



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA
(FISSPA)

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

ABITARE IL CORPO

LA PERCEZIONE COME ESPERIENZA DELL'UNITÀ'
IN MERLEAU-PONTY E SCHILLER

Relatore:
Prof. Marcello Ghilardi

Laureanda:
Letizia Malaman
Matricola n.
1238022

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

INDICE

INTRODUZIONE	p. 1
CAPITOLO 1: L'ESPERIENZA SENSIBILE E LA SOGGETTIVITÀ INCARNATA NELLA RIFLESSIONE MERLEAU-PONTYANA	
1.1 Dalla percezione alla comprensione dei fenomeni	p. 4
1.2 Il corpo vissuto come principio del dialogo con il mondo	p. 14
CAPITOLO 2: DESCARTES: LA DICOTOMIA TRA ANIMA E CORPO	
2.1 <i>L'uomo come res extensa e l'illusorietà dei sensi</i>	p. 23
2.2 <i>La confutazione del dualismo cartesiano attraverso il pensiero di Merleau-Ponty</i>	p. 31
CAPITOLO 3: IL PENSIERO ROMANTICO DI SCHILLER SUL RAPPORTO CORPO-ANIMA	
3.1 <i>L'istinto sensibile a fondamento della razionalità</i>	p. 38
3.2 <i>La mediazione tra sensibilità e ragione nell'istinto al gioco</i>	p. 46
CONCLUSIONI	p. 53
BIBLIOGRAFIA	p. 56

INTRODUZIONE

Il rapporto dell'uomo con la natura e, più in generale, con il mondo, è uno dei nodi problematici fondamentali nella storia della filosofia. L'incessante fluire della storia e dei suoi avvenimenti, infatti, da sempre proietta l'uomo in contesti molteplici che rendono necessaria una presa di coscienza del soggetto sul proprio sé e su ciò che lo circonda. Le continue modificazioni spazio-temporali, quali il succedersi di epoche storiche, la formazione di nuove società, i cambiamenti ambientali, il crescente uso della tecnologia in tutti gli ambiti e tutti gli altri fattori che implicano una nuova dimensione di rapporti di interazione, pongono l'uomo in un clima di incertezza: essi, pertanto, rischiano di trasformare il mondo in qualcosa in cui è impossibile ritrovarsi, che sfocia in condizioni di omologazione e anonimato. Immerso in un ambiente che potrebbe rivelarsi estraneo, l'individuo avverte, dunque, una forte esigenza di cambiamento, non solo inteso come un nuovo approccio nei confronti di ciò con cui convive quotidianamente, ma anche come un'esperienza di crescita e maturazione. La dimensione del cambiamento implica, infatti, le pratiche della relazione e del riconoscimento, le quali, sottraendo l'uomo ad una logica di subalternità e di dominio, fanno sì che la conoscenza dell'*alter* diventi fondamentale per quella dell'uomo stesso. La stessa etimologia della parola relazione (da *relatus*, participio passato di *referre* cioè riportare, stabilire un legame, un collegamento) ricorda che in questa sono sempre insite le idee di confronto e paragone tra realtà diverse tra loro. Il primo ad utilizzare questa voce in modo specifico è stato Aristotele, accompagnandola alla locuzione “προς τι”, che letteralmente significa “rispetto a qualcosa”¹: la relazione viene intesa come il comportarsi in un certo modo rispetto a qualcos'altro, per cui ciò che si annovera tra i relativi deve essere conosciuto in modo chiaro e determinato in base alla sua condizione di relazionalità. I rapporti che sussistono tra gli oggetti permettono di

¹ Cfr. Aristotele, *Categorie* in *Organon* a cura di M. Zanatta, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1996, p. 195 “Sono dette relative le cose di questo genere: tutte quelle che, ciò che sono, sono dette esserlo di altre cose o, qualunque altro ne sia il modo, in relazione ad un'altra cosa”.

cogliere una nuova struttura di legami tra le cose, la quale consente di interagire e comunicare con esse; in questo modo è possibile adattarsi ad un mondo in continua trasformazione, dove il mutamento, mentale o sistemico, è una condizione naturale imprescindibile. Già Eraclito affermava l'impossibilità di immergersi nello stesso fiume due volte, proprio perché ogni ente è sottoposto all'inesorabilità e all'impetuosità del cambiamento²; corrispondentemente, la società odierna vive fasi di transizione che modificano significativamente le connessioni con quello che è al di fuori. La risposta a questo succedersi di variazioni continue e dinamiche, di fronte alle quali la conoscenza risulta qualcosa di parziale e limitato, è la consapevolezza da parte del soggetto dell'ampiezza dell'ambiente, che è complesso e mai completamente definibile. È fondamentale, quindi, dimostrarsi aperti all'interazione e rinunciare alla visione di un mondo asettico e impermeabile al cambiamento. Relazionarsi con gli oggetti significa relazionarsi con il mondo che li racchiude e, conseguentemente, far fronte al cambiamento adattandosi ad esso, poiché l'uomo rispecchia le trasformazioni della civiltà in cui vive. Nonostante l'età contemporanea spinga all'autoaffermazione e presenti l'alterità come un ostacolo più che una risorsa, esaltando il ruolo del self-made man in opposizione ad una situazione di dipendenza, è, in realtà, interessante notare come il rapporto con l'altro rappresenti una componente essenziale, imprescindibile e originaria nella vita del singolo. A questo proposito Emmanuel Lévinas, filosofo lituano di origini ebraiche, sostiene che ciò che caratterizza l'uomo sia proprio la sua "inevitabile possibilità" di rapportarsi all'altro e che l'altro, nella sua radicale indefinibilità, costantemente ci preceda³. L'opinione dell'autore è che l'essere umano basi la sua esistenza su relazioni costitutive: esse sostengono che capire il particolare significhi porsi nel suo stesso orizzonte e sono anarchiche nel loro primario significato poiché non è possibile individuarne un effettivo punto d'inizio. I perpetui mutamenti che l'uomo si trova ad affrontare nel corso della propria vita mettono in luce il modo in cui la stessa struttura umana possa variare proprio in base ai rapporti instaurati con gli altri esseri viventi nonché con gli oggetti, che assumono valori artistici, funzionali o simbolici.

² 22 B 91 Diels-Kranz: "Non si può discendere due volte nel medesimo fiume e non si può toccare due volte una sostanza mortale nel medesimo stato, ma a causa dell'impetuosità e della velocità del mutamento si disperde e si raccoglie, viene e va".

³ Cfr. E. Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare l'altro*, trad. it. di E. Baccharini, Jaka Book, Milano, 2019, pp. 33-38.

Il seguente lavoro si propone come obiettivo quello di evidenziare come la dimensione del dualismo filosofico risulti impraticabile in una realtà complessa quale quella contemporanea e, da questo punto di vista, si intendono analizzare, in primo luogo, alcuni luoghi testuali propri della riflessione teorica di Merleau-Ponty. A partire dall'analisi sul concetto di corporeità, che trascende la dimensione fisica e diventa una vera e propria forma di espressione e accesso al mondo, si intende proporre una valutazione critica nei confronti della metafisica dualistica di Descartes. Si propone, infine, un ragionamento sulla filosofia romantica di Schiller, che si colloca a monte di quella di Merleau Ponty e che fornisce alcuni spunti fecondi per una critica alla rigidità dei dualismi metafisici. Prendendo come testo di riferimento *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty, l'elaborato mostra come il rapporto tra l'uomo e il mondo sia il risultato di una rete infinita di relazioni coesistente agli elementi che ne fanno parte e come il corpo e le sue percezioni giochino un ruolo cruciale. Attribuendo primaria importanza ad un sistema di relazioni che si può definire inglobante, il filosofo francese sostiene la possibilità di edificare un tessuto connettivo fondato sulla capacità da parte dell'uomo di comunicare con l'altro, nel quale si rispecchia. Questa prospettiva prende, dunque, le distanze dalla tradizione del dualismo cartesiano, che separando l'anima e il corpo, le trasformava in due realtà distinte, irriducibili l'una all'altra: viene così a crearsi una contrapposizione tra un'istanza di tipo esclusivo, dove la dicotomia fisico-spirituale si traduce in un'eterogeneità di compiti e funzioni, a una di tipo inclusivo, in cui l'anima si prolunga negli oggetti materiali. A riconoscere un dualismo insito nell'uomo era stato anche Schiller, celebre esponente del Romanticismo, il quale ne distingueva una componente sensibile, quindi fisica e materiale, e una razionale, volta alle attività concettuali. Questa duplice natura trovava convivenza nel *gioco*, un'attività disinteressata in grado di unire i due istinti umani essenziali; mentre, però, Schiller cerca, attraverso questa pratica, di reinstaurare l'unità ormai scissa tra l'uomo e la natura, gli studi merleau-pontiani mostrano come si tratti, in realtà, di una permanente unità di fondo in cui il l'io e la natura si coappartengono. La tesi vuole dimostrare come il concetto di ambiente indipendente dalle relazioni che in esso hanno luogo corrisponde ad una nozione indicibile e astratta, e si prefigge di considerarlo come un sistema aperto, complesso e storico, sede dinamica dei fenomeni che avvengono al suo interno. Goethe scriveva «*Auch das Unnatürlichste*

ist Natur»⁴, ovvero “anche quanto c’è di più innaturale è natura”, sostituendo ad un insieme di elementi singoli e slegati tra loro l’immagine di una totalità in cui tutto è animato e vivificato da un principio metafisico. Allo stesso modo, al giorno d’oggi è necessario riscoprire quel dialogo in grado di annullare ogni dualità e che conduce ad un contagio fisico e spirituale tra l’uomo e il mondo, capace di far vivere nella persona una globalità di esperienze e significati. Come per poter apprezzare il frammento di un brano musicale è necessario considerare l’opera che lo racchiude, e la stessa cosa si verifica con i componimenti letterari o le creazioni artistiche, anche per comprendere l’uomo bisogna entrare nell’ottica dell’insieme e considerare un orizzonte di connessione più ampio. Ciò che è apparentemente singolare è da concepire in termini di pluralità, non solo da un punto di vista qualitativo, riguardante cioè il modo di essere e la natura dei suoi componenti, ma soprattutto da quello quantitativo perché per ogni cosa che si dà nel mondo è essenziale fare un passo indietro e analizzarla nei suoi legami con le altre.

⁴ J.W. Goethe, *Fragment über die Natur* in *Journal von Ciefurt*, Verlag der Goethe-Gesellschaft. Weimar, 1892, p. 259.

CAPITOLO 1

L'esperienza sensibile e la soggettività incarnata nella riflessione merleau-pontyana

1.1 *Dalla percezione alla comprensione dei fenomeni*

Dall'antichità al giorno d'oggi, la vastità del tema della corporeità ha dato vita a molteplici interpretazioni in campo filosofico. Da Platone, che lo descrive come prigioniero dell'anima, a Husserl, che ne parla come oggetto vissuto dalla coscienza, il corpo è stato spesso presentato come il punto di contatto tra la dimensione interiore, rappresentata dall'uomo, e quella esteriore, rappresentata dal mondo. Mentre la prima allude al pensiero e alla sfera della spiritualità, la seconda è fonte di prodotti storico-culturali e di verità consolidate nel tempo che, nonostante ciò, sono dinamiche e in continuo sviluppo. Merleau-Ponty affronta nelle sue opere questo complesso argomento e, in maniera particolare in *Fenomenologia della Percezione*, il filosofo inaugura la sua riflessione a partire dal concetto di sensazione per descrivere la più ampia realtà umana. L'autore rifiuta l'ipotesi per cui le sensazioni sono solo pure impressioni, poiché la sensibilità non è una mera registrazione di stimoli derivanti dal mondo esterno: si tratta, piuttosto, di un'attività che fa entrare tali stimoli in una configurazione globale, investendoli di un certo significato. Merleau-Ponty, infatti, sostiene che il nostro sentire non sia una catalogazione rigida e quantitativa delle qualità che caratterizzano il mondo nel suo svilupparsi e che il soggetto percipiente non debba trovarsi di fronte al mondo con i medesimi obiettivi dello scienziato, che assume un atteggiamento distaccato di fronte alle esperienze che sono per lui oggetto di studio⁵. I sensi, infatti, non solo svolgono un ruolo di ricezione nei confronti degli elementi esterni all'uomo, ma sono parte costitutiva del suo modo di conoscere: senza il loro intervento ci sarebbe impossibile partecipare al mondo, perché ognuno di essi interroga l'oggetto sotto un determinato aspetto e secondo

⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della Percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2003, p. 53.

un proprio spazio d'azione. L'uomo e il suo corpo si trovano, così, in un rapporto intrinseco, in cui la percezione si presenta come modalità pratica in grado di qualificare la dimensione esistenziale⁶. Riscoprire il corpo implica la riscoperta del mondo percepito: una volta ritirato dal mondo oggettivo, «il corpo trascinerà con sé i fili intenzionali che lo legano al suo mondo circostante e infine ci rivelerà tanto il soggetto percipiente quanto il mondo percepito»⁷: in questo modo è possibile ottenere una nuova configurazione del rapporto soggetto-oggetto, in cui corpo percipiente e corpo percepito si rivelano contemporaneamente, poiché non ci troviamo di fronte a meccanismi chiusi in loro stessi, ma ad aggregati di sensazioni che assumono un significato variabile a seconda degli stati psichici del soggetto. Nella misura in cui conoscere qualcosa significa inerire ad essa tramite il corpo, quest'ultimo, inteso come *Leib*, diviene una forma di accesso al mondo. Avere ed essere un corpo sono concetti che necessitano di essere definiti e chiarificati, in quanto rimandano a distinzioni sostanziali. In primo luogo, infatti, è fondamentale distinguere il mero corpo fisico e anatomico, cioè il *Körper*, da quello vissuto e organico, il *Leib*. Il primo è immagine dell'oggettivizzazione dell'uomo, in quanto si tratta di una nozione che non lascia alcuno spazio a rimandi psicologici o personologici; Husserl ne parla come "corpo-rappresentazione", indicando un corpo che risponde a certe misure e che occupa un certo spazio. A questo corpo oggetto, si contrappone naturalmente il *Leib*, ovvero il corpo-soggetto, che permette di esperire gli oggetti estranei e si qualifica come ente vivente. Esso è percepito dall'uomo stesso come vissuto, ossia colto nella sua interezza e non più come relativo ad una specifica parte di sé. Il corpo in quanto *Leib* rende dunque l'uomo un io personale che per mezzo di esso opera nel mondo e patisce di esso.⁸ Da questa separazione segue che "essere" un corpo è differente rispetto al semplice possederne uno, nonostante il primo aspetto implichi il secondo. Sapere di avere un corpo, infatti, che si tratti di quello altrui o del proprio, comporta il riconoscimento dell'essere

⁶ Il filosofo riprende parte del pensiero espresso nella diaristica filosofica di Gabriel Marcel: egli riteneva che la corporeità fosse l'esperienza, antecedente a tutte le altre, dell'unione tra *Essere e Avere* e che ogni forma potesse essere compresa in quanto riferita al proprio corpo. La comunione tra l'io e il corpo è indivisibile: la relazione con il corpo è spesso posta in analogia alla relazione con gli strumenti, ma in realtà è quest'ultima relazione a presupporre la prima. In questo modo, l'uomo non può essere separato dal proprio corpo perché, non trovandosi in una posizione estrinseca nei suoi confronti, non può attribuirgli un ruolo strumentale Cfr. G. Marcel, *Essere e Avere*, a cura di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999, p. 9.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della Percezione*, cit., p. 109.

⁸ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, a cura di F. Costa, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano, 1976, *Quinta Meditazione*, p. 107-108.

un corpo e significa «viverlo, e cioè far mio il dramma che lo attraversa e confondermi con esso viverlo facendo proprio il dramma che lo attraversa per confondersi in esso»⁹. Poiché l'uomo ha esperienza, può dire di essere un corpo: in questo modo, viene meno il movimento riflessivo per cui viene proposto esclusivamente il pensiero del corpo o il corpo come idea, poiché ora il corpo racchiude in sé la dimensione dell'esperienza e il piano della realtà¹⁰. A questo proposito, è essenziale rilevare che il corpo non potrebbe svolgere la funzione di ponte a partire dal quale il mondo si dispiega e si spiega se non fosse innanzitutto caratterizzato da una permanenza e da una spazialità particolari. Merleau-Ponty spiega che il corpo, immerso in molteplici contesti e situazioni, si innesta e prolunga nell'ambiente: «ogniqualevolta provo una sensazione», sostiene, «sento che essa concerne non il mio essere proprio, quello di cui sono responsabile e di cui decido, ma un altro io che ha già preso partito per il mondo, che si è già aperto a certi suoi aspetti e sincronizzato con essi»¹¹. Ogni percezione proveniente dall'esterno è sinonimo di una percezione del mio corpo; ugualmente, ogni percezione del mio corpo si esplicita nella percezione esterna. È stato visto, dunque, che le percezioni che l'uomo coglie dall'esterno danno origine all'esperienza posta alla base del *Leib*, la quale è il sostrato che permette di intrecciare tra loro le diverse individualità: in questo modo, ci porta ad aprirci al mondo portandolo, al contempo, ad aprirsi a noi. La percezione è, di fatto, la modalità etica che designa la dimensione esistenziale dell'uomo: prima di conoscere, l'essere umano è implicato nel mondo, che è ciò che l'uomo vive, con cui comunica ma che non possiede, essendo questo inesauribile. Riguardo ciò, l'autore dichiara di essere gettato in una natura che «non appare solamente fuori di me, negli oggetti senza storia, ma è visibile al centro della soggettività»¹²: la natura penetra al centro della vita personale e si intreccia ad essa, in modo che dal deposito del mondo naturale possano discendere i comportamenti umani. Il *logos* percettivo fa sì che l'io si exteriorizzi sentendosi avvolto dal mondo che, al contrario, si interna; viene a instaurarsi una conversazione tra l'uomo e il mondo che crea la possibilità di alterità nell'identità, di trascendenza nell'immanenza. La percezione non è, però, solo un atto consapevole compiuto dal soggetto psicologico: nella struttura percepito-percipiente vi è, piuttosto, un andamento circolare per cui l'uomo, intramato di

⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 253.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*

¹¹ *Ivi*, p. 274.

