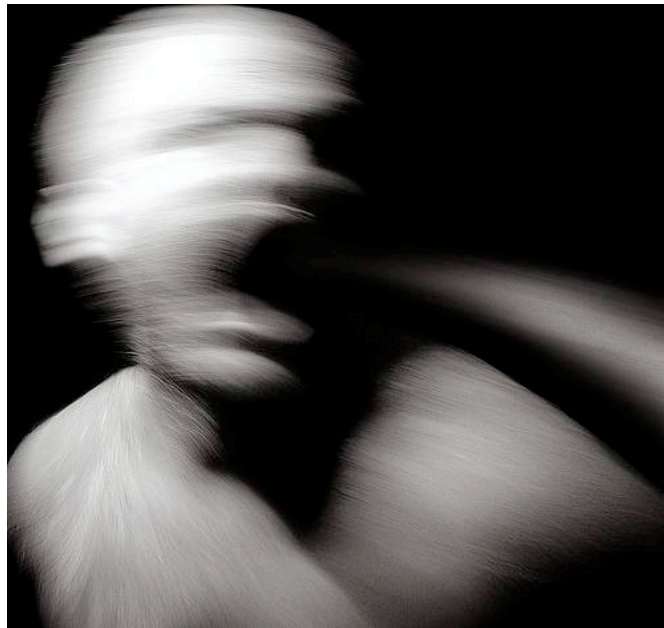


**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO**  
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

**TESI DI DOTTORATO IN**  
**FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO E DELLA MENTE**  
XXIII CICLO



**L'IMBUTO E IL MEGAFONO**  
CORPO, VOCE, LINGUAGGIO ATTRAVERSO MERLEAU-PONTY

**TUTOR:**  
**PROF. FRANCO LO PIPARO**  
**PROF. PAOLO VIRNO**

**CANDIDATO: SANTI CICARDO**

**COORDINATORE: PROF. FRANCO LO PIPARO**

**SETTORE DISCIPLINARE M-FIL/05**

## INDICE

<b>INTRODUZIONE</b>	4
<b>PREMESSA</b>	7
0 TRA METODO E ATMOSFERA	7
<b>1 APPRESSAMENTI E MESSE A FUOCO</b>	15
1.1 VERSO MERLEAU-PONTY	15
1.2 NELLA PENOMBRA DI HUSSERL	17
1.3 LE INCRINATURE DELLA TRASPARENZA	23
1.4 PALUDI: EMPIRISMO E RAZIONALISMO	30
<b>2 ARCHEOLOGIA DEL CORPO: TRA ANTROPOLOGIA E ONTOLOGIA</b>	38
2.1 IL CORPO: INTERDETTI E RESIDUI IRRIDUCIBILI	39
2.2 DALLE PARTI DI MERLEAU-PONTY: <i>KÖRPER</i> VS <i>LEIB</i>	49
2.2.1 DALLE PARTI DI MERLEAU-PONTY: LA COSTITUZIONE DEL <i>LEIB</i>	56
2.2.2 DALLE PARTI DI MERLEAU-PONTY: IL <i>LEIB</i> COME ESPRESSIONE	62
2.2.3 DALLE PARTI DI MERLEAU-PONTY: IL <i>LEIB</i> TRA PULSIONI E EMOZIONI	74
2.3 RIPRESE, CRITICHE E AVANZAMENTI	92
2.4 ANCORA CON E OLTRE MERLEAU-PONTY: <i>CHAIR</i> E REVERSIBILITÀ	106
2.5 L'ANIMALE ESPOSTO: NEOTENIA, ESONERO, PLASTICITÀ	117
2.5.1 L'ANIMALE ESPOSTO: LA MANO, L'OCCHIO, L'ORECCHIO	132
2.6 RICAPITOLAZIONI E RILANCI	154
<b>3 GENESI, EPIFANIA E APOCALISSE DELLA VOCE</b>	158
3.1 LA MOSSA DEL CAVALLO: LA VOCE DI MERLEAU-PONTY	159

3.2	IL SUONO DELLA VITA: IL PAESAGGIO SONORO	169
3.2.1	IL SUONO DELLA VITA: IL CORPO-DIAPASON	184
3.2.2	IL SUONO DELLA VITA: VERSI O GESTI NELLA GIUNGLA?	190
3.2.3	IL SUONO DELLA VITA: LA VOCE <i>INCANTO</i> E LA DANZA DEL CORPO	205
3.3	LE IFE DEL LINGUAGGIO: SINGOLARITÀ E MOLTITUDINI SONORE	213
3.4	FREMITI VOCALI: IL PUNTO ZERO DEL <i>LANGAGIER</i>	223
3.5	L'IMPRONTA VOCALE: STEREOTIPIA E CREATIVITÀ LINGUISTICA	233
3.6	RITORNO A <i>SIGHÉ</i> : NUDA VOCALITÀ E INEFFABILITÀ CORPOREA	241
	<b>OPERE DI MERLEAU-PONTY</b>	248
	<b>BIBLIOGRAFIA</b>	251

## INTRODUZIONE

“La voce umana è il luogo privilegiato della differenza [...] un luogo che sfugge a ogni scienza, perché non esiste scienza [...] che esaurisca la voce: per quanto si classifichi, si commenti, storicamente, sociologicamente, esteticamente la musica, ci sarà sempre un resto, un supplemento, un lapsus, un non detto che si designa da solo: la voce  
(R. Barthes, *La musica, la voce, la lingua*)

“[...] v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé* [...]”

(L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*)

Precipitati in una sintesi estrema potremmo dire che i motivi filosofici di questo lavoro fioriscono da un azzardo: la pretesa di dar luogo a un'intuizione di Merleau-Ponty contenuta ne *Il visibile e l'invisibile*

«[...] la stessa idealità pura non è senza carne [...] essa ne vive, ancorché si tratti di un'altra carne e di altri orizzonti. È come se la visibilità [...] emigrasse, non già fuori d'ogni corpo, ma in un altro corpo meno pesante, più trasparente, come se mutasse carne, abbandonando quella del corpo per quella del linguaggio»<sup>1</sup>.

Se, però, volessimo liberarli dagli inganni delle contrazioni definitorie e allargarli agli agi della discussione, potremmo iscrivere questi motivi in un più ampio dibattito, che in tempi e luoghi diversi, ha inteso tracciare o varcare una linea tra corpo e linguaggio.

Quanto queste due nozioni, tanto nella più calda intimità quanto nella più algida separatezza, siano state e siano matrici di *dissenso* filosofico è superfluo in questa introduzione ribadirlo. Quello che, invece, è sempre

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993, p. 168.

necessario tenere presente, fosse anche come monito depositato su un fondo di risonanze memorative, sono le istanze bio-politiche che esse hanno generato.

Corpo e linguaggio sono dunque gli estremi - per noi sarebbe meglio parlare di chiasma - entro cui distribuiremo le nostre mosse teoriche: due punti che tenteremo di avvicinare, di curvare e al contempo di trattenere in uno scarto irriducibile in virtù di un'altra nozione, quella di voce.

Detto in altro modo, quello che agita il nostro lavoro è il tentativo di capire come la potenza simbolizzante del corpo possa intrecciarsi con quella del linguaggio, come ne sia fagocitata, rimodulata e come, per un effetto di scivolamento, continui a sfuggirgli.

Il nostro convincimento, che cercheremo di rendere chiaro nel corso del presente lavoro, è che tra la dimensione dell'espressione corporea e quella linguistica si installi un movimento di presa, di avvolgimento, di reciproco sopravanzamento che se da un lato rende possibile l'abbrivio della parola avviando il suo statuto ideale e regolato, dall'altro non la allontana, non la affranca mai completamente dalle compromissioni e continue eccezioni carnali.

Il varco che seguiremo per mostrare questa ipotesi è quello scavato dalla voce, sempre corporea e aleatoria, respiro, spirito animato, sequenza articolata, residuo viscerale di pulsioni e intensività incarnata, qui e ora come là e allora, tempo e spazio che non indugia ma diviene.

Questa direttrice argomentativa ha poi piegato, creato sporgenze, ciuffi discorsivi in cui si sono aggrumate molteplici questioni - dall'origine del linguaggio alla dialettica singolarità-moltitudine, dal rapporto uomo-animale all'istanza di una filosofia esistenziale solo per citarne alcuni, - che si sono rese a volte indispensabili per inquadrare e giustificare la nostra ipotesi, altre volte, e nostro malgrado, inevitabili.

Ancora due puntualizzazioni, prima di passare alla scansione narrativa dei contenuti dei tre capitoli che compongono questa tesi di

ricerca, riferite alla sua titolazione: *L'imbuto e il megafono: corpo, voce, linguaggio attraverso Merleau-Ponty*.

Nel titolo abbiamo voluto denunciare come la voce sia inscindibilmente legata all'orecchio, partecipando del medesimo sistema sensoriale. La metafora di due strumenti che morfologicamente sono simili e interscambiabili - un imbuto può farsi megafono tanto quanto quest'ultimo quello - ci sembrava restituire quest'idea. Tanto più che l'orecchio, proprio come un imbuto, sembra risucchiare dentro, mentre la voce, al pari di un megafono, emettere fuori.

Col sottotitolo si è voluto invece, oltre che esplicitare ciò che nel titolo rimaneva oscuro, dichiarare apertamente come questa ricerca non intenda costituirsi come una tesi esegetica su Merleau-Ponty, quanto piuttosto servirsene come compagno di viaggio, o meglio come luogo cui far ritorno dopo aver percorso la miriade di traiettorie filosofiche che da esso si dipartivano.

Detto questo passiamo alla descrizione del nostro lavoro. Nella premessa abbiamo voluto riprendere e definire meglio l'atmosfera teorica cui or ora abbiamo fatto cenno. Nel primo capitolo ci siamo avvicinati ad alcuni portanti della filosofia merleau-pontyana cercando di restituirne le risonanze rispetto al dibattito contemporaneo. Nel secondo capitolo, a partire dalla differenza fenomenologica tra *Leib* e *Körper*, abbiamo tracciato la nostra idea di corpo, utilizzando gli spunti teorici dell'antropologia filosofica, della psicologia dello sviluppo, oltre che le intuizioni di altri filosofi come Deleuze o Nancy. Nel terzo capitolo abbiamo trattato nello specifico il tema della voce, le sue aderenze al corpo, le peculiari proprietà del suo essere evento sonoro, e la virtù in grazia della quale può effettuare la *trasfigurazione* dall'espressione corporea a quella linguistica, abbiamo dedicato in ultimo i paragrafi conclusivi alla sua *impermanenza* eccettiva e al suo statuto creativo nel sistema della lingua e delle istanze enuncianti.

## PREMESSA

“La filosofia non è l’abitudine di riflettere su delle parole  
supponendo che ogni singola parola abbia senso,  
il che è illusorio poiché ogni parola ha subito degli slittamenti di senso [...]”  
(M. Merleau-Ponty, *La natura*)

“Il discorso filosofico si perde sempre a un certo momento: esso forse non è  
che una maniera inesorabile di perdere e di perdersi.  
È anche questo che il mormorio degradante ci ricorda: segue il suo corso.”  
(M. Blanchot, *Il discorso filosofico*)

“La filosofia è propriamente nostalgia, un impulso ad essere a casa propria ovunque.”  
(Novalis, *Frammenti*)

“Noi che per filosofare ricominciamo radicalmente da capo.”  
(E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*)

### 0 TRA METODO E ATMOSFERA

Nell’omaggio commosso dedicato all’amico-nemico prematuramente scomparso, Sartre segnalava la forte risonanza che la storia personale di Merleau-Ponty aveva avuto nella scansione della sua filosofia, tanto forte da poterla considerare al limite un’autobiografia<sup>2</sup>. Il richiamo sartriano appariva tanto più credibile perché, nel delineare il profilo teorico-

---

<sup>2</sup> In quella occasione l’autore dell’*Essere e il nulla* si riferiva, oltre che alle burrascose vicende che contraddistinsero il suo rapporto con Merleau-Ponty, all’intenso legame con la madre che accompagnò ininterrottamente l’opera di quest’ultimo, spingendolo a un costante riferimento al mondo dell’infanzia e a quel simbolo di “intimità spezzata” che la madre sempre rappresenta. Cfr. J.P. Sartre, *Merleau-Ponty*, Raffaello Cortina, Milano 1999. Su questo argomento si veda pure il saggio di L. Irigaray, *L’invisibile e la carne. Lettura di Merleau-Ponty in Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.

esistenziale dell'impresa merleau-pontyana, il padre dell'esistenzialismo francese sboccava un suo personalissimo autoritratto.

A corroborare quanto detto ci giunge puntuale il monito che lo stesso Merleau-Ponty affidava alla Premessa della *Fenomenologia della Percezione*:

«[...] il pensatore non pensa mai se non a partire da ciò che è. La riflessione [...] sarà totale solo se realizza, [...] e se riesce a ricollocare le cause [...] in una struttura d'esistenza»<sup>3</sup>.

Esiste, allora, un intreccio profondo tra biografia e filosofia che non è possibile trascurare, pena la rinuncia a una [*auto*]comprensione, se non completa, quantomeno tentata. È, perciò, sullo sfondo di questa assunzione che intendiamo compiere la prima mossa di questo lavoro allo scopo di manifestarne le questioni, il metodo e per così dire l'atmosfera filosofica che lo innervano. Procediamo con ordine, si diceva delle questioni.

Se il vasto campo dei problemi entro cui questa ricerca intende istaurarsi, a volte suo malgrado, potessero condensarsi in una formula, crediamo che la migliore possa essere questa: muoversi sulla soglia dell'incessante sopravanzarsi tra costituente e costituito. Tuttavia, parafrasando Wittgenstein, le formule hanno spesso la consistenza di finti cornicioni che non reggono nulla<sup>4</sup>. Converrà, quindi, munirsi di pazienza e tentare di descrivere meglio le prese tematiche che s'agiteranno in questo lavoro.

L'argomento centrale su cui esso intende aggrumarsi è l'intreccio tra corpo e linguaggio che, ancora, così illustrato non sfugge alla genericità delle *espressioni-etichette* spalancando, peraltro, uno spazio tematico tanto vasto, che la sola idea di non operare dei tagli prospettici si palesa vana o

---

<sup>3</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 28. D'ora in poi abbreviata in PP.

<sup>4</sup> In quell'occasione Wittgenstein si riferiva alla forma di certe definizioni, cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, § 217.



peggio pretestuosa. Dunque, riformuliamo nuovamente la questione apportandole le dovute cesure che ne circoscrivano l'ambito teorico. Parliamo di cesure al plurale perché sul nostro *leitmotiv* faremo reagire simultaneamente due diverse incisioni.

La prima. guarderemo all'intreccio corpo-linguaggio dall'angolatura che sulla questione ha assunto Merleau-Ponty. La seconda: individueremo nello spazio *tra* di questa polarizzazione una nozione, quella di voce, che come avremo modo di mostrare si configura come il gorgo dinamico in cui *sempre di nuovo* si rinnova l'aggancio e sopravanzo dialettico cui accennavamo.

Ma vediamo in dettaglio come ci prefiguriamo quest'intervento cercando di localizzare ulteriormente il campo d'azione per sgombrarlo da inutili fraintendimenti. È fuor di dubbio, invero, che trattare integralmente lo svolgimento della riflessione merleau-pontyana richiederebbe l'intero spazio concesso a una tesi di ricerca. Troppi gli aggregati storici-filosofici che la alimentano, troppi gli obiettivi teorici che la qualificano, troppi i paradigmi interdisciplinari che vi convergono, troppi persino i punti nevralgici su cui a più riprese il filosofo francese è spesso ritornato in direzione ostinata e contraria. Se a questo si aggiunge l'eclettismo e la frammentarietà<sup>5</sup> che caratterizzano il suo pensiero più maturo, s'intuisce facilmente come nella scelta che qui si è perseguita si sia dovuto adoperare il bisturi.

Non ingaggeremo, dunque, se non quando necessario e sovente relegandola in nota, alcuna disputa esegetica, né alimenteremo la già corposa bibliografia merleau-pontyana, in quanto la scommessa che ci apprestiamo a giocare non insiste su Merleau-Ponty ma con Merleau-Ponty.

---

<sup>5</sup> Mi riferisco ovviamente all'incompiuto il *Visibile e l'invisibile*. Ma più in generale, fatta eccezione per *L'occhio e lo spirito* che Merleau-Ponty portò a termine nell'estate del 1960 e la *Prosa del mondo*, la cui stesura comunque decise di abbandonare. Tutti gli scritti risalenti agli anni '50 sono per lo più brevi articoli che benché densi non eguagliano la compattezza e soprattutto l'unità tematica delle opere d'esordio.

