro dominio descrittivo risulta dall'osservazione simultanea di un'unità e delle sue interazioni nel campo di osservazione; di conseguenza, le nozioni che emergono all'interno del nostro dominio descrittivo non fanno parte dell'organizzazione costitutiva dell'unità (il fenomeno) da spiegare*<sup>404</sup>.

Così pensare la natura non vuol dire né formulare una teoria della conoscenza della natura, che riconosca ed esaurisca nella reificazione del mondo la sua verità, né tantomeno opporre a quest'ultima una "super-scienza", una "scienza segreta", che affidi ad una dimensione sovrasensibile la possibilità della realtà. «Il tema della Natura non è un tema numericamente distinto – C'è un unico tema della filosofia: il *nexus*, il *vinculum* "Natura" – "Uomo" – "Dio". La Natura come foglio dell'Essere, i problemi della filosofia come concentrici»<sup>405</sup>. Raccogliere i tre termini –Natura, Uomo, Dio- in un'unica presa, superarne la tripartizione artificiosa e forzata ed evidenziare la modalità attraverso la quale questi concetti, prima di venire astratti in categorie, trapassino l'uno nell'altro: da qui occorre partire.

La straordinaria confusione dell'idea della Natura, dell'idea dell'uomo e dell'idea di Dio nei moderni – gli equivoci del loro «naturalismo», del loro «umanismo» e del loro «teismo» (non c'è alcuno di questi atteggiamenti che oggi non trapassi nell'altro) – forse non sarebbero soltanto un fatto di decadenza. Se oggi tutti i confini fra queste ideologie sono cancellati, è perché in effetti c'è, per ripetere l'espressione di Leibniz ma prendendola alla lettera, un «labirinto della filosofia prima». Il compito del filosofo sarebbe di descriverlo, di elaborare un concetto dell'essere tale che le contraddizioni, né accettate, né «superate», trovino in esso il loro posto<sup>406</sup>.

L'ultima pagina delle note di lavoro de *Le visible et l'invisible*, datata marzo 1961, descrive quello che Merleau-Ponty definisce il suo piano, dichiarando, una volta ancora, di voler annullare la separazione tra i tre termini:

---

<sup>404</sup> H. MATURANA - F. VARELA, *Macchine ed esseri viventi*, cit., p. 26.

<sup>405</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura.*, cit., p. 297.

<sup>406</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 99.

Dunque noi cominciamo *ab homine* come Cartesio (la I<sup>a</sup> parte non è “riflessione”), non prendiamo la Natura nel senso degli Scolastici (la II<sup>a</sup> parte non è la Natura in sé,  $\phi$  della Natura, ma descrizione dell’*intreccio* uomo-animalità) [...] la Natura come l’altro lato dell’uomo (come carne – non come “materia”)<sup>407</sup>.

L’antitesi di immanenza e trascendenza non è che derivata. Solo pensando il *nexus*, il rapporto necessario tra la natura in noi e fuori di noi sarà possibile sviluppare una mutata ontologia in termini di vincoli, legami, e non di proprietà costitutive; non basta quindi creare una nomenclatura delle ragioni, delle regole che riscontriamo nella natura, ma bisogna riflettere sulle modalità con cui le nostre vedute prospettiche e l’orizzonte di queste vedute *stiano assieme*, pensare alla “filigrana” comune che lega noi al mondo. Addirittura se i moderni hanno prodotto confusione facendo scivolare spesso, l’una nell’altra, le idee di natura, quella di uomo e quella di Dio, non è stato solo l’effetto di una decadenza del pensiero piuttosto il prodotto dell’emergere di quell’annodarsi consustanziale ai tre concetti nel *labirinto della filosofia prima* di cui parlava Leibniz<sup>408</sup>. Il filo rosso che attraversa tutta l’ultima produzione merleau-pontiana è in effetti racchiudibile in un’unica frase: non esistono cose, ma solo e unicamente relazioni. Molto efficacemente Sandro Mancini ha parlato, a proposito di quest’aspetto della filosofia di merleau-pontiana, di una *filosofia dell’articolazione*.

Tanto la sua *pars destruens*, lo smantellamento delle gerarchie valoriali fondate sul sostanzialismo metafisico, quanto la *pars costruens*, la riabilitazione del sensibile che sostituisce all’antitesi alto/basso la relazione iperdialattica e reversibile lato/altro lato, fanno perno sull’originarietà dell’articolazione, la quale ingloba e sopravanza le figurazioni che essa produce, a partire dalla primordiale deiscenza della *chair*, che dà luogo all’articolazione del dentro e del fuori<sup>409</sup>.

---

<sup>407</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 285.

<sup>408</sup> cit. in M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 98.

<sup>409</sup> S. MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell’espressione*, Mimesis, Milano 2001, p. 304.

Le forme di questa filosofia si riversano inevitabilmente anche nel linguaggio: metafore come “giuntura”, “cerniera”, “membrana” sono sintomatiche della volontà di dire i punti di contatto tra le cose. Questa filosofia dell’articolazione si apre al compito di affermare quali proprietà fondanti dell’essere stesso il movimento e l’equilibrio instabile.

Per quanto concerne la Natura, si trattava di studiarla come foglio ontologico e, in particolare, per quanto concerne la vita, si trattava di studiare lo sdoppiamento del foglio della Natura. per quanto concerne l’uomo, si tratta di coglierlo nel suo punto d’insorgenza nella Natura<sup>410</sup>.

### **3.2 L’Ineinander**

Bisogna pertanto approfondire un discorso sull’ *inter-essere*, su ciò che Husserl chiama *Ineinander*, quel *doppio cappio*<sup>411</sup>, doppio legame, quel luogo d’insorgenza appunto del sé nel mondo, quell’ «inerenza del sé al mondo o del mondo al sé, del sé all’altro e dell’altro al sé»<sup>412</sup>; l’interiore e l’esteriore non sono infatti scindibili, «il mondo è tutto dentro e io sono tutto fuori di me»<sup>413</sup>. C’è un’inserzione dell’uomo nel mondo e del mondo nell’uomo; quando Italo Calvino descrive il suo Palomar che osserva la fenditura di sole nel mare, sta descrivendo proprio questa doppia corrispondenza. Così il racconto:

Il riflesso sul mare si forma quando il sole s’abbassa: dall’orizzonte una macchia abbagliante si spinge fino alla costa, fatta di tanti luccichii che ondeggiano. [...] È l’ora in cui il signor Palomar, uomo tardivo, fa la sua nuotata serale. Entra nell’acqua, si stacca dalla riva, e il riflesso del sole diventa una spada scintillante

---

<sup>410</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura.*, cit., p. 303.

<sup>411</sup> Si veda SINI, C., *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1989, p. 29.

<sup>412</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 112.

<sup>413</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 522.

[...]. Il signor Palomar nuota sott'acqua; emerge; ecco la spada! Un giorno un occhio uscì dal mare, e la spada era già lì ad attenderlo, poté finalmente sfoggiare tutta la snellezza della sua punta acuta e il suo fulgore scintillante. Erano fatti l'una per l'altro, spada e occhio: e forse non la nascita dell'occhio ha fatto nascere la spada ma viceversa, perchè la spada non poteva fare a meno di un occhio che la guardasse al suo vertice. Il signor Palomar pensa al mondo senza di lui: quello sterminato prima della sua nascita, e quello ben più oscuro di dopo la sua morte; cerca d'immaginare il mondo prima degli occhi, di qualsiasi occhio; e un mondo che domani per catastrofe o lenta corrosione resti cieco. Che cosa avviene (avvenne, avverrà) mai in quel mondo?<sup>414</sup>

Un simile mondo non è di fatto immaginabile, la cosmologia merleau-pontiana non può prevedere questa sottrazione, questo diniego perchè il mondo non si regge da sé. Come l'occhio del signor Palomar acquista identità nel momento in cui interseca la spada del sole -e viceversa-, così vale per ogni cosa: non vi sono identità isolate ma nodi di relazione derivanti da innesti di identità, vortici che avvitano in un'unica presa dentro e fuori, «ciò che c'è, è tutta un'architettura, tutta una "stratificazione" di fenomeni, tutta una serie di "livelli d'essere", che si differenziano mediante l'avvolgimento del visibile»<sup>415</sup>. Se ogni cosa è un *sistema di equivalenze* e non un mero aggregato oggettivo organizzato sinteticamente, allora prima del contatto, prima dell'intersezione tra due dimensioni, nessuna di queste esiste, non esiste il mondo, non esiste l'occhio di Palomar, non esiste la spada del sole. Ciò mette in scacco una fissione possibile del reale e apre la fenomenologia ad un orizzonte ermeneutico: se ogni cosa è un raggruppamento relazionale, allora la realtà diventa un inconcluso gioco di rimandi, di specchi, deviazioni, che non si stabilisce mai in alcun luogo, ma sempre procede verso un altrove, in un continuo farsi. Il vero problema consiste pertanto nell'arrivare all'origine di quella relazione dialettica tra interno ed esterno, al luogo di apertura ed insorgenza della forma.

---

<sup>414</sup> I. CALVINO, *Palomar*, Mondadori, Milano 1991, p. 45.

<sup>415</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, p. 133.

Si studia l'uomo nel suo corpo per vederlo emergere diverso dall'animale, ma non grazie all'aggiunta della ragione, bensì nell' *Ineinander* con l'animale (strane anticipazioni o caricature dell'uomo nell'animale), per sfuggimento e non per sovrapposizione<sup>416</sup>.

Tra il dicembre 1959 e il maggio 1960 Merleau-Ponty probabilmente visitò la mostra *Les masques Esquimo* allestita da Evelyne Lot-Falck al Musée Guimet – o forse più semplicemente gli capitò tra le mani il catalogo. A seguito di questa visita (o lettura) egli ricostruisce l'interrelazione che intercorre tra architettura umana e mito: nelle maschere inua emerge in maniera evidente la *doppia natura originaria* di uomo e animale, si ricorda così un tempo primordiale di indifferenziazione. È un'architettura del *tra*, che vuol negare – com'è proprio dell'atteggiamento merleau-pontiano - l'esistenza di un Per-sé e di un In-sé.

Il fatto è che il pensiero mitico è quello che indica meglio il rapporto umanità-animalità che noi abbiamo di mira, che si situa meglio nella dimensione dell'architettura, in cui c'è aderenza, una strana parentela uomo-animale (caricatura)<sup>417</sup>.

Torna il termine “caricatura”, accostabile a quello di “abbozzo”. L'uomo, come abbiamo visto nel precedente capitolo, non è semplicemente un animale cui è stata aggiunta la ragione, ma una differente maniera di essere corpo e dunque di inserirsi in un determinato ambiente. Il rapporto tra uomo e animale dev'esser riletto in termini di sfuggimento e non di sovrapposizione. Umanità e animalità si fondano vicendevolmente, l'una e il presupposto dell'altra. Un gioco di sedimentazioni si va a innescare nel passaggio da animale a uomo

consente di porre l'accento sul “simbolismo primordiale” che trasforma il particolare sensibile in un universo da esso inseparabile, grazie alla dinamica di anticipazione e ripresa che rivela lo scorrere, nella nostra esistenza, di una

---

<sup>416</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura.*, cit., p. 312.

<sup>417</sup> *Ivi*, p. 313.

temporalità circolare: una temporalità in cui sembra echeggiare il “tempo mitico” raccontato dai Greci dell’età arcaica<sup>418</sup>.

Per inoltrarsi in questa meditazione Merleau-Ponty riparte quindi, una volta ancora, dalla nozione di corpo come soggetto percettivo e motorio, ed in particolare di *schema corporeo*, e cioè di rappresentazione topografica e spaziale del corpo che permette l'orientamento rispetto all'ambiente esterno. L’articolazione si situa innanzitutto al livello del corpo.

Io non mi sposto come un oggetto. Il movente e il mosso non sono l’uno dinanzi all’altro, il mio movimento è la riduzione di uno scarto, e l’Io che possiede tale movimento è ciò che viene indicato da tale scarto<sup>419</sup>.