¹² *Ivi*, p. 425.

mondo, si dà nello spazio e nel tempo, che non sono estranei bensì si coappartengono. Il corpo non si presenta come luogo di unione di sostanze distinte, e tantomeno come qualcosa di stabile o statico: è un insieme di tante potenzialità, è in divenire, in costante trasformazione così come lo sono le cose. Questo consente di passare da una visione sostanzialista, per cui il corpo già fatto e finito viene a contatto con le cose in un secondo momento, a una descrizione fenomenologica. La conoscenza si basa sulla concezione che tutto ciò che è stato sentito, toccato, visto con un certo colore e, più in generale, percepito con i sensi, è indice di un'esistenza singolare che promette una serie indefinita di esperienze. Nonostante, però, il corpo rappresenti l'unità dell'esperienza e si faccia portavoce del vissuto individuale, esso sembra sottrarsi alla propria esplorazione perché, per accompagnare l'uomo alla scoperta del mondo al fine di visitarlo e, conseguentemente, abitarlo, si porge sempre allo stesso lato. Questa condizione particolare rende possibile la transitorietà e la varietà degli oggetti che si danno nel campo percettivo: poiché il soggetto corporeo non potrà mai avere una totale presa sul soggetto percepito, è possibile enunciare che un oggetto si mostra sempre stagliandosi da un orizzonte di latenza, celando alcuni dei suoi aspetti. Merleau-Ponty presenta l'esempio della lampada, la quale non è solamente rappresentata dalle qualità visibili dal proprio posto, ma anche da quelle che il camino, i muri o il tavolo possono "vedere" dalla loro angolatura. La percezione implica, in un certo senso, una fede rispetto a qualcosa che non si vede: anche senza offrirsi alla vista, è possibile cogliere la presenza del lato nascosto, che risulta presente a modo suo, in seguito ad una condizione di vicinanza e possibilità. Tale fede non si riferisce ad una verità o un dogma, ma a qualcosa la cui evidenza è preclusa, come avviene nel caso dell'oggetto-lampada che mi si trova di fronte. Poiché io posso avere solo esperienza parziale rispetto a qualcosa, la percezione rappresenta l'apertura di un punto di vista limitato all'alterità circostante: ciò comporta la possibilità di percepire un mondo al di là di ogni presa di possesso concettuale e di ogni rappresentazione. La logica della visione, quindi, si può dire "allusiva": lo sguardo dell'uomo vede più di quanto è offerto dalla visione attuale, perché vede una cosa là dove c'è una presenza latente, in modo da poterla costituire attivamente avendone solo certi lati. Il profilo dell'*objectum* che appare come visibile, ossia quello che viene attualmente esperito, assume un'accezione positiva nella misura in cui emerge da uno spessore di

invisibilità, facendo presa su nient'altro che su se stesso¹³. Poiché è stato visto che il mondo si propone sempre in un incrocio di molteplici prospettive, ne consegue che l'unità del soggetto e dell'oggetto si presenti come il risultato di una sintesi interminabile che non è originata da una costituzione intellettuale da parte della coscienza, ma da una presa del corpo sulle cose: quest'ultimo è un insieme di fattori congiunti che si correlano e possono essere rielaborati, offrendo una nuova modalità di comprensione del mondo. L'attività percettiva, anziché far accedere immediatamente alla totalità del mondo, è un processo di articolazione e differenziazione del sensibile: secondo questo ragionamento, ricondurre la sola visione ad una forma di conoscenza corrisponde alla semplice presunzione di vedere, che coincide con la contemplazione «di un *quale* fluttuante e senza ancoraggio»¹⁴. Questa concezione di visione non può, infatti, verificarsi perché come la percezione, nella sua specificità, è tale in quanto risponde ad un vissuto di campi sensoriali, allo stesso modo è impossibile che la visione si dissoci da alcuni aspetti dell'esperienza, basandosi esclusivamente sulla presupposizione di un ipotetico visibile. È essenziale che la visione si riferisca a ciò che è realmente stato visto, in modo che la certezza dell'esistenza percipiente non lasci alcuno spazio al dubbio: Merleau-Ponty esemplifica questa nozione spiegando che non è possibile dire di aver veramente visto il colore rosso o blu se questi non sono presenti e ciò porta a convenire che non è avvenuta la visione in atto che corrisponde all'adeguazione delle intenzioni visive al visibile¹⁵. È ora possibile affermare che la percezione fa riferimento alla cosa stessa e non ad una rappresentazione: senza presupporre nulla di estraneo a ciò che è in fondo allo sguardo o che consegue l'esplorazione, è possibile constatare che l'oggetto di fronte a me intrattiene con i miei occhi e con il mio corpo un rapporto singolare¹⁶. L'argomento della visione contribuisce ad alimentare l'idea per cui ciò che ci si presenta dall'esterno produce delle modificazioni all'interno del soggetto esperiente: così facendo, la percezione si costituisce come la primaria esperienza di conoscenza che permette di sperimentare il mondo che mi circonda e gli altri enti che si trovano al suo interno¹⁷. Come dichiara

¹³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Nota introduttiva a Segni: Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, a cura di A. Bonomi, trad. it. di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano, 2015, p. 10.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 453.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*

¹⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2007, p. 33.

¹⁷ Cfr. *Ivi*, p. 105.

Merleau-Ponty nel testo *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, ogni uso che l'uomo possa fare del proprio corpo è un'operazione originaria che non si esaurisce nel momento in cui ha luogo: è, invece, un'espressione primordiale in grado di attribuire senso a ciò che prima senso non aveva, che crea nuove configurazioni di significati e inaugura nuove istituzioni¹⁸. I sensi, dunque, non sono dipendenti da una coscienza superiore che padroneggia il soggetto, e tantomeno sono dei sensori destinati a captare i dati esterni in modo da classificarli in maniera più o meno veritiera: essi rendono possibile un'implicazione carnale con il mondo e sono artefici della presa di possesso di concetti e rappresentazioni¹⁹. Sebbene non si possa dire che il pensiero di Merleau-Ponty sia antropocentrico, egli riconosce alla percezione un rilievo epistemologico importante, perché quest'ultima è in grado di rivelare la dimensione essenziale del corpo, capace di costruire un rapporto intimo con l'essere e condurre l'uomo all'autoconsapevolezza. Secondo il filosofo, ogni esperienza che il corpo vive si traduce nel centro prospettico di ogni significazione: quest'ultimo è la condizione di possibilità di tutte le operazioni espressive e anche di tutte le acquisizioni che fanno parte del mondo culturale, come, ad esempio, il linguaggio, in cui la frase dà senso a ogni parola e la impregna «di un senso che non è possibile fissare in modo assoluto»²⁰. Quando si parla di percezione, non bisogna ridurla ad un *pro-spicere*, perché, in tal caso, sarebbe possibile vedere solo ciò che mi si trova o che mi pongo di fronte. Ciò che la percezione mette in luce è, piuttosto, la giuntura tra le cose e l'essere, la quale trova espressione nel corpo: l'esperienza della percezione, spiega infatti Merleau Ponty, riporta l'individuo ad un momento costitutivo di cose, verità e beni per il fatto che «essa ci restituisce un *logos* allo stato nascente, ci insegna, al di là di ogni dogmatismo, le vere condizioni dell'oggettività stessa, ci ricorda i compiti della conoscenza e dell'azione»²¹. Il filosofo ritiene che la percezione costituisca la *conditio sine qua non* dell'esistenza umana e che il suo valore sia tale da poterla considerare primaria anche nelle descrizioni della scienza. Il punto di vista dello scienziato non deve limitarsi a vedere nella percezione una serie di *stimuli*, poiché questi, considerati nella loro singolarità, manifestano una forma di realismo ingenua e

¹⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio* in *Segni: Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, cit., p. 85.

¹⁹ Cfr. M. Merleau Ponty, *Introduzione a Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, trad. it. di F. Negri e R. Prezzo, Medusa, Milano, 2004, pp. 8-9.

²⁰ Cfr. M. Merleau Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 467.

²¹ M. Merleau Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., p. 41.

insufficiente: occorre che l'organismo li interpreti e classifichi secondo un ordine diverso dalla causalità fisica, fondata sull'elaborazione della materia mediante la forma, quindi il sapere, i giudizi e la memoria²². Rifacendosi unicamente alle analisi e ai metodi propri della riflessione, si originerebbe, quindi, il primato della dimensione razionale rispetto a quella corporea e, conseguentemente, il soggetto finirebbe per allontanarsi dalla percezione considerata come esperienza, facendo venire meno la dimensione autentica del corpo, che è fondamento ontologico dell'esistenza dell'uomo. Diversamente da come si potrebbe supporre, Merleau-Ponty non si propone di anteporre alla ricerca scientifica un modello conoscitivo improntato sul ritorno all'immediato, perché l'effettiva sovrapposizione di soggetto ed esistente è indice dell'annullamento degli interrogativi filosofici riguardo questi ultimi. Il filosofo dissente sia dall'empirismo assoluto, che riduce l'io ad una serie di stati di coscienza coglibili solo all'interno del soggetto, sia da una concezione puramente riflessiva, per cui l'io coincide con se stesso e non può essere ridotto all'individualità di un singolo: l'atteggiamento naturale e quello astratto nei confronti della realtà si presentano come concezioni che necessitano un superamento. A queste considerazioni segue che il compito della filosofia sia quello di indagare il rapporto preliminare con il mondo e la natura per poi stabilirne una riflessione, secondo un interrogativo che precede la stessa visione del mondo, poiché si apre ad esperienze che si offrono senza essere ancora state elaborate. La relazione che viene ad instaurarsi tra il piano del sensibile, sorto dal contatto con gli oggetti, e quello dell'esistenza permette di parlare di *coscienza percettiva*, che non è da confondersi con le forme esatte della coscienza scientifica: essa non considera grandezza e forma dell'oggetto come leggi, poiché le determinazioni numeriche della scienza ricalcano la costituzione di un mondo che le precede²³. La coscienza percettiva è da concepirsi come un vero e proprio essere al mondo: essa rappresenta la condizione preliminare per cui un corpo esterno, nel suo essere fenomenico, appare come visibile, e permette di cogliere i comportamenti che da esso si delineano. Merleau-Ponty aggiunge, inoltre, che solamente con il pensiero oggettivo non si potrebbe portare a termine l'analisi del corpo inteso come corpo-per-noi, poiché quest'ultimo verrebbe considerato come un insieme di tessuti o organi e non

²² Nel pensiero di Merleau-Ponty si parla di giudizi nel momento in cui la riflessione accompagna la percezione: essi sono parte integrante dell'esperienza, in quanto esprimono in forma più complessa e articolata il materiale derivante dal mondo sensibile. Cfr. *Ivi*, pp. 83-84.

²³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 374.

sarebbe spiegato in che modo possano trovarvisi significati o intenzioni: si tratta, quindi, di comprendere che la coscienza fa scaturire dalle percezioni che la avvolgono un senso immanente. Nel caso della geometria, il triangolo è definito dall'insieme delle regole non visibili che lo compongono: queste regole sono possibili perché l'esperienza del triangolo reale recepito come cosa fisica viene prima di esse, quindi, se il triangolo in quanto ente fisico e percepito non avesse fondato in noi l'ideale di ciò che esso è, il pensiero matematico apparirebbe una pura creazione. Quando, poi, riesco a costruire il pensiero di una figura geometrica che conserva le stesse proprietà del triangolo, essa non deve essere definita come qualcosa di diverso solo perché non è la stessa dalla quale si è partiti: quello che avviene è un processo di sintesi che permette di giungere all'*eidos* del triangolo, ossia ad un concetto che ne conservi tutte le caratteristiche²⁴. La sintesi che si verifica è una sintesi percettiva che raccoglie le nozioni acquisite, organizzandole nel tempo e nello spazio in cui l'uomo è implicato: essa fa in modo che venga assunto un atteggiamento analitico in grado di riconoscere somiglianze e contiguità negli enti esterni. Merleau-Ponty afferma che ogni cosa conoscibile nel mondo sia tale a partire da una veduta o da un'esperienza che è garante della possibilità di agire nel mondo, «senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla»²⁵: l'esperienza percettiva precede, da un punto di vista gnoseologico, la ricerca delle essenze di cui si occupa la ragione ed è grazie alla percezione che il soggetto mantiene attivo il contatto con il mondo. L'esperienza degli oggetti esterni che, attraverso la sintesi effettuata dal corpo, consente di avere coscienza dell'altro, può essere esplicitata in un passaggio di *Senso e non senso*, in cui Merleau-Ponty enuncia:

«A partire dal momento in cui ho riconosciuto che la mia esperienza, appunto in quanto mia, mi apre a ciò che non è me, e che io sono sensibile al mondo e ad altri, tutti gli esseri che il pensiero oggettivo poneva alla loro distanza mi s'avvicinano singolarmente. O, invertendo i termini, riconosco la mia affinità con loro, non sono nient'altro che un potere di far loro eco, di comprenderli e di risponder loro²⁶».

Tra corpo e senso vi è un intreccio inscindibile per cui l'uomo raccoglie sinteticamente i frammenti di un mondo non definibile in modo da potersene orientare: tutti gli enti che lo circondano si offrono di primo acchito come irradiati dai sensi e il saperli comprendere rende l'uomo implicato nel mondo e lo apre all'alterità. Il corpo è, dunque, un sistema di

²⁴ Cfr. *Ivi*, cap. *Il cogito*, pp. 466-467.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Premessa alla Fenomenologia della Percezione*, cit., p. 11.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano, 2016, pp. 123-124.

sistemi che si attiva per ispezionare il mondo²⁷: l'atto esperienziale dà vita ad una forma di propriocezione che segna la co-appartenenza tra i dati ricavati della percezione e il corpo inteso come un insieme di significati vissuti. Se il soggetto fosse, infatti, esclusivamente posizionato nel determinismo della natura esterna, egli si troverebbe a modificarla per mezzo del sensibile senza mai abbandonarla e, rimanendo in questo campo, l'uomo sarebbe solo un *man*, ovvero un "si" anonimo e impersonale²⁸: è necessario ricordare, dunque, che l'esperienza percettiva è lo strato originario di conoscenza, dalla quale hanno origine le trasformazioni e le evoluzioni che rendono possibile l'inserimento dell'uomo nella storia, nella società e nel rapporto di scambi intessuto con gli altri individui²⁹.

²⁷ Cfr. S. Righetti, *Soggetto e identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault*, Mucchi Editore, Modena, 2006, p. 46.

²⁸ Con la formula del "si" impersonale (*man*), Heidegger intende mostrare come l'Esserci tenda a sgravarsi dalla questione del "cosa ha da essere": così facendo, inizia a decidere secondo soluzioni già pronte che gli provengono dal mondo degli altri anziché assumersi la responsabilità delle proprie decisioni. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2015, p. 198.

²⁹ M. Merleau Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., p. 42.

1.2 *Il corpo vissuto come principio del dialogo con il mondo*

La percezione che porta l'uomo ad instaurare legami con il mondo fa in modo che l'io sia inseparabile dalla vita sensibile che lo configura come vissuto. Il concetto di percezione che viene proposto già dalle prime pagine della *Fenomenologia* fa riferimento ad un'immersione nel mondo da parte del soggetto: si tratta dell'*être-au-monde*, la condizione originaria e specifica dell'uomo che lo impegna in un determinato ambiente fisico e intersoggettivo. Essere al mondo non significa solo trovarsi al suo interno secondo un'accezione locativa, ma sentirsi parte di un orizzonte aperto configurato da un sistema di significati. Questo terreno di comunicazione è possibile proprio grazie al corpo, che è lo spontaneo punto di inserimento in un ambiente e in una situazione, poiché, attraverso un *commercium*, ne raccoglie significati, simboli e valori³⁰. L'uomo può imparare cosa voglia dire essere al mondo, e quindi offrire ad esso un senso sotto la forma di "pensiero del mondo", solo da se stesso, poiché tutto gli si presenta tramite il corpo. Poiché il medesimo è personale al singolo individuo, quando egli si riferisce al mondo, è come se si riferisse ad un mondo privato che può essere definito "mondo" solo dal proprio titolare: è impossibile che si intenda un $\chi\omicron\iota\nu\acute{o}\varsigma$ $\chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$, ovvero un mondo unico, perché, in questo modo, non sarebbe possibile il manifestarsi delle sensazioni particolari³¹. Ciò che può essere esperito tramite i sensi è peculiare ad ogni individuo per il fatto che su quest'ultimo incide fortemente la collocazione spazio-temporale, secondo una *Gestalt* che non fissa l'uomo in una realtà fisica concentrata sull'istante, ma gli permette di strutturare il mondo che lo circonda alla maniera di un campo pratico. Al motivo dell'*être-au-monde*, che può essere descritto come una «nuova specie di a-priori esistenzialistico»³², sono ricondotti la percezione e i riflessi, i quali, generalmente considerati meccanici e vuoti di significato, diventano coestensivi del soggetto descrivendone spazialità e motricità: comprendere di essere al mondo significa, quindi, cogliere il legame tra il pensiero e la sensibilità, in modo che il mondo percepito costituisca lo sfondo di ogni razionalità, valore ed esistenza, seguendo una concezione che non va contro né alla razionalità, né all'assoluto³³. Poiché ciò che l'uomo può conoscere del mondo deriva da un personale trovarsi al suo interno,

³⁰ Cfr. M.T. Speranza, *Da oggetto a soggetto dell'esperienza: essere al mondo in virtù del proprio corpo* in «*Figure dell'immaginario*», 1, 1, 2014, p. 2.

³¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 36.

³² L. Zani, *Fenomenologia dell'essere in Maurice Merleau-Ponty* in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», 49, 5/6, 1957, p. 544.

³³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., p. 18.

è significativo che Merleau-Ponty scriva, anziché «io percepisco il mondo», «il mondo si percepisce in me»: la distanza tra soggetto e oggetto viene meno, perché si tratta di un incontro ingenuo e perenne tra la carne del corpo e l'alterità del mondo, che è presente prima di ogni valutazione si possa fare su esso. Quella di Merleau-Ponty è, difatti, una filosofia del soggetto incarnato, attestazione inconfutabile del corpo come soggetto in grado di instaurare comunicazioni vitali con gli oggetti percepiti, che rendono il mondo un luogo familiare per la propria vita. L'essere incarnato, che deve il suo spessore al sentire, è responsabile del legame tra l'oggetto percepito il soggetto percipiente; «è il tessuto intenzionale che lo sforzo di conoscenza cercherà di scomporre»³⁴. Merleau-Ponty sostiene, infatti, che, poiché il sentire investe ogni valore della vita dell'uomo, qualora il *sujet incarné* fosse privato di «quella massa pesante che è il nostro corpo»³⁵, allora verrebbe ridotto ad astrazione. Il fatto che l'autore reputi possibile la conoscenza del mondo attraverso il corpo annovera Merleau-Ponty tra i precursori dell'*embodiment*: il corpo, per mezzo del quale passa inesorabilmente tutto ciò che percepiamo, è per lui il mezzo privilegiato che consente all'uomo di inerire ad un sistema di sensibilità generale. Percepire un oggetto non significa solo considerarne la concordanza nelle regole della prospettiva, ma esperirlo corporeamente nella sua evidenza, la quale offre un insieme indefinito di vedute che si porgono all'esplorazione; la persona in carne ed ossa si impegna tra le cose e le fa coesistere al suo interno e non sente il bisogno, in primo luogo, di fornirne un'interpretazione intellettuale prima di fondarne un senso³⁶. Poiché l'uomo si definisce mediante il rapporto con ciò che lo circonda, egli diviene espressione del mondo ed è proprio questa *espressività* che gli consente di conoscere gli altri fenomeni, cercando in essi delle radici comuni e un senso di continuità³⁷: aprirsi ad altri esseri o cose esistenti, infatti, indica un cambiamento della distanza tra questi e il soggetto, poiché esso è sempre percipiente e, in quanto tale, occupa un punto di vista dall'interno. Il rapporto espressivo che viene ad originarsi segna la differenza di significato tra l'essenza di ciò che viene percepito, che lo considera nella sua partecipazione ad un'idea o a una categoria, e il suo senso percettivo, un tacito “io so che”, dipendente dal *situs* che lo esperisce. Il corpo umano è l'immagine del rapporto tra

³⁴ M. Merleau Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 88.