Si comprenderà, allora, come il tema di questo lavoro non intenda illuminare la riflessione del filosofo francese ma farsi illuminare da questa, come lo scopo qui agognato non sia quello di tagliuzzare e discutere schegge del suo pensiero, quanto piuttosto impossessarsi e dirigere altrove alcune sue linee di forza. Perciò, anche quando ci soffermeremo, come nel I capitolo, sui motivi ispiratori o su alcuni rapporti che attraversano la speculazione merleau-pontyana, la posta in gioco non sarà rappresentata da improbabili *nuove* acquisizioni interpretative ma dallo schiarimento delle ragioni e degli abbrivi argomentativi.

Limitandoci a un esempio. Quando schizzeremo un ritratto filosofico di Merleau-Ponty e la sua polemica contro Cartesio e le filosofie empiriste, o la sua posizione nel campo della fenomenologia tra i due contendenti più celebri Husserl e Heidegger, lo scopo non sarà di discuterne la validità storico-teorica, bensì di evidenziarne i più ampi bersagli che la proiettano prepotentemente nel dibattito filosofico-scientifico odierno. Detto meglio: alla cartesiana dicotomia tra *res cogitans* e *res extensa*, che tutt'oggi si sgrava di nefaste conseguenze, Merleau-Ponty oppone una proposta che reinstalla la filosofia sulla soglia mobile di compimento che anticipa qualsiasi riflessione, in quel *mondo-della-vita* in cui l'intreccio tra storia e natura, tra soggetto e oggetto, tra anima<sup>6</sup> e corpo è sempre già dato e sempre da compiersi.

In definitiva, volendo sagomare meglio il nostro approssimarci al tessuto merleau-pontyano, diremo che in esso ci riconosciamo per la tensione di fondo che spinge o meglio retrocede la filosofia all'esistenza; di esso assumeremo alcune nozioni teoriche (carne, reversibilità, parola parlante/parola parlata, ecc.) in grazia delle quali svolgeremo il nostro

---

<sup>6</sup> Uso qui il termine anima non solo per seguire il lessico merleau-pontyano ma anche perché dietro e avanti ad esso si condensano, per dirla con Deleuze, molteplici "piani d'immanenza" che lo rendono ambiguo e filosoficamente più denso. Ad ogni modo se si vuole si può sostituirlo con il termine *più* contemporaneo e apparentemente *più* accorto di mente, che tuttavia, a opinione dello scrivente, ne impoverisce le valenze più pulsionali e situazionali. Sul piano d'immanenza cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

discorso; con esso articoleremo tutti quei confronti e quegli innesti che ci consentiranno un qualsivoglia avanzamento nella ricerca per poi, infine, da esso dipanare tutti i fili che aggrovigliano quell'interrogazione la cui stoffa coincide *colla propria carne*.

Fin qui il primo dei due tagli prospettici. Vediamo l'altro, per introdurre il quale utilizzerò un frammento tratto dal racconto *Un re in ascolto* di Italo Calvino:

«Quella voce viene certamente da una persona, unica, irripetibile come ogni persona, però *una voce non è una persona, è qualcosa di sospeso nell'aria*, staccato dalla *solidità delle cose*. Anche la voce è unica e irripetibile, ma forse in un altro modo da quello della persona: potrebbero, voce e persona non assomigliarsi. Oppure assomigliarsi in un modo segreto, *che non si vede a prima vista*: la voce potrebbe essere l'equivalente di quanto la persona *ha di più nascosto e di più vero*. [...] *la vibrazione di una gola di carne*. Una voce significa questo: c'è una persona viva, gola, torace, sentimenti, che spinge nell'aria questa voce diversa da tutte le altre voci. Una voce mette in gioco l'ugola, la saliva, *l'infanzia*, la patina della vita vissuta, le intenzioni della mente, il piacere di dare una propria forma alle onde sonore. Ciò che ti attira è il piacere che questa voce mette nell'esistere: nell'esistere come voce [...]»<sup>7</sup>

Non vogliamo per il momento soffermarci su un'interpretazione filosofica del brano, essa maturerà come *leit motiv* lungo tutto il terzo capitolo, piuttosto ci concentreremo sulle immediate sporgenze che esso ci offre per dettagliare il secondo dei nostri tagli prospettici: la voce.

Nel passo citato Calvino descrive acutamente la voce come qualcosa di “sospeso nell'aria” e “staccato dalla solidità delle cose” e contemporaneamente come “la vibrazione di una gola di carne”. Essa ha dunque un'ambiguità d'aspetto: volatile e impalpabile è al contempo carnale, viscerale, colma d'intenzioni e pulsioni. È singolare e potenza

---

<sup>7</sup> Cfr. I. Calvino, *Racconti per «I cinque sensi»* in *Romanzi e Racconti*, Mondadori, Milano 2004, p. 165, Vol III; i corsivi nel testo sono miei.

differenziale, unica, propria, irripetibile; ma ancora, al contempo, ha sempre il piacere di esistere, di direzionarsi, di dislocarsi in un altro che è attirato da questo piacere.

La voce, dunque, annuncia il corpo unico che la produce ma è pronta a scomparire, ad obliarsi lasciando alla sua eco “la patina della vita vissuta”. In essa si realizza un duplice movimento, mai concluso, che sposta e concentra reversibilmente me e l'altro; essa viene da un corpo vivo ma l'oltrepassa e lo tra-duce nell'evento del linguaggio. In altri termini, la voce “è pura esigenza [...] aspira a riattualizzarsi incessantemente nel flusso linguistico che essa manifesta e a cui permette di vivere parassitariamente”<sup>8</sup>.

Questi stessi luoghi, crediamo, abbia lambito Merleau-Ponty quando a più riprese nel corso della sua riflessione ha fatto cenno al “senso emozionale della parola”, alla “gesticolazione fonetica”, all’“espressione primordiale” o al “senso *langagier*”; e benché la voce non sarà mai, o molto raramente, un tema specifico del suo pensiero, sarà qui considerata come l'adombramento, l'implicito, il non detto del filosofo. Certo sarà compito di chi scrive mostrare come essa rappresenti il varco tra corpo e linguaggio, ma la via è tracciata, basta seguirla.

Ma ricominciamo ancora una volta da capo articolando, questa volta in bell'ordine, il nostro tema di fondo di modo che almeno alla vista si faccia più luminoso ciò che al pensiero rimane per il momento opaco.

C'è “una potenza generale di formulazione motoria”<sup>9</sup> che scorre nel mio corpo, che lo spinge verso il mondo e glielo lascia abitare così come esso gli si offre. Questa potenza si polarizza nella percezione. Io vedo, tocco, odo che c'è *qualcosa*, perché esso si lascia vedere, toccare e udire. Percepisco ciò che vivo per adombramenti perché per adombramenti mi si manifesta. Alcuni profili mi si danno nella piena luce, altri mi si sottraggono

---

<sup>8</sup>Cfr., P. Zumthor, *La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale*, il Mulino, Bologna 1984, pp. 9-10.

<sup>9</sup>Cfr. M. Merleau-Ponty, *Segni*, il Saggiatore, Milano 2003, p. 94. D'ora in poi abbreviato in S.

e fanno casa nell'umbratile; alcuni dettagli vengono in primo piano quando tutto il resto s'adagia nello sfondo.

Posso girarmi, spostami, abbassarmi; posso guardare, toccare, ascoltare o fare le tre cose insieme. In una parola, posso esplorare ciò che mi si manifesta e distribuire nel chiaro ciò che prima s'allungava nell'ombra o portare in primo piano lo sfondo che lo circuiava, ma senza questa dialettica di svelamento/nascondimento di vicinanza/lontananza la mia percezione non sarebbe possibile, poiché tutto si confonderebbe sul medesimo piano.

C'è poi una volontà di descrivere, di interrogare, di giudicare questo *qualcosa* che io ho da sempre alla portata dei miei sensi, questo è ciò che compie il linguaggio. C'è un *sensu diffuso* prima della parola, un'intesa tacita, "sacramentale", come dirà suggestivamente Merleau-Ponty, tra me e il mondo e c'è un *sensu articolato*, una ripresa che *delimita* il campo d'azione e pulsionale del mio contatto spontaneo col mondo, trasformando ogni vissuto in vissuto-parlato:

«[...] il problema del linguaggio è solo un problema regionale [...] se si considera il linguaggio già fatto, l'operazione secondaria ed empirica di traduzione, di codificazione e di decodificazione, i linguaggi artificiali, il rapporto tecnico di un suono e di un senso che sono congiunti solo per convenzione espressa, e sono quindi idealmente isolabili. Ma se viceversa si considera la parola parlante, l'assunzione per così dire naturale delle convenzioni della lingua da parte di chi vive in essa, l'avvolgimento, in lui, del visibile e del vissuto sul linguaggio, del linguaggio sul visibile e sul vissuto, gli scambi fra le articolazioni del suo paesaggio muto e quelle della sua parola, insomma quel linguaggio operante che non ha bisogno di essere tradotto in significazioni e pensieri, quel linguaggio-cosa che vale come arma, come azione, come offesa e seduzione, poiché fa affiorare tutti i rapporti profondi del vissuto in cui esso si è formato, e quello della vita e della azione, ma anche quello della letteratura e della poesia, allora questo logos è un tema assolutamente universale, è il tema della filosofia»<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007, p.144. D'ora in poi abbreviato in VI.

Proprio questo *lógos* universale declinato innanzitutto come *phoné*, costituirà il varco che tenteremo di esplorare, descrivendo l'ambigua dialettica che dal silenzio corporeo fa emergere i giochi linguistici regolati per poi di colpo, nel prorompere del grido, del riso o del pianto inabissarli ancora nel residuo carnale che eccede ogni codifica.

## 1

### APPRESSAMENTI E MESSE A FUOCO

“All’essenza dell’essere vivente appartiene di essere respinto nel suo spingersi in avanti e di essere costretto a insistere.”

(M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica*)

“Un problema filosofico ha la forma: ‘Non mi ci raccapezzo’.”

(L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*)

“La filosofia non è il passaggio da un mondo confuso a un universo di significazioni concluse. Essa al contrario comincia con la coscienza di ciò che corrode e fa esplodere, ma anche rinnova e sublima le nostre significazioni acquisite”

(M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*)

“Ridersela della filosofia significa filosofare per davvero.”

(B. Pascal, *Pensieri*)

#### 1.1 VERSO MERLEAU-PONTY

Nel 1945, per la collezione *Bibliothèque des Idées* dell’editore Gallimard, Maurice Merleau-Ponty pubblicava la sua *Phénoménologie de la perception*. L’opera seguiva di appena tre anni la pubblicazione de *La structure du comportement*<sup>11</sup> mettendone a frutto alcune conquiste concettuali.

I due scritti, benché si muovessero su piani differenti, articolavano al proprio interno una medesima questione, il rapporto tra un soggetto

---

<sup>11</sup> In realtà la redazione finale della *Struttura del comportamento* è del 1938. Il testo veniva poi dato alla stampe per le Presses Universitaires de France nel 1942. D’ora in poi abbreviata in SC.

percipiente e il mondo, in una sorta di progressiva zumata filosofica senza peraltro istituire fra loro un rapporto di interdipendenza.

Infatti, se nell'opera del 1942 l'assunzione del carattere prospettico e ambiguo della percezione non abbandona il recinto della descrizione scientifica evitandone, al più, gli incagli classici in virtù di nuove soluzioni teoriche nella successiva l'appressamento causale ai fenomeni della percezione è revocato in forza di una riduzione degli stessi all'originario "mondo della vita".

La radicalizzazione del filosofo francese si colloca all'incrocio di un percorso d'interpretazione, iniziato attorno al 1938, della fenomenologia husserliana e dei bilanciamenti esistenziali operati sulla stessa da Martin Heidegger e contenuti in *Essere e tempo*. Il debito e allo stesso tempo l'idea di ciò che si debba intendere per fenomenologia sono d'abbrivio dichiarati da Merleau-Ponty nell'introduzione della PP:

«La fenomenologia è lo studio delle essenze, e per essa tutti i problemi consistono nel definire delle essenze [...]. Ma la fenomenologia è anche una filosofia che ricolloca le essenze nell'esistenza [...]. È una filosofia trascendentale che pone fra parentesi, per comprenderle, le affermazioni del mondo naturale ma è anche una filosofia per la quale il mondo è sempre 'già là' [...] Si vorranno rimuovere queste contraddizioni distinguendo la fenomenologia di Husserl da quella di Heidegger? Ma tutto *Sein und Zeit* è uscito da una indicazione di Husserl [...]» (PP, 15)

Ma proprio queste illustrazioni, che per l'autore hanno il senso di una chiarificazione definitiva del perimetro filosofico in cui s'iscrivono le sue ricerche, necessitano di alcune precisazioni che mi consentiranno di tratteggiare brevemente i rapporti tra la fenomenologia husserliana, l'esistenzialismo heideggeriano e Merleau-Ponty; oltre che di mettere a fuoco, ed è questo il mio obiettivo precipuo, alcune interrogazioni e temi di fondo che costituiscono il proprio di questa ricerca.



## 1.2 NELLA PENOMBRA DI HUSSERL

Il peso e l'influsso della riflessione husserliana nel dispiegarsi dell'indagine di Merleau-Ponty sono testimoniati dall'incessante analisi, guarnita di convinte adesioni e prese di distanza, cui il filosofo francese sottopone i lavori del pensatore moravo. Benché fin dall'esordio del 1942 si trovino in azione nel tessuto merleau-pontyano alcune importanti nozioni husserliane, ne è un esempio quella di *Abschattung*<sup>12</sup>, è solo nell'opera del '45 che si concreta un ritratto e una valutazione teorica complessiva del fondatore della fenomenologia.

Il vaglio critico qui ingaggiato, per quanto in seguito sarà accomodato e riequilibrato, non subirà mai una messa a punto radicale mantenendosi, piuttosto, come il plesso nevralgico attorno a cui il Nostro aggregherà la futura ontologia della *chair*. L'operazione che Merleau-Ponty intraprende sui testi husserliani potrebbe articolarsi in due movimenti al contempo distinti e complementari. Il primo, per così dire di revisione, ha l'obiettivo di sottrarre Husserl all'imperante interpretazione intellettualistica da cui era stato filtrato il suo pensiero nella Francia degli anni '30. Il secondo, più specificamente teoretico, ha lo scopo di far reagire gli assunti della fenomenologia, almeno così come Merleau-Ponty la intende, contro le soluzioni proposte dalle filosofie e più generalmente dai paradigmi empiristi e razionalisti. Ma seguiamo più dappresso le mosse del francese.

Nella prima metà degli anni '30, con ogni probabilità per reazione al bergsonismo, Husserl è recepito dal mondo accademico d'oltralpe come il campione del logicismo e del trascendentalismo. Invero, nonostante i *Discorsi parigini* tenuti nel 1929 alla Sorbonne, la fenomenologia è intesa come una filosofia delle essenze, in virtù di quelle operazioni particolari che

---

<sup>12</sup> L'idea che la percezione sia sempre prospettica e che gli oggetti siano afferrati per "adombramenti" progressivi tanto da non permettere al soggetto una visione di "sorgolo" è un convincimento costantemente operante ne *La struttura del comportamento*: «L'oggetto fenomenico non si esaurisce in un solo piano, ma comporta due strati: lo strato degli aspetti prospettici e quello della cosa che essi presentano» (SC p. 313).

sono l'*epoché* e la riduzione eidetica. D'altra parte i testi husserliani che allora circolavano e su cui quell'interpretazione si era via via consolidata erano ancora pochi; tra questi il primo volume delle *Idee*, le *Ricerche logiche* e le *Meditazioni Cartesiane*.

A quel *cliché* culturale Merleau-Ponty seppe reagire ricollocando la speculazione husserliana in un tracciato più prossimo a quello segnato dal suo autore. Questa impresa, peraltro, si faceva urgente e necessaria avendo avuto il filosofo francese modo di consultare, primo fra tutti, direttamente gli inediti del fondatore della fenomenologia<sup>13</sup>. Ma proprio in questa mossa di avvicinamento, in questo processo d'interpretazione teso a liberare la fenomenologia husserliana dalle ragnatele dell'idealismo, s'installa una profonda diversione, non importa qui stabilire quanto esegeticamente corretta, che tra assottigliamenti e ispessimenti reggerà tutto l'arco teorico della riflessione merleau-pontyana<sup>14</sup>.