Dal momento che il nostro corpo fa tutt’uno con la propria postura nel mondo, con la propria tridimensionalità motoria, esso è interamente implicato, invischiato, avvolto nel proprio campo spazio-motorio grazie all’*Einfühlung*, a quell’empatia originaria che stringe il mondo e le cose in un unico abbraccio. Quest’intenzionalità transferenziale fonda l’apertura dell’esperienza propria all’altro, fungendo da cassa di risonanza della percezione dei movimenti corporei e dei movimenti espressivi dell’altro. Essa permette quindi la comprensione e chiama in causa il corpo come motore-misurante.

Non è il sorvolo di una coscienza sul corpo e sul mondo, ma il mio corpo in quanto frapposto tra ciò che sta dinanzi e dietro a me, il mio corpo eretto di fronte alle cose erette, in circuito con il mondo – *Einfühlung* con il mondo, con le cose, con gli animali, con gli altri corpi<sup>420</sup>.

Il corpo, una volta ancora, come margine aperto, come imboccatura e cerniera, come limite spalancato, slabbrato, come campione delle cose: sembra quella bizzarra finestra di cui parla Tabucchi a proposito di Bernardo Soares, una

---

<sup>418</sup> M. CARBONE, *Una deformazione senza precedenti*, cit., p. 22.

<sup>419</sup> *Ivi*, p. 315.

<sup>420</sup> *Ivi*, p. 305.

finestra le cui imposte possono aprirsi nei due sensi, verso il fuori e verso il dentro<sup>421</sup>. Esso si determina come traccia non ancora tracciata, predicabile e non predicibile. «Non c'è discesa dell'anima nel corpo, ma piuttosto emergere di una vita nella sua culla, visione suscitata»<sup>422</sup>. Così come una donna incinta non porta in grembo gli eventi futuri del suo bambino, le intenzioni che lo caratterizzano, le parole che pronuncerà, gli sguardi che offrirà agli altri, così come un embrione nulla può dirci del proprio avvenire, così ogni nascita ha ad essere «grazie al predisporre di una cavità, attraverso l'irruzione di un nuovo campo che viene dall'inframondo e che non è l'*effetto* di quanti lo precedono, non è reso necessario da essi, anche se ne dipende»<sup>423</sup>. La *cavità* è un vuoto che mai si riempie e che tuttavia si dà al riempimento, in un gioco dialettico in cui la negatività si schiude come positivamente ed originariamente naturale.

Noi ci installiamo nell'essere percepito/ nell'essere grezzo, nel sensibile, nella carne, in cui non vale più l'alternativa in-sé/ per-sé, in cui l'essere percepito è completamente nell'essere<sup>424</sup>.

### 3.3 *La melodia animale*

Come già sottolineato, Merleau-Ponty si addentra a più riprese nei diversi studi sul comportamento animale. Tra questi, le descrizioni del padre fondatore dell'ecologia, il barone Jacob von Uexküll<sup>425</sup> occupano un posto privilegiato. Uexküll intuisce, primo tra tutti, che la relazione tra l'animale e ciò che gli è dato non è di marca meccanica ed è del tutto differente da quella che l'uomo instaura con ciò che gli è dato. Troppo spesso infatti si è pensato all'ambiente animale

---

<sup>421</sup> Si veda A. TABUCCHI, *Prefazione*, in F. PESSOA, *Il libro dell'inquietudine*, trad. di A. Tabucchi, Feltrinelli, Milano 1989.

<sup>422</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura.*, cit., p. 317.

<sup>423</sup> *Ivi*, p. 306.

<sup>424</sup> *Ibid.*

<sup>425</sup> Si veda J. VON UEXKÜLL, *Streifzüge durch Umwelt von Tieren und Menschen*, Rowohlt, Hamburg 1956, trad. di P. Manfredi, *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967.

come se questo avesse le stesse coordinate, gli stessi riferimenti del nostro; la pietra miliare, il punto di riferimento a partire dal quale si sono costruite ipotesi etologiche rimaneva quella terra dall'uomo nominata e contaminata, dall'uomo abitata e disabitata: è un atteggiamento derivante dalla considerazione dell'animale come una diminuzione di grado rispetto all'uomo, bisogna invece pensare al corpo animale come un'altra maniera di essere corpo; «il rapporto animale-uomo non corrisponderà a una semplice gerarchia fondata su una addizione: nell'uomo ci sarà già un altro modo di essere corpo»<sup>426</sup>.

La nozione uexkülliana di *Umwelt*, di ambiente animale - «ambiente che l'animale si forma»<sup>427</sup> - è sintomatica dell'esigenza di lasciarsi alle spalle la prospettiva antropocentrica e di avviare un'analisi "dis-umana" del mondo naturale. Il suffisso tedesco *um* traduce tre significati: "in vista di", "intorno" e "in scambio con"; proprio quest'ultima accezione precisa la portata del termine in questione. La *Umwelt* supera l'*Umgebung*, il mondo oggettivo in cui si muove il vivente; questo perchè

non esiste una foresta in quanto ambiente oggettivamente determinato: esiste una foresta-per-la-guardia-forsetale, una foresta-per-il-cacciatore, una foresta-per-il-botanico, una foresta-per-il-viandante, una foresta-per-il-legnaiolo e, infine, una foresta di favola in cui si perde Cappuccetto Rosso<sup>428</sup>.

La *Umwelt*, collegando l'attività che crea gli organi a quella che definisce il comportamento, «è una realtà intermedia tra il mondo quale esiste per un

---

<sup>426</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 312.

<sup>427</sup> *Ivi*, p. 253.

<sup>428</sup> G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., p. 46. Tornano alla mente le parole di Merleau-Ponty sul paesaggio, sul fatto che esso emerga sempre da un incontro, da una relazione privata tra un soggetto e lo spazio oggettivo: «Le vedute scientifiche per le quali io sono un momento del mondo, sono sempre ingenue e ipocrite, perchè sottintendono, senza menzionarla, l'altra veduta – quella della coscienza – per la quale originariamente un mondo si dispone attorno a me e comincia a esistere per me. Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza *parla* sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, segnitiva e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato che cos'è una foresta, un prato o un fiume». M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 17.

osservatore assoluto e un campo puramente soggettivo»<sup>429</sup>, che si colloca già a livello organico o embrionale: senza dover ricorrere a spiegazioni psicologiche, senza che il vissuto sia ancora declinato in termini coscienziali, ci si trova di fronte ad un universo animale che riceve stimoli dal suo esterno e li decifra come segnali. Questa proposta teoretica –fortemente ispirata dall’idea di natura goethiana- individua un’azione reciproca tra organismo e ambiente, fornendo così un argomento che permette di uscire sia dal causalismo sia dal finalismo, e in particolare dalla «filosofia artificialistica che il pensiero darwiniano rappresenta al più alto grado»<sup>430</sup>.

L’architettura di simboli, che l’animale arreca da parte sua, definisce quindi, in seno alla Natura, una specie di pre-cultura. La *Umwelt* è sempre meno orientata verso uno scopo ed è sempre più un’interpretazione di simboli. Ma non c’è frattura tra l’animale pianificato, l’animale che si pianifica e l’animale senza piano<sup>431</sup>.

Abbandonando il pregiudizio secondo il quale l’animale entra in relazione con spazi e tempi identici ai nostri, si dichiara il florilegio di mondi percettivi: non esiste un mondo unitario, nè un orientamento univoco che lo determina, ma una molteplicità di mondi che pullulano con diverse partiture. Proprio la varietà di queste partiture frastagliate va a conformarsi in un’unica gigantesca partitura.

Dove la scienza classica vedeva un unico mondo, che comprendeva dentro di sé tutte le specie viventi gerarchicamente ordinate, dalle forme più elementari fino agli organismi superiori, Uexküll pone invece un’infinita varietà di mondi percettivi, tutti ugualmente perfetti e collegati fra loro come in una gigantesca partitura musicale e, tuttavia, comunicanti e reciprocamente esclusivi, al cui centro stanno

---

<sup>429</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 245.

<sup>430</sup> «L’ultrameccanicismo e l’ultrafinalismo poggia sul principio ontologico del tutto o niente: un organismo è assolutamente ciò che è; se non lo fosse sarebbe stato escluso dall’essere in forza delle condizioni date». M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 103. Così pure: «Il pensiero darwiniano dà al mondo *attuale* il potere di determinare il solo possibile. Orbene, questo mondo esterno esiste solo *partes extra partes*; esso genererebbe l’insieme del comportamento attraverso sommazioni di elementi, ma ciascuno dei suoi elementi non è per nulla il solo possibile». M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 257.

<sup>431</sup> *Ivi*, p. 258.

piccoli esseri familiari e, insieme, remoti, che si chiamano *Echinus esculentus*, *Amoeba terricola*, *Rhizostoma pulmo*, *Sipuntucus*, *Anemonia sulcata*, *Ixodes ricinus* ecc.<sup>432</sup>.

Così animali di diversa specie, pur condividendo lo stesso spazio oggettivo, vivono in differenti ambienti comportamentali; questo perché i filtri sensoriali in natura sono diversificati di specie in specie. Merleau-Ponty fa una breve panoramica per gettare luce su questi strani mondi remoti: innanzitutto la sua attenzione si ferma sui cosiddetti “animali-macchina”, nei quali non è ancora presente una vera e propria *Umwelt*, ma è rintracciabile un impercettibile fattore naturale, un *Naturfaktor*. L' *Echinus esculentus* non è altri che il riccio di mare: mentre se un cane si muove, è lui a muovere le proprie zampe, nel riccio sono gli aculei motori a mettere in movimento l'animale. Il *Rhizostoma pulmo* è volgarmente conosciuto col nome di medusa: la sua vita è descritta da un unico movimento -una contrazione muscolare perimetrale comandata ritmicamente da organi periferici- che le permette lo spostamento, la respirazione e la nutrizione. Conosciamo invece il *Sipuntucus* col nome comune di verme marino: la sua è una strana conformazione anatomica, esso è sormontato infatti da una tromba mobile dotata di bocca e tentacoli, che ha la facoltà di ancorarsi nella sabbia. Sembra, a ben guardarlo, che sia duplice: da una parte c'è l'animale che mangia e dall'altra quello che si muove.

Se assistiamo ai modi di questi viventi, ci sembra di trovarci di fronte a delle macchine; lo zoologo estone, pur ammettendo questa evidenza, dichiara che, proprio come in ogni macchina, nell'animale esiste un piano di costruzione, il *Bauplan*, rintracciabile nella sua costituzione anatomica, che «assicura il movimento necessario per ottenere il nutrimento, senza che gli agenti di stimolo del mondo esterno riescano ad intervenire»<sup>433</sup>. Sia chiaro però che la realtà

---

<sup>432</sup> Come precisa Agamben, l'innovativo tentativo di Uexküll non è una voce isolata, ma è complementare a quello di altri ambiti del sapere a lui contemporaneo, come la fisica quantistica e le avanguardie artistiche. Si veda G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., p. 45.

<sup>432</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 239.

<sup>433</sup> *Ivi*, p. 247.

dell'animale, l'effettività, la *Wirklichkeit* è ben diversa, parlare di *Bauplan* ha valore solo in senso descrittivo e metodologico, esso

è il solo modo di concepire l'unità di questa vita, di considerare a volo d'uccello questo animale, di vedere come un tutto un animale la cui azione è fatta di parti e di pezzi. Tutto ciò che avviene in questi animali si realizza per mezzo di forze fisiche e chimiche. Siamo noi che abbiamo il diritto di coordinarle sotto l'unità di un piano di costruzione. La scienza biologica deve infatti distinguere l'essenziale dall'accessorio, discernere dei vettori nei fenomeni fisico-chimici<sup>434</sup>.