³⁵ *Ibidem*

³⁶ Cfr. *Ivi*, p. 240.

³⁷ Cfr. L. Vanzago, *Merleau Ponty*, Carocci, Roma, 2012, pp. 129-130.

espressione ed espresso, poiché ogni oggetto, essendo percepito dal centro prospettico dell'individuo, descrive l'uomo e con esso il mondo: si può affermare che l'essere al mondo delinea l'identità delle cose grazie al portato dei gesti che conducono ad esse³⁸. Ogni corpo, che si tratti del corpo proprio o di un corpo esterno, si dispiega dalla coscienza che lo pensa o lo costituisce, riflettendo il sistema coestensivo dell'esperienza: quello che avviene è il dialogo tra una coscienza nuda e il sistema di correlazioni oggettive che ha creato. Sebbene, però, la presenza del corpo sia la condizione necessaria per l'esistenza degli altri enti, bisogna tenere a mente che questi sono sempre radicati in un tempo e in uno spazio, che conferiscono la traccia parlante della loro esistenza. Lo spazio, che si può definire una presa di possesso del mondo da parte del corpo, non soltanto rende possibile il posizionamento delle cose nell'ambiente, ma spazializza l'intera esistenza: ciò avviene già dal momento della nascita, in cui la creazione di un nuovo corpo plasma e forma il mondo. Da ciò segue che ogni atto antropologico si presenti in uno spazio naturale e primordiale distinto da quello geometrico, poiché l'inserzione del corpo al suo interno non è paragonabile a quella di un oggetto su un piano, bensì è fornita dalla coscienza personale di questa o quella posizione: «la spazialità del corpo», sostiene a questo proposito Merleau-Ponty, «è il dispiegarsi del suo essere di corpo, il modo in cui esso si realizza come corpo»³⁹. Il livello spaziale, che è il contesto generale per la coesistenza del corpo e del mondo, è luogo di dispiegamento delle azioni motorie, cui tutte le abitudini umane possono essere ricondotte, perché la spazialità corporea è anticipatrice dell'unità del corpo. Per spiegare come ogni abitudine motoria sia allo stesso tempo un'abitudine percettiva, l'autore presenta il caso dell'esplorazione degli oggetti tramite un bastone, che, diventando uno strumento familiare, permette al cieco di costruire la realtà, come se il senso del tatto iniziasse dal fondo del bastone anziché dalla mano. Questa pratica non si limita a interpretare le pressioni esercitate dal bastone sulla mano come diverse posizioni del bastone, ma considera quest'ultimo un'estensione del corpo, un'appendice che permette all'uomo di esperire la realtà⁴⁰. Le percezioni dello spazio sono connesse alle azioni motrici poiché la comprensione spaziale presuppone l'esperienza sensorio-motrice: c'è un modello di *enaction* che, evidenziando il dinamismo

³⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione* a cura di A.C. Dalmaso, testo stabilito da S. Kristensen e E. de Saint Aubert, Mimesis, Milano-Udine, 2021, pp. 74-76.

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 200.

⁴⁰ Cfr. *Ivi*, p. 204.

tra l'uomo e l'ambiente, considera tutto lo spazio pensato come abitato, in quanto indissociabile dall'esperienza corporale. Seguendo tale criterio, il legame tra la figura e lo sfondo da cui essa si staglia presuppone una forma universale di spazio oggettivo, il quale, facendosi scenario del rapporto tra il corpo e gli oggetti esterni, diventa uno "spazio orientato". Un oggetto su un tavolo, ad esempio, comporta un uso del pensiero che mi pone necessariamente in relazione con l'uno o l'altro: vengono applicate categorie, distinzioni e formule, come "sotto a" o "accanto a", che denotano un adattamento del pensiero alla realtà esterna⁴¹. Si può concludere che, poiché la spazialità si stabilisce su un livello già dato, poiché esiste il corpo, allora esiste lo spazio. Pertanto, lo spazio oggettivo, che può essere interpretato come l'insieme della molteplicità delle cose, non è la negazione dello spazio vissuto, percepito e investito di significati, ma è preceduto e fondato da esso. Per quanto concerne il tempo, invece, esso non è solo una cronografia o la coscienza di una successione, ma l'immagine di una rete di intenzionalità, poiché ogni nozione costruibile di tempo prevede quella di esseri incarnati che dimorano nel mondo. A differenza dello spazio, per cui è possibile scegliere il luogo in cui stare, dal tempo non è possibile uscire se non cessando di vivere: la temporalità è il fattore che permette alla vita corporea di fluire istante dopo istante, dunque, la vita umana si identifica con il tempo vissuto che, scorrendo all'interno del corpo, lo costituisce. L'uomo è sempre un "qui e ora" la cui vita è scandita da ritmi che lo rendono proteso verso il futuro e rievocante il passato: egli crea il tempo prendendone possesso e mai subendolo, facendo esistere il passato in vista di un presente, rinnovando ogni attimo di fissazione⁴². Per questo motivo, il tempo abita nella coscienza non secondo un rapporto di subordinazione o dipendenza, ma poiché conferisce incessantemente forma agli avvenimenti da essa recepiti. Esso può essere indagato come un accumulo di eventi, ma è, più propriamente, la struttura reale dell'essere, che è inseparabile dalla vita della coscienza: è il "fra" che coniuga l'essere e il nulla, il processo di costruzione semantica della persona.⁴³ Ne *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, la condizione dell'uomo di essere incarnato elimina ogni trattamento separato dello spazio e del tempo, poiché il corpo è un sistema intersensoriale che si fa indice dei rapporti pre-tetici istituiti dalla spazio-temporalità⁴⁴. Il concetto di

⁴¹ Cfr. *Ivi*, p. 142.

⁴² Cfr. *Ivi*, p. 297.

⁴³ A.G. Biuso, *Tempo e significato* in «*Rivista internazionale di filosofia e psicologia*», 2, 1, 2011, pp. 56-65.

⁴⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, cit., pp. 189-191.

uomo, e con esso la sua capacità di comunicare con l'esteriorità, risulta, quindi, intimamente legato a quelli di spazio e tempo, che sono integrati l'uno all'altro: se si trattasse di due ordini separati, infatti, sarebbe impossibile stabilire la collocazione unica di un corpo vivente, poiché ogni suo movimento nello spazio è anche un'iscrizione nel tempo. Stabilire che il corpo sia un dispositivo per realizzare ancoraggi nel tempo e nello spazio denota che esso assolve la funzione di mediazione con il mondo «in quanto è allo stesso tempo mobile nello spazio “reale” e percepito dall'interno nell'indivisione del suo movimento⁴⁵». L'influenza dello spazio e del tempo sull'oggetto percepito rendono quest'ultimo inserito in un contesto relazionale e mai considerabile nella sua inseità; correlativamente, ogni figura non è formata solo da un orizzonte interno, ma ne comprende anche uno esterno che le consente di stagliarsi su uno sfondo ed esplicitare le sue proprietà nella molteplicità delle relazioni. Nelle sue opere, Merleau-Ponty si ricollega espressamente ai grandi nomi della tradizione francese e, al fine di spiegare la rete di relazioni di cui l'uomo fa parte, riprende l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss. Egli ritiene che sia impossibile rimanere al di qua o al di là del mondo delle relazioni e che il risultato di ciò sia l'inseparabilità dell'ambiente sociale dagli esseri e le cose che lo popolano; ogni elemento, modificandosi, apporta un cambiamento alla totalità del sistema, in modo che non si tratti di un insieme di esseri giustapposti e posizionati in una cornice vuota, ma di un insieme coordinato in cui vigono forze paragonabili a quelle di un campo gravitazionale⁴⁶. L'impraticabilità di una realtà indipendente dalla *prassi* interumana, dove per *prassi* si intende la «proiezione iniziale di condizioni interne di equilibrio a priori dell'organismo⁴⁷», è un punto fondamentale della filosofia merleau-pontyana. Capire che il proprio corpo è lo strumento d'accesso all'ambiente che lo circonda mostra come la coppia vivente-mondo sia in continua trasformazione, poiché quello che avviene tra noi e il mondo di cui facciamo parte è uno scambio reciproco e incessante che porta ad una costante evoluzione. Nonostante questo dinamismo dipenda

⁴⁵ *Ivi*, p. 120.

⁴⁶ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 2002, p. 553, “Chaque relation ne saurait être isolée arbitrairement de toutes les autres; et il n'est pas davantage possible de se tenir en deçà, ou au delà, du monde des relations: le milieu social ne doit pas être conçu comme un cadre vide au sein duquel les êtres et les choses peuvent être liés, ou simplement juxtaposés. Le milieu est inséparable des choses qui le peuplent; ensemble, ils constituent un champ de gravitation où les charges et les distances forment un ensemble coordonné, et où chaque élément, en se modifiant, provoque un changement dans l'équilibre total du système.”

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, cit., p. 86.

dal mutevole adattarsi di due realtà distinte e non dal rispetto di leggi fisse o di carattere astorico, ciò non vuol dire che tra queste non vi sia un equilibrio, poiché un ordine non riassumibile entro leggi oggettivabili non è per questo meno reale, ma deve solo essere interpretato come un equilibrio in movimento. Ordine ed equilibrio sono le caratteristiche della relazione vitale fra essere vivente e ambiente, ed è in questa dialettica che risiede il vero significato del concetto di natura, la quale non è istituita o costruita, ma primordiale e in grado di sostenerci: è lo spazio in cui hanno luogo le relazioni essenziali tra le molteplicità costituenti, tra il corpo e la vita totale, tra il desiderio e l'azione. Il corpo risulta, così, il microcosmo del movimento della natura: esso si qualifica come desiderante, animato da una struttura pulsionale e da un progetto motorio, che si configura in una rete inscindibile di relazioni simboliche e proiezioni virtuali. Questo avviene perché il corpo si rapporta allo spazio e al tempo come "corpo in potenza", cioè in vista di un compito attuale o possibile: di conseguenza, esso incorpora nella sua azione una parte di virtuale, che non rappresenta un immaginabile, ma l'insieme generale di possibilità derivanti dall'inesauribilità della natura. Poiché la spazialità del corpo, da spazialità di posizione, si trasforma in spazialità di situazione, l'unità di quest'ultimo è strutturale, sensoriale e in uno stato di persistente metamorfosi, dove le percezioni esperite non si sommano algebricamente ma sconfinano l'una nell'altra. Progetto e proiezione diventano, così, termini fondamentali per indicare l'andamento prospettivo del corpo nelle cose ed è la conoscenza percettiva del movimento, che si esplicita nella possibilità del corpo di muoversi, a riassumere l'intenzionalità corporea e latente intesa come trama di legami intessuti con il mondo⁴⁸. Le relazioni motorie permettono alle azioni umane di designare, in maniera immediata, la mappatura del mondo: da qui, la mediazione del corpo permette di passare da uno stadio preculturale e prelogico alla tradizione, al linguaggio e a tutto ciò che viene appreso per via intellettuale. Poiché, però, le barriere tra la natura e la vita non sono mai nettamente definite a causa di deviazioni o flussi di disordine, è talvolta possibile che il rapporto uomo-natura tenda ad esaltare la costituzione di un dominio tecnico da parte del primo: in questo modo, la società, regno delle costruzioni simboliche, non mira alla conciliazione dell'uomo con la sua originaria natura, bensì tende a sopraffarla, anche a causa dei progressi economico-sociali ottenuti nel tempo. Si può affermare che il dinamismo intrinseco all'esistenza non abbia il compito

⁴⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Introduzione a Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, cit., pp. 42-46.

di spostare l'uomo e la società al di fuori della natura e del biologico, ma di renderli elementi distinguibili al loro interno, «riunendo le “poste” della natura e rischiandole tutte insieme⁴⁹». L'importante dissesto che viene ad originarsi porta con sé grandi guadagni, come l'inserimento dell'uomo in un sistema di nuove possibilità, ma anche perdite che rendono necessario un bilancio dello spirito umano, per definire ciò che è ed indirizzarlo verso ciò che può essere⁵⁰. Fare questo bilancio significa interrogarsi su chi sia l'artefice della storia, dove essa avvenga o in che modo il movimento del pensiero, alla maniera dell'esplosione del mondo sensibile, impregni ogni attimo, figura o senso dell'esistenza, ma è lo stesso porsi queste domande a rivelare il vero ambito della realtà umana. Chiedersi se la storia provenga dall'uomo o dalle cose non è proficuo, dal momento che queste passano sempre attraverso gli uomini e che i progetti umani non annullano la presenza di ciò che li circonda. Padroneggiando il corpo, l'individuo si muove nell'ambiente esplorando il mondo e, simultaneamente, se stesso, gettando l'interno all'esterno e viceversa, ergo, appare impraticabile concepire il mondo umano e il mondo delle cose sullo stesso piano, poiché l'inerenza alla storia avvolge tutte le cose secondo un sistema di scambi perpetui che ne attribuiscono i significati⁵¹. Ne *Il visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty scrive:

«[...] non c'è un'essenza, non c'è un'idea che non dipenda da un ambito di storia e di geografia, non perché vi sia rinchiusa e inaccessibile per le altre, ma perché, come quello della natura, lo spazio o il tempo della cultura non si sorvolano, e perché la comunicazione da una cultura costituita all'altra si effettua attraverso la regione selvaggia dalla quale esse hanno tutte derivato la loro origine⁵²».

Nessun tentativo di cristallizzare il vivente in un ambito determinato potrà mai risultare fecondo, poiché egli, sentendo dietro di sé la pressione dello spazio e del tempo, non è un individuo puro e indivisibile o un'essenza “senza luogo e senza data”, ma, al contrario, racchiude in sé esperienze che pronunciano, articolano e amministrano in un certo modo l'ambito spaziale e temporale che compete loro⁵³. L'uomo non deve preoccuparsi di elaborare dei *constructa* dell'esistenza come se ne stesse esaminando una nozione da lui

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Da Mauss a Claude Lévi-Strauss* in *Segni: Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, cit., p. 148.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*

⁵¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Prefazione a Segni: Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, cit., p. 39.

⁵² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 133.

⁵³ Cfr. *Ivi*, p. 133-136.

distaccata, poiché ogni domanda, anche quelle più spontanee della conoscenza riguardanti il *Sein*, fa parte di una totalità che riconosce se stessa attraverso il pensiero umano. Il percorso che l'uomo compie per giungere ad una definizione di assoluto è esso stesso parte dell'assoluto: se l'evidenza del mondo e il suo manifestarsi attraverso le azioni umane fosse messa in sospenso, bisognerebbe fidarsi unicamente del nostro pensiero o della nostra conoscenza riguardo esso ma, così facendo, non sarebbe possibile annoverare tra i suoi elementi costituenti la coesione tra l'uomo e i suoi prodotti. Ciò che l'uomo produce è sempre frutto di una logica intenzionale: gli oggetti sono posti per essere visti, toccati o manipolati e nel loro utilizzo ha luogo lo scambio tra corpo fenomenico e il corpo oggettivo; le concezioni e le ideologie, invece, posseggono una logica interna che le incorpora nella logica generale della storia e che rende loro impossibile apparire in uno stato "puro". Ogni ideazione racchiude in sé stessa lo spazio dell'esistenza, dietro il quale vi è l'unità conferita dalla simultaneità di tutte le durate reali e possibili: il tessuto dell'esperienza, attraverso il corpo e il suo essere incarnato del corpo nel tempo e nello spazio, penetra in ogni campo dell'esistenza, dove tutti i mondi e gli esseri possibili costituiscono «delle varianti, e come dei duplicati, del mondo e dell'Essere attuali⁵⁴». Ogni decisione teorica o pratica della vita personale è dipendente dalla storicità e dal contesto, poiché può essere compresa sulla base di avvenimenti causali del passato o essere ricondotta ad eventi futuri come ne fosse la preparazione: in questo senso, l'esistenza dell'uomo è sempre un'esistenza di fatto e ciò implica che ogni suo pensiero o decisione non potrà mai essere staccato dalla situazione in cui egli vive⁵⁵. Lo schema corporeo risulta sempre orientato nel punto in cui ci prepariamo a disporlo, ossia secondo le posizioni privilegiate e le norme vigenti ma, mentre l'animale pone da sé le proprie regole sulla base di operazioni istintive e rivolte all'ambito pratico, l'uomo, che con la sua coscienza percettiva si vede circondato dal tempo e al centro della storia, è incanalato in un ambiente di comportamento che è azione dell'ambiente geografico su di lui⁵⁶. L'esperienza umana fa in modo che lo spazio antropologico si tramuti in uno spazio vissuto, facendo leva sul legame tra soggettività e oggettività: che si tratti del proprio corpo o di un oggetto esterno, l'unico modo per poterlo conoscerle è viverlo e considerarlo radicato nella natura e nel suo contesto di enunciazioni e di relazioni con

⁵⁴ *Ivi*, p. 130.

⁵⁵ Cfr. M. Merleau Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 425.