È convinzione di Merleau-Ponty che il giudizio largamente condiviso tra gli studiosi della sua epoca e che annoverava la fenomenologia tra le filosofie logistiche e intellettualistiche fosse basato su un

<sup>13</sup> La testimonianza arriva direttamente da H.L. Van Breda curatore dell'archivio di Loviano dove erano stati raccolti i manoscritti husserliani salvati dal delirio nazista. Il pensatore francescano ci informa che Merleau-Ponty poté studiare nel 1939, primo fra gli studiosi esterni agli ambienti dell'archivio, alcuni inediti di Husserl. Il gruppo di scritti a cui si fa riferimento sono: la trascrizione del secondo volume di *Idee*, il manoscritto D 17 sulla "costituzione primordiale", oltre che i paragrafi 28-73 della *Crisi*. Cfr. Van Breda, *Merleau-Ponty et les Archives Husserl à Louvain* in «Revue de métaphysique et de Morale», LXVII, 1962, pp. 410-430.

<sup>14</sup> Le prove di questo fecondo confronto sono disseminate in tutte le opere di Merleau-Ponty. Dalla pubblicazione della *Fenomenologia della percezione*, passando per la *Prosa del mondo* i corsi e gli articoli degli anni '50, fino ad arrivare all'incompiuto *Il visibile e l'invisibile*, Husserl e la fenomenologia rappresenteranno i plessi teorici da cui si dipanano e aggrovigliano i fili della riflessione merleau-pontyana. Spesso questo rapporto, altalenante e problematico, è stato licenziato dal dibattito critico evidenziandone o la costante prossimità d'ispirazione o il progressivo distacco se non, addirittura, il ripudio o ancora la mancata lucidità interpretativa. Non volendo esprimere alcun giudizio sull'intenso lavoro esegetico proposto dagli studiosi mi limito semplicemente a ribadire quanto acutamente affermato da Bonomi: «[...] occorre tener presente che, nel suo approccio alla fenomenologia husserliana, Merleau-Ponty non intende tanto fornire "un'interpretazione", quanto impossessarsi di certe linee di forza presenti in essa per svilupparle entro il proprio orizzonte teoretico. Sarebbe dunque assurdo contestargli, in sede "storiografica", i suoi eventuali fraintendimenti.»; cfr. A. Bonomi, *Esistenza e struttura. saggio su Merleau-Ponty*, Il Saggiatore, Milano 1967). Per una ricostruzione dettagliata e teoricamente pregnante del rapporto tra Merleau-Ponty e Husserl rinvio inoltre al bel volume di S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001.

fraintendimento della reale portata della riduzione fenomenologica. L'obiettivo che con essa ci si prefigge di raggiungere non è, infatti, lo svelamento di essenze pure sovrasensibili opposte alla contingenza dei fatti, quanto piuttosto il loro emergere e ancorarsi dal/al tessuto dell'esistenza. È vero, continua Merleau-Ponty, che Husserl ha oscillato tra lo psicologismo della *Filosofia dell'Aritmetica* e l'essenzialismo delle *Ricerche logiche*, ma proprio grazie al metodo dell'*epoché* inaugurato con *Idee I* il filosofo moravo ha trovato il modo per superare le secche in cui si era incagliato. Tuttavia, si affretta a precisare, ancora in questo scritto l'itinerario husserliano appare rallentato da alcuni avanzi coscienzialistici che sembrano accordare al polo egologico un primato fondativo sul mondo<sup>15</sup>. Inoltre la stessa idea di opporre una psicologia eidetica che indaghi le condizioni *a priori* delle conoscenze a una psicologia empirica che si limiti ad analizzare i fatti spalancherebbe la finestra al quel dualismo soggetto-oggetto che con fatica si era tentato di mettere sull'uscio della porta. È proprio per evitare questo pericolo che Husserl, a giudizio di Merleau-Ponty, metterà a punto le nozioni di intenzionalità fungente e di *Lebenswelt* recidendo definitivamente i ponti con l'idea moderna di un soggetto costituente, trasparente a se stesso e opposto alle "cose meramente cose":

«A partire da *Idee II*, sembra chiaro che la riflessione non ci insedia in un ambito chiuso e trasparente, che non ci fa passare, per lo meno non immediatamente, dall'*oggettivismo* al *soggettivismo*, che ha piuttosto la funzione di svelare una terza dimensione in cui questa distinzione diventa problematica» (S, 215; *corsivi miei*)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Lo stesso Husserl in una nota del 1924 così si esprimeva: «è meglio evitare il termine 'residuo' fenomenologico, così come quello di 'messa fuori circuito del mondo'. Queste espressioni inducono facilmente a credere che d'ora in poi il mondo non sia un tema fenomenologico e che, invece di ciò, siano temi fenomenologici solo gli atti "soggettivi", i modi di manifestazione etc. che si riferiscono al mondo», cfr E. Husserl, *Erste Philosophie [1923/24]. Zweiter Teil: theorie der phänomenologischen Reduktion*, citato in V. Costa, *Husserl*, Carocci Editore, Roma 2009, p. 35.

<sup>16</sup> Questo giudizio contenuto in un saggio del 1956 *Il filosofo e la sua ombra* e dunque coevo al *Visibile e l'invisibile* mostra chiaramente come ancora negli ultimi anni della sua vita Merleau-Ponty ripensi, peraltro senza considerarlo esaurito, il suo rapporto con la fenomenologia. Circostanza questa che mal s'accorda con quanti giudicano le ultime opere del Nostro come un tentato parricidio di Husserl. *Il filosofo e la sua ombra* in Merleau-Ponty, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967.

Ripercorriamo, dunque, l'interpretazione merleau-pontyana che, lo ribadiamo ancora una volta, rimarrà operante pressoché immutata per tutta l'estensione della sua opera, cercando di segnarne i punti salienti per il seguito del nostro discorso. Secondo Merleau-Ponty nelle opere più mature Husserl, in forza della riduzione fenomenologica, arriverebbe all'individuazione di una trama ambigua e pre-teoretica in cui soggetto e oggetto sono *compresi*.

Un'apertura originaria, quello che chiamerò *spazio tra*, in cui i rapporti tra essenza ed esistenza, tra fondante e fondato, tra *a priori* e *a posteriori* sono *confusi* e reversibili. Detto diversamente la riduzione trascendentale nella pretesa di mettere tra parentesi l'atteggiamento naturale, anzi proprio in virtù di quest'assunzione, scopre la sua indissolubile relazione d'inerenza col mondo della vita, la cui evidenza si palesa proprio nell'*Urdoxa*, ossia in quella fede di appartenenza al mondo da cui non è in alcun modo possibile prescindere. In una sorta di contraccolpo paradossale la riduzione fenomenologica ci rinvia, dunque, l'impossibilità per la coscienza di rompere la propria intimità con *l'immotivato scaturire* del mondo:

«La necessità di passare per le essenze non significa che la filosofia le assuma come oggetto, ma per contro, che la nostra esistenza è troppo strettamente presa nel mondo per conoscersi come tale nel momento in cui vi si getta, e che essa ha bisogno del campo della idealità per conoscere e conquistare la sua fatticità. [...] Il mondo non è ciò che io penso, ma ciò che io vivo; io sono aperto al mondo, comunico indubitabilmente con esso, ma non lo possiedo, esso è inesauribile. 'C'è un mondo', o meglio 'c'è il mondo': di questa tesi costante della mia vita non posso mai rendere interamente ragione» (PP, 24-6).

Non solo, quindi, la pennellata merleau-pontyana dipinge un ritratto chiaroscurale di Husserl distinguendo tra un *prima* e un *dopo* del suo

pensiero, ma al contempo esibisce il suo paesaggio teorico come interamente attraversato da venature esistenziali, tanto da poter illustrare per le due filosofie il medesimo atto costitutivo:

«Il più grande insegnamento della riduzione è l'impossibilità di una riduzione completa. [...] Lungi da essere, così come si è creduto, la formula di una filosofia idealista, la riduzione fenomenologica è quella di una filosofia esistenziale: l'*in-der-Welt-sein* di Heidegger non appare che sullo sfondo della riduzione fenomenologica.» (PP, 23).

Già questo basterebbe a far cogliere quanto la posizione merleau-pontyana sia scarsamente catalogabile nell'ortodossia fenomenologica, ma le cose si complicano ulteriormente allorché il francese passa all'analisi della riduzione eidetica. Qui le linee convergenti tornano a farsi parallele senza alcuna possibilità di compromesso<sup>17</sup>. La questione del rifiuto da parte di Merleau-Ponty della riduzione eidetica è, tuttavia, complessa e articolata e richiede un confronto diretto con la lettera husserliana, spazio che gli obiettivi di questa ricerca non contemplano. Mi limiterò, perciò ad accennarla, rimandando per ulteriori approfondimenti alle numerose e più puntuali analisi già esistenti<sup>18</sup>. Per comprendere fino in fondo la critica del Nostro disponiamoci a seguire le due mosse previste dalla fenomenologia husserliana per giungere al soggetto trascendentale.

La prima, lo abbiamo già visto, è costituita dall'*epoché*, ossia da quell'atteggiamento che mette tra parentesi il mondo naturale. È proprio grazie a questo movimento d'indietreggiamento che il soggetto s'attesta su

---

<sup>17</sup> Per la verità Merleau-Ponty ha variato il suo giudizio su Husserl a proposito della riduzione eidetica passando dal *trahant* «Un malinteso [...] offusca la nozione delle 'essenze' in Husserl.» (PP, 23), al più morbido «[...] Husserl è attirato tanto dal turbine della coscienza assoluta quanto dall'ecceità della natura. In mancanza di tesi esplicite sul rapporto tra l'una e l'altra, non ci resta che interrogare i campioni di 'costituzione pre-teoretiche' che egli ci presenta e formulare, a nostro rischio, il non pensato che crediamo di indovinarvi» (S, 218).

<sup>18</sup> Su questo tema oltre i già citati saggi S. Mancini e A. Bonomi si vedano anche: E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002; R. Barbaras, *Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie*, in «Chiasmi International», n.1 1999; J. Taminiaux, *Le regard et l'excédent*, M. Nijhoff, L'Aja 1977.

un terreno di “evidenze originarie” pre-date e pre-predicative che gli si danno immediatamente e prima di ogni operazione riflessiva<sup>19</sup>. Questo regno della *doxa*, dell’ambiguità pre-categoriale è quel mondo-della-vita che Merleau-Ponty, come abbiamo detto, cuce per intero nel suo tessuto speculativo. Ma, e veniamo alla divergenze cui si accennava, l’*epoché* è solo il primo passo della regressione fenomenologica, essa infatti non può costituire il punto d’arresto per una filosofia che voglia essere veramente trascendentale e libera dall’ordine obiettivante. Se, invero, la prima riduzione non ci ha ricollocato nel mondo delle datità quotidiane quanto piuttosto sul piano trasversale da cui si originano i rapporti e i rimandi tra le cose stesse e i soggetti così come li conosciamo, è necessario che essa continui. Insomma, insiste Husserl, solo con una riduzione eidetica si può pervenire a quella storicità primordiale che è la manifestazione della Soggettività assoluta, giacché lo stesso mondo-della-vita su cui l’*epoché* ci aveva installato trattiene ancora un residuale atteggiamento naturale frutto degli accumuli storici degli atti intersoggettivi. Ma questo ulteriore ripiegamento appare a Merleau-Ponty come l’esito di un tradimento. In questo modo, infatti, la fenomenologia che aveva dischiuso il mondo-della-vita come sgorgante sostrato irriflesso e non colmabile da qualsivoglia riflessione, si arroccerebbe nuovamente su posizioni idealiste, ristabilendo per la coscienza tetica un primato posizionale<sup>20</sup>:

---

<sup>19</sup> «Occorre chiarire, occorre cioè mostrare in un’evidenza definitiva, come qualsiasi evidenza delle operazioni logiche-obiettive [...] abbia le sue occulte fonti di fondazione nella vita ultima operante in cui la datità evidente del mondo-della-vita ha attinto e sempre di nuovo attinge il suo senso d’essere prescientifico». Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1961, p. 157.

<sup>20</sup> Detto solo di passaggio; quando Husserl insiste sulla soggettività trascendentale assoluta, non ha in mente un ritorno al soggetto chiuso in se stesso della tradizione moderna capace di porre il mondo, al contrario la riduzione eidetica svela quella correlazione originaria del soggetto con gli altri soggetti, e di questa intersoggettività primordiale con gli oggetti. Ecco come si esprime il moravo a questo proposito in un passaggio della *Crisi*: «Ora se retrocediamo dal mondo (il cui modo d’essere è quello di un’unità di senso), e ci interroghiamo sulle forme essenziali di queste ‘apparizioni e intenzioni di’, esse diventano ‘modi soggettivi di datità’. Se poi attraverso una nuova riflessione, un nuovo ritorno, rendiamo tema di un’indagine essenziale i poli egologici e tutto ciò che hanno di specificamente egologico, essi diventano, in un senso nuovo e più alto, l’elemento soggettivo del mondo, e anche dei suoi modi di apparizione. Ma il concetto generale dell’elemento soggettivo nell’*epoché* include tutto,

«La riduzione eidetica è viceversa la risoluzione di far apparire il mondo così com'è prima di ogni ritorno su noi stessi, è l'ambizione di eguagliare la riflessione alla vita irriflessa della coscienza» (PP, 25);

«Nella sua prima filosofia Husserl ammette che ogni riflessione deve cominciare con il ritornare alla descrizione del mondo della vita (*Lebenswelt*). Ma egli aggiunge che, grazie a una seconda 'riduzione', le strutture del mondo della vita devono a loro volta essere ricollocate nel flusso trascendentale di una costituzione universale in cui tutte le oscurità del mondo verrebbero rischiarate. È però manifesto che qui ci troviamo di fronte a un'alternativa: o la costituzione rende trasparente il mondo, e allora non si vede perché la riflessione avrebbe bisogno di passare per il mondo della vita, oppure essa conserva qualcosa, non spogliando mai il mondo della sua opacità» (PP, 473-74).

### 1.3 LE INCRINATURE DELLA TRASPARENZA

Riavvolgiamo il nastro e riascoltiamo rapidamente quanto finora abbiamo detto. Nell'*avant propos* della *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty individua limpidamente la direttrice teoretica lungo la quale muoverà il suo impossessamento del dettato husserliano: accantonamento della riduzione eidetica in favore dell'epoché fenomenologica, ossia di quel ritorno alla *Lebenswelt* che aveva palesato il groviglio relazionale in cui "già da sempre" sono compresi soggetto e oggetto.

Proprio questa insistenza sul primo dei due momenti della riduzione lasciava emergere il carattere esistenziale della fenomenologia, tanto da far combaciare, al limite, le scelte di *Essere e Tempo* di Heidegger con quelle del Husserl più maturo. Ma chiediamoci ora in quale prospettiva Merleau-Ponty utilizza le assunzioni fenomenologiche e verso quale obiettivo le dirige. Anche in questo caso si rende necessaria una breve ricognizione dell'intramato filosofico che si staglia come sfondo della riflessione

---

sia il polo egologico e l'universo dei poli egologici, sia le molteplicità delle apparizioni, sia i poli oggettuali e l'universo dei poli egologici», ivi, pp. 205-206.

merleau-pontyana, e non tanto o non solo per una precisione storiografica, quanto perché nello svolgimento di alcuni dei suoi nodi si fanno evidenti la tonalità e l'atteggiamento filosofico che impregnano questa ricerca.

Ancora una volta la Premessa alla *Fenomenologia della percezione* condensa icasticamente le opinioni merleau-pontyane, ad essa dunque ci rivolgiamo nella speranza di precisare con le credenze del francese le nostre. Nell'*avant propos* dell'opera del '45 oltre a quello di Husserl e Heidegger compare un altro binomio che ha rappresentato il polo attorno a cui s'è costruita per comunanza o avversione l'intera modernità filosofica: Cartesio e Kant<sup>21</sup>.