Al di là del *Bauplan* esiste, secondo von Uexküll, un *Naturfaktor*, a noi non accessibile; in quest'idea Merleau-Ponty rintraccia nello zoologo una deriva kantiana. Il punto è che gli studi di von Uexküll non si sono fermati qui, ma si sono spinti ben oltre; già tra animali inferiori egli riscontra un'organizzazione maggiormente complessa: in un'ameba ad esempio il mantenimento e il funzionamento coincidono, essa in continuazione fa scomparire e ricrea pseudopoli (gambe) e vacuoli (stomaco), come se vivesse una incessante nascita<sup>435</sup>. Se arriviamo poi a parlare degli animali superiori, scopriamo un fenomeno nuovo, quello del dispiegamento dell'antimondo, della *Gegenwelt*: finora -confrontandoci con gli animali inferiori- «la *Umwelt* era piuttosto una chiusura che separava gli animali dalla maggior parte degli *stimuli* esterni»<sup>436</sup>, una cortina fornita di minuscoli fori che lasciano passare solo ciò che ha un interesse per la vita dell'animale. A questo stato, la *Umwelt* – se di *Umwelt* si può parlare – non è altro che una spessa membrana isolante che protegge l'animale, come fosse una culla<sup>437</sup>. Negli animali superiori, invece, accade qualcosa di nuovo, si passa

---

<sup>434</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>435</sup> All'ameba Merleau-Ponty accenna anche ne *Le visible et l'invisible*, mentre sta parlando della complessità della relazione con l'esterno in un corpo umano: «È necessario che fra l'esplorazione e ciò che essa mi insegnerà, fra i miei movimenti e ciò che io tocco, esista qualche rapporto di principio, qualche parentela, secondo la quale essi non sono semplicemente, come gli pseudopodi dell'ameba, vaghe ed effimere deformazioni dello spazio corporeo, ma l'iniziazione e l'apertura a un mondo tattile». M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 150.

<sup>436</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 250.

<sup>437</sup> Anche questa riflessione serve a Merleau-Ponty per lanciare una sferzata al darwinismo: se prendiamo il caso del riccio di mare che non vive una dimensione di costante pericolo, ma sembra

dal chiuso all'aperto, anzi ciò che era chiusura si trasforma in apertura: a questo livello, «il mondo è posseduto dall'animale»<sup>438</sup>.

Il mondo esterno viene “distillato” dall'animale che, differenziando i dati sensoriali, può rispondere loro con azioni sofisticate e queste reazioni differenziate sono possibili solo perchè il sistema nervoso si organizza come una riproduzione del mondo esterno (*Gegenwelt*), come una “riproduzione”, una “copia”<sup>439</sup>.

Se non entriamo in un livello organizzativo e quindi irrinunciabilmente creativo, restiamo nel mondo del riccio, dove tutto viene accolto così come si dà. Negli animali inferiori la relazione con l'esterno è lineare, ci troviamo quasi di fronte a una semplice reazione stimolo-risposta, diversamente negli animali superiori questa relazione si infittisce, si complica, diventa dialettica: l'animale, grazie agli organi sensoriali, recepisce informazioni e le organizza, creandosi così un'immagine dell'agente esterno. Nel primo caso la comunicazione avviene in maniera telegrafica, sembra seguire il modello *pipeline*, nel secondo invece essa implica una serie di elaborazioni e traduzioni, che mettono in relazione i diversi sistemi. Fulcro di quest'ultima dinamica è il sistema nervoso, che entra in contatto con l' *Umwelt* e la riproduce in una *Gegenwelt*.

Per le meduse gli *stimuli* esigono una risposta definita in anticipo dalla struttura dell'organismo; per gli animali superiori, essi sono trasmessi a una elaborazione nervosa e tradotti nel sistema linguistico del sistema nervoso. Tra il mondo esterno e l'organismo vivente, sta l'inserimento di un insieme che ordina, coordina e interpreta: il sistema nervoso è specchio del mondo (*Weltspiegel*)<sup>440</sup>.

---

faccia tutt'uno col suo mondo, emerge «l'idea anti-darwiniana di una tolleranza delle forme animali e il rifiuto di classificare gli animali, come se il loro comportamento e il loro organismo rappresentassero delle soluzioni sempre più perfette a uno stesso problema. In un certo senso, tutte le specie sono ugualmente adatte. Per Darwin la vita è continuamente minacciata dalla morte; per Uexküll, c'è una solidità delle sovrastrutture, una persistenza della vita». M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., pp. 250-251

<sup>438</sup> *Ivi*, p. 251.

<sup>439</sup> *Ibid.*

<sup>440</sup> *Ibid.*

Uexküll distingue poi, all'interno dell' *Umwelt* interiorizzata (o appunto *Gegenwelt*) due sistemi: la *Merkwelt* e la *Wirkwelt*. La prima dipende dagli organi sensoriali, dalla loro capacità di organizzare gli stimoli in base alla disposizione dell'animale. La seconda si riferisce alle reazioni degli animali agli impulsi. Queste due nozioni vanno colte contemporaneamente, dal momento che per comprendere il mondo di un animale «occorre far intervenire non solo delle percezioni, ma anche delle condotte, perchè queste depongano, sulla superficie degli oggetti, un sovrappiù di significato»<sup>441</sup>. È nello scarto che si innerva tra la realtà e quel sovrappiù che entra in gioco la vita: non possiamo comprenderla se non in relazione a un'apertura, che si determina in un ambiente e che permette una trasformazione ed una trasfigurazione dal mondo fisico a un orizzonte, invischiato in questo, ma totalmente differente.

Bisogna intendere la vita come l'apertura di un campo d'azioni. L'animale è prodotto dalla produzione di un ambiente, ossia dall'apparizione, nel mondo fisico, di un campo radicalmente diverso dal mondo fisico, con la sua temporalità e la sua spazialità specifiche. Ne consegue l'analisi della vita generale dell'animale, dei rapporti del suo corpo e del suo ambiente spaziale (il suo territorio), dell'interanimalità o in seno alla specie o in seno a due specie differenti<sup>442</sup>.

Uexküll dedica pagine magistrali<sup>443</sup>, ricordate da Merleau-Ponty, alla descrizione dell'*Umwelt* dell'*Ixodes ricinus*, ovvero la zecca: quest'essere microscopico aspetta la sua preda all'estremità di un ramo e può restare in attesa addirittura per diciotto anni, poi si lascia cadere sugli animali a sangue caldo di passaggio. Essendo priva di occhi, si posiziona sul ramoscello grazie alla sensibilità della sua pelle alla luce; di poi percepisce l'animale attraverso i suoi organi percettivi, sensibili alle esalazioni di acido butirrico provenienti dai follicoli sebacei dei mammiferi. Lasciatasi precipitare sulla sua vittima, fa leva sul

---

<sup>441</sup> *Ivi*, p. 253.

<sup>442</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>443</sup> Addirittura Agamben propone di collocare questi scritti accanto all'*Ubu roi* di Jarry e al *Monsieur Teste* di Valery come paradigma dell'anitumanesimo del moderno. Si veda G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., p. 49.

sensu tattile per scovare il posto più privo di peli e annidarsi della cute dell'animale per succhiarne il sangue. Dopo il suo banchetto la zecca muore, avendo però un attimo prima deposto le uova. Ora è impressionante notare come, all'interno di un mondo dalla sconfinata ricchezza, in questo minuscolo vivente la vita ruoti attorno a soli tre *portatori di significato (Bedeutungsträger)* – come li chiama von Uexküll - filtrati dal senso della luce, dal tatto e dall'odorato. Nonostante questa pochezza, questi tre elementi bastano alla zecca affinché abbia un mondo. Da tutti questi spunti prende il via una profonda e densa interpretazione filosofica: citando von Uexküll, il filosofo francese parla di «dispiegamento di una *Umwelt* è una melodia, una melodia che si canta da sé»<sup>444</sup>. Ancora una volta, Merleau-Ponty chiama in soccorso Proust:

Quando inventiamo una melodia, la melodia si canta in noi molto più di quanto noi la cantiamo; essa scende nella gola del cantante, come dice Proust. Come il pittore è colpito da un quadro che non c'è, allo stesso modo il corpo è attaccato a ciò che canta, la melodia si incarna e trova in lui una specie di servitore<sup>445</sup>.

Proust, in *Du côté de chez Swann*<sup>446</sup>, parlando dell'idea dell'amore, ritrova quest'idea tutta addentro al suono della melodia della Sonata di Vinteuil: mezzo, esistenza ed essenza convergono in maniera indistinguibile nella melodia. Nella metafora della melodia si concentra tutto il discorso merleau-pontiano sulla relazione che sussiste tra le parti e il tutto, individuo e specie. Esiste una tendenza interna agli organismi che li porta a manifestarsi e a connettersi all'interno di un'unità melodica, in cui «avviene un'influenza reciproca tra la prima e l'ultima nota, e noi dobbiamo dire che la prima nota è possibile solo attraverso l'ultima e

---

<sup>444</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 254. La medesima frase era già stata citata da Merleau-Ponty ne *La struttura del comportamento*, cit., p. 258. I rimandi musicali, tra l'altro, sono diversi nell'opera merleau-pontiana: si pensi al *Le visible et l'invisible*, in cui si trova una breve annotazione: «la musica atonale = l'equivalente della filosofia dell'Essere di indivisione». M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 232. Anche Deleuze e Guattari, riferendosi, a questi studi, dicono che «non si tratta di una concezione finalistica, ma melodica». Si veda DELEUZE, G. - GUATTARI, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991, trad. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 192.

<sup>445</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., pp. 254-255.

<sup>446</sup> Si veda M. PROUST, *La strada di Swann*, Einaudi, Torino 1978, p. 369.

viceversa»<sup>447</sup>. Il fine della melodia non è affatto l'ultima nota, né tantomeno il suo effetto risiede nella prima nota, per questa ragione il suo senso è ovunque e in nessun luogo.

Il tema della melodia animale non è al di fuori della sua realizzazione manifesta; si tratta di un tematismo variabile che l'animale non cerca di realizzare attraverso la copia di un modello, ma che abita le sue realizzazioni particolari, senza che tali temi siano lo scopo di questo organismo<sup>448</sup>.

Non c'è tema senza variazioni su di esso: la vita si dipana indispensabilmente alla volta di diverse possibili variazioni sul tema come una *scia senza nessuna imbarcazione*<sup>449</sup>, che fugge tanto il causalismo quanto il finalismo. Parlare di "scia" potrebbe disorientare e far pensare a un qualcosa di direzionato in vista di un fine ma, a tal riguardo, una nota di lavoro de *Le visible et l'invisible* datata novembre 1960 ben chiarisce la posizione di Merleau-Ponty sul finalismo:

Io non sono finalista, poiché l'interiorità del corpo (=la corrispondenza del foglio interno e del foglio esterno, il loro ripiegarsi l'uno sull'altro) non è qualcosa di *fatto*, *fabbricato* mediante l'unione dei due fogli: essi non sono mai stati separatamente -

<sup>450</sup>

Attingendo al linguaggio della biologia, l'autore parla di *deiscenza*: non ci sono eventi orientati, direzionati, ma c'è «un'unica esplosione d'Essere che è per sempre»<sup>451</sup>. L'unità funzionale del vivente esplode quindi come una melodia, è un'unità musicale: la sua significazione si determina in maniera trans-temporale e trans-spaziale. È celebre l'esempio del ragno, il quale nulla sa della mosca, delle sue misure, e tuttavia, producendo la sua tela, esso con una precisione certissima la

---

<sup>447</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 255.

<sup>448</sup> *Ivi*, pp. 260-261.

<sup>449</sup> *Ivi*, p. 258.

<sup>450</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 276.