⁵⁶ Cfr. *Ivi*, p. 116.

l'universo. Ogni identità riconduce il suo significato alla situazione in cui viene percepita dall'esperienza; va da sé che ogni gesto acquisti un senso a seguito delle relazioni dell'individuo con l'ambiente e non sia limitato dal suo poter essere espresso da concetti o proposizioni. Poiché il corpo non si dispiega di fronte a noi come un oggetto inumano, ma si fa garante della percezione ed è proiettato all'azione dalla sua unità intersensoriale, la sua esperienza attribuisce un senso a tutto ciò che egli avverte, secondo la tradizione culturale, i canoni sociali e, innanzitutto, il vissuto personale: la condizione di essere incarnato fa in modo che l'uomo si ritrovi "condannato" ad attribuire un senso a tutte le cose, poiché queste, inevitabilmente, assumono un senso e un nome dall'interno della storia. È così possibile delineare un percorso che ha inizio dalle percezioni che si presentano al corpo e che, passando attraverso l'atto esperienziale, giunge fino alla creazione di un sistema di significati vissuti che domina il mondo. Poiché, però, la natura in cui l'uomo è radicato è inesauribile, si tratta di un itinerario in continua trasformazione: il reale è, infatti, sempre oggetto di esplorazione e, come è stato precedentemente analizzato, anche lo sguardo si serve di un sapere latente. La *Fenomenologia* dà prova di come la natura umana preceda l'uomo e gli sopravviva, facendo in modo che, grazie a quest'ultima, l'individuo veda il mondo attraverso una prospettiva personale e colga il senso della propria finitezza, che è come un'essenza della morte verso la quale è volto il pensiero⁵⁷. Senza il vissuto del corpo non sarebbero possibili il suo approccio con la sensibilità e lo scambio di relazioni intessuto con il mondo che ne consegue: è la consapevolezza di essere incarnati che rivela una zona di condivisione tra la coscienza e l'ambiente che abita. Il rapporto tra pensiero ed esperienza non è semplicemente una comunicazione, ma, piuttosto, una correlazione circolare o un'unione primigenia che impregna l'esistenza: l'aderenza originaria al mondo implica, quindi, il darsi dell'oggetto tramite momenti di immersione e contatto, artefici di una vera e propria fusione tra sentito e sentiente; in questo modo, ogni ente può costituirsi come tale per il soggetto conoscente, il quale lo definisce e gli attribuisce un senso.

⁵⁷ Cfr. *Ivi*, p. 444.

CAPITOLO 2

Descartes: la dicotomia tra anima e corpo

2.1 *L'uomo come res extensa e l'illusorietà dei sensi*

Far rientrare il concetto di uomo entro canoni di descrivibilità ben precisi è una questione complessa: spesso si tende, in effetti, a relegare il tema dell'umano a una dimensione fisica cristallizzata nel tempo e nello spazio. Prendendo le distanze da ogni carattere statico dell'esistenza, Merleau-Ponty parla dell'uomo come un campo intersoggettivo, che è al contempo corpo, quindi forma materiale e corruttibile, e storia, quindi temporalità ed esperienza. Con lo scopo di dimostrare che ogni soggettività è strettamente dipendente dalla dimensione psicofisica della natura umana, il filosofo rompe la tradizione che aveva costruito un'immagine dell'uomo fatta di solo pensiero e la sostituisce con quella di una coscienza incarnata in cui non vi è alcuna separazione tra la mente e il corpo. L'ipotesi della divisione ontologica affonda le sue radici in Platone che, paragonando il corpo ad una prigione, identificava nell'anima il principio di vita in grado di animarlo: questo principio, ripreso dalla filosofia medievale, il cui elemento cardine era, appunto, lo *spiritus*, viene estremizzato nel dualismo cartesiano, che con la contrapposizione tra l'anima e il corpo va contro l'idea di essere umano concepito come totalità. Profondamente influenzato dalle nuove idee della Rivoluzione Scientifica, Descartes aveva sentito la necessità di porre la soggettività umana al centro della sua riflessione. È proprio con questo autore che la filosofia si riafferma sulla base della coscienza: mentre il ciclo del pensiero filosofico tradizionale sembrava consistere nell'interiorizzare le conquiste nate dall'osservazione del mondo esteriore per acquisirne in seguito consapevolezza, per Descartes il filosofare proviene dall'individuo che, ritraendosi per dubitare, ridefinisce la sua autocoscienza, principio di certezza assoluta. Processi di scomposizioni e ricomposizioni tra loro interdipendenti ammettono la scissione dell'unità dell'uomo in *res cogitans*, quindi sostanza pensante, libera e incorporea, e *res extensa*,

sostanza spaziale, inconsapevole e corporea, le quali costituiscono i due poli di un dualismo interattivo. In particolare, è grazie al dubbio metodico, criterio di indagine e di ricerca della verità, che si arriva ad una consapevolezza dell'io: riprendendo affermazioni classiche, Descartes afferma di non poter arrivare ad una certezza definitiva di ciò che è "al di fuori" tramite i sensi. Questi ultimi sono in grado di far sentire all'uomo impulsi provenienti da un mondo apparentemente esterno, dando vita a giudizi falsi e idee avventizie, e possono anche mostrare alla mente cose inesistenti, proprio come avviene con chi, avendo un arto amputato, continua a localizzare il dolore in una parte del corpo che non possiede più. In relazione a ciò, nelle *Meditazioni metafisiche* è avvalorato il fenomeno dell'illusionismo prospettico per cui «le torri, che mi erano sembrate rotonde da lontano, da vicino mi apparivano quadrate, e statue grandissime, che stavano nell'alto di esse, apparivano piccole viste da terra»⁵⁸. Dubitando dei sensi, Descartes si limitava a identificare l'uomo come sostanza pensante, presentando corpo e mente come due realtà distinte: la prima, per sua natura, è sempre divisibile e oggetto di analisi da parte dello spirito; la seconda, sebbene si possa pensare come l'unione delle diverse facoltà del sentire, del volere e del concepire, è in realtà una cosa sola, unica e intera. L'interazione tra le due diverse sostanze, irriducibili l'una all'altra, risulta di difficile spiegazione: non è semplice spiegare come un'entità immateriale fatta di solo pensiero, che non ha proprietà meccaniche, chimiche, elettriche e fisiche, possa interagire causalmente con qualcosa di fisico, in modo tale che il corpo possa provocare cambiamenti sulla mente o che la mente possa provocare cambiamenti sul corpo. Questa obiezione prende il nome di difficoltà dell'interazionismo, la cui soluzione è individuata da Descartes nella ghiandola pineale, che, posta alla base del cervello, comunica ad esso le sensazioni del corpo, proprio come avviene con l'ultima parte di una corda tesa quando essa viene mossa. Questo meccanismo nervi-cervello fa in modo che i movimenti volontari del corpo partano da un atto cosciente del pensiero: si tratta di un processo benefico che Dio ha voluto nell'uomo ai fini della sua autoconservazione. Dio è, infatti, garante della possibilità da parte dell'individuo di conoscere quando questo si attiene al criterio dell'evidenza: come quello di Pascal, si tratta di un Dio di filosofi e scienziati e risulta un concetto che fa procedere la dimostrazione fungendo da espediente alla celebre ipotesi

⁵⁸ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di A. Tilgher riveduta da F. Adorno, Laterza, Roma-Bari, 1992, VI Meditazione, p. 71.

del genio maligno, determinando la caduta del dubbio iperbolico⁵⁹. Si può affermare che Dio, causa sui in cui essenza ed esistenza coincidono, corrispondente all'idea di infinito innata nella mente umana, non è solo creatore delle sostanze pensanti, ma anche di quelle realtà extramentali di ogni *idea* umana chiara e distinta⁶⁰. Se, infatti, Dio traesse l'uomo in inganno riguardo l'esistenza del mondo esterno, verrebbe meno il suo essere verace e Descartes si troverebbe nel vicolo cieco di un errore incorreggibile. Questo ragionamento porta ad affermare l'esistenza dei corpi e della *res extensa*, la quale si rifà al mondo sensibile e al concetto di spazio ad esso intrinsecamente correlato, il quale costituisce l'essenza degli oggetti materiali. L'immensa discrepanza che attribuisce al pensiero una priorità logica e ontologica sull'estensione accentua la diseguaglianza tra i termini *Leiblichkeit* e *Körper*⁶¹: entrambi si riferiscono al corpo, ma se da un lato ci troviamo di fronte ad una corporeità vissuta e ad un organismo attivo in grado di tessere relazioni e scambi con il mondo, dall'altro siamo schiacciati dalla nozione di un corpo fisico oggetto dell'anatomia, che abita il mondo in maniera non differente da tutti gli altri enti. Poiché, nel pensiero di Descartes, le certezze più salde degli uomini sono quelle legate all'esistenza di Dio e alla loro anima, l'esistenza del mondo esterno, che, come è stato visto precedentemente, è una questione soggetta al dubbio, pone il corpo in una condizione di esteriorità rispetto all'io. In quest'ottica, qualsiasi rapporto sia possibile instaurare con il mondo appare ininfluenza nei confronti dell'io personale e la corporeità risulta quasi «aggiunta ad una esistenza personale già compiutamente costruita»⁶². Con argomentazioni dualistiche, per cui la dimensione corporea è irriducibile a quella spirituale, l'autore delle *Meditazioni metafisiche* arriva a dichiarare che l'uomo, per esistere, non necessita di un'estensione o di altre qualità attribuibili al corpo, ma unicamente del suo stesso pensiero. La celebre formula *cogito ergo sum* rende, così,

⁵⁹ Il dubbio iperbolico consiste nella completa de-realizzazione del mondo da parte dell'uomo, che lo spinge a pensare che nulla di reale corrisponda alle proprie idee; il sapere umano viene concepito come un costante possibile inganno ed è necessario uscire da questa condizione isolando la certezza più evidente, ovvero il fatto che l'uomo sia una cosa pensante. Cfr. *Meditazioni Metafisiche*, cit., *I Meditazione*, pp. 17-22.

⁶⁰ Descartes considera *idea* ciò che, per merito della sua valenza oggettiva, può essere conosciuto in maniera chiara e distinta dalla ragione. Cfr. *Meditazioni Metafisiche*, cit., p. 10 “[...] in questa parola *Idea* v'è qui dell'equivoco. Poiché, o essa può esser presa materialmente come operazione del mio intelletto, ed in questo senso non si può dire che essa sia più perfetta di me; o essa può essere presa oggettivamente per la cosa che è rappresentata da quell'operazione, la quale, benché non si supponga che esista fuori del mio intelletto, può nondimeno essere più perfetta di me, secondo la sua essenza”.

⁶¹ Cfr. R. Morani, *Soggetto e Modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, FrancoAngeli, Milano, 2007, pp. 197-198.

⁶² S. Nicolosi, *Il dualismo da Cartesio a Leibniz*, Marsilio, Venezia, 1987, p. 58.

l'uomo autonomo nel suo ruolo di cosa pensante, non correlata al suo trovarsi in un luogo o alle facoltà proprie dell'estensione. Si tratta di una proposizione necessariamente vera che funge da criterio di verità per una ricerca successiva: l'io sviluppa un grado di autocoscienza del proprio esistere indipendentemente dal sapere cosa sia e quali funzioni svolga perché, come sostenuto nella *Seconda Meditazione*, ciò che è altro da una cosa che pensa, uno spirito, un'intelligenza o una ragione si può solo supporre o fingere⁶³. Il soggetto umano è sempre un soggetto di esperienza: nonostante si possa dubitare riguardo le realtà al di fuori di questa, non si può non considerare il fatto che l'uomo sogni, provi emozioni o percepisca ed è in questo che consiste il cogito, il quale permette alla sostanza pensante di cogliere la sua esistenza. Nell'opera postuma *L'uomo*, Descartes presenta l'uomo come un insieme di anima e corpo, componenti che necessitano di essere analizzate separatamente. Attraverso una spiegazione dettagliata propria del Descartes scienziato, il corpo è descritto come una «statua o macchina di terra»⁶⁴ creata da Dio, i cui movimenti, spiegabili in termini di urti di materia, derivano dal funzionamento degli organi. Il testo è dominato dalla metafora della macchina, parola ricorrente nei titoli di ogni capitolo: come avviene per gli ingranaggi di un orologio, che, una volta assemblati, gli consentono di funzionare senza ausili esterni, così l'uomo è in grado di compiere operazioni motorie solo grazie ai meccanismi materiali di cui già dispone. Il corpo è responsabile di tutto ciò che avviene al suo interno, dall'attività respiratoria alle funzioni nutritive: la vita è un evento interamente fisico, concezione collegata alla convinzione del filosofo francese di poter conoscere in modo vero solo attraverso la scienza matematica, la misura e l'estensione materiale. Opponendosi alla dottrina Aristotelica, che attribuiva ad ogni aspetto della vita un'origine psichica interna alla materia, Descartes scrive che «non occorre concepire nella macchina alcun'altra anima vegetativa o sensitiva, né altro principio di movimento di vita oltre al suo sangue e ai suoi spiriti»⁶⁵, dove gli spiriti, che derivano il loro nome dalla terminologia galenica, sono corpuscoli che si spostano dal cervello al sistema nervoso assicurando il movimento in tutto il corpo e che, quando sono più o meno del consueto, generano i sensi interni della gioia e della libertà o della malignità e dell'inquietudine. Per quanto riguarda i sensi esterni, gli organi sono

⁶³ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., *VI Meditazione*, p. 26.

⁶⁴ R. Descartes, *Il Mondo. Trattato della Luce. L'uomo*, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1969, p. 135.

⁶⁵ *Ivi*, p. 225.

sollecitati dagli elementi sensibili: la sensazione del calore, ad esempio, è prodotta quando le particelle del fuoco, di moto velocissimo, giungono a contatto con il piede e, di conseguenza, vengono attivati i muscoli che lo ritraggono dalla fiamma. La *res extensa* è, dunque, un marchingegno estremamente complesso da cui derivano sensi esterni e interni, che riesce ad accumulare esperienze e, proprio per questo, a diversificarsi dalle altre macchine umane. Poiché le singole esperienze umane non sono mai uguali, è possibile parlare di diversità interindividuale: ogni uomo reagisce in maniera differente a determinate situazioni e questo fa in modo che i comportamenti degli uomini-macchine non siano mai totalmente omogenei. Per quanto riguarda il legame tra la soggettività e l'oggettività, l'*ego* rischia di apparire segregato in una dimensione solipsistica priva di ogni apertura con l'esterno poiché, mentre l'io si presenta come una certezza prima, in grado di far cadere il dubbio iperbolico, l'oggetto si pone come qualcosa di immediato e di "già dato", che non prevede alcun legame di interdipendenza con l'uomo⁶⁶. A differenza dei filosofi della tradizione che costruivano i loro ragionamenti a partire dal contatto con le cose, egli, isolando l'uomo dal contesto, lo pone in una condizione di solitudine che non prevede il contatto con l'altro. Tuttavia, per Descartes è necessario postulare l'esistenza del mondo esterno, e, di conseguenza, della datità sensibile in esso contenuta perché capire che oltre al proprio corpo ce ne sono altri permette di arrivare all'effettiva conoscenza fisica del mondo attraverso le idee innate, che sono proprie della *res cogitans* e, quindi, costitutive della mente umana. La *Sesta Meditazione* è un luogo importante per quanto riguarda la riflessione sul ruolo della natura e sul modo in cui questa viene avvertita dall'uomo. Il sottotitolo, *Dell'esistenza delle cose materiali e della reale distinzione tra l'anima e il corpo*, fa già capire che l'argomentazione è fondata sulla spiegazione della diversità irriducibile tra la materialità dei sensi e la spiritualità dell'anima. Lo scrittore francese inizia il suo ragionamento spiegando che, accanto alla facoltà del concepire, vi è una facoltà di immaginare, non necessaria all'essenza dello spirito: mentre la prima permette, ad esempio, di considerare la figura di un pentagono, arrivando ad una sua concezione pura, la seconda rende nota la necessità di una particolare tensione dello spirito che sia in grado di analizzarne tutti i cinque lati e lo spazio tra essi racchiuso. L'immaginazione, rivolgendosi ai corpi esterni, può riprodurli e rappresentare la realtà oppure creare creature fantastiche combinando immagini proprie dell'ambiente

⁶⁶ Cfr. R. Morani, op. cit., p. 113.

circostante. Tuttavia, come dimostrato nella *Seconda Meditazione*, l'uomo non ha bisogno dell'immaginazione per esistere ma gli basta comprendere che se concepisce qualcosa, allora esiste. Poiché, dunque, senza quest'ultima facoltà l'uomo riuscirebbe ugualmente a intendere la figura geometrica del pentagono, egli rimarrebbe la medesima sostanza pensante e si potrebbe concludere che quest'ultima dipende da qualcosa di differente dallo spirito. Nonostante ciò, l'uomo spesso si trova a utilizzare l'immaginazione, in primis per quanto concerne l'esistenza dei corpi, cioè gli enti materiali esterni al soggetto considerato: in questo modo, lo spirito si volge verso il corpo e non verso se stesso rimanendo bloccato nei confini della mente, cosa che avviene, invece, nel caso dell'intellezione, e avverte i sentimenti di piacere e dolore o le sensazioni di fame, sete e appetiti simili. Il filosofo si impegna a connettere l'esteriorità del mondo con l'interiorità del soggetto e per farlo usa proprio il corpo, che indica come «una natura corporea nella quale è contenuto formalmente ed in effetti tutto ciò che è nelle idee oggettivamente e per rappresentazione [...]»⁶⁷. Il mondo si rivela, così, all'uomo senza che sia richiesto il suo consenso, in quanto la realtà dell'esperienza si presenta ai sensi in maniera immediata: l'uomo viene inevitabilmente a contatto con i corpi perché è urtato da essi e, per quanta volontà possa avere, non è per nulla in suo potere non sentirli quando sono presenti⁶⁸. Jean-Luc Marion, uno tra i più grandi studiosi e interpreti del pensiero cartesiano, definisce quello di Descartes un pensiero passivo, che rende il corpo aperto al campo della percezione e all'esperienza: il corpo, da attivo e in grado di controllare gli stimoli esterni, diventa recettivo, capace di conoscere cosa sia la corporeità solo perché avverte il dolore o la mancanza di cibo e di acqua⁶⁹. L'irruzione dei sensi permette di parlare un *meum corpus*, che non è più il corpo oggetto della fisica, legato all'aspetto materiale, ma un corpo senziente che è costantemente sottoposto all'esperienza tramite i sensi⁷⁰. Poiché, dunque, nell'uomo c'è una forte facoltà passiva di sentire, quindi di ricevere idee derivanti dalle cose materiali, deve esserle una attiva capace di produrle, che corrisponde alla conferma dell'esistenza di Dio. Nei *Principi*, dove Descartes attua una sorta di analisi linguistica della parola *sostanza*, Dio è descritto come ciò che esiste

⁶⁷ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 74.

⁶⁸ Cfr. *Ivi*, p. 70.

⁶⁹ Cfr. J.L. Marion, *On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism*, trad. ingl. di C.M. Gschwandtner, The University of Chicago Press, London, 2018, p. 54.

⁷⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 95-102.