Invero, proprio rispetto alle determinazioni dei due filosofi Merleau-Ponty annuncia di fare reagire i conseguimenti del metodo fenomenologico con in testa la nozione di *Lebenswelt*, che d'un sol colpo revoca le prerogative tanto del *Cogito* cartesiano quanto dell'*Io penso* kantiano. La comune colpa delle due filosofie è quella, a detta del filosofo francese, di aver assegnato al soggetto un potere costituente rispetto al mondo che lo situa al di qua dell'essere e del tempo. Detto altrimenti sia l'analisi cartesiana che quella kantiana presumono di liberare il soggetto dall'ambiguità percettiva in cui da sempre si trattiene col mondo-della-vita, elevandolo a condizione di possibilità di quest'ultimo<sup>22</sup>. Ma quest'atteggiamento rappresenta una grande ingenuità nella misura in cui tenta di ribaltare e mutilare i termini della relazione, subordinando l'opacità della percezione all'ordine nitido dei giudizi e delle predicazioni, e lo spessore dell'esistenza alla trasparenza della coscienza riflessiva:

---

<sup>21</sup> Lo stesso Husserl aveva più volte ribadito la necessità di un confronto costante e radicale con l'opera di Cartesio e soprattutto con la "profondità quasi impossibile da esaurire" e la necessità "per qualsiasi pensatore originale [...] di studiare a fondo" le sue *Meditazioni*; ivi, p. 103. Sempre il filosofo moravo non si era sottratto nelle sue *Ricerche logiche* dal confrontarsi con l'opera kantiana a cui rimproverava uno "psicologismo della facoltà dell'anima". Giusto per completare il panorama dei riferimenti merleau-pontyani nella *Premessa* dell'opera del '45 oltre ai quattro suddetti sono menzionati Hegel, Kierkegaard, Marx, Freud, Nietzsche e Sant'Agostino. La nota non ha il senso di soddisfare un personale gusto per la citazione, quanto piuttosto di evidenziare la complessità dell'intelaiatura storico-teorica entro cui si muove la *Fenomenologia della percezione*.

<sup>22</sup> Quanto detto per essere precisi è valido più per Kant che per Cartesio in cui la nozione di mondo è sorretta da quella di Dio.



«La percezione non è [...] una presa di posizione deliberata, ma [...] lo sfondo sul quale si staccano tutti gli atti ed è da questi presupposta. Il mondo non è un oggetto di cui io posseggo nel mio intimo la legge di costituzione, ma [...] il campo di tutti i miei pensieri e di tutte le mie percezioni esplicite. [...] non v'è uomo interiore: l'uomo è nel mondo, e nel mondo egli si conosce.» (PP, 19).

Ma non è ancora tutto. La pretesa di far derivare gli oggetti e i fatti da un potere fondativo del soggetto, l'idea cioè di porre gli atti della coscienza come i soli in grado di poter accedere a una conoscenza “chiara e distinta” e da questa a una verità universale, oltre che ridurre il mondo al “significato del mondo” reca con sé una serie di corollari sui quali la filosofia moderna si è impantanata. Primo fra tutti la svalutazione del ruolo della percezione. Essa non è intesa come l'orizzonte permanente entro cui si manifestano i fenomeni prima di ogni mia operazione logica e in relazione alla quale non “cesso mai di situarmi”, bensì come un modo povero della conoscenza o, per parafrasare Cartesio, come il regno dell'impostura e della confusione dal quale solo l'intelligenza può liberarci<sup>23</sup>. Ma è esattamente in questo tessuto grezzo dominato dall'*Urdoxa* e da cui non è possibile prescindere che ci ricolloca la riduzione fenomenologica, ed è solo a partire da esso che le mie certezze, e più in generale la scienza e la filosofia, possono articolarsi:

«Non dobbiamo dunque chiederci se percepiamo veramente un mondo, dobbiamo invece dire: il mondo è ciò che noi percepiamo. [...] se parliamo di illusione è perché abbiamo potuto farlo solo in nome di qualche percezione» (PP, 25);

---

<sup>23</sup> «Ordunque, finora ho ammesso come vero [...] tutto quello che ho ricevuto o dai sensi o per mezzo dei sensi. Mi sono però anche reso conto che talora essi ingannano; e prudenza vuole che non ci si fidi mai del tutto di chi ci abbia ingannati una sola volta». Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 29.

«Il fatto percepito e più in generale gli eventi della storia del mondo non possono essere dedotti da un certo numero di leggi che comporrebbero il volto permanente dell'universo; al contrario, è la legge a essere un'espressione approssimativa dell'evento fisico, di cui lascia sussistere l'opacità»<sup>24</sup>.

Da questa inflazione della percezione, e veniamo al secondo dei perniciosi corollari, ne deriva a sua volta un altro: quello del corpo. Relegato al luogo della *res extensa*, oggetto tra gli oggetti, il corpo è ridotto alla sua materialità ed estensione, incapace di conoscersi e puro accidente esso è distinto dalla vera facoltà del pensiero costituita dall'anima. Insomma in un'ascesi di platonica memoria Cartesio separa perentoriamente l'ordine della *res cogitans* da quello della *res extensa*, attribuendo solo al primo la capacità di pervenire alla conoscenza certa e dunque alla verità:

«L'anima per cui io sono quello che sono è interamente distinta dal corpo, ed anzi è più facile a conoscersi di quello, e quand'anche esso non fosse affatto, essa non cesserebbe d'essere tutto quello che è»<sup>25</sup>.

«Ora chiuderò gli occhi e le orecchie, metterò da parte anche gli altri sensi [...] e solo con me stesso [...] cercherò di conoscermi meglio [...]. Sono dunque io una cosa che pensa [...]»<sup>26</sup>

Ma è ancora la fenomenologia, insiste Merleau-Ponty, a mostrare la confluenza originaria e pre-riflessiva in cui si trovano corpo e mondo, intersezione in forza della quale la corporeità è il cardine su cui ruota l'intera percezione, che prima d'essere conoscenza apodittica è anzitutto vita.

---

<sup>24</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, SE, Milano 2002, p. 19. D'ora in poi abbreviato C.

<sup>25</sup> Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002, parte IV.

<sup>26</sup> Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, op. cit., p. 32.

E siamo giunti all'ultimo di quei perniciosi corollari di cui si diceva sopra. È noto come Cartesio, giunto alla costituzione del *Cogito*, si trovi dinanzi alla difficoltà di dar conto tanto del problema del mondo quanto del problema dell'altro da sé. Sinteticamente: aver posto l'io come autoevidenza mi rende sicuro dell'esistenza dell'idee nel mio pensiero ma nulla certifica circa il loro valore reale. Proprio questa chiusura del soggetto pensante in se stesso, questa intuizione solitaria dell'esistenza della mente, impediva al padre del razionalismo di poter giungere alla determinazione della mente dell'altro. Come, infatti, può il *Cogito* essere sicuro, oltre che di possedere il pensiero dell'altro della sua effettiva esistenza? La soluzione proposta da Cartesio individuava in Dio il garante della relazione tra il soggetto, il mondo e l'altro. Soluzione che non convince affatto Merleau-Ponty e non tanto perché indica in un principio divino e trascendente il fondamento della realtà, quanto piuttosto per un erronea impostazione del problema stesso.

L'Altro, come il mondo del resto, non può emergere alla fine di una analisi riflessiva che mi costituisce come l'unica evidenza del mio pensiero, esso viceversa è fin da subito preso dalla mia veduta sul mondo come peraltro lo sono io dalla sua. Entrambi spettatori estranei, l'*Ego* e l'*Alter Ego* non si offrono nella "densità assoluta" dell'auto-evidenza ma in una reciproca debolezza e permeabilità che li espone sempre allo sguardo vicendevole. È solo, dunque, a patto di apparire intrecciati e non giustapposti l'uno nell'orizzonte dell'altro che il problema dell'*Ego* e dell'*Alter Ego* può finalmente schiarirsi:

«Finora il *Cogito* svalutava la percezione dell'altro, mi insegnava che l'io è accessibile solo a se stesso, giacché *mi* definiva per il pensiero che io ho di me stesso e che sono evidentemente il solo ad avere, almeno in questo senso ultimo. Perché l'altro non sia una parola vana, occorre che la mia esistenza non si riduca mai alla coscienza che io ho di esistere, ma che involga anche la coscienza che *si* può avere e dunque la mia incarnazione in una natura e la possibilità almeno di una situazione storica. Il *Cogito* deve scoprirsi in

situazione e solo a queste condizioni la soggettività trascendentale potrà [...] *essere* una intersoggettività» (PP, 21).

Ancora un'ultima messa a fuoco. Se l'obiettivo della fenomenologia husserliana è stato ed è quello di descrivere una *Sinn genesis*, e se, come abbiamo detto, un senso del mondo può emergere solo nel punto d'intersezione delle mie percezioni con esso e delle mie esperienze con quelle degli altri, è necessario per Merleau-Ponty puntualizzare coerentemente una delle acquisizioni più importanti della fenomenologia: quella d'intenzionalità.

Essa non può essere intesa semplicemente come la "coscienza di qualcosa", o meglio non può apparire come quell'atto posto unitariamente dalla conoscenza. Dacché, se l'intenzionalità fenomenologica s'identificasse con la potenza tetica, che nel momento di conoscere il mondo pone il soggetto come l'unità collegante universale, nulla si sarebbe conquistato in più rispetto al rapporto istituito da Kant nella *Critica della ragion pura* tra l'Io penso e gli oggetti, ricadendo nuovamente in un idealismo trascendentale<sup>27</sup>. Occorre, invece, proprio perché l'intenzionalità, prima di essere posta, è vissuta, proprio perché costituisce quell'unità "naturale e ante-predicativa del mondo e della nostra vita" in cui già da sempre mi trovo, ampliarne la nozione. Ed è esattamente questo che ha fatto Husserl distinguendo tra un'intenzionalità *d'atto*, relativa ai nostri giudizi e alla nostra volontà, e un'intenzionalità *fungente* (*fungierende Intentionalität*) che prorompe spontanea dal nostro corpo e diffonde il nostro paesaggio pre-riflessivo, fornendo peraltro:

---

<sup>27</sup> In verità s'affretta a precisare Merleau-Ponty come lo stesso Kant riconosca nella *Critica del giudizio* un'unità spontanea «dei soggetti prima dell'oggetto e che, per esempio, nell'esperienza del bello io esperisco un accordo del sensibile e del concetto, di me e dell'altro, accordo che è esso stesso senza concetto» (PP, 26).

«[...] il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto. Il rapporto al mondo, [...] non è qualcosa che possa essere reso chiaro da una analisi: la filosofia può solo ricollocarlo sotto il nostro sguardo, offrirlo alla nostra constatazione» (PP, 27).

Cerchiamo ora, in breve, di ripercorrere le principali direttrici argomentative di questo paragrafo, in modo da collocare in primo piano quei crocicchi filosofici sui quali torneremo a insistere. Tre sono le questioni su cui Merleau-Ponty pensa di articolare il suo discorso: il mondo, il corpo e l'altro. Fatta eccezione per l'idea di Dio sembra di trovarsi dinanzi alla scansione tematica kantiana della *Critica della ragion pratica*, o meglio al suo controcanto teorico<sup>28</sup>. E non è un caso, a mio avviso, che tutta l'impostazione proposta dal filosofo francese tende a ricollocarsi al di qua della vita teoretica, in quella presa situazionale anonima che anticipa ogni rapporto causale tra il soggetto e l'oggetto e trasforma l'"io penso" in un "io posso".

È chiaro, tuttavia, che nelle idee merleau-pontyane s'addensano più questioni e che non è per un mero accenno storiografico che ho voluto evidenziarne alcune, quanto per la profonda convinzione che in esse siano contenuti se non le soluzioni di molte delle questioni del dibattito filosofico odierno almeno i termini per una loro più appropriata riformulazione.

Quello che cerco di dire e che questa ricerca assume di mostrare, è che l'indicazione merleau-pontyana di un chiasma reversibile tra fondante-fondato, tra costituente e costituito dicevo nella premessa, di una continua dialettica di scambio che non supera e conserva ma instancabilmente si trattiene presso la soglia del compimento/disfacimento, può illuminare molte delle tematiche in questione oggi. Mi sembra, infatti, che non siano ancora superati i tempi in cui tra le opposizioni classiche la riflessione filosofica, e non solo questa, lasci che l'ago sia calamitato da una delle due

---

<sup>28</sup> È noto come Kant si prefiggesse in sede morale di ritrattare quell'idee trascendenti di uomo, anima e Dio che la ragion pura aveva vagliato come limiti invalicabili per la conoscenza teoretica.

estremità invece che assumerne la vibrante oscillazione, ambigua, irregolare e mai completamente misurabile. Di questo, il presente lavoro intende farsi carico.

#### 1.4 PALUDI: EMPIRISMO E RAZIONALISMO

Questo primo capitolo sembra abbia svolto finora una piccola esegetica merleau-pontyana cosa che mi ero prefisso e avevo annunciato di non fare; è perciò in palese ed eclatante contraddizione con quanto sostenuto nella premessa? No, perché a ben vedere nell'ordito finora imbastito si disegnano benché sottili, quasi in filigrana, una serie di motivi che ci dispongono immediatamente nel campo del dibattito filosofico-scientifico contemporaneo, sul quale peraltro questo lavoro insiste e dal quale non intende in alcun modo sottrarsi. Tenterò qui di seguito di lasciarne apparire qualcuno sia per rendere conto di quanto fin qui scritto e delle scelte fatte, sia per lasciare vagliare al lettore se e quanto la proposta merleau-pontyana possa essere efficace e fino a che punto possa essere spinta. Una piccola digressione prima di cominciare che servirà anche a dar conto del titolo di questo paragrafo. Nella *Fenomenologia della percezione* in assoluta evidenza e successivamente nelle opere più mature più sottotraccia, Merleau-Ponty si intrattiene in una costante e vivace polemica contro alcune tendenze della filosofia e più in generale delle scienza che cataloga sotto il nome di due macro contenitori: empirismo e razionalismo. Parlo di tendenze perché quando il filosofo francese usa questa diade concettuale o l'altra di realismo-idealismo non si riferisce a correnti specifiche e storicamente collocabili della filosofia, quanto a quegli atteggiamenti il cui unico risultato è di smembrare una relazione strutturalmente intrecciata ossia quella tra l'esserci<sup>29</sup> e il mondo. Il primo risolvendo il polo dell'esserci in una

---

<sup>29</sup> È noto come *Esserci* sia la traduzione italiana del *Dasein* di heideggeriana memoria. Userò sovente questo termine, segnandolo però con la minuscola, piuttosto che quello di soggetto, giacché quest'ultimo dipinge nel pensiero immediatamente e per una sorta di automatismo culturale, un essere separato, frontale e opposto agli oggetti che lo fronteggiano. Inoltre ma valga esclusivamente come cenno, il *Dasein* heideggeriano è ciò che meglio si attaglia per descrivere quel rapporto

connessione di eventi esterni e naturali; l'altro ipostatizzandolo come il legislatore del mondo stesso e facendo risiedere nell'interiorità della sua coscienza la verità. Le due tendenze benché antitetiche pervengono tuttavia, secondo Merleau-Ponty, alla medesima determinazione, cioè alla separazione di ciò che è ontologicamente un chiasma. Lo schema è sempre lo stesso e risulta essere uno lo specchio dell'altro, si veda solo per fare un esempio come le due prospettive in esame non colgano, secondo il francese, il punto a proposito del linguaggio, vale a dire che la parola è portatrice del suo proprio senso. Infatti, mentre l'empirismo considera la parola priva di senso:

«[...] la parola non è portatrice del suo senso, non ha alcuna potenza interiore, ed è solo un fenomeno psichico, fisiologico, o addirittura fisico, giustapposto agli altri e portato alla luce dal gioco di casualità oggettivo» (PP, 247).

Il razionalismo l'intende come un'operazione categoriale, riducendola a un vestito esteriore che il pensiero veste per comunicarsi:

«La parola non è priva di senso, poiché dietro di essa c'è un'operazione categoriale, ma non ha questo senso, non lo possiede, è il pensiero ad avere un senso e la parola rimane un involucro vuoto» (PP, 247).

Da un lato, dunque, secondo le prospettive empiriste la parola è soggetta agli stimoli neurologici e psichici; dall'altro, è questo il convincimento delle filosofie razionaliste, essa è il raddoppio del pensiero. Conseguenza: entrambe le prospettive, benché per vie diverse, giudicano la parola come altro dal suo senso, perciò essa rinvia sempre ad altro da sé. Avrò modo più avanti di ritornare sul problema del senso della parola così

---

strutturalmente inscindibile col mondo di cui si parlava: «[...] l'Esserci, [...] ha l'inclinazione a cadere in quel mondo che gli appartiene e in cui è, e ad interpretarlo alla luce riflesso da esso [...]». Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971, p. 35.

come lo intende Merleau-Ponty, ora però mi atterrò ai propositi dispiegati in apertura di paragrafo ovvero a palesare quei problemi più generali nei quali la via merleau-pontyana ci immette e che costituiscono alcuni dei fuochi tematici di questa ricerca.