<sup>451</sup> *Ibid.*

confeziona secondo le dimensioni del corpo della mosca, commisurando inoltre esattamente la resistenza dei fili in base sia alla forza d'urto dell'insetto in volo sia alla capacità visiva della mosca: la mosca così si precipiterà inconsapevole verso la tela del ragno, non riuscendola a vedere minimamente. Le due *Umwelten* – quella della mosca e del ragno – non comunicano, eppure coincidono reciprocamente, sono fatte l'una per l'altra. Sembra così che i due differenti mondi percettivi siano magicamente accordati in una partitura originaria che prevede che la vita della mosca incida su quella del ragno; è quindi chiaro, deduce Merleau-Ponty, che «da un centro di materia fisica sorge, in un dato momento, un insieme di principi di discernimento che fanno in modo che in quella regione del mondo stia per esserci un evento vitale»<sup>452</sup>. Ciò porta a una definizione più dettagliata di *Umwelt*:

Ogni parte della situazione agisce solo in quanto parte di una situazione d'insieme; nessun elemento d'azione, in realtà, ha un'unità separata. Tra la situazione e il movimento dell'animale, c'è un rapporto di senso che traduce l'espressione: *Umwelt*. La *Umwelt* è il mondo implicato dai movimenti dell'animale e che ne regola i movimenti mediante la propria struttura<sup>453</sup>.

In ambito filosofico le teorie di von Uexküll erano già state ampiamente diffuse da Heidegger, che nel semestre invernale 1929-30, dopo soli due anni dalla pubblicazione di *Sein und Zeit*<sup>454</sup>, tenne all'Università di Friburgo un corso intitolato *Die begriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*<sup>455</sup>, nel quale il problema del *Dasein* viene esteso dall'*humanitas* all'*animalitas*. Heidegger parte da un assunto, secondo cui la pietra è *priva* di mondo, l'animale è *povero* di

---

<sup>452</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., , p. 255.

<sup>453</sup> *Ivi*, p. 256.

<sup>454</sup> Qui il discorso sull'animale è solo accennato, in margine all'analitica dell'esserci. Si veda M., HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, trad. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2001, pp. 64-70.

<sup>455</sup> Heidegger licenziò il testo per la pubblicazione nel 1975, un anno prima della sua morte, ma fu solo nel 1983 che il testo vide le stampe come volume XXIX-XXX della *Gesamtausgabe*. Si veda M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit.. Si tenga presente che qui, oltre a confrontarsi con le tesi di von Uexküll, Heidegger rinvia anche ad altre ricerche della biologia e della zoologia a lui contemporanee, quali quelle di Hans Driesch, Karl von Baer e Johannes Müller, maestro tra l'altro di von Uexküll.

mondo e l'uomo è *formatore* di mondo. Mettendo sbrigativamente da parte la prime tesi e riferendosi alla seconda, egli sostiene che «l'animale è, per la durata della sua vita, imprigionato nel suo mondo ambiente come in un tubo che non si allarga, né si restringe»<sup>456</sup>; l'animale non è semplicemente presente, così come la pietra, nel suo muoversi scavalca la cosa inanimata: la pietra può essere mossa, l'animale *si* muove e, nel muoversi, trasgredisce i propri confini e li distende<sup>457</sup>. E tuttavia, al di là di ciò, l'animale non è neppure, come invece l'uomo, un ente per cui «nel suo essere, ne va di questo essere stesso»<sup>458</sup>. Il comportamento dell'animale è una risposta immediata – non per questo però automatica – alle stimolazioni sensoriali che provengono dal proprio mondo esterno e giungono alle proprie pulsioni interne, l'azione umana invece si presenta come una risposta articolata, mediata, consapevole, volta a organizzare e strutturare di volta in volta il comportamento adatto alle circostanze. Per l'uomo il rapporto soggetto-oggetto, io-mondo, non può mai essere esclusivamente passivo, ma comporta sempre un intervento attivo del soggetto percepiente, un intervento che rende l'azione umana differente, anche nei più semplici rapporti di scambio e di informazione con l'esterno.

La povertà di mondo dell'animale è data pertanto dal fatto che questo si relaziona sempre con un proprio *cerchio ambientale*, un *cerchio disinibitore* (*Enthemmende*) –quello che Uexküll chiamava *Umwelt*-, e cioè con porzioni determinate di spazio, regioni ben delimitate, fette di mondo, dove per mondo si intende la somma degli enti accessibili. L'animale, secondo von Uexküll ed Heidegger, non entra in relazione con gli oggetti in quanto tali, ma solo coi suoi portatori di significato, i quali, seppure talvolta di quantità estremamente ridotta, bastano all'animale affinché si costituisca un mondo.

Ma il mondo di ogni singolo animale non è limitato soltanto quanto ad estensione, bensì anche quanto alla modalità di penetrazione in ciò che all'animale è accessibile. L'ape operaia conosce i fiori a cui fa visita, il loro colore e il loro

---

<sup>456</sup> *Ivi*, p. 258.

<sup>457</sup> Si veda H. MALDINEY, *Della transpassibilità*, cit., p. 51.

<sup>458</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 28.

profumo, ma non conosce gli stami di questi fiori *in quanto* stami, non conosce le radici della pianta, non conosce cose come il numero degli stami e dei petali<sup>459</sup>.

Parlare però di povertà o formazione di mondo, non vuol dire per Heidegger parlare di un ordinamento gerarchico di carattere valutativo: esser povero di mondo non significa possedere meno, ma fare a meno, essere indifferenti nei confronti del possesso. La zecca, poggiando i cardini della sua esistenza sui tre elementi dati dal senso della luce, dal tatto e dall'odorato, non ha un mondo diminuito; il punto è proprio che le bastano queste tre cose affinché abbia un mondo pieno.

Lo *stordimento* (*Benommenheit*)<sup>460</sup> caratterizza l'animale: egli è abbandonato agli elementi che determinano il suo vissuto, senza coglierli in quanto tali, vive in una dimensione di obnubilamento e torpore; il suo comportamento, lungi da essere condotta, prassi, apprensione, è una *pratica*, «caratterizzata dall'esser-sospinti da ciò che è istintuale»<sup>461</sup>. Per questo la vita dell'animale è descritta come la lotta «con il suo cerchio ambientale, dal quale è coinvolto senza essere mai in senso peculiare preso da se stesso»<sup>462</sup>. Per via dello stordimento, la rivelazione dell'ente è al di fuori della possibilità di dischiudersi, il mondo non gli si rivela in quanto ente: l'ente all'animale non è né chiuso né dischiuso, è di fatto però assente una effettiva relazione gnoseologica; l'ente è piuttosto aperto (*offen*) ma non svelabile, apribile (*offenbar*). Differentemente l'uomo si rapporta alla propria apertura alle cose inscrivendosi in un progetto di disvelamento, progetto che implica un'azione.

Anche se a volte può sembrare che il filosofo tedesco rimanga invischiato in una visione antropocentrica, nel ritenere la formazione e la rivelazione del mondo come prerogativa squisitamente umana, ci sembra importante però rilevare la sua

---

<sup>459</sup> M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 251.

<sup>460</sup> Come fa giustamente notare Agamben, «Heidegger fa giocare qui, con una ripetuta figura etimologica, la parentela fra i termini *benommen* (stordito, intontito, ma anche tolto, impedito), *eingenommen* (preso dentro, assorbito) e *Benehem* (comportamento), che rimandano tutti al verbo *nehmen*, prendere (dalla radice indoeuropea *nem*, che significa compartire, dare in sorte, assegnare)». G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., p. 55.

<sup>461</sup> M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 304.

<sup>462</sup> *Ivi*, p. 329.

consapevolezza dichiarata che sempre si tratta di proiezioni a cui ci costringe la nostra prospettiva umana: «la tesi della povertà di mondo dell'animale – egli dice - non è un'interpretazione autentica dell'animalità, bensì soltanto un'illusione comparativa»<sup>463</sup>.

La difficoltà del problema consiste nel fatto che, nel nostro interrogarci, dobbiamo interpretare questa povertà e questo peculiare accerchiamento dell'animale ponendo la questione, come se ciò a cui l'animale si riferisce fosse un ente, e la relazione una relazione ontologica manifesta all'animale. Il fatto che non sia così, costringe alla tesi che *l'essenza della vita è accessibile soltanto nella forma di un'osservazione distruttiva*, il che non vuol dire che la vita sia, nei confronti dell'essere umano, di minor valore, o che sia a un livello inferiore. Invece la vita è un ambito che ha una ricchezza di essere aperto che forse il mondo dell'uomo non conosce affatto<sup>464</sup>.

Di fatto, proprio però la nostra astrazione, il nostro parlare da una determinata prospettiva, è comprova di quel necessario riferimento al nostro ambiente, alla nostra *Umwelt*. Entrambi gli studi, quello di Merleau-Ponty quanto quello di Heidegger, prendono il largo da un tentativo, dallo sforzo di operare una metamorfosi e pensare l'animalità in termini differenti dai canonici. Una volta ancora, crediamo di rintracciare l'impronta di una simile riflessione in un testo di Cortázar, *I re*: in quest'opera teatrale, lo scrittore argentino dà una lettura del mito del Minotauro totalmente opposta a quella classica<sup>465</sup>.

Zeus intravede la figlia del re Tiro, Europa, mentre fa il bagno con le sue ancelle; invaghitosene, prende le sembianze di un candido toro. Con quest'aspetto nuota verso la riva con fare mansueto, la fanciulla gli monta in groppa e assieme fuggono verso l'alto mare. Una volta a Creta, Europa genererà Radamanto, Sarpedonte e Minosse, cui toccherà in sorte il regno sul mare. Questi, una volta

---

<sup>463</sup> *Ivi*, p. 345.

<sup>464</sup> *Ivi*, p. 371.

<sup>465</sup> Rinviamo anche ad altre due versioni suggestive del mito, di gran lunga opposte a quella canonica: J.L. BORGES, *La casa di Asterione* in *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1986, p. 281 e F. DÜRRENMATT, *Il minotauro. Una ballata*, Marcos y Marcos, Milano 1985.

adulto, sposa Pasifae, figlia di Helios, e da lei avrà svariati figli, tra cui Arianna la “pura”. Quando però arriva il momento di stabilire quale tra tutti i figli di Europa dovrà assumere il governo di Creta, Minosse si rivolge a Poseidone, il dio del mare, chiedendogli un segno; il dio gli manda un toro bianco, affinché venga sacrificato. Minosse allora prende in mano le redini del potere dell’isola, ma non accenna minimamente a immolare l’animale dato che quel toro è troppo bello, facendo infuriare il dio. Come sempre, all’ira degli fa seguito la vendetta: è così che Poseidone fa in modo che Pasifae si innamori del toro. La regina – grazie alla falsa giovenca di legno costruita da un fuggiasco ateniese, l’abile architetto Dedalo – soddisfa il suo desiderio e si unisce al toro, dando alla luce il Minotauro, detto anche Asterione, creatura mostruosa dal corpo umano e la testa di toro.

Per proteggere Creta, Minosse ordina a Dedalo di costruire il labirinto all’interno del quale vengono rinchiusi lo stesso architetto – custode dell’enigma della sua costruzione – e il Minotauro. In seguito Minosse dichiara guerra ad Atene e, dopo averla cinta d’assedio, le impone l’invio annuale di sette fanciulli e sette fanciulle da offrire in pasto al Minotauro. Il figlio di Egeo re di Atene, Teseo un anno si fa inviare tra i fanciulli, con l’obiettivo di uccidere il mostro e liberare Atene. Una volta a Creta, Teseo seduce Arianna e da lei si fa aiutare nell’impresa: la fanciulla gli dà un gomitolo di lana, in modo che, dopo aver ucciso il Minotauro, l’eroe sarà in grado di riguadagnare l’uscita dal labirinto. Fin qui, il mito così come ci è stato tramandato dalla tradizione, dagli scritti di Omero, Apollodoro, Ovidio e Plutarco<sup>466</sup>.