«in maniera tale da non aver bisogno di alcun'altra cosa per esistere⁷¹». Poiché Dio, il cui significato ricalca quello della tradizione Scolastica, è l'unica *res* di cui tutte le altre hanno bisogno per esistere, è possibile affermare che la parola *sostanza* non si utilizza per tutti i termini con una valenza univoca: a differenza del nulla, che è l'unica nozione comune a non avere qualità o proprietà, *res cogitans* e *res extensa* possono essere conosciute tramite i loro attributi. Per quanto concerne la *Sesta Meditazione*, è possibile stabilire che l'uomo si trova in un contesto in cui è circondato da altri corpi senza rendersene conto, poiché lo spirito non ha esaminato accuratamente e maturamente le percezioni che gli si presentano. Il rapporto che intercorre tra le sensazioni e il corpo è quello di un'unione sostanziale tra *res cogitans* e *res extensa*, che non impedisce che vi sia un concetto chiaro, distinto e soprattutto completo di mente: in caso contrario, l'uomo non sarebbe in grado di provare piacere o dolore per ciò che accade al suo corpo, e conoscerebbe queste cose solo con il puro intelletto e non in relazione al proprio essere. La *res cogitans* non è e non può essere una cosa materiale perché possiamo pensarci senza il corpo, ossia possiamo concepire noi stessi senza immaginare un corpo, ma non possiamo pensare al nostro corpo senza pensare che noi siamo. La mente, dunque, non è materiale e perciò non è estesa. Nonostante in questo scritto Descartes tratti della distinzione della mente dal corpo, allo stesso tempo prova che essa gli è unita sostanzialmente: lo stesso si verifica nel caso del braccio che, distinto dal suo corpo, fa parte dell'uomo considerato nella sua interezza, in modo che la sussistenza del braccio di per sé non neghi la sua appartenenza alla natura umana⁷². Il movimento che, dalla secchezza della gola, giunge al cervello attraverso i sensi e colpisce la mente con la sensazione della sete è il risultato di questa unione, che è vissuta in maniera costante ed evidente dall'uomo. Tutte queste sensazioni non hanno, però, una funzione gnoseologica, quindi di conoscenza delle cose e delle loro idee chiare e distinte, perché questi sono compiti dell'intelletto; la loro è una funzione di tipo pragmatico, ovvero serve a riconoscere ciò che può giovare o nuocere al corpo. Sebbene Dio sia immensamente buono e certamente non ingannatore, la natura umana, intesa come composto di mente e corpo, è talvolta fallace e può condurre all'errore, come si verifica nel caso in cui il dolore che di solito è suscitato da un piede sofferente, viene avvertito in

⁷¹ R. Descartes, *I Principi della filosofia* in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, trad. it. di S. Agostini, A. Alemanno, S. Di Bella, N. Sciacaluga, Bompiani, Milano, 2012, p. 1744 "Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum".

⁷² Cfr. *Meditazioni, Risposte IV* in *Opere 1637-1649*, cit., trad. it. di I. Agostini, p. 1455.

un'altra parte del corpo. In genere, la percezione sensibile fa provare sensazioni utili al fine della conservazione del proprio corpo: quando non ciò non avviene, la causa sta in una malattia del corpo che disturba la trasmissione meccanica dei movimenti tra i nervi e la ghiandola pineale. Descartes vuole pertanto dimostrare che, sebbene il corpo e i sensi possano trarre in inganno, non c'è ragione di credere che non vi siano corpi esterni e che il mondo materiale sia una mera illusione. Noi vediamo in modo chiaro e distinto gli oggetti fuori di noi, che non dipendono dalla nostra volontà, e possiamo concepire in modo chiaro molte loro proprietà. Indiscutibilmente il nostro corpo, non essendo perfetto, è soggetto all'errore, ma l'intelletto umano fa in modo che sia possibile conoscere e correggere gli errori derivati dalla corporeità. Il dualismo cartesiano risulta, quindi, fondato sulla distinzione tra esteso e non esteso, dove il primo termine si riferisce al corpo e il secondo allo spirito: Descartes era, infatti, un grande matematico, e in quanto tale concepisce lo spazio in termini di larghezza, lunghezza e profondità, tutte caratteristiche non appartenenti all'anima. Si può evincere che il nucleo centrale della presente *Meditazione* sia la diversità di anima e corpo, che si trovano congiunte in modo tale che le percezioni derivanti dal mondo esterno possano avere dei risvolti nel soggetto che le esperisce: l'interazione delle sostanze deriva dall'impulso della natura alla conservazione del corpo, in quanto l'uomo è spesso spinto ad agire prima di riflettere. In questo sta la fragilità della natura umana: nell'essere chiamati all'inganno da quelle realtà provenienti dall'esterno e che si impongono all'uomo senza che egli le abbia sufficientemente analizzate, perché esistono cose cui è possibile legare la sensazione per il resto della vita, senza dubitare della loro verità⁷³.

⁷³Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., *VI Meditazione*, p. 83.

2.2 La confutazione del dualismo cartesiano attraverso il pensiero di Merleau-Ponty

Opponendosi alla distinzione cartesiana tra anima e corpo, Merleau-Ponty volge la sua riflessione sull'inscindibile intreccio dei due elementi: egli ritiene che il corpo non debba più essere un luogo di dissidio, bensì un'unione tale da tradursi in totalità. Nella *Sesta Meditazione* si ha l'impressione che Descartes ponga le basi per un'armonia tra l'eterogeneità delle due sostanze, ma, in realtà, si tratta di un'unione derivata da sentimenti particolari, come quello della fame o della sete: corpo e anima rimangono, di fatto, incompatibili ed è escluso ogni rapporto di reciprocità tra esse. Merleau-Ponty sostiene, invece, che solo nella misura in cui si è un corpo che si leva verso il mondo sia possibile comprendere la funzione del corpo vivente, poichè la coscienza di ciò che si è invade il corpo e l'anima si espande su tutte le sue parti⁷⁴. L'unico punto di contatto tra i due autori sembra essere l'inevitabilità dell'esperienza diretta, perché entrambi, Descartes e Merleau-Ponty, non possono negare le stimolazioni derivanti dagli organi sensoriali: la differenza sta nella loro classificazione. Descartes valuta, infatti, le sensazioni il mezzo con cui la natura si esprime e comunica: tra questi due elementi non vi è, però, una precisa corrispondenza, nel senso che le percezioni, affidandosi alla sfera della soggettività, non sempre descrivono la realtà per come essa è veramente. Poiché un'idea deve contenere lo stesso grado di realtà della cosa di cui essa è immagine, la realtà attuale degli oggetti riguarda la realtà mentale: l'idea non deve solamente adeguarsi alla realtà, ma deve anche cambiare la sua consistenza ontologica in base ad essa. È una condizione che risulta accettabile solo se si presuppone che le idee siano qualcosa di costituito autonomamente rispetto al soggetto e questo aumenta il divario tra le due sfere. Per non ottenere dati oscuri e confusi, l'uomo non può basare la sua conoscenza dell'oggetto unicamente sulle facoltà del sentire e dell'immaginare: presupponendo, quindi, un'unità dell'io data dalla mente, è possibile stabilizzare la conoscenza dell'oggetto con cui ci si pone in relazione, in modo che ad una mutazione dell'oggetto corrisponda una mutazione di percezione; si ottiene che i sensi vengono consolidati intorno a nozioni ricavate per pura intellesione. Merleau-Ponty, al contrario, sostiene che l'esperienza sensibile, attraverso la presa di coscienza materiale e fisica della corporeità, componga la realtà effettiva e affida alle percezioni un ruolo predominante nella dialettica che si origina tra l'uomo e il mondo. In altre parole,

⁷⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della Percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2003, p. 114.

mentre l'antinomia semantica *res cogitans-res extensa*, che accompagna la coppia semantica certezza-dubbio, mette in luce come la rappresentazione dello stato delle cose enunciato dovrebbe necessariamente coincidere con la realtà, Merleau Ponty non fa corrispondere alla certezza dell'idea la certezza di una percezione. L'autore sostiene, infatti, che, poiché le idee stesse si fondano sull'esperienza percettiva, esse sono costantemente condizionate dal contesto storico-culturale che penetra dentro di noi; di conseguenza, sia gli esiti dell'attività di pensiero non potranno mai portare a risultati atemporali, sia l'idea per cui la sostanzialità delle cose precede e fonda la permanenza del soggetto risulta fittizia e immaginaria⁷⁵. In *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty scrive che la coscienza non deve più essere concepita come un essere-per-sé, ma come «una coscienza percettiva, come il soggetto di un comportamento, come essere al mondo o esistenza»⁷⁶: ciò che esiste, dunque, è tale nella misura in cui è pensato, percepito e sentito, quindi vissuto. Contrapponendo la concezione di intrinseca relazionalità tra l'uomo e l'ambiente a quella del cogito cartesiano, Luca Vanzago sostiene che «la riconduzione tramite il dubbio alla certezza soggettiva come unica evidenza in realtà costituisce la trasformazione di un atto percettivo in un atto di pensiero, che non garantisce realmente l'atto percettivo stesso se non al prezzo di perderlo nella sua specificità».⁷⁷ Afferma così che l'atto percettivo, fattosi atto di pensiero, non porta a contenuti determinanti: poiché anche una visione illusoria rimane una visione, persiste un livello di incertezza e ambiguità della conoscenza. Sotto questo aspetto, anche la differenza tra sensazione e coscienza risulta fittizia perché quest'ultima, essendo trascendente, esprime sempre una relazione con qualcosa che la motiva e non risulterebbe possibile delinearla come qualcosa di “a sé stante”. È possibile asserire che, secondo Descartes, la conoscenza dei sensi e dell'immaginazione è conoscenza dell'io come pensiero e, dal momento che l'uomo arriva a sviluppare coscienza di sé stesso, allora sia in grado di conoscere, perché il pensiero diventa capacità pura di intendere la realtà attraverso intuizioni e deduzioni. Inizialmente, il pensiero scopre se stesso attraverso il concepimento di un sapere considerato universale, come una nozione matematica o logica, che, storiche e asituate, non dipendono dal sensibile e non sono legate a

⁷⁵ R. Morani, *op. cit.*, p. 205.

⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della Percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2003, p. 430.

⁷⁷ L. Vanzago, *op. cit.*, p. 93.

particolari circostanze percettive; in seguito, anche il rapporto con l'oggetto sensibile permette la conoscenza del proprio sé. La conoscenza degli oggetti sensibili viene, così, ad associarsi alle facoltà del sentire e dell'immaginare che, pur dipendendo dai corpi, sono comunque modalità di pensiero. L'argomento del pezzo di cera, che appare molle, duro, freddo o caldo grazie alle determinazioni mutevoli e transitorie dei sensi, porta ad affermare che, in realtà, quando sottoposti al vaglio analitico e alla messa in esame da parte della mente, i sensi giocano un ruolo importante nella percezione dell'unità dell'oggetto. Nell'intervento tenuto in occasione delle *Romanae Disputationes* del 2022, il professor Igor Agostini spiega come Descartes si serva dell'aneddoto del pezzo di cera per anticipare quello che sarà il concetto chiaro e distinto di uomo. Poiché l'uomo ha una forte propensione a pensare che il mondo che lo circonda sia costituito da cose realmente esistenti, questo esempio dimostra come, in realtà, la cera sia qualcosa di solamente pensabile con l'intelletto e l'unica cosa certa sia la sua idea. Quando, vicino al fuoco, la cera si scioglie, tutte le proprietà con cui essa veniva identificata mediante i sensi, ossia colore, odore, sapore e suono, spariscono: quello che ora è possibile vedere è la cera nella sua versione di idea come corpo da parte dell'intelletto, confermando la verità del cogito. Della cera restano l'estensione e la capacità di assumere alcune figure, cioè estensione, movimento e figura, che, nella *Sesta Meditazione*, costituiscono l'essenza dei corpi. In questo modo, il semplice atto percettivo si fa pensiero in un primo momento tramite il dubbio generico, poiché l'uomo si chiede se siano reali le sensazioni percepite dall'esterno, poi tramite l'onnipotenza creativa di Dio, che fa in modo che le nozioni geometriche e matematiche colte dall'intelletto vengano applicate ai corpi esterni percepiti mediante i sensi. Già Platone riconosceva alla conoscenza sensibile un grado di plausibilità ma non la totale conoscenza: la *doxa*, rappresentata metaforicamente dalle ombre del mito della caverna, è per lui solo il primo passo per arrivare all'episteme, la quale si pone come obiettivo la conoscenza del bene in sé; allo stesso modo, Descartes non esclude i sensi, ma nemmeno ritiene che possano ricoprire la totalità della conoscenza del mondo, perché «è regola di prudenza non fidarsi mai interamente di quelli che ci hanno già una volta ingannati»⁷⁸. Ne segue che una mente definita "pura" non potrebbe mai riconoscersi nella vera mente umana, in quanto quest'ultima è caratterizzata dalla reazione spontanea dell'anima allo stimolo corporeo, come nel caso della percezione del

⁷⁸ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., *IV Meditazione*, p. 18.

dolore. Il filosofo francese mantiene una distinzione reale tra la mente e il corpo e contemporaneamente sente la necessità di una loro *unio substantialis*: basti pensare alle passioni, che hanno origine corporea ma fanno riferimento all'ambito mentale, risultando così inestirpabili ma controllabili dalla volontà umana, essendo che «anche coloro le cui anime sono più deboli potranno acquistare un comando assoluto su tutte le loro passioni, se mettersero sufficiente impegno a indirizzarle e a guidarle»⁷⁹. Anche le varie sensazioni avvertite dall'uomo, quali la fame, la sete o il dolore, dipendono dalla mescolanza del corpo con lo spirito, che sono elementi eterogenei ma non estranei perché, come scrive Descartes nel riassunto introduttivo alle *Meditazioni Metafisiche*, «l'anima dell'uomo è realmente distinta dal corpo, e tuttavia gli è così strettamente congiunta ed unita, che quasi compone una cosa sola con lui»⁸⁰. Descartes riesce a fornire un concetto di mente completamente autonomo da quello di corpo, considerazione tendenzialmente svalutata dalla filosofia occidentale precedente, dove l'anima, che era forma del corpo, faceva trasparire con questo un legame indissolubile. Descartes ha avuto la consapevolezza che il concetto chiaro e distinto di anima, la cui unica proprietà è il pensiero, non sarebbe stato possibile senza il concetto chiaro e distinto di corpo. In questo modo il fisico è la base per il metafisico, poiché solo sapendo cosa sia il corpo è possibile sapere che l'anima se ne differenzia. Sebbene, quindi, la dimensione spirituale e quella fisica non possano essere ridotte l'una all'altra, la loro inclinazione reciproca e naturale ad unirsi è costitutiva dell'uomo, il quale non è esclusivamente designato dalle operazioni dall'anima ma anche da quelle della sostanza materiale. L'anima è, allo stesso tempo, separata e nella materia⁸¹; separata, in quanto l'atto dell'intelletto si esercita senza l'uso dell'organo corporeo; nella materia, in quanto tutto ciò che è presente nell'uomo ma che non è possibile concepire come appartenente al corpo, viene attribuito all'anima. Descartes formula la tesi del dualismo metafisico nell'ultima fase della sua ricerca, spinto dal bisogno di formulare una teoria compatibile con la nuova immagine della natura descritta nella fisica galileiana. L'idea è che il mondo materiale possa essere spiegato unicamente in maniera meccanicistica: tutti gli enti hanno una natura esclusivamente corporea e i loro movimenti

⁷⁹ R. Descartes, *Le passioni dell'anima* in *Opere 1637-1649*, cit., trad. it. di A.L. Schino, A. Del Prete, *Articolo L. Non c'è anima tanto debole che non possa, se ben guidata, acquistare un potere assoluto sulle proprie passioni*, p. 2383.

⁸⁰ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., *Riassunto delle sei meditazioni*, p. 16.

⁸¹ É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi, 2005, p. 10.

vanno studiati su previsioni scientifiche e dati definiti. Su questa base, Descartes invita il lettore a supporre l'uomo come una macchina, rifiutando il modello proposto da Aristotele dell'uomo come πολιτικὸν ζῷον, caratterizzato da una tendenza alla socievolezza che lo spinge a comunicare e ad aggregarsi in comunità. Da queste considerazioni scaturisce che il tema della coscienza incarnata, argomento centrale all'interno del dibattito filosofico contemporaneo, sia legato alla questione meccanicistica, la quale giustifica ogni aspetto della realtà come il prodotto di una causalità deterministica. Nella *Critica della Ragion Pura*, Kant aveva cercato di uscire dal dualismo di materia e spirito classicamente presentato da Descartes ma non era riuscito nel suo intento in quanto, provando ad individuare un momento di unità profonda tra sensibile e intellegibile, aveva attribuito ad un io astratto la facoltà di sintetizzare il sensibile e organizzarlo in categorie. In questo modo, l'io kantiano imponeva estrinsecamente i suoi concetti al mondo, ma, essendone al tempo stesso isolato, faceva in modo che noi ci trovassimo in una condizione di distanza ed esilio rispetto alla realtà. Il modello merleau-pontyano, al contrario, fa riferimento all'essere dentro al mondo e all'intrinseco rapporto con la sensibilità: il corpo è un *vinculum* tra l'io e le cose e, come l'autore evidenzia nel saggio *Il filosofo e la sua ombra*, non dà solo origine ad un rapporto a senso unico tra colui che sente e ciò che è sentito, ma fa in modo che il senso si diffonda in tutto il corpo, il quale diventa una "cosa senziente" e un "soggetto-oggetto"⁸². È possibile ricavare che il *Cogito* cartesiano corrisponda ad una presa di coscienza dell'io che, però, venendo inteso come un concetto puro, è caratterizzato dalla tendenza all'intellettualismo e, di conseguenza, ad un'interpretazione contingente dei fatti. Anche se la formula «penso quindi sono» si riferisce all'uomo come un soggetto pensante ed è considerata il presupposto fondamentale dell'essenza umana, secondo Merleau-Ponty questa formula dovrebbe essere intesa come un «io inerisco a me» inerendo al mondo⁸³. Nel pensiero di Descartes, il piano gnoseologico predomina su quello delle esistenze di fatto, come se fosse preferibile riconoscere l'esistenza di una realtà indefinita rispetto all'effettiva esperienza delle cose. Conformemente a questa tesi, quando attorno a me trovo delle cose, non posso essere convinto della loro reale esistenza, poiché non se so nulla di specifico; posso, invece, comprenderne meglio la sussistenza quando avviene un

⁸² M. Merleau-Ponty, *Segni: Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, a cura di A. Bonomi, trad. it. di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano, 2015, p. 194.