Proviamo velocemente ad elencarli: il problema di una teoria della mente, la coppia natura/cultura, quella soggetto/oggetto e quella soggetto/intersoggetto, la svalutazione del ruolo della percezione e quindi del corpo, intenzionalità d'atto/intenzionalità fungente; e questi sono solo alcuni dei problemi, i primi che saltano agli occhi. Per ognuno di essi si potrebbe svolgere un serrato confronto tra i molti paradigmi disponibili e riempire migliaia di pagine, ma non è questa la sede adatta. Mi limiterò, allora, in questo luogo a discutere uno dei problemi esibiti nell'elenco di cui sopra; e nello specifico, l'annosa questione dibattuta in filosofia della mente, se la coscienza o con altra terminologia gli stati mentali siano riducibili a componenti organiche, o al contrario siano irriducibili a qualsivoglia elemento esterno ad essi<sup>30</sup>. Alla fine di questa breve discussione rilancerò la proposta teorica merleau-pontyana offrendola al lettore quale superamento delle dicotomie in tenzone e assumendola come il

---

<sup>30</sup> I primi saggi sulla teoria dell'identità psicofisica cioè che gli stati mentali sono identici a stati cerebrali, sono della fine degli anni cinquanta. Da allora le teorie riduzionistiche e quelle anti-riduzioniste con le dovute variazioni si sono moltiplicate. Alla prima schiera s'iscrivono l'eliminativismo di Churchland, l'eterofenomenologia di Dennet, il darwinismo neuronale di Edelman. Della schiera avversa possono a buon titolo considerarsi campioni i vari Searle, Nagel e Jackson solo per citare i più noti. Per una analisi più precisa degli aspetti storici teorici dell'evoluzione tanto delle teorie riduzioniste quanto di quelle antiriduzioniste rimando al lavoro collettaneo a cura di M. Salucci, *La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente*, Le Monnier, Firenze 2005. Per un approccio invece al contempo antiriduzionista e naturale al problema della mente quasi sovrapponibile come vedremo a quello merleau-pontyano rinvio al bel libro di F. Cimatti, *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, in cui icasticamente l'autore così scrive «La tesi fondamentale di questo libro sarà allora la seguente: una descrizione scientifica della mente umana non può essere né riduzionista, perché in questo modo quel che si spiega non è la mente umana, né peraltro antinaturalistica, progetto che salvaguarda l'autonomia della mente solo al prezzo di trasformarla in una entità misteriosamente separata dal mondo naturale: la mente è naturale ma non è una cosa» (p. 14). Vorrei ancora segnalare il lavoro di S. Gallagher e D. Zahavi, *La mente fenomenologica*, Cortina, Milano 2009, in cui i due autori cercano di fare reagire alcuni assunti della tradizione fenomenologica con le acquisizioni delle scienze cognitive. Infine sull'approccio merleau-pontyano come paradigma che supera le paludi del riduzionismo e dell'antiriduzionismo si veda R. Lanfredini, *Qualia e sensazione: Merleau-Ponty e la nozione di esperienza*, in Id. (a cura di), *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, Guerini e Associati, Milano 2011, pp. 69-96.



mio stesso taglio prospettico. Già da quanto accennato potremmo classificare il riduzionismo e l'antiriduzionismo in quelle macro categorie che come abbiamo visto il Nostro chiama empirismo e razionalismo. Come questi ultimi, le due opzioni teoriche in campo nella filosofia della mente sono antitetiche e tuttavia mantengono un atteggiamento metodologico sulla questione che al finisce per farle coincidere. Se l'obiettivo delle teorie riduzioniste, invero, è quello di comprimere i tratti soggettivi e qualitativi degli stati mentali in meri aggregati fisico-organici misurabili e oggettivi:

«[...] la concezione che comunemente abbiamo dei fenomeni psicologici costituisce una teoria radicalmente falsa - una teoria così manchevole che sia i suoi principi sia la sua ontologia finiranno per essere soppiantati, invece di essere progressivamente ridotti, una volta che le neuroscienze saranno state completamente sviluppate»<sup>31</sup>.

Quello dell'opposta fazione è di lasciare i *qualia* in una sorta di insormontabile ineffabilità che li lascia essere sempre soggettivi, fenomenici e non misurabili:

«Ditemi tutto quello che di fisico c'è da dire su quello che accade in un cervello vivente, sui tipi di stato, sul loro ruolo funzionale, sulla loro relazione con quanto accade in altri istanti di altri cervelli, e così via ma, per quanto io sia tanto intelligente da riuscire a collegare il tutto assieme, non mi avrete detto nulla sulla dolorosità del dolore, sulla pruriginosità dei pruriti, sulle fitte della gelosia, o sull'esperienza caratteristica del gustare un limone, odorare una rosa, udire un frastuono o vedere il cielo»<sup>32</sup>.

Approcci diametralmente opposti come ben s'evidenzia dalle citazioni, prediligendo il primo una metodologia scientifica in *terza persona*

---

<sup>31</sup> Questa la posizione più che riduzionista, appunto eliminativista, di Paul Churchland. Cfr. P. Churchland, *La natura della mente e la struttura della scienza. Una prospettiva neurocomputazionale*, il Mulino, Bologna 1992, p. 29.

<sup>32</sup> Cfr F. Jackson, *Qualia epifenomenici* in M. Salucci (a cura di) *La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente*, op. cit., p. 154.

e il secondo una metodologia introspettiva in *prima persona*. Sembra quasi che in essi riecheggino le polemiche a distanza tra James e Watson o tra Skinner e Chomsky<sup>33</sup>. Ma lasciamo da parte i personaggi evocati e ritorniamo ai nostri due modelli teorici per svelare come di fatto in essi agisca lo stesso inganno metodologico e teorico che Merleau-Ponty aveva individuato nella diade empirismo/razionalismo. Vediamo quali.

Sin qui s'è detto che i modelli riduzionisti considerano gli stati fisici neuronali come il sostrato ultimo su cui fondare una teoria della mente, specularmente per i modelli antiriduzionisti sono i vissuti propri a costituire il dato irriducibile su cui edificare una teoria corretta e coerente. Ma a ben vedere in entrambi i modelli persiste un atteggiamento meta-teorico che a parti invertite comprime il costituente sul costituito o, per usare il vocabolario merleau-pontyano, il fondato sul fondante, lasciando che il cardine del discorso ruoti attorno a quest'ultimo. Questa illusione meta-teorica ha come immediata conseguenza l'impossibilità di dar conto della complessità dei fenomeni che assume di descrivere. Il riduzionismo, invero, non riuscirà a spiegare come da un substrato materico<sup>34</sup> possa emergere il livello caleidoscopico degli stati di coscienza, mentre l'antiriduzionismo non riuscirà ad agganciare questa stessa realtà variegata a un fondo unico e indifferenziato. In ultima analisi, entrambi gli approcci, partendo da una

---

<sup>33</sup> «L'osservazione introspettiva è ciò su cui dobbiamo basarci prima, durante e dopo. La parola introspezione non ha bisogno di essere definita: significa ovviamente guardare dentro le proprie menti e riportare quel che lì troviamo»; «La psicologia per come la vede un comportamentista è una branca oggettiva della scienza naturale. Il suo scopo teorico è la predizione e il controllo del comportamento. L'introspezione non è in alcun modo parte essenziale dei suoi metodi, né il valore scientifico dei suoi dati dipende dalla prontezza con cui essi si prestano all'interpretazione in termini di coscienza. Queste le posizioni divergenti, molto simili a quelle tutt'ora in voga nelle neuroscienze e nella filosofia della mente di James e Watson, citati in S. Gallagher e D. Zahavi, *La mente fenomenologica*, op. cit., p. 23. Per la polemica a distanza tra comportamentismo e cognitivismo cfr. F. Cimatti, *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, op. cit., pp. 35-77.

<sup>34</sup> A proposito della nozione di materia vorrei far notare di passaggio come la sua apparente e immediata accessibilità sia stata negli ultimi anni più volte e da più parti messa in questione: «Non è forse possibile che la riflessione sulla coscienza ci porti a considerare la materia meno materiale di quanto pensassimo?» cfr. C. McGinn, *Can We Ever Understand Consciousness*, «The New York Review of Books», 10 giugno, 1999 cit. in R. Lanfredini, *Qualia e sensazione: Merleau-Ponty e la nozione di esperienza* in Id. (a cura di), *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, op.cit., p. 72.

impostazione metodologica unidirezionale, pervengono a delle paludi teoriche da cui districarsi appare impossibile, pena la rinuncia alla comprensione di una parte decisiva della questione. Ma quale modello alternativo ci propone la filosofia merleau-pontyana? Cercherò qui di seguito di rilanciarlo con lo specifico interesse di assumerlo e mantenerlo come paradigma decisivo in grado di superare gli acquitrini delle dicotomie cui all'inizio del paragrafo facevo riferimento: l'accettazione o il rifiuto di esso ne vale di questo lavoro stesso.

Di certo non si può giudicare Merleau-Ponty come un teorico riduzionista né tantomeno come un sostenitore dell'anti-naturalismo; guardiamo ancora una volta alla *Fenomenologia della percezione* dove il francese enuncia con graffio lapidario:

«È inevitabile che, nel suo sforzo generale di oggettivazione, la scienza venga a rappresentarsi l'organismo umano come un sistema fisico in presenza di stimoli essi stessi definiti dalle loro proprietà fisico-chimiche, e che cerchi di ricostruire su questa base la percezione effettiva e di chiudere il circolo della conoscenza scientifica scoprendo leggi secondo le quali si produce la conoscenza stessa, fondando una scienza oggettiva della soggettività. Ma è anche inevitabile che questo tentativo fallisca» (PP, 43)<sup>35</sup>.

Dunque, *mutatis mutandis*, né riduzione né anti-naturalismo<sup>36</sup>, ma cosa allora? A questa domanda bisogna far fronte per capire fino in fondo

---

<sup>35</sup> «Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza *parla* sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, segnitiva e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato che cos'è una foresta, un prato o un fiume. Questo movimento è assolutamente distinto dal ritorno idealistico alla coscienza, e l'esigenza di una descrizione pura esclude sia il procedimento dell'analisi riflessiva che quello della spiegazione scientifica» (PP, 17).

<sup>36</sup> Uso il termine anti-naturalismo in opposizione alla nozione di naturalizzazione. Affermare, dunque, che Merleau-Ponty è un anti-naturalista significa dire che per il filosofo francese non occorre alcun processo di riduzione di qualcosa a qualcos'altro e al contempo che nulla autorizza a sradicare la coscienza dal mondo naturale in cui fin da sempre si trova trasformandola nell'innaturale di una coscienza tetica e disincarnata. Va, perciò, tenuta ben presente la differenza tra la nozione di naturalizzazione e quella di naturale; mentre la prima s'incarica di ridurre gli aspetti coscienti ai suoi aggregati fisico-organici; la seconda rivendica per questi la piena immersione nel mondo della natura.

dove ci conducono le direttrici merleau-pontyane e cosa ci lasciano conquistare. L'invito di Merleau-Ponty è quello di pensare al rapporto tra corpo e coscienza come a un nesso continuamente reversibile in cui non si dà un momento fondativo e un altro derivato, o per meglio dire fra i due livelli insiste un intreccio insolubile che li coglie l'uno e l'altro in un altalenante gioco di emergenze e inabissamenti, di necessità e contingenza:

«Nell'uomo tutto è necessità e, per esempio, non è una semplice coincidenza il fatto che l'essere ragionevole sia anche quello che sta in posizione eretta o possiede un pollice opponibile alle altre dita: lo stesso modo di esistere si manifesta in entrambe le circostanze. Nell'uomo tutto è contingenza, nel senso che questo modo umano di esistere non è garantito a ogni bambino da una qualche essenza ricevuta alla nascita, ma deve costantemente rifarsi in lui attraverso i capricci del corpo oggettivo. L'uomo è un'idea storica e non una specie naturale. *In altri termini, nell'esistenza umana non c'è nessun possesso incondizionato, ma neppure nessun attributo fortuito.* [...] Tutto ciò che siamo, noi lo siamo sulla base di una situazione di fatto che facciamo nostra e che trasformiamo incessantemente con una specie di *sfuggimento* che non è mai una libertà incondizionata» (PP, p. 239; corsivo mio, tranne *sfuggimento* così nel testo).

Per ritornare e chiudere. Al teorico riduzionista Merleau-Ponty risponderebbe che non occorre nessun processo di naturalizzazione perché la coscienza è sempre coscienza di un corpo singolare, dei suoi schemi e delle sue riprese percettive; all'anti-riduzionista, invece, che una coscienza disincarnata si limiterebbe ad essere una condizione di possibilità dell'esperienza ma estranea all'effettività stessa dell'esperienza. Tra fondante e fondato esiste invece un'incessante dialettica in cui:

«Il rapporto tra la ragione e il fatto, [...] così come quello fra la riflessione e l'irriflesso, fra pensiero e linguaggio o fra il pensiero e la percezione, è quel rapporto a doppio senso che la fenomenologia ha chiamato *Fundierung*: il termine fondante [...] è primo nel senso che il

fondato si dà come una determinazione o una esplicitazione del fondante senza perciò poterlo mai riassorbire; tuttavia il fondante non è primo nel senso empiristico e il fondato non ne è semplicemente derivato, poiché il fondante si manifesta proprio attraverso il fondato» (PP, 505-6).

Un modello teorico in cui il rapporto tra il piano del costituente è quello del costituito si trattiene in un intreccio e in un'ambiguità liminare sempre aggredibile e mai completamente risolvibile.

Proprio questa indeterminatezza si assume qui quale faro contro ogni possibile incaglio:

«Soltanto così, infatti, possiamo evitare l'illegittimità o la vacuità nelle nostre asserzioni: prendendo il modello per ciò che è: termine di paragone - si potrebbe dire per un regolo - e non un'idea preconcepita, cui la realtà *debba* corrispondere. (Il dogmatismo in cui si cade facilmente facendo filosofia)»<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., §131.

## 2

### ARCHEOLOGIA DEL CORPO: TRA ANTROPOLOGIA E ONTOLOGIA

“La nuca è un mistero per l’occhio. Come si rappresenta  
il volto l’uomo senza specchio? E come raffigurarsi l’interno del corpo  
se non si conosce l’anatomia?”

(P. Valery, *Mauvais pensées et autres*)

“Per quel che riguarda il corpo, l’incoscienza è un’esigenza degli atti fisici.  
Il nostro corpo sa articolare questo difficile paragrafo, sa destreggiarsi con scale,  
con nodi, con passaggi a livello, con città, con fiumi violenti, con cani, sa attraversare  
una strada senza venire annichilato dal traffico, sa generare, sa respirare,  
sa dormire, sa forse uccidere: il nostro corpo no la nostra intelligenza”

(J.L. Borges, *Discussione*)

“Se sai che qui c’è una mano allora ti concediamo tutto il resto”

(L. Wittgenstein, *Della certezza*)

“Di ciò che non si può dire, è bene non smettere di parlare.  
Non si deve smettere di spingere la parola, la lingua, il discorso  
contro questo corpo dal contatto incerto, intermittente,  
che si sottrae continuamente e che tuttavia insiste”

(J.L. Nancy, *Corpus*)

Intanto del corpo divenuto immobile/ si può parlare come di qualunque cosa.

Si può dire della piega assunta dalle labbra,/ o di quanto è pesante  
se deve essere spostato o trasportato./ Lo spazio che occupava il defunto  
coi suoi movimenti/ viene ora spartito tra i familiari e gli amici.

(C. Viviani, *Infinita fine*)

## 2.1 IL CORPO: INTERDETTI E RESIDUI IRRIDUCIBILI

Ha scritto Martha Nussbaum, a proposito del *Fedone*, che Platone in esso ha edificato contro il corpo e le sue emozioni un teatro antitragico «per soppiantare la tragedia come paradigma di insegnamento etico»<sup>38</sup>. Nel dialogo, infatti, il filosofo greco per bocca di Socrate non si limita a distinguere l'anima dal corpo ma considera le due sostanze se non antagoniste almeno in perenne scarto fra di loro. Così il corpo-prigione<sup>39</sup> è sempre pronto a ingannare l'anima nella sua volontà di conoscenza, tanto che se essa vorrà procedere in direzione della verità dovrà al limite privarsene o *per quanto le è possibile* farne a meno:

«E allora [...] in che momento l'anima coglie il vero? Infatti, quando essa cerca di indagare qualcosa con il corpo, sembra evidente che ne rimanga ingannata. [...] Allora quando nessuna di queste sensazioni la turba - né udito, né la vista, né il dolore, né il piacere - l'anima ragiona nel modo migliore e anzi, quando se ne sta *più che può* in se stessa, lasciando perdere il corpo e, *per quanto le è possibile*, non avendo alcuno scambio né contatto con esso, l'anima si rivolge all'essere»<sup>40</sup>.

Il *Fedone* con la morte di Socrate si può a buon diritto considerare come il momento aurorale della metafisica occidentale e del suo metodo, ossia dell'ascesa progressiva e inesorabile di quello spirito trasparente a se stesso che Nietzsche definì la "chiarezza apollinea"<sup>41</sup>. Quali temi, dunque, risuonano in esso e perché c'interessa? Intanto per il postulato che la

---

<sup>38</sup> Cfr. M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 1996, p. 279.