Cortázar ribalta radicalmente le figure del mito: nel suo scritto, Arianna è innamorata del fratellastro mostruoso e, quando affida il gomitolo a Teseo, lo fa con l’intento che il suo amato prigioniero torni a lei nei palazzi di Cnosso. Il filo di Arianna quindi non è che un messaggio d’amore per il fratello, quel fratello che – nella versione di Cortázar – all’interno del labirinto, non divora i fanciulli, ma li educa alle arti; egli è l’incarnazione dello spirito creatore, poetico, capace di accedere a un tessuto diverso da quello normalizzato e razionale. Ne *I re* l’autore

---

<sup>466</sup> Si veda E. FRANCO, *Un prologo nel mito*, in J. CORTAZAR, *I re*, Einaudi, Torino 1994, pp. V-VII e R. CALASSO, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, 1988, pp. 24

«leva a Cnosso e al Minotauro una maschera un pò troppo di cartapesta, per trasformare il primo in una mappa di tutte le città, e per far indossare al secondo i volti di tutti gli uomini»<sup>467</sup>.

Prima che Teseo affondi la lama nel suo corpo di ragazzo, il Minotauro rinuncia a combattere col suo avversario, rinuncia alla sua superiorità fisica, dicendo:

Uscire nell'altro carcere, ormai definito, ormai popolato orribilmente con il suo volto e il suo peplo. Qui ero specie e individuo, cessava la mia mostruosa discrepanza. Ritorno alla mia duplice condizione animale solo quando mi guardi. Da solo sono una creatura dalle armoniose fattezze; se mi decidessi a negarti la mia morte, inizieremmo una strana battaglia, tu contro il mostro, io guardandoti combattere con una immagine che non riconosco mia<sup>468</sup>.

Analizzare le parentele tra uomo e animale, parlare dell'animalità nel momento in cui si discute dell'umanità è un passo obbligato per comprendere quest'ultima fino in fondo: il mostro - il diverso, il folle, il bambino, l'animale - deve esser ripensato in una dimensione che lo riscatti dalle carceri in cui il pensiero, troppe volte, l'ha segregato. Una scarcerazione questa che non è grazia, non è indulto, non è amnistia, ma è un atto dovuto se è vero che la vita, in ogni sua forma, sempre è mostruosa, sempre è manchevole, fallibile. Ricollocare la sua mostruosità al centro della filosofia significa mettere capo a una *teoria della percezione-impercezione*<sup>469</sup> e decentrare il soggetto narcisistico. Ma dove Narciso tace non riconoscendosi più, parla ancora Eco. La sua voce è quella privativa del differimento, della deviazione, che sposta il materiale nell'immateriale, il visibile nell'invisibile e che sa bene che

La vita si appoggia su "palafitte", come dice Stendhal parlando delle vere ragioni che fanno agire gli eroi di *Lucien Leuwen*, ragioni che né i personaggi né Stendhal danno. I fenomeni della vita girano intorno a certi cardini. I temi sono ancora

---

<sup>467</sup> *Ivi*, p. XV.

<sup>468</sup> J. CORTAZAR, *I re*, Einaudi, Torino 1994, p. 34.

<sup>469</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 186.

dimensioni, l'instaurazione di un certo campo di gravità. Non ci sono che eventi, ma questi eventi hanno una portata più o meno grande<sup>470</sup>.

La vita dunque implica fratture, discontinuità, faglie; la vita come cava, come manchevole, come luogo di diffevità, oscillante. È questo un paradigma che attraversa non solo gran parte della filosofia contemporanea, ma anche della biologia. Una delle tesi centrali del biologo ginevrino Adolf Portmann – cui, come vedremo, Merleau-Ponty rinvia in diverse occasioni - è quella che vede nell'uomo un parto prematuro e individua delle deficienze strutturali e morfologiche quali l'assenza di organi deputati all'attacco o alla fuga<sup>471</sup>. Nella sua opera Portmann introduce il punto di vista morfologico goethiano in biologia parlando della significatività delle forme viventi e, partendo dall'analisi di forme di vita elementari, mostra come l'esistente sia data da un rapporto preordinato e tuttavia mai preannunciato e si sviluppi in un orizzonte di possibilità; l'essere individualizzato si staglia nel suo rapporto col mondo con una serie di tratti peculiari che in nuce sono predisposti. Non possiamo, ad esempio, di fronte a fenomeni quali quello del mimetismo, negare una disposizione alla finzione inscritta nella natura.

### **3.4 Della mimesi animale**

Tutto un filone della biologia contemporanea sfida il principio di economia naturale e ipotizza l'esistenza, in natura, di una morfogenesi con un preciso intento espressivo, se non addirittura di un vero e proprio principio estetico.

---

<sup>470</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 269.

<sup>471</sup> Si veda A. PORTMANN, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, trad. di B. Porena, Adelphi, Milano 1969. Si veda anche E. MAZZARELLA, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004.

Attingendo agli studi dell'entomologo e biologo francese Hardouin<sup>472</sup>, Merleau-Ponty si confronta appunto con la possibilità che il principio di utilità non sia il principio che muove la vita. C'è un circuito esterno sul quale sono sintonizzati i comportamenti organici: il mimetismo si palesa in forme disparate, ad esempio attraverso l'*omocromia fissa* (la fauna di molti luoghi si accorda col colore predominante della flora circostante), o di *omocromia mutevole*, o di *omotipia* (forma di mimetismo che investe tanto il colore quanto la struttura), oppure attraverso diversi e complessi comportamenti mimetici rintracciabili nei mammiferi superiori. Il fenomeno del mimetismo è prova di un'apertura del vivente all'esser visto e, pertanto, al farsi vedere: in questa prospettiva, la percezione incarna la possibilità di manifestazione che di continuo si attualizza; la vita chiede sempre di essere raccolta, percepita nell'immanenza della propria dimensionalizzazione e totalizzazione, essa è «potenza d'inventare del visibile; essa è in potenza di se stessa dal momento che ha fatto del visibile il proprio tema»<sup>473</sup>. Sembra in effetti che l'animale voglia essere visto. Come scrive Bouvet, «perchè l'apparenza fosse, ci sono voluti gli oggetti, e naturalmente qualcuno che li guardasse»<sup>474</sup>. Le dinamiche legate all'apparenza sembrano affermare una donazione gratuita delle forme del vivente, che sfuggono a canoni quali quello di economia o adattamento. Questo diventa l'ennesimo spunto per ridimensionare il pensiero darwiniano:

Questi fatti sono l'occasione per mettere in causa l'ideologia darwiniana: la vita non è solo organizzazione per sopravvivere; nella vita c'è una prodigiosa fioritura di forme, la cui utilità è attestata solo raramente, e che anzi, talvolta, costituiscono un pericolo per l'animale<sup>475</sup>.

---

<sup>472</sup> Si veda R. HARDOUIN, *Le mimetisme animal*, PUF, Paris 1946.

<sup>473</sup> «La vie est puissance d'inventer du visible; elle est en puissance d'elle-même parce qu'elle a fait du visible son thème». É. BIMBENET, *Nature et humanité*, op. cit., p. 259.

<sup>474</sup> J.-F. BOUVET, *La strategia del camaleonte. La simulazione nel mondo vivente*, Cortina, Milano 2001, p. XIII.

<sup>475</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 272.

Non è possibile spiegare in termini di caso i camuffamenti, le parate sessuali: il lusso, lo sfarzo, l'eccedenza che questi fenomeni portano con sé non sono comprensibili riferendosi a una logica di economia sottesa alle dinamiche naturali. Oltre all'utilità, le forme viventi cercano probabilmente l'autorappresentazione. Se infatti la vita, negli animali, mirasse unicamente all'utile, non avrebbe bisogno di mimesi, ricami, complicazioni, sofisticazioni, potrebbe far capo a procedimenti molto più semplici. Il punto è che la vita gioca con dadi in più, essa «non è, secondo la definizione di Bichat, "l'insieme delle funzioni che resistono alla morte", ma è potenza d'inventarsi del visibile»<sup>476</sup>. Bisogna quindi operare una differenziazione tra il campo dei fenomeni fisico-chimici e quello percettivo dell'apparenza animale.

La questione del mimetismo non è ancora risolta, nella misura in cui nei casi riportati c'è una buona parte di leggenda. Ma che simili leggende abbiano potuto essere create e abbiano una lunga vita, è proprio ciò che rende interessanti questi casi. Se essi attirano tanto l'attenzione degli scienziati, significa che l'osservazione ha un motivo, vuol dire che i fatti sembrano realizzare una *magia naturale*. Ammettere un'azione magica è ammettere che la somiglianza è di per sé un fattore fisico, che il simile agisce sul simile<sup>477</sup>.

Con Portmann, il filosofo francese, distingue tra un piano d'analisi microscopico che offre l'impressione di un animale-macchina ed un piano macroscopico volto a considerare l'animale come unità morfologica e che invece dà l'impressione di una produzione artistica. Se si affronta il secondo tipo di discorso, allora occorre vedere nella forma un epicentro di senso e nell'apparenza animale il dono di un linguaggio, un intento comunicativo, non un mero ornamento. Portmann nota che quanto più si opacizza l'esterno, quanto più si descrive un limite tra fuori e dentro, tanto più si accresce la dinamica di tutto il tipo vitale: si pensi al passaggio agli animali superiori a partire dagli invertebrati inferiori, in cui domina la trasparenza, in cui l'interno è tutto visibile all'esterno.

---

<sup>476</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>477</sup> *Ivi*, p. 272.

Si potrebbe parlare dell'infittirsi di un mascheramento che procede dall'animale inferiore verso quello superiore, «la ricchezza della forma esterna dell'uno è “in estensione”, mentre quella dell'altro è intensiva»<sup>478</sup>. Se è vero ciò, allora la complessità della vita è coglibile unicamente guardando all'aspetto morfologico dell'animale, punto d'arrivo di tutte le stratificazioni filogenetiche ed ontogenetiche. L'opacità quindi sarebbe funzionale a coscienza e inconscio, quanto più si complica tanto più si infittisce la rete relazionale.

L'ornamentazione della superficie esterna fa parte del modo di manifestarsi dell'animale. Ma questo nuovo elemento formale costituito dal disegno, elemento che si riscontra già in ambiti vitali in cui l'occhio è ancora un fattore senza importanza, contiene in sé la possibilità di esser guardato, attraverso la quale un certo disegno caratteristico condurrà a un arricchimento della vita relazionale. La superficie opaca permette di fondare rapporti<sup>479</sup>.

Merleau-Ponty cita Portmann anche in una nota di lavoro di *Le visible et l'invisible* datata aprile 1960, intitolata “Telepatia – Essere per altri – Corporeità”, in cui tenta di accostare osservazioni del biologo svizzero alla propria idea di corpo umano. Se è vero che ogni vivente debba essere considerato come organo indirizzato al proprio essere visto, allora «percepire una parte del mio corpo è anche percepirla come *visibile, i.e. per altri*»<sup>480</sup>. Ed è così perché c'è sempre qualcuno a guardarmi, vedere è operare un gioco continuo di rimandi. «L'atto del vedere – diceva Portmann - consegue da tutt'intera l'organizzazione del plasma; la vista è un rapporto preordinato con il mondo»<sup>481</sup>. Lo stesso Portmann, del resto, aveva osservato che quanto più la struttura si opacizza tanto più acquista un ruolo centrale la parte ottica: ciò è indicativo del fatto che il vivente vede più profondamente, quanto più si arricchisce la sua espressività poggiata sulla propria superficie opaca. Se l'altro non fosse presente a guardarmi, non avrebbe alcun senso la mia visibilità, se non ci fosse, ad unire e mettere in comunione me e

---

<sup>478</sup> *Ivi*, p. 274.

<sup>479</sup> A. PORTMANN, *Le forme viventi*, cit., p. 24.

<sup>480</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 257.

<sup>481</sup> A. PORTMANN, *Le forme viventi*, cit., p. 59.

l'altro, un *alone di visibilità*. Come potremmo ad esempio dare una spiegazione al rossore che investe molti visi se non presupponendo una memoria anteriore dello sguardo d'altri?

La percezione che gli altri hanno del mondo mi lascia sempre l'impressione di una palpazione cieca, e noi siamo molto sospesi quando essi ne dicono qualcosa che si accorda con la nostra percezione, nello stesso modo in cui ci meravigliamo quando un fanciullo comincia a comprendere<sup>482</sup>.