⁸³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della Percezione*, cit., p. 487.

contatto, il quale ne costituisce una scienza primordiale. Merleau-Ponty ritiene che l'immagine della conoscenza ottenuta dall'oggetto situato nel mondo debba essere sostituita da quella più autentica di una conoscenza che si costruisce secondo un sistema di scambi con l'esteriorità⁸⁴: mentre per Descartes le cose sono *partes extra partes*, cioè coesistono senza conflitti e connivenze, Merleau-Ponty insiste sulla convivenza di *logos razionale* e *logos corporeo* che, tenuti insieme, fanno sì che l'uomo sia in grado non solo di esperire, ma anche di sapere di esperire, essendo allo stesso tempo organismo fisico e vivente. Non esistono atti di coscienza se non quelli in cui esteriorità e interiorità sono coesi: tutte le attività dell'uomo, infatti, si volgono verso il mondo per poi tornare all'interno della persona, poiché si tratta di dimensioni che si implicano a vicenda. Gli studi percettivi di James J. Gibson, risalenti agli anni Sessanta del Novecento, convergono verso questo modello di corpo vivente: si tratta di ricerche che dimostrano che il compito del soggetto sia quello di riuscire a cogliere le informazioni percettive già esistenti nell'ambiente circostante, prima di organizzarle ed elaborarle. Lo scrittore si serve del principio dell'*affordance*⁸⁵, che indica la disponibilità dell'ambiente ad essere percepito dall'uomo, il quale non solo registra i dati derivanti dall'ambiente circostante, ma reagisce agli stimoli in modo attivo, secondo un processo di continua esplorazione. Queste argomentazioni, pur essendo successive alla pubblicazione di *Fenomenologia della percezione*, avvalorano la tesi merleau-pontyana riguardo la primarietà della natura dell'interazione, in quanto il filosofo sostiene che l'uomo, il quale si definisce grazie al suo radicamento entro una cornice biologica, non possa omettere l'essere incarnato dalla sua dimensione esistenziale. Nel pensiero di Merleau-Ponty, infatti, 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»⁸⁶. Le funzioni percettive e sensoriali costituiscono l'atto iniziale con cui ogni individuo assume consapevolezza del mondo e degli altri e ciò fa in modo che la corporeità trasformi il corpo da ente puramente biologico a ente vissuto. Il corpo che vive, infatti, sente e attua

⁸⁴ Cfr. *Ivi*, p. 449.

⁸⁵ Cfr. J.J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1996, p. 285.

⁸⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della Percezione*, cit., p. 403.

sintesi non solo nel contesto immediato dell'oggetto, ma anche del proprio essere perché queste sintesi sono prodotte dal corpo in quanto soggetto. Nonostante si sia portati a pensare che la correlazione sussistente tra l'uomo e il mondo sia posta dal soggetto stesso, è necessario sottolineare che il soggetto si ritrova in questa relazione nel momento stesso del suo riconoscimento⁸⁷: la percezione, che è un vero e proprio atto, non si limita a scoprire il mondo, ma è motivo del suo senso di inerenza da parte dell'uomo. Si tratta di un atto creatore del senso fornito dalla molteplicità dei dati dell'esperienza, la quale precede l'uomo e si pone all'origine di ogni possibilità di conoscenza⁸⁸. Si può concludere che mentre Descartes adotta una restrizione per cui la sostanza del corpo e quella dell'anima non sono compatibili, Merleau-Ponty concepisce la loro unione, che è in grado di mostrarsi al pensiero attraverso la percezione; quest'ultima permette di giungere alla dimensione del «composto di anima e corpo, del mondo esistente, dell'Essere abissale, che Cartesio ha dischiuso e immediatamente richiuso»⁸⁹. Questo aspetto mette in luce come la riflessione sul dualismo cartesiano sia, in realtà, la radice del pensiero merleau-pontyano: la questione del rapporto anima-corpo rimane una questione fondamentale che trova un punto d'approdo nella posizione fenomenologica in cui l'unione è fondata nel corpo, il quale non è più un "in sé" rinchiuso nella sua interiorità, ma un incrocio di movimenti e percezioni, di immanenza e trascendenza⁹⁰.

⁸⁷ Il concetto di relazione, nella filosofia di Merleau-Ponty, corrisponde a quello di interrelazione, in quanto non indica solo il modo con cui il soggetto forma gli oggetti, ma anche come, a loro volta, questi agiscono su di lui. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della Percezione*, cit., p. 280 "I fatti sensoriali divengono momenti concreti di una configurazione globale che è lo spazio unico, e la facoltà di accedere a esso non è disgiungibile da quella di staccarsene nella separazione di un senso".

⁸⁸ Cfr. U.J. Organisti, *Merleau-Ponty: la percezione come atto e l'ingiustificabile indeclinabilità del soggetto* in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», Vol. 110, No. 1-2, 2018, pp. 80-81.

⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, trad. it. di A. Sordini, SE, Milano, 1989, p. 41.

⁹⁰ Cfr. S. Righetti, op. cit, p. 189.

CAPITOLO 3

IL PENSIERO ROMANTICO DI SCHILLER SUL RAPPORTO CORPO-ANIMA

3.1 *L'istinto sensibile a fondamento della razionalità*

L'unità antropologica e culturale è uno dei punti fondamentali della ricerca filosofica di Schiller, il quale, attraverso l'educazione, mira all'armonizzazione delle istanze divergenti che caratterizzano la natura umana. Assiduo lettore di Kant, egli ne assimila e rielabora i contenuti in maniera originale fino a giungere al loro superamento: sebbene sviluppi le proprie riflessioni a partire dalla filosofia trascendentale, incentrata sulla deduzione a priori dei concetti puri della ragione, Schiller afferma l'impossibilità di una soluzione immanente al dualismo kantiano, che vede contrapporsi da una parte la particolarità dell'esperienza, dall'altra l'universalità delle strutture a priori. Secondo il pensiero kantiano, infatti, ogni conoscenza proveniente dagli oggetti, intesi come fonti del contenuto delle sensazioni, richiede una concettualizzazione per poter essere compresa, poiché per l'intuizione sensibile, ma anche per il pensiero quando non si serve di criteri di validità universali, la conoscenza dell'assoluto è irrealizzabile. L'intenzione di Kant è quella di astrarre la materia sensibile dalla sensibilità e ciò avviene tramite l'istituzione della nozione di *io penso*, garante della sintesi delle rappresentazioni e in grado di rendere fondate le affermazioni riguardanti la natura e la realtà. Distaccandosi dall'atteggiamento discriminatorio che rappresenta la sensibilità come un male radicale da subordinare necessariamente alla ragione, l'obiettivo di Schiller è quello di valutare l'uomo nella sua complessità antropologica, poiché «la ragione esige unità, la natura invece varietà, e l'uomo viene impegnato da ambedue le legislazioni»⁹¹. Accompagnando, fin dalla giovinezza, la passione per l'arte poetica all'interesse nei

⁹¹ F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, *Lettera quarta*, p.11.

confronti di questioni riguardanti la corporeità umana, l'autore giunge ad una concezione filosofica che è al contempo politica ed educativa, in cui è centrale il concetto di *embodiment*⁹². Se per cogliere il fenomeno fosse necessario incatenarlo in uno schema di regole, allora questo verrebbe dilaniato e ridotto ad una forma tecnica che, nonostante mostri la realtà all'intelletto, la nasconde al sentimento naturale⁹³: risulta, quindi, essenziale ricercare la conciliazione tra la ragione e la sensibilità, prendendo le distanze da visioni filosofiche astratte, il cui unico scopo è ricercare verità oggettive e assolute. Nello scritto giovanile *Il corpo e l'anima*, Schiller fa riferimento ad una nozione di corporeità che non nuoce alle attività dello spirito, ma che le consolida a causa dell'intreccio intimo delle due nature. Il filosofo sostiene che la vita fisica del corpo umano corrisponda alla mescolanza di due classi principali: la prima comprende le forze del corpo che, come la sensibilità delle fibre nervose e l'irritabilità dei muscoli, non sono riconducibili a leggi fisiche; la seconda, al contrario, include i fenomeni noti alla scienza, quali la meccanica del movimento e la chimica del corpo umano, che sono all'origine della vita vegetativa⁹⁴. La vita dell'animale è limitata al primo gruppo di questa distinzione: essa coincide con la ricerca di sensazioni gradevoli, immediate e portatrici di una felicità incerta, le quali portano al costante oscillamento intorno al caso; la vita umana, invece, guarda alla dimensione spirituale, nonostante conservi la vita animale e ne condivida piaceri e dolori⁹⁵. Poiché, dunque, le sensazioni sono il mezzo comune a tutti i viventi, esse sono sempre definite *sensazioni animali* e non possono essere annullate per mezzo dell'intelletto, poiché non derivano da esso, bensì da una cieca necessità della natura⁹⁶. Quando queste sensazioni, assieme alla tendenza a vivere secondo contenuti particolari e concreti, si trovano in opposizione alla parte razionale dell'uomo, quest'ultimo può assumere due connotazioni differenti: quando i sentimenti hanno la meglio sui principi, l'uomo è un *selvaggio* che venera la natura e disprezza l'arte;

⁹² Il termine *embodiment*, introdotto dalle neuroscienze verso la fine degli anni '80, fa riferimento ad una filosofia del corpo o cognizione incorporata secondo cui la natura della mente è ampiamente influenzata dalle caratteristiche e dai movimenti del corpo: poiché Schiller ritiene che la sensibilità sia inscindibile dalla dimensione umana, la nozione di *embodiment* può essere applicata alla sua filosofia. Cfr. C. Bennett, *Grace, Freedom and the Expression of Emotion: Schiller and the Critique of Kant* in «Thinking about the Emotions: A Philosophical History», Oxford University Press, Oxford, 2017, p. 192.

⁹³ Cfr. *Ivi*, *Lettera prima*, pp. 2-3.

⁹⁴ Cfr. F. Schiller, *Saggio sul rapporto tra la natura animale e la natura spirituale dell'uomo* in *id.*, *Il corpo e l'anima, Scritti giovanili* a cura di G. Pinna, Armando, Roma, 2012, pp. 49-50.

⁹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 51.

⁹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 53.

viceversa, quando i principi distruggono i sentimenti, l'uomo è un barbaro che disonora la natura ma continua ad esserne schiavo; questo avviene perché, senza ricercare l'armonia tra senso e ragione, l'essere umano non arriverà mai a produrre un ordine morale appropriato, ma solo un insieme di norme prive di ragionamento, le quali portano a sbocchi violenti e brutali⁹⁷. Tra natura sensibile e intellettuale deve esistere un vero e proprio equilibrio: l'uomo è un essere pulsionale e, contemporaneamente, razionale, dunque, il suo essere corporeo non deve confliggere con il piano concettuale. Secondo il filosofo, lo sviluppo delle facoltà spirituali a partire dagli stimoli corporei accompagna, già dall'infanzia, la crescita dell'individuo. Il *bambino*, che conosce solo il dolore o la fame, si pone nel medesimo orizzonte dell'animale, o in una dimensione ancora più misera poiché non dotato di istinto; il *ragazzo* inizia ad accogliere nella sua anima alcuni beni dello spirito attraverso i sensi, nonostante se ne serva solo in vista di un fine materiale e, infine, il *giovane e l'adulto* rendono il mezzo materiale il proprio fine, poiché la sensazione prodotta dalla continua ripetizione dei processi mentali origina un senso di godimento⁹⁸. Quello che si verifica è un progressivo sviluppo delle facoltà umane, in modo che l'uomo non si ripieghi sull'istinto alla conservazione, ma aspiri all'unificazione del sistema dei sentimenti animali con quello dei sentimenti intellettuali e morali. La relazione tra la natura fisica e spirituale coesistenti nell'individuo risulta un tema decisivo anche nel contesto della corrente filosofica, artistica e letteraria del Romanticismo, che annovera Schiller tra i suoi esponenti principali: essa, poiché poneva l'analisi dell'*io* al centro della propria riflessione, andava contro la tradizione illuminista in cui il pensiero razionale doveva rientrare nei limiti del finito e della scienza. L'opinione dei Romantici, infatti, era che le diverse tendenze presenti nell'animo dovessero essere incorporate nella vita della mente senza pretendere di dispiegarsi nella vita concreta, in modo da rendere l'individuo un contemplatore della natura desideroso di conoscere l'assoluto. In questo clima di esaltazione dell'infinito, Schiller presenta il legame tra il pensare e il sentire, attraverso una nozione di anima che è, allo stesso modo, pensante e senziente, la cui attività è in relazione con quella della materia. Per spiegare il nesso tra questi due elementi l'autore scrive:

⁹⁷ Cfr. F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, cit., Lettera quarta, p. 13.

⁹⁸ Cfr. F. Schiller, *Saggio sul rapporto tra la natura animale e la natura spirituale dell'uomo*, cit., pp. 59-60.

[...] ogni tensione eccessiva dell'attività spirituale ha sempre come conseguenza una tensione eccessiva di certe azioni corporee, così come l'equilibrio della prima, ovvero l'attività armonica delle facoltà spirituali è associata con il perfetto accordo della seconda⁹⁹.

In questa maniera, ogni piacere o fastidio spirituale è necessariamente accompagnato ad un piacere o fastidio animale secondo una logica di corrispondenza e trasmissione tra le attività razionali e sensibili, che è motivo per cui, talvolta, i guasti del corpo provocano uno sconvolgimento all'interno dell'ordine morale. Quando si prova un'emozione talmente grande da sconvolgere l'anima, non solo il battito del cuore subisce un'accelerazione, ma viene creata una complessità per cui entrano in moto anche le vene, i nervi e le fibre muscolari¹⁰⁰: esemplificazioni come questa, che riflettono la formazione medica del filosofo, mettono in luce l'unità dell'uomo tra la vita sensibile e quella spirituale ed escludono ogni concezione dualista. Il testo *Filosofia della fisiologia* del 1779 è la prima trattazione schilleriana concernente la costituzione psico-fisica del soggetto: ci troviamo di fronte una dissertazione che si pone il problema della relazione tra la mente e il corpo, la quale presuppone la somiglianza tra l'uomo e Dio. Lo spirito dell'uomo, infatti, è eterno e, poiché l'eternità è misura dell'infinità, è destinato a crescere all'infinito senza poterlo raggiungere: esso cerca di emulare la grandezza del suo creatore e aspirare alla perfezione, secondo una legge che connette la perfezione al piacere e l'imperfezione al dispiacere. Poiché, però, la perfezione è anche connessa all'impulso dell'amore universale, che è derivante dalla natura senziente, l'effetto della materia sullo spirito è inevitabile¹⁰¹. Sebbene l'eternità dello spirito sia tale da volgere l'individuo all'ammirazione e alla contemplazione divina, l'uomo riceve, ugualmente, influssi dall'esterno: perché ciò si verifichi, è necessaria una forza mediatrice, il cosiddetto *spirito neurale*. Prima di analizzare in che modo lo spirito sia intrecciato con il mondo sensibile, è necessario approfondire questo concetto, per il quale è coniato il termine *Mittelkraft*: si tratta di un'entità spirituale infinitamente piccola e sottile che risiede nei nervi, che si pone come mediatore tra il senso e l'anima e che ha lo scopo di far permanere le modificazioni dello spirito che si verificano nel momento della sensazione. Lo spirito neurale è uguale in tutti gli organi e, poiché il suo movimento è paragonabile a quello di una corda che si propaga secondo vibrazioni, esso fa in modo che la luce dei corpi vibri

⁹⁹ *Ivi*, p. 68.

¹⁰⁰ Cfr. *Ivi*, p. 69.

¹⁰¹ Cfr. F. Schiller, *Filosofia della fisiologia* in *Il corpo e l'anima*, cit., pp. 17-19.

sull'occhio o che le oscillazioni dell'aria permettano di sentire ciò che è più vicino al nostro orecchio. Questo *medium* si pone tra il mondo e lo spirito ed è differente da entrambi: garantisce gli effetti del primo sul secondo, facendo in modo che tra i due elementi vi sia una coesistenza e non una frattura¹⁰². L'uomo, infatti, non può trascendere la dimensione materiale, che lo pone in relazione con la sovrabbondanza degli oggetti e gli influssi dell'ambiente; il problema è capire in che modo quest'ultima riesca a progredire all'interno dello spirito. Il primo fattore da considerare per risolvere la questione è la *sensazione*, ovvero l'insieme dell'attività percettiva, la quale associa particolari organi alle forze esterne, come può essere l'occhio per la pulsazione della luce o l'orecchio per la vibrazione dell'aria¹⁰³. La sensazione è il mezzo con cui si manifesta l'esistenza fisica dell'uomo finito: egli, nonostante il suo spirito sia rivolto verso l'alto, è incatenato al mondo materiale dalle sue esigenze, nei cui confronti l'astrazione del pensiero costituisce una fuga solamente momentanea. La limitatezza dell'uomo sta, infatti, nell'essere ancorato all'istinto sensuale, poiché «quanto l'uomo è finito, tanto si estende il dominio di questo istinto¹⁰⁴»: si tratta dell'impulso naturale proprio della dimensione corporea, che colloca l'uomo nei limiti del tempo e lo rende materia. Nel momento in cui il soggetto e, successivamente, la collettività umana sviluppano le loro attitudini in accordo con questo istinto, gli restano vincolate: così facendo, l'esistenza viene privata della possibilità di perfezione ma, per quanto forte possa essere il desiderio di opporvisi, la realtà effettiva si impone sempre sull'esistenza¹⁰⁵. L'essere materia è la condizione per cui l'uomo, trovandosi sempre in uno determinato stato, riceve la realtà per mezzo delle impressioni ricevute, «come qualcosa che si trova fuori di lui nello spazio e come qualcosa che muta in lui nel tempo¹⁰⁶»: ne risulta che l'individuo, separato da ogni attività razionale o spirituale, è una pura forma che si limita a sentire, percepire e desiderare, agendo di conseguenza. L'uomo fisico, dunque, si qualifica come reale a partire dalla sua appartenenza ad uno stato di natura, termine che ricalca la celebre tesi hobbesiana riguardante l'originaria condizione umana priva di leggi e associazioni organizzative. Quando, però, l'uomo, divenuto egoista e violento, capisce di essere offuscato dai sensi, a seguito della prevaricazione della dimensione naturale su quella

¹⁰² Cfr. *Ivi*, pp. 20-21.

¹⁰³ Cfr. *Ivi*, p. 26.

¹⁰⁴ F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, cit., *Lettera dodicesima*, p. 44.

¹⁰⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 44-45.