<sup>39</sup> In diversi luoghi del *Corpus* platonico si trova la definizione del corpo come prigione dell'anima cfr. *Cratilo*, 400 c; *Gorgia*, 493 a; *Fedone*, 62 b, 82 e.

<sup>40</sup> Cfr. Platone, *Fedone*, op. cit., 65 b, c; pp. 77-8 (corsivo mio).

<sup>41</sup> «In Socrate prende corpo quel particolare aspetto della greicità, quella *chiarezza apollinea*, senza nessuna commistione estranea; egli risplende come un raggio di luce perfettamente trasparente [...] Egli è il padre della logica, la quale presenta nel modo più generale il carattere della scienza [...]» cfr. F. Nietzsche, *Verità e menzogna*, in *Opere 1870/1881*, Newton Compton, Roma 1993, p. 56; o ancora «Il *Socrate morente* divenne l'ideale, mai prima contemplato, dalla nobile gioventù greca: prima di tutti Platone, il tipico giovane ellenico, si gettò ai piedi di quest'immagine con tutta l'ardente devozione della sua anima entusiasta»; cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in Id., *Opere 1870/1881*, op.cit., p. 153.

filosofia è un esercizio di morte e che il vero filosofo non prova alcuna angoscia nell'affrontarla, anzi è proprio dinanzi a essa che egli verifica la natura stessa del suo compito distillando ciò che lo imprigiona da ciò che lo libera e con ciò svelando una realtà ultra-terrena; poi come inevitabile corollario, ed è questo che maggiormente intendo sottolineare, che per esorcizzare la morte bisogna "schiodare l'anima dal corpo", poiché esso è la sede delle malattie, delle passioni, delle affezioni che ci ingannano e ci rendono schiavi. È l'anima, quindi, per Platone la fonte della vera conoscenza, la sede da cui può sgorgare un sapere scientifico, oggettivo e chiaro, privo di lacune o malintesi. Essa è inoltre il luogo del vero bene e del vero bello poiché in virtù della sua natura incorruttibile e divina ha potuto contemplare la perfezione del mondo delle Idee. Al contrario il corpo per sua natura materico, opaco e corruttibile impedisce il raggiungimento della verità, del bene e del bello e per ciò stesso il filosofo se ne dovrà allontanare *per quanto più gli è possibile*. Questa linea di pensiero<sup>42</sup> si è via via radicalizzata prima con il cristianesimo<sup>43</sup>, per raggiungere il suo apice di formulazione filosofica in Cartesio e baluginare ancora, con le dovute variazioni, in alcuni ambiti della filosofia contemporanea come per esempio l'originario funzionalismo di Putnam e Fodor:

«Il mentale è una caratteristica reale e autonoma del nostro mondo»<sup>44</sup>; «[...] noi abbiamo accesso al mondo solo attraverso i modi in cui lo rappresentiamo»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Va assolutamente ribadito che nella storia della filosofia esistono opzioni che sul dualismo mente/corpo si sono articolate in ben altro modo rispetto a quella platonica. Basta solo per fare qualche esempio, ricordare l'ilomorfismo aristotelico o il monismo metafisico spinoziano o ancora il *corpo vivente* di Nietzsche. Tuttavia lo scopo di questo paragrafo non è quello di tracciare una storia dettagliata dell'opposizione anima (mente)/corpo, quanto di ritagliare alcuni fuochi polemici, a cui peraltro Merleau-Ponty più volte ha guardato, verso cui orientare il discorso sul corpo.

<sup>43</sup> «Quelli [...] che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito. Ma i desideri della carne portano alla morte, mentre i desideri dello spirito portano alla vita e alla pace. [...] Voi [...] non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi»; Paolo, *Lettera ai Romani*, 8, 1-10.

<sup>44</sup> Cfr. H. Putnam, *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1975, p. 291.

<sup>45</sup> Cfr. J.A. Fodor, *Representations*, The harvester Press, Brighthon 1991, p. 241.



Ma rivolgiamoci al padre del razionalismo moderno e al testo che della diade anima (mente)/corpo ha fatto un affresco impareggiabile, le *Meditazioni metafisiche*, per vedere quanto questa possa reggere a un esame dettagliato o se già nella sua stessa formulazione non si trovino i prodromi di un totale ripensamento.

Nella *Prima meditazione* Cartesio introduce i celeberrimi argomenti della follia, del sogno e del genio maligno per fondare le ragioni del dubbio metodico. Al di là delle specifiche differenze il tratto in comune dei tre è la risoluta messa in questione dell'esistenza del corpo:

«Or dunque, finora ho ammesso come vero, [...] tutto quel che ha ricevuto o dai sensi o per mezzo di essi. Mi sono però anche reso conto che talora essi ingannano [...] per esempio su quel che sia troppo piccolo o troppo distante; ma non perciò si può dubitare di molto altro [...] per nessuna ragione si potrebbe mai negare che esistano davvero le mie mani, e tutt'intero questo corpo che è mio, a meno che io non mi consideri simile a certi pazzi[...] ma costoro sono fuori di senno, e non mi sembrerebbe di esserlo di meno se mai li prendessi a esempio per concepire me stesso»<sup>46</sup>.

Dunque, limitandoci a questo primo argomento, il dubbio appena evocato dovrebbe immediatamente svanire, giacché non è proprio possibile negare l'esistenza del *proprio* corpo. Ma proprio questa evidenza così immediata e inaggirabile poche righe più avanti è revocata, questa volta utilizzando come grimaldello l'argomento del sogno, che potenzia e riprende il tema della follia<sup>47</sup>:

---

<sup>46</sup> Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, op. cit., p. 29.

<sup>47</sup> A proposito del rapporto tra follia e sogno in Cartesio rinvio alla polemica tra Foucault, che sostiene una radicale differenza tra l'accesso alla follia e quello al sogno, e Derrida che al contrario sostiene che il contenuto della follia è ripreso in quello del sogno estremizzando il dubbio. Cfr. M. Foucault, *Storia della follia in età classica*, BUR, Milano 1994, pp. 51-53; J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.

«Come se non fossi un uomo, e quando di notte dormo, nei sogni non mi venissero le stesse fantasie che a quei dementi quando sono desti, e talora anche di più inverosimili! [...] Però - s'insisterà - è di certo con occhi ben svegli che ora guardo questo foglio di carta, non è addormentata questa testa che muovo, è facendoci attenzione che allungo questa mano e so di allungarla; ma niente di altrettanto distinto potrebbe accadere a chi dorma. Ma davvero? Come se non ricordassi di essere stato a volte ingannato, nei sogni, anche da pensieri simili. Così, riflettendoci con più attenzione, tanto chiaramente mi rendo conto che non è mai dato distinguere la veglia dal sogno con criteri certi, da rimanere attonito; e proprio questo stupore mi porta quasi a credere di star sognando ancora»<sup>48</sup>.

Eppure, nonostante questo inasprimento e radicalizzazione del dubbio, Cartesio sembra ancora poter scongiurare la perdita del corpo *proprio* facendo appello a quelle verità semplici e universali di cui in ultima istanza è costituita la natura corporea e l'estensione in generale:

«Tuttavia si deve ben riconoscere che quanto si vede nei sogni è simile a delle immagini pittoriche; e, allora, poiché le immagini di questo genere non possono che essere formate a somiglianza di quel che è vero, [...] così non saranno immaginarie, ma esisteranno per davvero, almeno delle entità come occhi, testa, mani e l'intero corpo, presi in generale. Potrà anche darsi, sì, che dei pittori inventino qualcosa di così nuovo che assolutamente niente di simile sia mai stato visto [...] tuttavia non si può non riconoscere che allora sarebbe vero almeno qualcos'altro, ancor più semplice e universale, da cui [...] sarebbero formate tutte quelle immagini di cose che [...] si trovano nel nostro pensiero. Di tal genere appaiono essere, in effetti, la natura corporea, considerata in generale, e l'estensione di essa [...]»<sup>49</sup>.

Ma quando tutto sembra salvo e il corpo *proprio* confermato nella sua esistenza Cartesio fa agire un terzo argomento che sparglia nuovamente

---

<sup>48</sup> Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, op. cit., pp. 29-31.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 31.

ciò che si era ottenuto e ci precipita in un dubbio dal quale non si potrà più riemergere in carne e ossa:

«Supporrò dunque che, anziché un Dio ottimo, fonte di verità, vi sia un genio malvagio, che, sommamente potente ed astuto, ce la metta tutta per ingannarmi. Riterrò quindi che cielo, aria, terra, colori, figure, suoni e tutto il resto esterno a me non siano che illusioni oniriche con cui quel genio tende trappole alla mia credulità; considererò me stesso come se non avessi mani, occhi, carne, sangue né alcun senso, e quindi falsa l'opinione di avere queste cose»<sup>50</sup>.

È interessante segnare come per dissolvere definitivamente la petulanza del corpo, Cartesio abbia bisogno di negare tutto quello che di esterno esiste, come se per confutare la vita del corpo sia necessario, quasi come contraccolpo teorico, contestare l'esistenza del mondo *tout court*. In quest'atto sembra che il padre del razionalismo intuisca, seppur implicitamente, quella dialettica di reversibilità tra fondante e fondato che si comporrà come il momento centrale della costituzione del corpo per Merleau-Ponty. Ma ritorniamo alle *Meditazioni* e nello specifico a un passo della *Seconda meditazione* in cui Cartesio compendia quanto era andato dicendo:

«Ma, allora, non sarò qualcosa almeno io? È a questo punto che rimango incerto, perché è verò che ho supposto di non avere affatto sensi né corpo, e tuttavia - mi chiedo - sono forse io così legato al corpo e ai sensi da non poter esistere senza di essi? Mi sono bensì persuaso che non esiste proprio nulla al mondo, né cielo né terra né menti né corpi; ma per ciò anche che non esisto neppure io? No di certo! esistevo di certo, se mi sono persuaso di qualcosa! Ma se ci fosse un non so quale ingannatore, quanto mai potente ed astuto, che si dia da fare ad ingannarmi sempre? Ebbene, nel caso che lui mi inganni, allora non c'è dubbio che esisto anch'io; e, mi inganni pure quanto ne è capace, non potrà però mai far sì che io non

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 35.

sia niente, fintantoché penserò di essere qualcosa. Così, una volta ben bene ponderato tutto quanto, alla fine si ha da stabilire che l'asserto *io esisto* è impossibile che non sia vero, *ogniqualevolta io lo pronunci o lo concepisca mentalmente*»<sup>51</sup>.

Per il momento fermiamoci qui con Cartesio tenendo d'occhio l'espressione *ogniqualevolta che io lo pronunci* che fa il paio con l'altra espressione *per quanto le è possibile* del *Fedone*, e chiediamoci: l'elaborazione di una filosofia che assegna al corpo il ruolo di prigioniero dell'anima o di pura illusione è da imputare, per così dire, ad una arretratezza concettuale o è una palese scelta di campo che continua a persistere nella filosofia contemporanea? La risposta a questa questione ci arriva da uno dei più noti esperimenti mentali condotti nell'ambito della filosofia della mente, ossia quello del cervello immerso in una vasca. Ricordiamolo brevemente. Ciò che dobbiamo supporre è che esista un cervello immerso in una vasca<sup>52</sup>, alimentato artificialmente e sottoposto a stimolazione per mezzo di elettrodi che gli conferiscono le informazioni sul mondo e su qualunque altra cosa lo scienziato che lo ha sotto mano voglia indurgli. Quello che l'esperimento mentale ci lascia cogliere a detta dei suoi ideatori è che, affinché ci sia un'attività cognitiva non occorre possedere alcun corredo di occhi, mani, arti, orecchie, nervi, pelle insomma irenicamente e con sua buona pace si può fare a meno del corpo. Dennet ha dato di questo esperimento mentale una versione più ardita. Lo studioso statunitense narra di una sua ipotetica spedizione in cui è previsto che solo il suo corpo sia impegnato mentre il cervello rimarrà a dimorare in una vasca restando in contatto con il primo attraverso delle onde radio. La missione è rischiosa e durante il suo svolgimento il corpo cessa di funzionare e muore, mentre il cervello resta vivo nella vasca:

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 41; (corsivi miei, tranne *io esisto* già così nel testo).

<sup>52</sup> L'immagine del cervello in una vasca ha scatenato una vivace reazione tra i teorici antifunzionalisti; si veda a questo proposito J.R. Searle, *Dell'intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1985, p. 158.

«Mi invasero attacchi di panico e addirittura di nausea, resi ancora più orribili dall'assenza della loro fenomenologia normale collegata al corpo. Né scariche di adrenalina, né formicolio alle braccia, né batticuore, né salvazione premonitrice. A un certo punto sentii una spiacevolissima sensazione come di un crampo allo stomaco e per un momento m'illuse la falsa speranza che stessi subendo il percorso inverso di quello che mi aveva ridotto in quello stato: una graduale riacquisizione del corpo. Ma si era trattato di una sensazione unica e isolata, e mi convinsi ben presto che si trattava semplicemente dei prodromi di un supplizio che con ogni probabilità mi stava colpendo: l'allucinazione di avere un corpo fantasma, ben nota a chiunque abbia subito un'amputazione»<sup>53</sup>.

Dennet, tuttavia, non viene lasciato in questa frustrante condizione e col passare del tempo gli viene fornito un nuovo corpo che con difficoltà impara a gestire. Quasi contemporaneamente i tecnici copiano su un computer la struttura funzionale del suo cervello. Il nuovo corpo così si trova ad essere collegato a due cose: al cervello e azionando un pulsante a scatto alla sua implementazione artificiale. Egli può scegliere a cosa connettersi ma non è in grado di rendersi conto della differenza del livello di esperienza, *ergo* non solo i corpi non sono necessari all'esperienza ma disponendo di un buon programma e delle informazioni implementate su un hardware adatto ne possiamo fare del tutto a meno. Si noti a margine come questa versione della mente trovi nelle scienze cognitive un ampio accoglimento, assumendo per lo più i neuroscienziati il corpo in termini di sola corteccia somatosensoriale. Ma le cose stanno veramente così? È possibile immaginarsi privi di occhi, mani, orecchie, persino dell'intero corpo senza che questo non modifichi la mente stessa? E quali sono le difficoltà cui va incontro una teoria della mente disincarnata?

La risposta d'abbrivio alle prime due domande sarebbe no! Ma ripercorriamo, come se disponessimo di un rallentatore, le teorie sull'anima-

---

<sup>53</sup> Cfr. Dennet, «Dove sono?» in D. R. Hofstadter, D. R. Dennet (a cura di), *L'io della mente: fantasie e riflessioni sul sé e sull'anima*, Adelphi, Milano 1997, pp. 220-1.

mente fin qui svolte per accorgerci se già in esse non si mantengano degli elementi residuali e irriducibili che malgrado ogni fatica teorica rimpongono il corpo in tutta la sua debordante ambiguità. Cominciando dal *Fedone*. L'espressione *per quanto le è possibile* che compare nella citazione riportata<sup>54</sup> lascia intendere che nonostante gli sforzi, l'anima possa compiere per evitare qualsivoglia scambio con il corpo, rimane tuttavia impossibile per lei evitarne il contatto; a questo proposito è illuminante ciò che si afferma all'inizio del dialogo platonico. Siamo alle battute iniziali, Fedone interrogato da Echerate circa la sorte del maestro, si accinge a rispondere per chetare la curiosità dell'altro, con dovizie di particolari su chi fossero i discepoli presenti il giorno della sua morte e quali discorsi si tenevano. È proprio nel suo parlare diretto che per la prima volta nel dialogo si materializzano le parole di Socrate, le prime rivolte a Critone affinché conducesse a casa la moglie Santippe pure lei accorsa con il figlio alla prigione del marito; le altre elargite a tutti i presenti:

«Amici miei, che strana cosa sembra essere ciò che gli uomini chiamano piacere! Che singolare reazione naturale esso ha con quello che pare il suo contrario, il dolore! Ambedue non dovrebbero essere presenti contemporaneamente in un uomo, eppure, se qualcuno insegue il primo e lo prende, ecco che quasi sempre è costretto a prendere l'altro, come se, pur essendo due, essi fossero tenuti assieme da un'unica testa»<sup>55</sup>.