Il diritto che ci arroghiamo di pensare per tutti ci deriva dal sentito di un accordo armonizzato e disposto alla manifestazione di sé: lo sguardo altrui è il suggello di questa dinamica intrinseca al mondo, prova del fatto che «l'altro nasce *dalla mia parte*, grazie ad una sorta di talea o di sdoppiamento, come il primo altro, dice la Genesi, è stato fatto da una parte del corpo di Adamo»<sup>483</sup>. Siamo conficcati gli uni negli altri, scaturigine di uno sguardo che vive di rimandi e intersezioni, di sempre nuovi altrove. In *Le philosophe et son ombre* – di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo – così scriveva il filosofo:

Io mi attingo all'altro, lo costituisco con i miei propri pensieri: questo non è uno scacco della percezione dell'altro, bensì la percezione dell'altro. Noi non lo graveremmo dei nostri commenti importuni, non lo ridurremmo avaramente a ciò che di lui è attestato oggettivamente, se anzitutto egli non fosse là per noi, non già con l'evidenza frontale di una cosa, ma insediato trasversalmente nel nostro pensiero, occupando in noi, come un altro noi stessi, una regione che appartiene a lui solo<sup>484</sup>.

Molte emozioni tendono a farsi conoscere, attraverso rossori, gesti, posture, grane della voce: questo sarebbe del tutto inutile se non aspettassimo qualcuno, al di là del nostro corpo, pronto a leggere questi segni. La dimensione ad esempio della vergogna è attestato del fatto che ogni percezione del mondo si avverte come

---

<sup>482</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 82.

<sup>483</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>484</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, cit., p. 211.

esteriorità, «alla superficie del mio essere visibile io sento che la mia volubilità si smorza, che divengo carne e che in fondo a quell'inerzia che era me c'è qualcos'altro, o meglio, un altro che non è una cosa»<sup>485</sup>. Un sostrato di ubiquità e sincronia getta ponti tra un marasma di soggetti e determina il nostro rapporto dissimmetrico con l'alterità; questa alterità non va intesa come un altro posto come non-io generale, quanto piuttosto come una costellazioni di altri. Io la esperisco compresenza con altri in una relazione paradossale di assenza che implica una differenza tutta interna ad una immediata comunanza.

È necessario e sufficiente che il corpo dell'altro che io vedo, la sua parola, che io odo, che mi sono dati, dal canto loro, come immediatamente presenti nel mio campo, *mi presentino a modo loro ciò a cui io non sarò mai presente*, che mi sarà sempre invisibile, di cui non sarò mai direttamente testimoniaio<sup>486</sup>.

Così nello strutturarsi di ciò che comunemente si chiama telepatia si dipana proprio quest'idea: io non sono presente all'altro e tuttavia il fantasma di una presenza mi avvicina a lui. Quando una donna, dice a mo' di esempio il filosofo, si sente desiderata e spiata, sia pur senza vedere colui che la sta guardando, questo avviene perché è possibile provare in noi, come una sorta di minaccia, un'anticipazione da parte dell'altro, quel famoso *presentimento di memoria*.

Ci si sente guardati (bruciore alla nuca) non perché qualcosa passi dallo sguardo al nostro corpo e venga a bruciarlo al punto visto, ma perché sentire il proprio corpo è anche sentire il suo aspetto per l'altro. Si dovrebbe qui cercare in che senso la sensorialità altrui è implicata nella mia: sentire i miei occhi è sentire che essi sono minacciati di essere visti<sup>487</sup>.

E questa correlazione, questa reciprocità, questa quasi riflessione (*Einführung*), quest'*Ineinander* vanno ampliate a tutte le sfere percettive, non solo quelle che riguardano la vista, giacché se «il corpo è per intero un modo

---

<sup>485</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 85.

<sup>486</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>487</sup> *Ivi*, p. 257.

d'esprimere»<sup>488</sup>, allora interamente esso vuole essere ascoltato. C'è una disposizione immediata alla comunicazione, un'espressività originaria: questa si evolve perché ogni essere è immediatamente un vettore orientato all'esterno, già nelle sue dinamiche biologiche. La telepatia, come il mimetismo, attestano il rapporto chiasmatico tra corpo e mondo; entrambi ci portano ad ammettere una indivisione originaria, una relazione interna di somiglianza tra vivente ed ambiente. Potremmo parlare di una metaforicità originaria, innervata immediatamente nei nodi della vita e dello spazio in cui essa si trova a vivere. Così come, nei casi di telepatia, il corpo converge col suo aspetto per l'altro, così, nel mimetismo animale, si attua una misteriosa convergenza che testimonia uno spettacolarismo, non è spiegabile in termini meramente utilitaristici. Ci troviamo di fronte a una sorta di rapporto intimo tra vivente ed ambiente che apre ad un'inspiegabile, come inspiegabile, abbiamo visto, è l'anticipazione del pollice opponibile nell'embrione di otto settimane: sia che parliamo dell'organo dei sensi, sia che parliamo del ragno che imita la formica – procedendo a zig-zag e usando una zampa a mo' di antenna – ci troviamo ad ammettere la disposizione della materia a un'altra materia diversa da sé. «Come si può dire di ogni cultura che è contemporaneamente assurda e culla del senso, così ogni struttura si basa su un valore gratuito, su una complicazione inutile»<sup>489</sup>. Con ciò quindi non si vuole rinnegare l'efficacia della causalità, ma orientare il discorso dell'economia della vita all'interno di un più vasto interrogativo concentrato su un'idea di libertà.

Ciò che esiste non sono degli animali separati, ma una inter-animalità. La specie è quello che l'animale deve essere, non nel senso di una potenza di essere, ma nel senso di una pendenza su cui sono posti tutti gli animali di una stessa specie. [...] L'identità di colui che vede e di ciò che egli vede sembra un ingrediente dell'animalità<sup>490</sup>.

---

<sup>488</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, cit., p. 274.

<sup>489</sup> *Ivi*, p. 277.

<sup>490</sup> *Ivi*, pp. 278-279.

Il discorso sulla pendenza torna quando Merleau-Ponty si confronta con gli studi dell'istinto di Konrad Lorenz, allievo di Uexküll da cui riprende la nozione di *Umwelt*. L'etologo avanza diverse considerazioni, elencate da Merleau-Ponty: il comportamento emerge in maniera così pregnante da poter determinare una morfologia; di fatto è poi scorretto parlare di comportamento in maniera unitaria, esistono piuttosto tutta una serie di stratificazioni di comportamenti; nell'ambito delle scienze naturali conta solo l'osservazione sul campo e non la sperimentazione, giacché col metodo induttivo si può trovare ciò che si vuole; occorre evitare di proiettare categorie umane sul mondo animale. Secondo Lorenz l'istinto non si presenta alla volta di un fine, ma è un'attività primordiale, cieca, priva di orientamento verso un oggetto, che si invischia in maniera indiscernibile col comportamento. Non domina quindi un equilibrio meccanico, «le specie animali hanno dei *patterns* di condotte specifiche “esattamente come hanno dei denti”»<sup>491</sup>. Tra le disparate osservazioni, Lorenz registra di un airone, che un giorno, come si trattasse di un rituale, nel vedere delle foglie, cade quasi in estasi di fronte ad esse per poi ammassarle come a voler costruire un nido; eppure la nidificazione vera e propria avverrà solo un anno dopo. L'airone pende verso le foglie, ma non verso le foglie in quanto tali, egli è proteso verso di esse perchè ha da risolvere la pressione di un'anticipazione; se quel presentimento nel presente è solo alone, traccia, nel futuro diverrà evento.

Ciò che si instaura in questo stereotipo non è tanto una relazione con l'oggetto quanto un tentativo per risolvere una tensione endogena. Questa tensione incontra l'oggetto non tanto perché è ad esso diretta, quanto perché è un mezzo capace di risolvere la tensione, come se l'oggetto intervenisse quale punto d'appoggio di un tema che è nell'animale, come se portasse all'animale il frammento di una melodia che l'animale portava in sé, o venisse a risvegliare un *a priori*, suscitasse una reminiscenza<sup>492</sup>.

---

<sup>491</sup> *Ivi*, p. 280.

<sup>492</sup> *Ivi*, p. 281.

Reminiscenza che è un riferimento al non ancora attuale; nella manifestazione attraverso cui il presente rinvia ad una futura presenza ci troviamo di fronte ad un certo stile. Se può sembrare che il vivente si riferisca, nei suoi rituali, ad un determinato oggetto, in realtà egli desidera molto di più che l'oggetto in sé, cerca un senso che gli sarà schiuso solo in un secondo momento: *l'imprinting* così è una concrezione di un narcisismo dell'istinto che solo in apparenza vuole un oggetto, quando in effetti costruisce e cerca identità.

Poiché la percezione ci dà fede in un mondo, in un sistema di fatti naturali rigorosamente collegato e continuo, abbiamo creduto che questo sistema avrebbe potuto incorporare ogni cosa, perfino la percezione che ci ha iniziato ad esso. Oggi non crediamo più che la natura sia un sistema continuo di questo genere. [...] Ci si impone il compito di comprendere se, e in che senso, ciò che non è natura forma un "mondo", di comprendere anzitutto che cos'è un "mondo" e infine, se c'è un mondo, quali possano essere i rapporti del mondo visibile e del mondo invisibile<sup>493</sup>.

### **3.5 Per un'estesiologia**

A partire da ciò si potrà sviluppare una *teoria della carne* come *estesiologia*: è una vera e propria *estesiologia ontologica*, dal momento che Merleau-Ponty resta tutto addentro alle domande dell'ontologia classica, trasformandone però il contenuto; come osserva la Matos Dias, «la sostantivizzazione dell'estesiologia accentua il contrasto con l'ontologia tradizionale che ha preso le distanze dal sensibile»<sup>494</sup>. La domanda sul τί ἔστι viene ad esempio rimodellata su un diverso interrogativo: «Qual è l'Io del

---

<sup>493</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 52.

<sup>494</sup> I. MATOS DIAS, *Merleau-Ponty. Une poétique du sensible*, cit., p. 18; trad. nostra: «la substantivisation de l'esthésiologie accentue le contraste avec l'ontologie traditionnelle qui a pris ses distances avec le sensible».

desidero?». A cui il filosofo risponde: «Il corpo, evidentemente»<sup>495</sup>. Se non si vuole cedere all'analisi abituale del corpo, se non lo si vuole trattare come oggetto tra gli altri, bisogna legarlo a un'idea estesiologica. Parlare di corpo estesiologico significa parlare di corpo libidinare: se i sensi non sono altro che il gradiente della nostra apertura al mondo, è in termini di desiderio – *libido* - che quest'apertura si schiude. È il desiderio che ci mette in circuito con gli altri, ci radica naturalmente in una dimensione d'essere *per-altri*, come ben dimostrano gli studi di Portmann. Il desiderio – soprattutto nella sua forma di eros - è infatti una direzione che è sempre più della propria linea vettoriale, dal momento che non si risolve, non si scioglie nel luogo verso cui è orientato, lo eccede ed è quindi da intendersi «come un'elevazione verso...X, o una specie di ebollizione, una “cavità sempre futura”»<sup>496</sup>.

Il desiderio, che non si esaurisce nel suo oggetto, domanda un tempo di continua procrastinazione, un luogo di inesauribile altrove. «Corpo che di per sé chiede qualcos'altro dal corpo, ma che lo chiede a partire dal suo peso di corpo»<sup>497</sup>. Il desiderio viene considerato dal punto di vista trascendentale, esso viene definito «membratura del mio mondo come carnale e del mondo d'altri»<sup>498</sup>; esso sarebbe quindi quel movimento che precede la consistenza carnale delle cose. Strutturandosi in termini di desiderio, il corpo procede per rinvii, deviazioni, vie indirette, laterali e dunque simboliche. Il corpo umano è simbolismo in quanto espressivo di qualcos'altro.