¹⁰⁶ *Ivi*, *Lettera undicesima*, p. 41.

morale, smette di rispondere unicamente alle leggi della necessità e inizia a piegare la propria libertà a favore della ragione. Ciò che caratterizza l'animalità è, dunque, l'assunto a partire dal quale l'umanità ha origine e, pur facendo rimanere la legge della sopravvivenza fisica, l'uomo inizia a proiettarsi in una società che non è più solo "nel tempo", ma anche "nell'idea"¹⁰⁷. Rispetto all'impianto kantiano, che propone l'alternativa tra mondo naturale e morale, o al sistema cartesiano, che si discosta dall'immagine di uomo come totalità, la filosofia schilleriana pone il sensibile a fondamento del razionale, in modo che l'uomo, rimanendo natura, agisca come un tutto indivisibile e armonico. Evidenziando la presenza dell'istinto sensibile insita nella natura umana, Schiller enuncia che la facoltà ricettiva agisce «anche nell'uomo artificioso che vive nel processo della cultura»¹⁰⁸, seguendo un percorso che dall'esteriorità della materia si dirige verso l'interno dello spirito. A partire dalla sensazione, quindi dalla facoltà sensitiva, ha origine la *percezione*, che è intesa come una modificazione interiore, per cui è utilizzato il termine *Gefühl*: essa trasforma l'anima dell'uomo a partire dagli organi di senso, i quali avevano permesso di esperire la durezza dei corpi, la ruvidità delle superfici o la differenza di volume dei suoni. Grazie alla percezione, l'uomo capisce di essere diverso da ciò che percepisce e proprio il riconoscimento di questa distinzione è il punto di partenza per il lavoro dell'intelletto, noto anche come *sensorium generale* e corrispondente all'organo del pensiero¹⁰⁹. Il mondo sensibile, dunque, riesce ad addentrarsi nello spirito poiché il pensiero, che a sua volta deriva dagli organi da senso, poggia sulla percezione e a partire da questa opera e crea: questa connessione è fondamentale al fine di non esaltare l'istinto a scapito della ragione e ottenere una reciprocità che, tenendo insieme forma e sentimento, si propone di giungere ad una visione antropologica completa. Nonostante Schiller affermi che l'estremizzazione dei due poli sensibile e razionale sia un momento costitutivo della dimensione storica dell'uomo¹¹⁰, la natura del soggetto è contrassegnata da una comunicazione corrisposta

¹⁰⁷ Cfr. *Ivi*, *Lettera terza* pp. 6-9. In questa parte di testo, Schiller afferma che l'abolizione dello stato di natura non debba interrompere il movimento dell'umanità, improntando il discorso in una prospettiva storica: come il meccanismo di un orologio non si interrompe nel momento in cui viene riparato, così la continuità della società deve ricercare l'accordo del carattere fisico con le leggi e di quello morale con le sensazioni.

¹⁰⁸ F. Schiller, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, trad. it. di E. Franzini e W. Scotti, SE, Milano, 1986, p. 37.

¹⁰⁹ Cfr. F. Schiller *Filosofia della fisiologia in Il corpo e l'anima*, cit., pp. 30-33.

¹¹⁰ Schiller afferma che la radicalizzazione della legislazione fisica o di quella morale costituisca un passaggio storico-epocale, che interpreta la natura umana in termini di scissioni e lacerazioni tra senso e

da entrambi i lati. Esercitare le due facoltà in maniera unilaterale conduce inevitabilmente l'individuo all'errore: quando il soggetto, infatti, stacca l'intelligenza dal sentimento per aspirare alla chiarezza dei contenuti, concentra la totalità del proprio essere in un'unica forza, che è artificialmente portata a superare i limiti imposti dalla natura; nel caso contrario, in cui l'uomo cerca di plasmare l'ideale secondo il reale, viene valutata tutta l'esperienza sulla base di un suo particolare frammento e ne consegue la sottomissione della razionalità al mondo empirico¹¹¹. Il filosofo, quindi, afferma che dal perfetto funzionamento delle facoltà umane considerate nella loro separatezza sia possibile ricavare elementi vantaggiosi alla totalità del mondo, quali l'abilità meccanica o la formazione di un intelletto classificatore; tuttavia, è lo sviluppo della sfera sensibile a consentire lo sviluppo di quella razionale e viceversa, secondo un rapporto di coordinazione. La prima, derivando dalla natura fisica dell'uomo, lo pone in contatto con il mondo e lo rende l'elemento permanente all'estensione e al mutamento del tempo; la seconda, tende a conservare la personalità del soggetto poggiandosi su forze volitive ed intellettive: sono istinti che devono limitarsi per non invadere il campo d'azione l'uno dell'altro. «Solo in quanto l'uomo è autonomo», scrive Schiller nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, «c'è realtà fuori di lui, ed egli è senziente; solo in quanto egli è senziente, c'è realtà in lui, ed egli è la forza pensante»¹¹². Con questa affermazione, l'autore intende dire che il pensiero si sviluppa dall'esperienza, poiché non può prevenire la sensazione e usurparne il potere ma, al contrario, ha il dovere di rispettare i propri confini. Questa maturazione richiede una moderazione tale che non si verifichino un'impotenza spirituale o, al contrario, un'ottusità delle sensazioni: l'uomo deve percepirsi come un'unità che abbraccia tutti i fenomeni ma che non estende il carattere del mutamento, dettato dall'istinto sensuale, alla sua personalità. Sebbene le due parti non siano originariamente in armonia, il costante richiamo tra la forma e la materia fa sì che esse non siano mai antagoniste: questo è un altro elemento di distacco dalla filosofia trascendentale, che tendeva a considerare la sensualità come un impedimento nei confronti della ragione. Quanto più l'uomo è un essere sensibile, tanto più è profonda la sua personalità, secondo una coordinazione che consente all'uomo di sviluppare la sua

ragione. Questo dissidio apparentemente insanabile, che si traduce in equilibrio a seguito del processo educativo, pone, quindi, le basi per una filosofia della storia. Cfr. A. Ardivino, *Il sensibile e il razionale*, Aesthetica, Palermo, 2001, p. 20.

¹¹¹ Cfr. F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, cit., Lettera sesta, pp. 22-25.

¹¹² F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, cit., Lettera tredicesima, p. 51.

cultura dai contatti con il mondo procurati dalla facoltà recettiva. Sempre nelle *Lettere*, Schiller scrive:

L'intera manifestazione dell'umanità è fondata sull'istinto sensuale in fin dei conti; infatti ogni forma si manifesta fenomenicamente solo nella materia e l'assoluto soltanto per mezzo del limitato. [...] esso incatena il mondo materiale con vincoli infrangibili lo spirito che tende in alto e richiama l'astrazione ai limiti del presente dal suo più libero spaziare nell'infinito¹¹³.

Ancora una volta, l'autore aspira a una totalità antropologica che poggia sulla concordanza tra lo spirito, fautore dell'uomo come essere morale, e una concezione rivalutata di sensibilità, che non deve necessariamente reprimere i suoi istinti; in questo modo, si pongono i termini per un accordo che è in grado di rendere l'individuo un essere contemporaneamente sensibile e razionale e in cui l'eliminazione delle inclinazioni sensibili lo priverebbe di una dimensione costitutiva.

¹¹³ *Ivi*, Lettera dodicesima, pp. 44-45.

3.2 La mediazione tra sensibilità e ragione nell'istinto al gioco

Finora è stata analizzata l'azione reciproca tra l'istinto sensibile e quello razionale, per cui l'attività dell'uno funge da principio e, allo stesso tempo, da confine per quella dell'altro. Questo presupposto consente di enunciare che l'uomo non deve aspirare allo spirito estromettendo la forma o viceversa, ma deve essere consapevole del suo essere persona, cioè un plesso di concretezza e astrazione, corporeità e spiritualità, e determinarsi in quanto tale per cercare l'assoluto. Se l'uomo, infatti, si percepisse solamente come essere senziente, allora la sua personalità rimarrebbe sconosciuta; se, al contrario, si affidasse unicamente alla sua esistenza spirituale, non potrebbe collocarsi nel tempo e conoscere il suo stato. Soddisfare solo uno dei due istinti, o uno dopo l'altro, significa non avere la completa comprensione della propria umanità, poiché verrebbero a contrapporsi il mutamento, imposto dalla sensibilità, all'identità e alla privazione del carattere temporale che premono all'intelletto. Pur considerando, quindi, il "sentire" e il "pensare" nella loro separatezza, l'autore mira a risolvere il dualismo insito nella natura umana che era stato tradotto come opposizione nella terza *Critica* kantiana e per farlo non esalta il sensibile, ma mira ad una sua educazione e integrazione con l'intelletto mediante un percorso pedagogico. Il modo in cui Schiller rende possibile la convergenza delle due esperienze è l'istinto del gioco, lo *Spieltrieb*: esso, attraverso un dialogo tra immaginazione e pensiero, fa in modo che il soggetto si senta materia e, allo stesso tempo, capisca di essere spirito, ponendosi in una condizione di libertà fisica e morale¹¹⁴. Ma in cosa consiste questo istinto? L'uso generale della lingua racchiude nel termine tutto ciò che, pur non essendo contingente, non esercita alcuna costrizione interiore o esteriore¹¹⁵: più precisamente, si tratta di un'attività che permette di concepire l'uomo come tale¹¹⁶, poiché nelle operazioni ludiche la componente sensibile non è mai subordinata a scopi dettati dalla razionalità e, al contempo, la ragione non si sottopone agli impulsi sensibili. Il gioco risulta, quindi, un atto libero in grado di emancipare l'uomo da ogni costrizione esterna; è un'attività che ha come fine unicamente se stessa, in grado di conciliare sensibilità e ragione. L'istinto al gioco, che mira «ad annullare il tempo nel tempo, ad

¹¹⁴ Cfr. *Ivi*, Lettera quattordicesima, pp. 52-54.

¹¹⁵ Cfr. *Ivi*, Lettera quindicesima, p. 57.

¹¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 59. "[...] l'uomo gioca solo quando è uomo nel pieno significato della parola ed "è" interamente uomo solo quando gioca".

unire il divenire con l'essere assoluto, il mutamento con l'identità»¹¹⁷, coinvolge le leggi della natura e le leggi della ragione e, portando la forma nella materia e la realtà nella forma, annulla il loro carattere di contingenza. Ciò significa che il gioco trascende la distinzione tra le dimensioni corporea e spirituale dell'uomo: la prima è caratterizzata dalle inclinazioni sensibili del mondo materiale, che è sempre soggetto alla temporalità e al mutamento; la seconda, al contrario, si contraddistingue per la sua natura razionale, che spinge all'unità e all'immobilità. In *Homo ludens*, lo storico olandese Johan Huizinga afferma che l'uomo sia capace di giocare, quindi di cimentarsi in un'attività che va oltre i limiti del biologico, in virtù del suo essere superiore a un semplice essere raziocinante¹¹⁸; allo stesso modo, Schiller presenta il gioco come la manifestazione più autentica della totalità umana, data dalla determinazione dell'istinto sensuale e di quello formale. L'oggetto del primo, inteso nella sua accezione più ampia, è la vita; quello del secondo è la forma, espressione che racchiude le qualità essenziali in grado di configurare le cose e le relazioni che esse intrattengono con il pensiero: l'oggetto del gioco risulta, quindi, la *forma vivente* o *Leben Gestalt*, che non schiaccia l'uomo nell'ambito razionale o sensibile, ma accorda i sentimenti e gli affetti alle idee della ragione. Schiller ricerca, così, un ideale di "uomo totale" e per farlo si serve del riferimento al mondo greco, in cui il contatto con la natura è autentico, in quanto non mediato dalla ragione o dalla cultura. L'autore scrive, infatti, che la necessità, l'esistenza secondo leggi immutabili e la sussistenza delle cose di per sé «sono ciò che noi *eravamo*; sono ciò che noi *dovremo tornare ad essere*¹¹⁹» e i Greci, che non hanno fondato la loro vita sociale sull'artificialità dell'arte, accolgono le proprie sensazioni in modo da essere in unità con la propria umanità. Per descrivere la vittoria della natura nei confronti dell'arte, Schiller utilizza il termine "ingenuità", parola che ricorda lo sguardo innocente del fanciullo, il quale trasforma la semplicità in ammirazione: il popolo greco è *ingenuo* perché è capace di sentire in modo naturale e vivere spontaneamente, senza le deformazioni morali di chi si sente superiore alla natura e la fa scomparire dall'umanità. Quando il Greco descrive la natura, lo fa con la stessa minuziosità e precisione con cui descriverebbe un qualsiasi altro oggetto, facendo sì che non vi siano distinzioni tra ciò che esiste di per sé e ciò che esiste per volontà umana; l'uomo moderno, invece, personifica e interiorizza le singole

¹¹⁷ Ivi, *Lettera quattordicesima*, p. 53.

¹¹⁸ Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens*, trad. it. di C. von Schendel; Il Saggiatore, Firenze, 1946, p. 21.

¹¹⁹ F. Schiller, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, cit., p. 12.

manifestazioni, ricercando nel mondo fisico un *appagamento* che è impossibile ottenere nel mondo morale. Mentre presso la cultura dei Greci la natura dell'umanità rimane integra proprio perché fondata sulle sensazioni, l'uomo moderno percepisce gli effetti della natura come atti liberi e non inevitabili: l'autore, infatti, vede l'uomo moderno come un essere lacerato da pulsioni contrastanti, le quali non possono essere governate se non tramite l'istinto mediatore del gioco, che ne sintetizza coerentemente l'opposizione. Al fine di instaurare il bilanciamento tra forma e materia, la facoltà dei sensi dovrebbe essere educata, ma la formazione unilaterale dell'uomo tende a reprimerla: l'istinto al gioco fa in modo che ogni facoltà sensibile e spirituale venga coinvolta e sviluppata allo stesso modo, generando uno stato estetico che costituisce un modello alternativo e concreto rispetto a quello kantiano. Come si argomenterà in seguito, infatti, il modello kantiano cristallizza in opposizione il mondo fenomenico, in cui vigono causalità e necessità, e il mondo morale, le cui leggi hanno una propria autonomia e non derivano dall'esperienza empirica. Schiller guarda con nostalgia il popolo Greco, incapace di ripudiare la natura e non bisognoso di ricercarla in altri oggetti, e per questo sembra riprendere dall'antichità, sebbene in maniera indiretta, l'ideale pedagogico della *καλοκαγαθία*, espressione derivante dalla crasi dei termini *καλὸς καὶ ἀγαθός*, cioè "bello e buono" e che rappresenta l'armonia fisica e morale dell'uomo. Presso i Greci, infatti, la bellezza ricopriva ogni ambito umano, dall'estetica al modo di pensare e a quello di comportarsi; questo concetto, per cui un uomo *bello* doveva necessariamente essere *buono*, mostra come la bellezza non debba essere esclusivamente relegata al mondo sensibile. Poiché nel pensiero di Schiller la bellezza corrisponde all'armonia delle forme sensibili e spirituali, essa rende possibile il coronamento dell'uomo come tale in quanto, pur non avendo alcuna utilità pratica, gli permette di cogliere la natura senza esserne oppresso. Stabilire una nozione definita di bellezza, però, è un compito complesso per l'uomo comune che tende a piegarsi di fronte a una sola facoltà: chi prende come guida esclusivamente l'intelletto vede nella bellezza un semplice insieme di parti in cui spirito e materia sono ancora distinti; chi è rinchiuso nel complesso dell'impressione sensibile, invece, non distingue in essa nulla di particolare, poiché si affida ciecamente alle proprie impressioni. Nell'introduzione alla *diciottesima lettera*, Schiller sostiene che la bellezza abbia un duplice compito: condurre l'uomo sensuale alla forma e al pensiero e, allo stesso tempo,

ricondurre l'uomo spirituale alla materia e al mondo sensuale¹²⁰. Questa affermazione consente di riconoscere «in tutta la sua purezza e in tutto il suo rigore¹²¹» l'opposizione tra la forma, accertata dall'esperienza, e la materia, accertata dalla ragione, in modo che la loro congiunzione ne mantenga i caratteri definiti. Nella lettera seguente, l'autore scrive:

Quando dunque si afferma che il bello apre all'uomo la via dal sentire al pensare, ciò non si deve affatto intendere nel senso che per mezzo del bello si possa colmare l'abisso che separa il sentimento dal pensiero, la passività dall'attività; questo abisso è infinito; dal particolare non potrà mai sorgere nulla di generale, né dal contingente nulla di necessario senza l'intervento di una potenza nuova e indipendente¹²².

Vi è, infatti, un momento in cui l'uomo non è ancora cominciato, in cui la sensualità è ancora in potenza e l'istinto alla vita non si oppone all'istinto alla forma. Il passaggio allo stato del pensiero è una necessità logica o morale conseguente a quella fisica e per realizzarlo non è necessario che il soggetto estingua la potenza della sensazione. Affinché la bellezza congiunga i due stati e ne elimini l'opposizione, è necessario che essi vengano attenuati in maniera tale da scomparire in un terzo, senza che rimanga traccia della loro divisione: come afferma il filosofo, i due piatti di una bilancia che stanno in equilibrio non devono per forza essere vuoti, ma possono anche contenere pesi uguali¹²³. Senza, quindi, eliminare la determinazione ottenuta mediante la sensazione, che porterebbe ad uno stato vuoto di contenuto, è possibile distinguere uno stato intermedio in cui sensualità e ragione sono contemporaneamente attive e, proprio per questo, si annullano. Schiller conclude la *Ventesima lettera* in questo modo:

Questo stato intermedio, nel quale l'animo non è costretto né fisicamente né moralmente, eppure è attivo nell'uno e nell'altro modo, merita per eccellenza di chiamarsi uno stato *libero*; se lo stato di determinazione sensuale si chiama fisico, e lo stato di determinazione razionale si chiama logico e morale, questo stato di determinabilità reale e attiva deve chiamarsi "estetico"¹²⁴.

La nozione di libertà, intesa come la possibilità esprimere le proprie potenzialità, risulta, così, strettamente collegata a quella bellezza: l'individuo deve essere se stesso e non condizionato dall'ambiente circostante o da leggi autoimposte, siano esse fisiche o

¹²⁰ F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, cit., *Lettera diciottesima*, p. 66.

¹²¹ *Ibidem*

¹²² *Ivi*, *Lettera diciannovesima*, p. 70.

¹²³ Cfr. *Ivi*, *Lettera ventesima*, p. 75.

¹²⁴ *Ivi*, p. 76.

morali. La visione di Schiller non riguarda, quindi, solo la bellezza o il l'umanizzazione degli uomini in balia delle scissioni, ma concerne anche un'idea di libertà che, per definirsi tale, deve realizzarsi sempre in maniera completa: ciò significa che l'uomo in cui la natura razionale deve costringere e sopprimere il suo lato sensibile non potrà mai essere libero. Mentre la concezione kantiana di autonomia prevede una ragione non ostacolata dalla sensibilità nella sua determinazione della volontà, l'affermazione di Schiller, al contrario, è che non siamo veramente liberi se la nostra volontà razionale non è contemperata alla sensibilità¹²⁵. Poiché dalla dimensione del "dover essere" si torna a quella dell'essere, la conciliazione tra sensibilità e ragione presentata nelle due *Critiche*, che era stata solo ipotizzata e resa possibile in maniera condizionata, è ora uno stato di determinabilità reale. Questa espressione fa riferimento al fatto che, nell'opinione di Schiller, l'individuo riesca a giungere alla formulazione di pensieri propri solo con la crescita, partendo da uno stato di passività nella primissima infanzia: il passaggio che si verifica tra sensazione e pensiero vede entrambe le facoltà contemporaneamente attive, le quali, essendo determinanti, producono una negazione annullandosi reciprocamente. Il metodo adoperato da Schiller è, infatti, quello di avvicinare le due sfere equilibrando l'una con l'altra e comportando il contenimento delle loro tendenze estreme: l'obiettivo è raggiunto quando si giunge alla moderazione, una seconda natura, cui il filosofo si riferisce come *schöne Seele*¹²⁶. Questo termine, tradotto come *anima bella*, descrive un'anima ispirata dal dovere, nella quale impulsi sensibili e legge morale si accordano spontaneamente: i sentimenti, così, sono orientati al bene, in maniera tale che dovere e inclinazione sensibile si uniscano indissolubilmente. La critica di Schiller all'approccio kantiano mostra come gli esseri umani, a causa della natura sensibile che racchiude le pulsioni ingovernabili frutto dell'incarnazione, non possono aspettarsi di raggiungere un'idea di vita in cui tutte le emozioni sono immediatamente conformi alle norme morali: l'uomo è l'insieme dello *stato* e della *persona*, cioè è l'unione della di una determinazione mutevole e sensibile che si estrinseca nel tempo e un *sé* razionale, che permane nell'identità con se stesso. L'istinto al gioco, che si presenta come il loro intermediario, rappresenta l'orizzonte comune in cui soggetto e oggetto compenetrano in maniera totale e libera, come se i poli del rapporto agissero nella dimenticanza l'uno dell'altro: è

¹²⁵ Cfr. C. Bennett, op. cit., p. 186.