Niente di particolare se non fosse che questa riflessione s'impone a Socrate, così come riferisce Fedone, mentre seduto sul letto ripiega la sua gamba e la massaggia probabilmente per alleviarne i crampi dovuti a una posizione forzata. Obliquamente, dunque, Platone nel corpo di Socrate ci conferma l'intreccio inestricabile che quest'ultimo e l'anima mantengono

---

<sup>54</sup> Cfr. *supra*, p. 24

<sup>55</sup> Cfr. Platone, *Fedone*, op. cit., 60 b, p. 63.

quantomeno per ciò che riguarda le sensazioni di piacere e dolore<sup>56</sup>. Ma passiamo a Cartesio. Alla fine della citazione sopra riportata il filosofo francese così scrive:

«Così, una volta ben bene ponderato tutto quanto, alla fine si ha da stabilire che l'asserto *io esisto* è impossibile che non sia vero, *ogniqualevolta io lo pronuncii* o lo concepisca mentalmente»<sup>57</sup>.

Ora proprio l'espressione "ogniqualevolta io lo pronuncii" lascia riaffiorare una parte residuale di quel corpo di cui Cartesio forse troppo frettolosamente si era sbarazzato, dando peraltro al seguito della frase "o lo concepisca mentalmente" l'accezione del monologo o dialogo interiore che, come giustamente nota Nancy<sup>58</sup>, è un caso particolare dell'enunciare. Il pronunciare, invero, scatena tutte quella "potenza generale di formulazione motoria" costituita da polmoni, laringe, lingua mobile, bocca, senza la quale non sarebbe possibile alcun proferimento o linguaggio. Così, ancora una volta, nel cuore stesso del pensiero trasparente e autosufficiente s'allunga l'ombra e lo spessore irriducibile del corpo. E per finire Dennet. Qui è lo stesso autore ad ammettere che per fare qualcosa, per compiere un qualche tipo di azione, fosse anche l'accensione o lo spegnimento di un interruttore, necessitiamo di un corpo seppur robotico. Inoltre, in riferimento al sentire il

---

<sup>56</sup> Quanto poi le passioni saranno determinanti al fine di costruire la stessa linguisticità dell'uomo lo si vedrà con Aristotele. Per lo stagirita l'anima, infatti, non è separata dal corpo ma ne costituisce il suo principio organizzatore, essa è: «l'attività primaria orientata a un fine di un corpo naturale capace di vivere». Cfr. Aristotele, *De Anima* 412 a. Per un'analisi puntuale e per molti versi innovativa rispetto agli studi aristotelici su questi temi rinvio a F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*. Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 7-33. Per un confronto tra Aristotele e Merleau-Ponty si veda E. Pagni «Tracce della filosofia aristotelica nella concezione merleau-pontyana di corpo vivo» in *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, op. cit., pp. 145-162; col quale, nonostante l'interessante e coraggiosa analogia, non si può del tutto concordare rimanendo per Aristotele l'anima un principio costituente del corpo e dunque primo rispetto ad esso. Proprio questo tipo di organizzazione gerarchica come avremo modo di vedere sarà messa in questione e revocata da Merleau-Ponty.

<sup>57</sup> Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, op. cit., p. 41, (corsivi miei, tranne *io esisto* già in questa forma nel testo).

<sup>58</sup> Cfr. J-L Nancy, *Ego sum*, Flammarion, Paris 1979, p. 121; anche in *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995, p. 24.

corpo perduto come “l'allucinazione di avere un corpo fantasma”, ebbene si sussume sotto la specie della mente ciò che appartiene a quella logica tacita, che con Merleau-Ponty chiameremo schema corporeo. Passiamo alla terza delle questioni: quali sono le difficoltà cui va incontro una teoria della mente disincarnata? Per il momento mi limiterò a segnare un elenco di problemi che essa lascia sul campo dacché sarà lo svolgimento di questo capitolo a fornire risposte si spera più dettagliate.

Una prima difficoltà è quella di non dare conto del rapporto chiasmatico tra l'esserci e il mondo; non è un caso che Cartesio per annullare definitivamente il corpo debba preventivamente sottrarre esistenza al mondo. Del resto come potrebbe una mente chiusa e conclusa in se stessa sporgersi e conoscere qualcosa di esterno ad essa?

Una seconda difficoltà è che una concezione della mente disincarnata trascura l'apporto decisivo che il corpo svolge nella conoscenza. Essa per esempio non considera che quest'ultimo “pre-elabora e filtra i segnali sensoriali in ingresso e limita i segnali efferenti che contribuiscono al controllo motorio”<sup>59</sup>; questo significa che i movimenti del corpo non sono interamente determinati a livello cerebrale. Solo a titolo di esempio: l'anatomia comparata ha mostrato a sufficienza come la posizione e la morfologia delle orecchie ci permettono di determinare la sorgente di un suono senza alcun ausilio della mente, o come la postura eretta, riformulando le nostre capacità percettive, ha condizionato interamente la nostra cognitività, esonerando alcuni sensi da compiti di basso livello e direzionandoli verso altri di alto livello.

Una terza difficoltà che si fa sotto è la svalutazione del ruolo che le emozioni hanno nella cognitività umana. Esse, come peraltro ha puntualmente sottolineato Damasio<sup>60</sup>, svolgono nel caso della risoluzione di

---

<sup>59</sup> Cfr. S. Gallagher, D. Zahavi, *La mente fenomenologica*, op. cit., p. 203.

<sup>60</sup> «Non sembra sensato lasciare emozioni e sentimenti fuori da ogni concetto globale di mente; eppure, è proprio quello che fanno molte rispettabili descrizioni scientifiche della cognizione [...] Questa visione angusta, che esclude l'emozione dal corso principale della scienza cognitiva [...] ha il proprio controaltare nella non meno tradizionale visione delle neuroscienze [...] secondo la quale



problemi complessi una valutazione sommaria della situazione in cui ci troviamo senza la quale resteremmo imbrigliati in un vortice di opzioni senza sceglierne alcuna.

Ancora un inciampo è rappresentato dall'incapacità per simili teorie di comprendere le menti degli altri e, dunque, più in generale il problema dell'intersoggettività; come può, invero, una mente recintata e rivolta a se stessa conoscere altre menti che possiedono peraltro le medesime peculiarità? Si potrebbe ancora continuare nell'elencazione di difficoltà ed errori ma stopperò qui la *pars destruens* del mio discorso, giacché è tempo d'introdurre e svolgere la nozione o meglio la filosofia del corpo che questo lavoro utilizzerà.

## 2.2 DALLE PARTI DI MERLEAU-PONTY: *KÖRPER* VS *LEIB*

Sono nel mio studio, davanti al computer. Avverto il peso dei gomiti poggiati sul piano del tavolo, le spalle premere contro lo schienale, le gambe incrociarsi l'una sull'altra. Vedo le mani esitare sulla tastiera e comporsi sullo schermo lettera dopo lettere le parole di un discorso che prima cerco e ripeto nella mia testa. Tutt'intorno il mondo. Sento il rumore delle auto, lo distinguo da quello impertinente delle sirene, capisco se sostano o si muovono; m'arriva il fruscio degli alberi, il chiacchiericcio di qualcuno, i clacson, il ticchettio di una sveglia financo il pigolio di chissà quale uccello. Alzo gli occhi e lo schermo che è di fronte a me in primo piano slitta, cade per così dire ai margini di ciò che vedo, mentre tutto ciò che prima vi sostava ora occupa il centro della mia visione. Tutto capita così, senza che io pensi alle mie azioni, senza che io dia nome agli oggetti che uno via l'altro mi si fanno presenti. È un gioco di rimandi e risonanze, di pieni e vuoti, di sfondi e primi piani. Guardo a destra, a sinistra, in alto o in basso,

---

emozione e sentimenti scaturiscono dai piani bassi del cervello [...] i sentimenti ci consentono di *porre mente al corpo* [...] Essi ci fanno intravedere che cosa accade nella nostra carne [...] a motivo dei loro inestricabili legami con il corpo, essi vengono prima, nello sviluppo, e serbano un primato che pervade la nostra vita mentale». Cfr. A. R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, pp. 227-8.

di scatto mi giro, tutto permane e al contempo varia disponendosi ora nella periferia ora nel cuore stesso del mio campo percettivo. Una dinamica che dal paesaggio verso cui si direzionano i miei movimenti investigativi estrae e aggruma la resistenza delle cose su cui m'arresto. Posso esplorare la larghezza, l'altezza, lanciarmi nella loro profondità, soppesarne il peso, stabilirne la grana, collaudarne la densità, coglierne l'eco e gli odori e infine parlarne e descriverle. Tutto questo perché sono e possiedo un corpo, tutto questo perché esso è prima d'ogni cosa non già coscienza di un "io penso", ma pratica motoria di un "io posso" (PP, 193). Insomma se dallo sfondo che di volta in volta m'avvolge riesco a ricavare e discutere lo spessore degli oggetti, se conseguo cioè l'articolazione dello spazio esistenziale in cui sono sempre immerso, in spazio intellegibile che le mie parole dispongono lo devo al fatto che il mio corpo è "il cuore" (PP, 277) di questa complessa struttura punto-orizzonte<sup>61</sup>:

«[...] non appena voglio tematizzare lo spazio corporeo o svilupparne il senso, non trovo in esso se non lo spazio intellegibile. Ma in pari tempo questo spazio intellegibile non è svincolato dallo spazio orientato, non ne è appunto che l'esplicitazione e, distaccato da questa radice, non ha assolutamente senso, cosicché lo spazio omogeneo può esprimere il senso dello spazio orientato solo perché l'ha ricevuto da questo [...] è quanto abbiamo tentato di esprimere dicendo che la struttura punto-orizzonte è il fondamento dello spazio. [Essa] può insegnarmi che cos'è un punto solo disponendo davanti al punto stesso la zona di corporeità dalla quale sarà visto, e attorno a esso gli orizzonti indeterminati che sono la contropartita di questa visione» (PP, 155-56).

Ma come è possibile che il mio corpo continuamente arginato dal suo essere in situazione non mi rinserri in un solipsismo non aggirabile, o al contrario non mi spinga verso una trascendenza delle prospettive, il geometrico leibniziano, che coltiva la visione come una sommatoria delle

---

<sup>61</sup> Chiameremo altre volte, nel corso di questo lavoro, questa stessa struttura dinamica sfondo-figura.

singole vedute prospettiche sul mondo? È possibile perché tra me e il mondo esiste un'intimità pre-logica, una fede percettiva (*Urdoxa*)<sup>62</sup>, un'unità sacramentale che anticipa ogni formazione intellettuale e mi trattiene in un "sistema pratico" di scambi:

«Il banco, le forbici, i pezzi di cuoio si presentano al soggetto come poli d'azione, definiscono con i loro valori combinati una certa situazione, e una situazione aperta, che richiede un certo modo di soluzione, un certo lavoro. Il corpo non è se non un elemento nel sistema del soggetto e del suo mondo, e il compito ottiene da esso i movimenti necessari mediante una specie di attrazione a distanza, così come le forze fenomeniche all'opera nel mio campo visivo ottengono da me, senza calcolo, le reazioni che stabiliranno tra queste forze il migliore equilibrio [...]» (PP, 160).

Così in queste poche battute si viene districando il filo di un doppio annodamento che lega gli oggetti tra loro e questi al mio corpo. Invero, da un lato l'orizzonte garantisce alle cose di impiantare una relazione avviluppante che per poter manifestare la pienezza dell'una, necessita di una specie di letargo delle altre che si dissimulano tutt'intorno ma da cui è sempre possibile che riemergano in virtù di un movimento inverso; dall'altro è proprio grazie a questa testura che il mio corpo può liberamente esplorarle e dirigersi, ancorandosi, arretrando o avanzando, ossia lasciando che la sua potenza generale di formulazione motoria si articoli e distenda in ogni sua modalità:

«Vedere un oggetto significa o averlo al margine del campo visivo o poterlo fissare [...]. quando lo fisso, io mi ancoro in esso, ma questo "arresto" dello sguardo non è se non una modalità del suo movimento [...]. Vedere significa entrare in un universo di esseri che si *mostrano*, ed essi non si mostrerebbero se non potessero essere nascosti giuini dietro gli

---

<sup>62</sup> «C'è un senso autoctono del mondo che si costituisce nel commercio con esso della nostra esistenza incarnata e che forma il terreno di ogni *Sinngebung* decisoria» (PP, 563). Per la nozione di *Urdoxa* si veda pure VI, p. 54.

altri, o dietro di me. In altri termini: guardare un oggetto significa venire ad abitarlo, e da qui cogliere tutte le cose secondo la faccia che gli rivolgono» (PP, 113-15).

Ma fermiamoci un attimo e chiediamoci: di che tipo di corpo qui si sta parlando? Siamo ancora all'interno del paradigma cartesiano della *res extensa*, dell'endiade anima (mente)-corpo, o piuttosto ci siamo spostati su un altro piano di consistenza che dovrà esplicitarsi? Ritorniamo ancora una volta a Cartesio che, detto di passaggio, è stato un costante punto di riferimento della riflessione sul corpo di Merleau-Ponty<sup>63</sup>, e alla *Seconda meditazione*. In essa abbiamo visto come il padre del razionalismo in virtù dell'esclusione dei sensi e di tutto il corpo dal processo cognitivo era giunto a una conoscenza indubitabilmente vera costituita dall'asserto "io esisto"<sup>64</sup>. La via cartesiana superava d'un sol balzo il realismo empirista e le difficoltà di giustificare ciò che è esteriore, spingendo la filosofia verso quel razionalismo intellettualistico che, come lo stesso Merleau-Ponty ebbe modo di riconoscere, ne rappresenta l'acquisizione fondamentale, la sua "verità definitiva" (PP, 477). Con questo movimento, però, si confinava il corpo nell'ambito della *res extensa* come cosa tra le cose, incapace non solo di conoscere chiaramente gli enti mondani ma per di più oscuro a se stesso e accessibile solamente alla mente. L'argomento come è noto è quello del pezzo di cera e delle sue variazioni di stato, che lo fanno percepire ai sensi sempre diverso sia nelle qualità che nell'estensione mentre di fatto resta immutato nella sostanza; duro e profumato appena preso da un alveare, liquido e più esteso se esposto ad una fiamma<sup>65</sup>. Ma proprio su questo

<sup>63</sup> Enrica Lisciani Petrini riporta che il 6 maggio del 1961 giorno in cui Merleau-Ponty veniva stroncato da un arresto cardiaco aveva tra le mani la *Diottrica* di Cartesio. Una semplice nota biografica che la dice lunga sul complesso rapporto tra il padre del razionalismo e il fenomenologo-esistenzialista francese. Cfr. E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli 2002, p. 49.

<sup>64</sup> Cfr. *supra*, p. 27.

<sup>65</sup> «Ebbene: rimane ancora la stessa cera di prima? Lo rimane, certo; nessuno lo nega, nessuno ritiene che non lo rimanga. Ma che cos'era allora che in essa veniva compreso, prima, tanto distintamente? Di sicuro niente di quel che coglievo con i sensi [...] Capisco infatti che la cera è suscettibile di infiniti mutamenti [...] Non resta quindi se non concedere che io non la immagino mai, che cosa sia questa cera, ma la percepisco soltanto con la mente [...] Ed eccomi così arrivato alla conclusione a cui

nucleo argomentativo che esibiva tutta la potenza apodittica dell'io penso cartesiano, Merleau-Ponty già nella *Struttura del comportamento* faceva reagire il suo dissenso filosofico ristabilendo tra il corpo e il mondo quella complementarietà dialettica che ne caratterizza i rapporti d'essere e sancendo per il primo un'unità di sintesi tra lo psichico, il fisico e il vitale:

«[...] dal momento in cui il comportamento viene preso nella sua unità e nel suo senso umano non si ha più a che fare con una realtà materiale né con una realtà psichica, ma con un *complesso* significativo o con una struttura che non appartiene esclusivamente né ad un mondo esterno né alla vita interiore[...] seguendo la nozione di *struttura* o di *forma*, ci siamo accorti che meccanismo e finalismo dovevano essere respinti entrambi, e che il fisico, il vitale e lo psichico non rappresentano tre potenze d'essere, ma tre dialettiche.» (SC, 199-201).

Già nell'opera del '42 il filosofo francese quindi sulla scia della *Gestaltpsychologie* sboccava la sua idea di corpo come comportamento strutturalmente incarnato e interrelato con il mondo, nella speranza di evitare i dualismi coscienza/natura, psichico/somatico. Ma è nella *Fenomenologia della percezione* che con più vigore e con armi più specificamente filosofiche si compie il passo decisivo di questo superamento con la messa in opera delle nozioni husserliane di *Körper* e *Leib*. Invero, il filosofo moravo in *Idee II*<sup>66</sup> aveva distinto tra il *Leib*, ossia il corpo fenomenico così come è vissuto da me, dal *Körper* che ne costituisce la sua obiettivazione nel modo della cosa. Così il primo è sempre opaco, invischiato col mondo in una percezione prospettica, coinvolto nell'apertura fluente e indeterminata con e dell'altro, in una unità insuperabile; il

---

volevo arrivare: ora che so, infatti che, a parlare propriamente, neppure i corpi vengono percepiti con i sensi o con la facoltà immaginativa, bensì soltanto con l'intelletto, ossia non già perché toccati o visti, bensì soltanto perché concepiti con l'intelletto [...] Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, op. cit., pp. 49- 55.