Dicendo che il corpo è simbolismo si vuol affermare che, senza che ci sia un' *Auffassung* preliminare del significante e del significato pensati come separati, il corpo si inserisce nel mondo e il mondo nel corpo: dal momento che il corpo è mobile, e cioè potere di essere altrove, il sentire e il piacere sono svelamento di *qualcosa*. Un organo dei sensi mobile (l'occhio, la mano) è già un linguaggio,

---

<sup>495</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura.*, cit., p. 307.

<sup>496</sup> *Ibid.*

<sup>497</sup> *Ivi*, p. 318.

<sup>498</sup> *Ivi*, p. 326.

poichè è una domanda (movimento) e una risposta (percezione come *Erführung* di un progetto), parlare e comprendere<sup>499</sup>.

Questo simbolismo, effetto di un Sé desiderante, è già presente a livello animale: basti pensare alle cerimonie di corteggiamento o agli ornamenti di cui gli animali sono dotati, che non possono non essere considerati come organi di comunicazione. E così come naturali sono questi atteggiamenti e orpelli incisi nel mondo animale, altrettanto naturali sono tutte quelle cose che, nell'universo umano, fanno passare la percezione per una «fisionomica delle figure, dei gesti, dei volti, delle segnature»<sup>500</sup>.

Il corpo è la bilancia, il tassametro che regola la nostra intenzionalità, e la regola, prima ancora che si strutturi nelle categorie della coscienza, in quel *linguaggio tacito* che ci permette di cogliere immediatamente negli altri la loro *fisionomia morale*, seguendone il portamento, leggendone le rughe sul volto, cogliendone i gesti. Il punto è stabilire la relazione tra questo tipo di linguaggio tacito e il linguaggio verbale, l'ingerenza che l'uno ha sull'altro. In una nota di lavoro de *Le visible et l'invisible*, datata gennaio 1959, è scritto:

Il mondo percettivo “amorfo” di cui parlavo a proposito della pittura – risorsa perpetua per rifare la pittura -, che non contiene nessun modo d'espressione e che tuttavia li sollecita e li esige tutti, che ri-suscita con ogni pittore un nuovo sforzo di espressione – questo mondo percettivo è in fondo l'Essere nel senso di Heidegger che è più di ogni pittura, di ogni parola, di ogni “atteggiamento” e che, colto dalla filosofia nella sua universalità, appare come contenente tutto ciò che sarà mai detto, lasciando però che siamo noi a crearlo (Proust): è il λόγος ενδιάθετος che sollecita il λόγος προφορικός<sup>501</sup>.

Riprendendo la terminologia stoica, il filosofo descrive un λόγος προφορικός, linguaggio proferito, che non è che scaturigine di un λόγος ενδιάθετος, linguaggio silente. Per questo il filosofo può dire che «c'è un *Logos* del mondo naturale,

---

<sup>499</sup> *Ivi*, p. 308.

<sup>500</sup> *Ivi*, p. 327.

<sup>501</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 187.

estetico, sul quale poggia il *Logos* del linguaggio»<sup>502</sup>. Il linguaggio, anch'esso inteso come articolazione, attecchisce nel corpo, anzi è esso stesso un corpo vivente: i suoi snodi procedono per accrescimenti e stratificazioni, mai per fusioni. Ecco perchè nel pensiero merleau-pontiano significare equivale a differenziare e metamorfizzare, non a rappresentare.

Tale dimensione dovrà essere precisata, in particolare attraverso l'approfondimento del linguaggio e della storia, nei prossimi anni. Dovremo sviluppare meglio questa idea dell'Essere, cioè di ciò che fa sì che questi Esseri, la Natura e l'uomo siano, e siano "l'uno nell'altro", che siano insieme dal lato di ciò che non è niente, dovremo precisare, in modo particolare, il rapporto tra che c'è in essi tra il positivo e il negativo, il visibile e il non visibile. E confrontare quest'Essere interiormente intessuto di negazione con l'Essere delle ontologie classiche<sup>503</sup>.

Come sappiamo, i prossimi anni di Merleau-Ponty non arrivarono, l'interrogazione fu interrotta dalla prematura morte. L'interrogazione, come sempre, resta porta senza cardini. Forse davvero interrogare la natura vuol dire colmare i quesiti attraverso i vuoti, vivere, nella forma più radicale, il senso dell'*iperdialettica* ed accettare, infine, di piegare la filosofia in un gioco di origami che chiama in causa fisica, biologia, chimica, arte, letteratura. E ci sembra giusto, per questa ragione, derogare la fine –che poi è sempre solo l'inizio, come voleva Eliott- a un poeta. Scrive Caproni:

*«Il libro della natura...»  
Certo. A chiunque esprime  
quanto né letteratura,  
né scienza, né teologia  
possono con la parola  
spiegare a chicchessia<sup>504</sup>.*

---

<sup>502</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura.*, cit., p. 310.

<sup>503</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La natura.*, cit., p. 310.

<sup>504</sup> G. CAPRONI, *Tutte le poesie*, Garzanti, Milano 2006, p. 917.



## ***Riferimenti bibliografici***

### **Opere di Merleau-Ponty:**

- *La structure du comportement*, Puf, Paris 1942, trad. di G. D. Neri, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963
- *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965
- *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948, trad. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Garzanti, Milano 1974
- *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953, trad. di E. Paci, *Elogio della filosofia*, Paravia, Torino 1958
- *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955 e *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris 1947 trad. di F. Madonia, *Umanismo e terrore – Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano 1965
- *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968, trad. di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-61*, Bompiani, Milano 1995

- *Notes de cours au Collège de France 1955-1959 et 1960-1961*, préface de C. Lefort, texte établi par S. Ménasé, Gallimard, Paris 1996, trad. parziale di M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano 2003
  
- *L'œil et l'esprit*, [datato luglio-agosto 1960, «Art de France», 1961, n. 1 e «Les Temps Modernes», XVII (1961), n. 184-185, pp. 193-227], ed. a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1985, trad. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989
  
- *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Gallimard, Paris 1969, trad. di M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984
  
- *Signes*, Gallimard, Paris 1960, trad. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967
  
- *Causeries 1948*, Seuil, Paris 2002, texte établi par S. Ménasé, trad. di F. Ferrari, *Conversazioni* SE, Milano 2002
  
- *L'union de l'âme et du corp chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes recueillies et rédigés par J. Deprun, Vrin, Paris 1997 (I ed. 1968)
  
- *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, trad. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969
  
- *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, établi et annoté par D. Séglaard, Seuil, Paris 1995, trad. di M. Mazzocut-Mis, F. Sossi, *La natura*, Cortina, Milano 1996
  
- *Parcours 1, 1935-1951*, Verdier, Paris 1997

- *Parcours 2, 1951-1961*, Verdier, Paris 2000
- *Lettre à Martial Guérault* – “Un inédit de M. Merleau-Ponty”- «Revue de métaphysique et de morale», n. 4, Paris 1962, pp. 401-409
- *Documents inédits déposés à la Bibliothèque Nationale*

### **Opere su Merleau-Ponty:**

- BARBARAS, R.
  - *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991
  - *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 1998
  - *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Vrin, Paris 1998
  - *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris 1999
- BIMBENET, É.
  - *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2004
  - *La structure du comportement, l'ordre humain*, Ellipses, Paris 2000
- BONAN, R.

*Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*,  
L'Harmattan, Paris 2001

▪ BONOMI, A.

*Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Il Saggiatore, Milano 1967

▪ CARBONE, M.

- *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*,  
Guerini e Associati, Milano 1990

- *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati,  
Milano 1996

- *La visibilité de l'invisible*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New  
York 2001

- *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*,  
Quodlibet, Macerata 2004

▪ CARBONE, M. – LEVIN, D. M.

*La carne e la voce*, Mimesis, Milano 2003

▪ CHIASMI INTERNATIONAL 1, Vrin, Mimesis, University of Memphis 1999

▪ CHIASMI INTERNATIONAL 2, Vrin, Mimesis, University of Memphis 2000

▪ CHIASMI INTERNATIONAL 3, Vrin, Mimesis, University of Memphis 2001

▪ CIARAMELLI, F.

- *L'originare et l'immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-  
Ponty*, «Revue philosophique de Louvain», t. 96, n. 2, mai 1998

▪ COSTANTINO, S.

- *La struttura del linguaggio in M. Merleau-Ponty*, Corso Editore Ferrara, Bologna 1976

- *La testimonianza del linguaggio*, F. Angeli, Napoli 1999

▪ DASTUR, F.

- *Pour une zoologie privative*, in «Alter», n. 3., 1995

- *Chair et langage*, Encre Marine, Fougère 2001

▪ DE LOGU, A.

*Né rivolta né rassegnazione. Saggi su Merleau-Ponty*, Ets, Pisa 1980

▪ DE GANDILLAC, M.

*In memoriam, M. Merleau-Ponty*, in «Révue philosophique de la France et de l'Étranger», n. 87, 1962

▪ DE WAELHENS, A.

*Une philosophie de l'ambiguïté*, Nauwelaerts Editeur, Louvain 1978

▪ DUFRENNE, M.

*Jalons*, Martinus Nijhoff, La Haye 1966

▪ DUPOND, P.

- *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Ousia, Bruxelles 2004

- *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris 2001

▪ FRANZINI, E.

*Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Cortina, Milano 2001

▪ GAMBAZZI, P.

- *Monadi, pieghe, specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze*, in «Chiasmi», n. 1, 1998

- *L'occhio e il suo inconscio*, Cortina, Milano 1999

- *Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty*, in «Aut-Aut», n. 232-233 (1989)

▪ GRAZIANO, A.

*Con Merleau-Ponty attraverso la sua vita*, in «Iride», n. 29, 2000

▪ HEIDSIECK, F.

*L'ontologie de Merleau-Ponty*, P.U.F., Paris 1971

▪ INVITTO, G.

- *La tessitura di Merleau-Ponty. Ragione e non ragione dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2002

- *Merleau-Ponty. Filosofia esistenza politica*, Guida Editori, Napoli 1982 (a cura di)

▪ LEFORT, C.

*Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris 1978

▪ LES TEMPS MODERNES, numéro spécial, n. 184-185, 1961

▪ LÉVINAS, E.

*Fuori dal soggetto. Buber, De Waelhens, Jankélévitch, Marcel, Merleau-Ponty, Rosenzweig, Wahl, Marietti*, Genova 1992

▪ LÉVI-STRAUSS, C. L.

*Pour quelques rencontres*, «L'Arc», numéro spécial, ottobre 1972

▪ MADISON, G. B.

*La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Klincksieck, Paris 1973

▪ MANCINI, S.

*Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001

▪ MATOS DIAS, I.

*Merleau-Ponty une poïétique du sensible*, Press Universitaires du Mirail, Toulouse 2001

▪ MERCURY, J. Y.

*L'expressivité chez Merleau-Ponty. Du corps à la peinture*, Harmattan, Paris 2000

▪ PARIENTE, J. C.

*Lecture de Merleau-Ponty*, II, «Critique», XVIII, 1962, n. 187

▪ PARK, Y.

*Merleau-Ponty et la phénoménologie du sens*, in «Revue de métaphysique et de morale», 1979

▪ RICŒUR, P.

-“Introduzione” a *Merleau-Ponty le psychique et le corporel*, Travaux de l'institut mondial des hautes études phénoménologiques, BNF, Paris

- *Hommage à Merleau-Ponty*, in «Esprit», giugno 1961

▪ ROBINET, A.