¹²⁶ Cfr. J. Curran, *Die schöne Seele: Wieland, Schiller, Goethe* in «Lumen»; Vol. 27, 2008, p.75.

un'esperienza in cui si verifica un incontro che mette a confronto i due impulsi nelle loro particolarità e che, allo stesso tempo, li pone di fronte ai propri limiti in un reciproco determinarsi e influenzarsi¹²⁷. Poiché l'attività ludica è un atto in cui sensibilità e razionalità convivono rendendo l'uomo libero, questi elementi non rimangono mere dicotomie, ma avviene un superamento¹²⁸: l'uomo deve saper usare entrambe le facoltà per poter crescere, rivendicando ancora una volta il progetto di ricostruzione dell'umanità integrale proposto nelle *Lettere*. Come Huizinga afferma che nel gioco si abbia a che fare con «una categoria di vita assolutamente primaria, facilmente riconoscibile da ognuno, con una sua totalità¹²⁹», così per Schiller gioco è quell'attività fine a stessa che consente l'armonico equilibrio tra sensibile e sovrasensibile. Se il gioco avesse un'utilità pratica, assumerebbe una dimensione tecnica e l'uomo non riuscirebbe a scaricare la sua istintualità in modo libero: questa verrebbe sempre indirizzata verso qualcos'altro e il carattere estetico e disinteressato verrebbe travolto in una grande macchinazione in cui tutto è al servizio di qualcosa. L'utile e il bello derivano, infatti, da percorsi opposti e, se coincidessero, verrebbe contraddetta l'esperienza comune: un oggetto definito *utile* presuppone sempre il concetto del suo utilizzo, ma un oggetto *bello* è libero e, in quanto tale, non presuppone in sé alcuno scopo proprio¹³⁰. In *Kallias*, Schiller sostiene che la tecnica, non essendo innata o indispensabile per l'oggetto considerato, ma imposta e accidentale, sia per esso qualcosa di estraneo¹³¹ e questo concetto si oppone radicalmente a quello di unione presente nella natura istintiva del gioco. Quest'ultimo è, infatti, un'attività ineliminabile dalla vita dell'uomo stesso, proprio perché è ciò che lo rende completo e in grado di conciliare la sua duplice natura: esso è il mezzo fine a se stesso che consente il raggiungimento dell'equilibrio tra due istanze differenti che, senza una mediazione, finirebbero per prevalere l'una sull'altra. Schiller ritiene l'unione tra l'impulso materiale, *Stofftrieb*, e quello formale, *Formtrieb*, sia parte ed espressione della

¹²⁷ Cfr. V.C. D'Agata, *Politica delle immagini su Jacques Rancière* a cura di R. De Gaetano; Luigi Pellegrini, Cosenza, 2011, pp. 92-93.

¹²⁸ Quando Schiller parla del superamento della divergenza dei due impulsi, utilizza il termine *Aufhebung*, che verrà ripreso dall'idealismo tedesco e sarà al centro della filosofia hegeliana. Mentre per Hegel l'*Aufhebung* è il nome del processo compiuto dallo spirito al fine di riconoscersi come tale, per Schiller corrisponde alla negazione e conservazione della forma e della pulsione sensoriale che operano al centro del concetto di umano. Cfr. H. Aldouri, *Before Hegel: Schiller, Novalis, and the concept of Aufhebung in «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy»*; Vol. 15, no. 1, 2019, p. 5.

¹²⁹ J. Huizinga, op. cit. p. 21.

¹³⁰ Cfr. F. Schiller, *Kallias, o della bellezza e altri scritti di estetica* a cura di C. De Marchi, Mursia, Milano, 1993, p. 111.

¹³¹ Cfr. *Ivi*, p. 72

natura umana, in quanto capace di coinvolgere le forze del razionale, che si determina attraverso ragione e moralità, e il sensibile, che si determina attraverso natura e bellezza. Quando non siamo indotti a ricercare la causa di un oggetto al di fuori di esso, allora questo si può definire libero: se l'intelletto si trovasse a doverne chiedere la causa, determinata o mediata da una causa accidentale, come nel caso della figura del triangolo che si spiega solo mediante un concetto, verrebbe ad originarsi un'eteronomia¹³², quando il concetto di gioco non comprende quello di finalità. In riferimento a ciò, può essere utile fare un riferimento, seppure estremamente sintetico, alla riflessione sul gioco proposta da Gadamer in *Verità e Metodo*, che si colloca a distanza di circa due secoli dalla proposta teorica di Schiller. L'autore ritiene che il gioco sia un movimento che si dà per se stesso, poiché il giocatore, che vi si immerge totalmente, è libero non solo dalla tensione degli sforzi, ma soprattutto dalle intenzioni: l'autore descrive l'attività ludica come un processo naturale di senso mediale, in cui ogni finalismo è soltanto apparente, in quanto il suo senso non consiste nel realizzare scopi predeterminati, ma nel giocare in modo indefinito, traendo chi gioca in un nuovo ambito e riempiendolo di spirito¹³³. La natura mediale sostenuta da Gadamer richiama senza dubbio la forma vivente di cui parla Schiller, che si fa mediatrice del dualismo classico tra sensibilità e formalità: rimanendo, quindi, fedele alla sistematica distinzione kantiana tra impulso materiale e formale, l'autore delle *Lettere* la sviluppa in modo da non ridurre la libertà al mondo noumenico, senza scindere un ordine della ragione e uno della sensibilità. Per terminare il discorso, si può affermare che il gioco è il termine medio che rappresenta la congiunzione delle due istanze umane fondamentali, poiché le bilancia e ne denuncia ogni tipo di unilateralità: in esso ha origine la libertà data dalla contrapposizione di senso e ragione, secondo una costituzione estetica in cui tutte le forze sono in armonia tra loro.

¹³² “Qualsiasi forma ci risulti possibile solo col presupporre un concetto, rivela eteronomia nel fenomeno. Il concetto è infatti qualcosa di estraneo rispetto all'oggetto. È una forma del genere ogni regolarità rigorosa [...] poiché ci *impone* il concetto dal quale è stata prodotta.” *Ivi*, p. 61.

¹³³ Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Bombiani, Milano, 2000, pp. 238-243.

CONCLUSIONI

Attraverso l'analisi del pensiero rispettivamente di Merleau-Ponty, Descartes e Schiller, l'elaborato ha voluto analizzare la relazione che intercorre tra la mente, ovvero la componente astratta e spirituale dell'uomo, e il corpo, cioè la sua parte materiale e concreta. Quello che in Descartes si traduce nel dualismo tra i sensi e la ragione, diventa, nel caso di Merleau-Ponty e Schiller, un'unità in cui la percezione sensoriale e tangibile è strettamente legata al carattere conoscitivo e immateriale dell'uomo. Se, quindi, l'esperienza cartesiana riconosce un diverso statuto ontologico tra la spiritualità e la materialità, le quali sono differenti per natura e separate l'una dall'altra, Merleau-Ponty sostiene che lo studio della percezione sia fondamentale al fine di non considerare unicamente il corpo come un oggetto di studio della scienza. Esso rappresenta l'apertura dell'uomo nei confronti del mondo e costituisce una vera e propria esperienza dell'unità tra il sensibile e il razionale. Allo stesso modo, Schiller, promuovendo l'armonica unità tra la natura e lo spirito, mostra come la sensazione e, in seguito, la percezione, facciano in modo che la dimensione materiale venga implicata nella vita dell'uomo senza alcuna subordinazione rispetto alla dimensione spirituale. La tesi mette in luce come, nella riflessione merleau-pontiana, abbia grande importanza il valore relazionale del corpo, il quale, entrando in relazione con gli oggetti circostanti, dà origine a tutti i significati che costituiscono il piano dell'esistenza; analogamente, nel pensiero di Schiller, la stessa dimensione materiale pone l'individuo in contatto con la realtà esterna poiché, nonostante sia la ragione ad orientare i comportamenti e le scelte dell'uomo, è grazie ai sensi che egli riesce a muoversi sul piano dell'agire, rivelando in questo modo la propria natura mista sensibile e razionale. La natura corporea dell'uomo e il fatto che Schiller non favorisca mai la dimensione spirituale a scapito di quella sensibile permettono, dunque, di delineare dei tratti comuni con il pensiero di Merleau-Ponty: in entrambi i filosofi, infatti, la sensibilità umana è naturalmente predisposta a prolungarsi nell'ambiente con il quale l'uomo interagisce, in una prospettiva in cui la facoltà recettiva permette lo sviluppo

dell'individuo. Merleau-Ponty afferma che la presenza dell'uomo nel mondo e il suo conseguente relazionarsi con gli oggetti che vi si trovano, attraverso uno scambio che avviene grazie alla sua natura corporea, costituisca uno stadio primordiale di conoscenza; allo stesso modo, il pensiero di Schiller poggia sulla convinzione che l'uomo, in virtù della sua natura materiale, accolga la realtà per mezzo delle impressioni che riceve dall'ambiente esterno e che la sua tendenza sia quella di vivere secondo i contenuti concreti della vita sensibile. Rispetto alla tradizione precedente, Schiller sviluppa e valorizza la nozione di corporeità, mostrando come l'uomo, in quanto *senziente*, sia costantemente richiamato alle istanze sensibili, dalle quali il pensiero si sviluppa e che non può trascurare: la soluzione individuata dal filosofo è, dunque, quella di unire i due istinti nella pratica disinteressata del gioco, indice di armonia e unità tra l'uomo spirituale e la sua natura fisica. Anche nel pensiero di Merleau-Ponty è attribuito al corpo un ruolo di primo piano ma l'autore, più che di un'unione tra due parti, parla di una soggettività incarnata, che si rivela come una terza categoria, la quale si pone oltre ciò che puramente fisiologico o puramente psicologico. Si tratta di un corpo vissuto che, come nel caso di Schiller, stabilisce una relazione profonda e di scambio di informazioni con gli altri enti, ma che non è né spirito né natura, bensì un insieme di potenzialità che accompagna l'uomo alla scoperta del mondo.

Il pensiero di Schiller non si pone solamente in contatto con quello di Merleau-Ponty, ma anche con alcuni elementi propri della riflessione cartesiana: grazie all'introduzione del concetto di *Mittelkraft*, analizzato nel corso dell'elaborato, infatti, l'autore riesce a trovare una mediazione tra il mondo materiale e quello spirituale secondo un modello che vede in Descartes un importante predecessore. Lo spirito neurale e la ghiandola pineale sono gli strumenti che permettono il collegamento tra lo spirito e la sensibilità; sono dei *media* che garantiscono la coesistenza delle due sfere d'influenza e ne mantengono attiva la diversità. Entrambe si riferiscono ad un sistema meccanico di trasmissione del movimento, che collega la materia e lo spirito ma che ancora ammette i loro differenti statuti. Merleau-Ponty supera questa distinzione, poiché la nozione di corporeità da egli proposta va oltre i concetti prestabiliti del fisico e dello spirituale: si tratta della soggettività incarnata e vissuta e in grado di oltrepassare il dualismo mente-corpo.

È inoltre interessante notare come, a differenza di Descartes, Merleau-Ponty consideri la sfera sensoriale come il mezzo principale che consente una conoscenza della realtà

effettiva: quest'ultima trova il suo fondamento proprio nella soggettività incarnata, per cui il corpo è in grado di originare una presa di coscienza a partire dalle percezioni che esso riceve dall'esterno. L'elaborato ha voluto analizzare il modo in cui queste percezioni non siano mai impressioni *pure* e distaccate dall'organismo, bensì vengano inevitabilmente investite di significati, risultando appartenenti ad un orizzonte relazionale e ad una configurazione globale. Nonostante la *Sesta Meditazione* cartesiana descriva l'unione sostanziale tra *res cogitans* e *res extensa*, la quale permette di percepire il corpo in relazione al proprio essere, il concetto di mente presentato da Descartes risulta sempre di per sé indipendente e separato da quello di corpo. È impossibile, nella concezione cartesiana, pensare alla *res cogitans* come ad un ente esteso e dotato di qualità materiali, perché, se così fosse, ci si potrebbe riferire all'uomo solamente come "dotato di un corpo", quando, in realtà, è possibile pensare ad esso come "colui che è consapevole della propria esistenza". Nel pensiero dei due filosofi, il concetto di unione tra il corpo e la mente è, dunque, avvertito in maniera differente: mentre in Merleau-Ponty il corpo è sempre il soggetto-oggetto le cui relazioni permettono di conoscere e spiegare il mondo circostante, per Descartes l'unione della sostanza corporea con quella spirituale ha finalità unicamente pragmatiche, utili a scoprire ciò che può giovare o nuocere al corpo, avendo come unico scopo la sua conservazione.

È possibile, dunque, concludere che la riflessione intorno il complesso rapporto anima-corpo porti a esiti differenti nelle concezioni di Descartes, Merleau-Ponty e Schiller e si traduca in diversi modi di approcciarsi alla realtà: i due elementi sono, infatti, distinti nei termini di un ragionamento dualistico, uniti nella soggettività incarnata o, ancora, legati nell'interrelazione che ne ricerca la perdita armonia secondo un ragionamento per cui il corpo, da macchina che riceve le sensazioni provenienti dall'esterno, si pone in relazione con l'aspetto spirituale della natura umana, fino a diventare la via d'accesso per la conoscenza del mondo.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI DESCARTES

I Principi della filosofia in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, trad. it. di S. Agostini, A. Alemanno, S. Di Bella, N. Sciaccaluga, Bompiani, Milano, 2012, pp. 1713-2211.

Il Mondo. Trattato della Luce. L'uomo, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1969.

Le passioni dell'anima in *Opere 1637-1649*, cit., pp. 2301-2527.

Meditazioni metafisiche, trad. it. di A. Tilgher riveduta da F. Adorno, Laterza, Roma-Bari, 1992.

OPERE DI MERLEAU-PONTY

Fenomenologia della Percezione, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2003.

Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione a cura di A.C. Dalmasso, testo stabilito da S. Kristensen e E. de Saint Aubert, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche, trad. it. di F. Negri e R. Prezzo, Medusa, Milano, 2004.

Il visibile e l'invisibile, a cura M. Carbone, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2007.

L'occhio e lo spirito, trad. it. di A. Sordini, SE, Milano, 1989.

Segni: Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia, a cura di A. Bonomi, trad. it. di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano, 2015.

Senso e non senso, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano, 2016.

OPERE DI SCHILLER

Filosofia della fisiologia in Il corpo e l'anima, Scritti giovanili a cura di G. Pinna, Armando, Roma, 2012, pp. 19-34.

Kallias, o della bellezza e altri scritti di estetica a cura di C. De Marchi, Mursia, Milano, 1993.

Lettere sull'educazione estetica dell'uomo, La Nuova Italia, Firenze, 1970.

Saggio sul rapporto tra la natura animale e la natura spirituale dell'uomo in *Il corpo e l'anima, Scritti giovanili*, cit., pp. 35-78.

Sulla poesia ingenua e sentimentale, trad. it. di E. Franzini e W. Scotti, SE, Milano, 1986.

LETTERATURA CRITICA SU CARTESIO, SCHILLER E MERLEAU-PONTY

Ar dovino, *Il sensibile e il razionale; Aesthetica*, Palermo, 2001.

Bennett, *Grace, Freedom and the Expression of Emotion: Schiller and the Critique of Kant* in «Thinking about the Emotions: A Philosophical History», Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 184-205.

É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi, 2005.

E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, a cura di F. Costa, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano, 1976.

J.L. Marion, *On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism*, trad. ingl. di C.M. Gschwandtner, The University of Chicago Press, London, 2018.

L. Vanzago, *Merleau Ponty*, Carocci, Roma, 2012.

R. Morani, *Soggetto e Modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, FrancoAngeli, Milano, 2007.

S. Nicolosi, *Il dualismo da Cartesio a Leibniz*, Marsilio, Venezia, 1987.

S. Righetti, *Soggetto e identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault*, Mucchi Editore, Modena, 2006.

ALTRE OPERE E ARTICOLI SCIENTIFICI UTILIZZATI

H. Diels-W. Kranz, *I presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2018, fr. 22 B 91, p. 363.

A.G. Biuso, *Tempo e significato* in «*Rivista internazionale di filosofia e psicologia*», 2, 1, 2011, pp. 56-65.

Aristotele, *Categorie* in *Organon* a cura di M. Zanatta, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1996, pp. 179-219.

G. Marcel, *Essere e Avere*, a cura di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999.

H. Aldouri, *Before Hegel: Schiller, Novalis, and the concept of Aufhebung* in «*Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*»; Vol. 15, no. 1, 2019, pp. 10-30.

H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2000.

J. Curran, *Die schöne Seele: Wieland, Schiller, Goethe* in «*Lumen*»; Vol. 27, 2008, pp. 75-84.

J. Huizinga, *Homo ludens*, trad. it. di C. von Schendel, Il Saggiatore, Firenze, 1946.

J.J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1996.

J.W. Goethe, *Fragment über die Natur* in *Journal von Ciefurt*, Verlag der Goethe-Gesellschaft. Weimar, 1892, pp. 258-261.

L. Zani, *Fenomenologia dell'essere in Maurice Merleau-Ponty* in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», 49, 5/6, 1957, pp. 542-549.

Lèvinas, *Tra noi. Saggi sul pensare l'altro*, trad. it. di E. Baccarini, Jaka Book, Milano, 2019.

Lèvi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 2002.

M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2015.

M.T. Speranza, *Da oggetto a soggetto dell'esperienza: essere al mondo in virtù del proprio corpo* in «*Figure dell'immaginario*», 1, 1, 2014, pp.1-12.

U.J. Organisti, *Merleau-Ponty: la percezione come atto e l'ingiustificabile indeclinabilità del soggetto* in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», Vol. 110, No. 1-2, 2018, pp. 79-97.

V.C. D'Agata, *Politica delle immagini su Jacques Rancière* a cura di R. De Gaetano; Luigi Pellegrini, Cosenza, 2011.