*Merleau-Ponty*, PUS, Paris 1970

- SENOFONTE, C.  
*Sartre e Merleau-Ponty*, Libreria Scientifica, Napoli 1972
  
- STURANI, E.  
*Lecture di Merleau-Ponty*, in «Rivista di filosofia», LVIII 1967, n. 2
  
- TAMINIAUX, J.  
*Le regard et l'exédent*, Martinus Nijhoff, La Haye 1977
  
- THIERRY, Y.  
*Du corp parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Ousia, Paris 1987
  
- TILLIETTE, X.  
*Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Éditions Seghers, Paris 1980
  
- TREGUIER, Y.  
*Le corp selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Kimé, Paris 1987
  
- VALDINOCI, S.  
*Merleau-Ponty dans l'invisible*, L'Harmattan, Paris 2003
  
- VAN BREDA, V.H.L.  
*Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain*, in «Reveu de métaphysique et de morale», LVII, 1962
  
- VANZAGO, L.  
*Modi del tempo. Simultaneità, processualità, relazionalità tra Whitehead e Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2001

### **Altre opere consultate:**

- AGAMBEN, G.,

*L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002

- ARISTOTELE

*Dell'anima*, trad. di R. Laurenti in *Opere*, vol. 4, Laterza, Roma 1973

- AUSTIN, J. L.

*How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford – New-York 1962, trad. *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco, M. Sbisà, Marietti, Genova 1997

- BERGSON, H.

*Œuvres*, Édition du centenaire, P.U.F., Paris 1959

- BORGES, J. L.

*Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano 1986

- BOUVET, F.

*La strategia del camaleonte. La simulazione nel mondo vivente*, Cortina, Milano 2001

- BORUTTI, S.

*Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, Cortina, Milano 2006

- BRUNO, G.

*Opere Latine*, Napoli-Firenze, 1879-1891

- CALASSO, R.

*Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano 1988

▪ CALLOIS, R.

*L'occhio di Medusa. L'uomo, l'animale, la maschera*, Cortina, Milano 1998

▪ CALVINO, I.

- *Ti con zero*, Mondadori, Milano 2001

- *Lezioni americane*, Mondadori, Milano 2001

- *Palomar*, Mondadori, Milano 2001

▪ CAMUS, A.

*Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2001

▪ CAPRONI G.

*Tutte le poesie*, Garzanti, Milano 2006

▪ CAVARERO

- *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997

- *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003

▪ CELAN, P.

*Poesie*, trad. di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998

▪ CHANGEUX, J.-P. - RICŒUR, P.

*La nature et la règle*, Editions Odile Jacob, Paris 1998, trad. di M. Basile,

*La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Cortina, Milano 1999

▪ CHARBONNIER, G.

*Le Monologue du peintre*, Julliard, Paris 1959

- CLAUDEL, P.,  
*Œuvres poétiques*, Gallimard, Paris 1967
  
- CIARAMELLI, F.  
- *La distruzione del desiderio*, Dedalo, Bari 2000
  
- COGHILL, G. E.  
*Anatomy and the Problem of Behaviour*, New York-London, Macmillan 1929
  
- CORTAZAR, J.  
- *I Racconti*, Einaudi - Gallimard, Torino 1994  
- *Ire*, trad. di E. Franco, Einaudi, Torino 1994
  
- CURI, U.  
*La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004
  
- DAMASIO, A. R.  
*L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995
  
- DERIDDA, J.  
- *L'animal que donc je suis*, in AA.VV., a cura di M.L. Mallet, *L'animal autobiographique. Autor de Jacques Deridda*, Galilée, Paris 1999  
- *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, Paris 1990, trad. di A. Cariolato, F. Ferrari, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, Abscondita, Milano 2003
  
- DELEUZE, G.  
- *Le bergsonisme*, P.U.F., Paris 1966, trad. di P. A. Rovatti, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001

- *Marcel Proust et les signes*, P.U.F., Paris 1964, trad. di C. Lusignoli e D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 2001
- *Différence et répétition*, P.U.F., Paris 1968, trad. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997
- *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969, trad. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975
- *Francis Bacon. Logique de la sensation*, La Différence, Paris 1981, trad. di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, macerata 1985
- *La pli. Leibniz et le Baroque*, Éditions de Minuit, Paris 1988, trad. di V. Gianolio, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004
  
- DELEUZE, G. - GUATTARI, F.  
*Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991, trad. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996
  
- DESCARTES, R.  
- *Meditazioni metafisiche*, trad. in *Opere*, a cura di E. Garin, vol. I, Laterza, Bari 1967  
- *Diottrica* trad. in *Opere scientifiche*, a cura di E. Lojacono, UTET, Torino 1983
  
- DI MARTINO, C.  
*L'uomo e l'animale, la morte e la parola*, in AA.VV., a cura di F. Leoni, *Al limite del mondo. Filosofia, estetica, psicopatologia*, Dedalo, Bari 2002
  
- DÜRRENMATT, F.  
*Il minotauro. Una ballata*, Marcos y Marcos, Milano 1985
  
- FERRARIS, M.  
*Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997

- FOUCAULT, M.  
*Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, trad. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano
  
- FREUD, S.  
*Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in ID., *Opere di Sigmund Freud*, voll. II, Boringhieri, Torino 1967-79
  
- GALIMBERTI, U.  
*Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1994
  
- GESELL, A. - AMATRUDA, C. S.  
*Embryologie du comportement*, P.U.F., Paris 1953
  
- GILMORE, R.  
*Alice nel paese dei quanti*, Cortina, Milano 2006
  
- JABES, E.  
*Il libro della sovversione non sospetta*, SE, Milano 2005
  
- JANICAUD, D.  
- *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Combas 1991  
- *La phénoménologie éclatée*, L'éclat, Combas 1998
  
- JERVOLINO, D.  
*Il cogito ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Procaccini, Napoli 1984
  
- JONAS, H.

*Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel Verlag, Frankfurt am Main-Leipzig 1994, trad. di A. Patrucco Becchi, *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999

▪ HARDOUIN, R.

*Le mimetisme animal*, P.U.F., Paris 1946

▪ HEGEL, G.W.F.

*Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973

▪ HEIDEGGER, M.

- *Was ist Metaphysik? (1929)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1976, trad. a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001

- *Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1992, trad. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1983

- *Holzwege*, 1950, trad. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1972

- *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, trad. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2001

▪ HESNARD, A.

*L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Payot, Paris 1960, préface de M. Merleau-Ponty, *L'opera di Freud. Storia della psicoanalisi dalle origini al 1960*, Sansoni, Firenze 1971

▪ HUSSERL, E.

- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950-1952, trad. di E.

Franzini, *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002

- *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950, trad. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1994

- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja 1959, trad. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, EST, Milano 1997

- *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003

- *Fenomenologia e psicologia*, Filema, Napoli 2003

▪ LACAN, J.

*Le seminare. Livre XI. Les quatre conceptè fondamentaux de la psychanalyse*, Édition du Seuil, Paris 1973 trad. *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1979

▪ LEIBNIZ, G. W.

*La monadologia*, Bompiani, Milano 2001

▪ LENOBLE, R.

*Per una storia dell'idea di natura*, Guida, Napoli 1974

▪ LORENZ, K.

- *L'anello di Re Salomone*, Adelphi, Milano 1967

- *Evoluzione e modificazione del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino 1971

- *L'etologia. Fondamenti e metodi*, Bollati Boringhieri, Torino 1980

- *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, Adelphi, Milano 1991

- LÖWITH, K.  
*Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma - Bari 1982
  
- LUCREZIO  
*De rerum natura*, trad. di R. Raccanelli, Einaudi, Torino 2003
  
- MAGRANELLI, V.  
*Vedersi vedersi. Modelli e circuiti visivi nell'opera di Paul Valéry*, Einaudi, Torino 2002
  
- MALDINEY, H.  
*Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991, trad. parziale *Della transpassibilità*, a cura di F. Leoni, Mimesis, Milano 2004
  
- MARTINELLI, R.  
*Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna 2004
  
- MARION, J. L.  
*Etant donné. Essai sur une phénoménologie de la donation*, P.U.F., Paris 1997
  
- MASULLO, A.  
- *Paticità e indifferenza*, Il Melangolo, Genova 2003  
- *Il tempo e la grazia*, Donzelli, Roma 1995
  
- MATHIEU, V.  
*Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Edizioni filosofia, Torino 1954
  
- MATURANA, H. - VARELA, F.  
*Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, Astrolabio, Roma 1992

- MAZZARELLA, E.,  
*Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004
  
- MAZZOCUT-MIS, M.  
*Idee estetiche sull'anima degli animali*, Le Monnier, Firenze 2003
  
- MICHOTTE, A.  
*La perception de la causalité*, Publications de l'Université de Louvain et Vrin, Louvain-Paris 1946
  
- MISTURA, S, a cura di  
*Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001
  
- NANCY, J. L.  
- *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993, trad. *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997  
- *Corpus*, Édition Métailié, Paris 1992, trad. di A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995
  
- OMERO  
*Odissea*, trad. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1963
  
- PACI, E.  
- *Diario fenomenologico*, Bompiani, Milano 1973  
- *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1957
  
- PATOČKA, J.  
*Il mondo naturale e la fenomenologia*, trad. di A. Pantano, Mimesis, Milano 2003

▪ PESSOA, F.

- *Il libro dell'inquietudine*, trad. di A. Tabucchi, Feltrinelli, Milano 1989

- *Poesie di Álvaro de Campos*, trad. di A. Tabucchi, Adelphi, Milano 1993

▪ PLATONE

*Fedone* in *Dialoghi filosofici*, UTET, vol. 1, a cura di G. Cambiano, Torino 1995

▪ PLINIO IL VECCHIO

*Storia naturale*, Einaudi, Torino 1983

▪ PLUTARCO

*Il volto della luna*, trad. di L. Lehnus, Adelphi, Milano 1991

▪ PORTMANN, A.

*Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1989

▪ PONTALIS, J. B.

*Dopo Freud*, Rizzoli, Milano 1972

▪ PRESOCRATICI

*Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 2004

▪ PRETE, A.

*Nostalgia. Storia di un sentimento*, Cortina, Milano 1996

▪ PROUST, M.

*Du côté de chez Swann*, Einaudi, Torino 1978, trad. di N. Ginsburg, *La strada di Swann*, Einaudi, Torino 1978

- REWALD, J.  
*Paul Cézanne. Correspondance*, Paris, Bernard Grasset 1978
  
- RILKE, R. M.  
*Lettere a Cézanne*, trad. a cura di G. Zampa, Electa, Milano 1984
  
- RIMBAUD, A.  
*Opere complete*, Einaudi-Gallimard, 1992
  
- RIZZOLATI, G. - SINIGAGLIA, C.  
*So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano 2006
  
- RUSSO, N.  
*La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli 2004
  
- SARTRE, J. P.  
- *L'être et le néant*, Paris, Gallimard 1943, trad. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965
  
- SERRES, M.  
*Le cinq sens*, Grasset, Paris 1985
  
- SCHELLING, F.  
*L'empirismo filosofico e altri saggi*, trad. di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967
  
- SIMONDON, G.  
*L'Individu et sa genèse physico-collective*, P.U.F., Paris 1964 e  
*L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989, trad.

*L'individuazione psichica e collettiva*, a cura di P.Virno, DeriveApprodi,  
Roma 2001

▪ SINI, C.

*Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*,  
Marietti, Genova 1989

▪ STIEGLER, B.

*Passer à l'acte*, Editions Galilée, Paris 2003, trad. di E. Imbergamo, *Passare  
all'atto*, Fazi Editore, Roma 2005

▪ TOMMASO D'AQUINO

*Somme théologique. Les Origines de l'homme*, Desclée, Paris-Rome 1963

▪ TRIONE, A.

- *L'ordine necessario*, Il Melangolo, Genova 2001

- *Ars combinatoria*, Spirali, Milano 1999

▪ VALÉRY, P.

*L'uomo e la conchiglia*, in *All'inizio era la favola*, a cura di E. Franzini,  
Guerini, Milano 1988

▪ VON UEXKÜLL, J.

*Streifzüge durch Umwelt von Tieren und Menschen*, Rowohlt, Hamburg 1956,  
trad. di P. Manfredi, *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967

▪ VON WEIZSÄCKER

*Der Gestaltkreis*, Thieme, Stuttgart 1950, trad. di A. Masullo, *La struttura  
ciclomorfa*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1995

▪ ZECCHI, S.

*La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, La Nuova Italia,  
Firenze 1978