<sup>66</sup> Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. libro secondo: ricerche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p 551-2.

secondo, invece, assunto come oggetto misurabile, è staccato prepotentemente dalla sua vita originaria per essere restituito alla trasparenza categoriale della coscienza tetica. Così mentre la definizione di *Körper*, per Merleau-Ponty come già per il padre della fenomenologia, la si può estendere a tutta la *res extensa* non la si può però attribuire a quella proprietà peculiare (*Eigenheit*) costituita dal corpo che sempre io stesso sono<sup>67</sup>. Il *Leib* non può ridursi al *Körper* costituendo il “punto zero” di ogni esperienza in cui la stessa distinzione soggetto-oggetto è rigettata emergendo in esso invece tutta l’ambiguità e lo spessore dell’irriflesso:

«Il corpo non è quindi un oggetto. Per lo stesso motivo, la coscienza che io ne ho non è un pensiero, vale a dire che non posso scomporlo e ricomporlo per formare un’idea chiara. La sua unità è sempre implicita e confusa. [...] Esso è sempre altro da ciò che è [...] L’esperienza del corpo proprio si oppone al movimento riflessivo che libera l’oggetto dal soggetto e il soggetto dall’oggetto» (PP, 271).

Tra corpo vivente<sup>68</sup> e corpo oggetto si stabilisce un rapporto di *Fundierung*<sup>69</sup> che vede il primo come l’elemento cui solo sgorga il secondo; come l’oscurità della sala necessaria alla chiarezza dello spettacolo (PP, 154). Ecco allora compiuto lo slittamento concettuale merleau-pontyano che da Cartesio, passando per la *Gestaltpsychologie* e Husserl, giunge a una radicale messa in questione della dicotomia classica anima (mente)-corpo,

---

<sup>67</sup> In queste parole il riferimento alla struttura dell’in-essere heideggeriano è piuttosto evidente: «L’Esserci è un ente che comprendendosi nel suo essere, si rapporta a questo essere. Con ciò è indicato il concetto formale di esistenza. L’Esserci è inoltre l’ente che io stesso sempre sono. L’essere-sempre-mio appartiene all’Esserci esistente come condizione della possibilità dell’autenticità e dell’inautenticità.» Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 73.

<sup>68</sup> La traduzione di *Leib* sia in italiano che in francese è stata per lo più resa colle locuzioni corpo proprio (*proper*) o corpo vissuto (*vécu*). Questa per esempio è l’opzione terminologica adottata dallo stesso Merleau-Ponty. Negli ultimi anni si è però attestato un uso tra gli studiosi e traduttori che ha preferito restituire il sostantivo *Leib* con corpo vivente, per meglio evidenziarne la vividezza e l’attualità delle sue pratiche. In questa sede userò per lo più quest’ultima restituzione, senza tuttavia escludere le precedenti soprattutto quando l’argomentazione insiste sullo specifico tessuto merleau-pontyano.

<sup>69</sup> Per la nozione di *Fundierung* cfr. *supra*, p. 22.

offrendo un nuovo piano di consistenza in cui ad operare è l'entriade corpo-oggetto-mondo:

«[...] il corpo proprio è il terzo termine, sempre sottinteso, della struttura figura sfondo, e ogni figura si profila sul duplice orizzonte dello spazio esterno e dello spazio corporeo» (PP, 154).

Sarà a questa struttura che dovremo volgerci per comprendere l'intenzione motoria dell'io posso che innerva la prassi del corpo vivente. Prima però una piccola notazione. Merleau-Ponty riconosce a Cartesio una sorta di intuizione non portata a termine, è come se il filosofo di La Haye avesse imboccato la giusta via senza però riuscire a percorrerla interamente. Egli infatti non solo aveva correttamente intuito che il corpo vissuto è ben altra cosa da quello pensato (PP, 271) ma anche che il *cogito* è un'operazione fungente nella percezione concreta:

«Il *Cogito* che otteniamo leggendo Cartesio è dunque un *Cogito* parlato [...] ma in questo modo coglieremo solo per metà la verità [*ma*] non potrei neanche leggere il testo di Cartesio, se, prima di ogni parola, io non fossi in contatto con la mia propria vita e il mio proprio pensiero, se il *Cogito* parlato non incontrasse in me un *Cogito* tacito. È questo *Cogito* silenzioso che Cartesio aveva di mira quando scriveva le *Meditazioni*, esso animava e dirigeva tutte le operazioni espressive [...] al di là del *cogito* parlato [...] c'è sì un *cogito* tacito un autoesperirmi. [...] Il *Cogito* tacito, l'autopresenza, è l'esistenza stessa e pertanto precede ogni filosofia. (PP, 515-17)

Ma avendo ormai definitivamente scisso *la res cogitans* dalla *res extensa* Cartesio arriverà a quell'oscura<sup>70</sup> conclusione della *Sesta*

---

<sup>70</sup> L'espressione è di Husserl cfr. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit., p. 107.

*meditazione* in cui il fondamento indubitabile della conoscenza non sarà né il corpo né la mente, ma in Dio.<sup>71</sup>

### 2.2.1 DALLE PARTI DI MERLEAU-PONTY: LA COSTITUZIONE DEL *LEIB*

“La vera croce del corpo vivente è il suo intrecciarsi con il corpo fisico, un gravoso stare di traverso risparmiato agli animali, giacché essi non potendo soggettivarsi non possono neanche oggettivarsi” così Helmut Plessner stigmatizza l'intricato rapporto tra *Leib* e *Körper*<sup>72</sup>. L'essere dell'uomo è sempre intrapreso in una dinamica che lo volge sia come cosa tra le cose, misurabile, quantificabile, assoggettato alla signoria delle leggi della fisica; sia come il *qui e ora* assoluto, il perno attorno a cui s'addensa l'esistenza e il suo manifestarsi. Tra il corpo oggetto e il corpo vivente si consuma una tensione irrisolta e irrisolvibile che forza il secondo verso la trasparenza oggettiva del primo ma che al contempo lo precipita continuamente nella torbida esistenza dell'altro. Condensando in una formula: l'esserci per la costituzione stessa della percezione<sup>73</sup> tende a sciogliere il corpo percipiente in corpo percepito, traducendo il movimento che lo intenziona verso le cose e lo costituisce come soggetto nella stasi del corpo-cadavere:

«Il mio esser-corpo si presenta a me, al soggetto, come un *conflitto* la cui insolubilità è data precisamente dalla scissione soggetto-oggetto»<sup>74</sup>.

Proprio questo movimento conflittuale e questa scissione che trapassa e oblia il corpo vivente nel corpo oggetto è ciò che Merleau-Ponty si pone come obiettivo tematico nella *Fenomenologia della percezione*

---

<sup>71</sup> Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, op. cit., pp. 131-3.

<sup>72</sup> Cfr. H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 70.

<sup>73</sup> «Il primo atto filosofico consisterebbe quindi nel ritornare al mondo vissuto al di qua del mondo oggettivo [...] nel risvegliare la percezione e nell'eludere l'astuzia con la quale essa si lascia dimenticare come fatto e come percezione a beneficio dell'oggetto che ci consegna e della tradizione razionale che fonda.» (PP, 101).

<sup>74</sup> Cfr. H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, op. cit., p. 72.



facendolo peraltro reagire sul problema più generale della genesi del mondo oggettivo, giacché, come già s'è detto, il piano di consistenza su cui insiste il filosofo francese è formato dalla triade concettuale corpo-oggetto-mondo:

«[...] la genesi del corpo oggettivo è solo un momento della costituzione dell'oggetto, ritirandosi 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» (PP, 119).

Detto diversamente il problema è stabilire come *per me* possa esistere un *in sé* ossia come la varianza delle cose e del mondo possa ricomporsi in una invarianza soggettiva. Ora per compiere questo *ritiro* è necessario riportarsi a quell'esperienza originaria costituita dal corpo proprio che lo distingue da tutti gli altri oggetti mondani. Invero, quest'ultimi mi offrono delle prese percettive per adombramenti (*Abschattungen*), essi cioè mi si svelano per profili che di volta in volta posso esplorare; inoltre formando tra di loro un sistema di rimandi e stagliandosi su un orizzonte muto che li lascia venire in primo piano mi consentono di spostare lo sguardo da uno di essi per concentrarlo su un altro. In definitiva se gli oggetti presentano una forma invariabile lo si deve alla loro possibilità di mutamento prospettico e non “malgrado” questa (PP, 141). Viceversa il corpo mi si presenta sempre “dalla mia parte” e sempre percepito; io non posso distogliermi con un movimento da esso, né posso esplorarlo come fosse il libro che ho di fronte poiché alcune sue parti mi resterebbero inaccessibili. Con lo sguardo non afferro l'interezza del mio volto; la fronte lo schiva, il naso di cui non vedo l'attaccatura gli eclissa le labbra, la nuca o le orecchie sono fuori dalla sua portata; il cervello, infine, o gli altri organi interni si sottraggono del tutto alla sua esplorazione o a quella di qualsiasi altro senso:

«[...] io osservo gli oggetti esterni con il mio corpo, li maneggio, li ispeziono, ne faccio il giro, ma, per ciò che lo riguarda, non osservo il corpo stesso: per poterlo fare, sarebbe necessario disporre di un secondo corpo che a sua volta non sarebbe osservabile.» (PP, 142).

Pur nondimeno, nonostante questa intermittenza non ho motivo, per dirla con Wittgenstein<sup>75</sup>, di dubitare della sua unità dacché essa rappresenta “l’abitudine primordiale” (PP, 142) in virtù della quale tutte le altre diventano comprensibili. Il corpo proprio è, cioè, un sistema interno-esterno e non un aggregato di organi giustapposti; è la “presenza primordiale” (PP, 143) che apre il campo fenomenico in cui coestensivamente il mondo si lascia esistere e io abitarlo. Per questa ragione non può essere considerato *partes extra partes*, infatti, se gli oggetti mi esibiscono sempre una delle loro facce ciò è possibile in virtù del fatto che io sono sempre situato in un certo luogo, il corpo per l’appunto, dal quale li vedo ma che non posso vedere. In altri termini la variazione prospettica sotto la cui specie il mondo persiste come un sorta di spettacolo permanente è decisa dalla invariabilità del *mio* corpo:

«Non solo la permanenza del mio corpo non è un caso particolare della permanenza nel mondo degli oggetti esterni, ma la seconda non è comprensibile se non per mezzo della prima; non solo la prospettiva del mio corpo non è un caso particolare di quella degli oggetti, ma la presentazione prospettica degli oggetti non è comprensibile, se non per mezzo della resistenza del mio corpo a ogni variazione prospettica» (PP, 143-4).

Ma che tipo di spazialità garantisce al corpo di preservarsi nell’unità percipiente piuttosto che scomporsi e frantumarsi nello spazio geometrico

---

<sup>75</sup> «‘Io so di essere un uomo’. Per vedere quanto poco chiaro sia il senso di questa proposizione, considera la sua negazione. Al massimo la si potrebbe ancora concepire così: “Io so di avere degli organi propri di un essere umano”. (Per esempio, un cervello, che tuttavia mai nessuno ha visto). Ma che dire di una proposizione come: “Io so di avere un cervello?” Posso dubitarne? Per *dubitarne* mi mancano le ragioni»; cfr. L. Wittgenstein, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978, § 4.

della *res extensa*? Per rispondere a questa domanda Merleau-Ponty introduce la nozione di schema corporeo. Prima di vederne il dettaglio è utile sgomberare il campo da un malinteso dovuto alla traduzione inglese della *Fenomenologia della percezione* in cui il termine di *schéma corporel* è stato reso con *body image*, con il risultato di sovrapporre due nozioni che di fatto vanno mantenute distinte. Infatti, come puntualmente fanno notare Gallagher e Zahavi<sup>76</sup>, mentre l'immagine corporea è composta da un complesso di esperienze (percettive, concettuali ed emotive) direzionate verso il corpo proprio assunto ad oggetto di analisi, lo schema corporeo è caratterizzato da un funzionamento semiautomatico dei processi che regolano la postura, dai movimenti verso il mondo, dalla "trasponibilità" della percezione da un organo ad un altro, oltre che dalla consapevolezza non tematica, non oggettivante e dunque preriflessiva del corpo stesso. Del resto lo stesso Merleau-Ponty ne *Il bambino e gli altri* aveva fermamente distinto tra schema corporeo e immagine corporale, considerando quest'ultima come una fase successiva dello sviluppo ontogenetico e legandola a quel momento in cui l'infante, passando da una modalità introcettiva dell'esperienza a una estrocettiva, sviluppa accanto alla comprensione di sé quella dell'altro<sup>77</sup>. In quell'opera ricorrendo alla teoria lacaniana dello specchio e alle acquisizioni dell'*infant research* del suo tempo il filosofo francese sosteneva che è grazie all'immagine riflessa allo specchio che il bambino può conoscere il suo corpo come mai prima d'allora, appropriandosi frontalmente di ciò che fin dai primi mesi percepiva internamente e portandosi in forza di questo distoglimento verso l'altro da sé. Ma riprendiamo il nostro discorso per vedere l'uso originale che fa Merleau-Ponty dello schema corporeo. Nella *Fenomenologia della*

<sup>76</sup> Cfr. S. Gallagher, D. Zahavi, *La mente fenomenologica*, op. cit., p. 225.

<sup>77</sup> «Bisogna ora descrivere la fase che ha luogo dopo i sei mesi, e che si caratterizza in maniera molto netta in opposizione alla prima: lo sviluppo della percezione del corpo proprio fa considerevoli progressi in particolare perché il bambino arriva a comprendere l'immagine del suo corpo nello specchio; fenomeno, questo, di grande importanza, perché lo specchio fornisce al bambino una percezione del suo corpo quale non potrebbe mai avere con i suoi mezzi.», cfr. M. Merleau-Ponty, *Il bambino e gli altri*, Arnaldo Editore, Roma 1968, p. 101. D'ora in poi abbreviato in RACE.

*percezione* nel capitolo dedicato alla “Spazialità e alla motilità del corpo proprio”, il filosofo francese riprende e rigenera concettualmente la nozione che negli anni Venti del Novecento era stata l’oggetto degli studi del neurologo Paul Schilder. Se, invero, essa dapprima era usata dalla fisiologia classica come il “*riassunto* della nostra esperienza corporea atta a fornire un commento e un significato all’enterocettività e alla propriocettività del momento” (PP, 151) e dunque come un “nome comodo” il cui scopo era mantenere costanti e stabili i risultati delle sensazioni parcellari, è merito della *Gestalttheorie* averla sottratta a un impianto concettuale atomistico-associacionista per restituirne il potenziale teorico sottaciuto, considerandola come la *forma dinamica* e globale in cui il tutto è anteriore alle parti:

«Gli psicologi dicono spesso che lo schema corporeo è *dinamico*. Ricondotto a un senso preciso questo termine significa che il mio corpo mi appare come un atteggiamento in vista di un certo compito attuale o possibile. E infatti la sua spazialità non è, come quella degli oggetti esterni o come quella delle “sensazioni spaziali”, una *spazialità di posizione*, ma una *spazialità di situazione*» (PP, 153).

Tuttavia la stessa psicologia della forma ricadrebbe con la definizione di schema corporeo nell’opposizione classica soggetto-oggetto, ascrivendo l’emergenza dello spazio corporeo allo spazio oggettivo<sup>78</sup>. Ma la nozione di forma, è questo il parere di Merleau-Ponty, non può in alcun modo risolversi nelle nozioni della fisica classica,<sup>79</sup> né lo spazio esistenziale

---

<sup>78</sup> «La psicologia della forma, invece di suscitare una revisione della metodologia e dell’ideale scientifico che avevano a lungo mascherato la realtà della ‘forma’, si è sviluppata solo nei limiti in cui permetteva di rianimare questa metodologia insufficiente. [...] la scuola di Berlino è indietreggiata [...] ha preferito affermare, con un puro atto di fede, che la totalità dei fenomeni apparteneva all’universo della fisica affidando solamente ad una fisica e ad una fisiologia più avanzate il compito di farci capire come le forme più complesse poggino, in ultima analisi, sulle più semplici». Cfr. M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano 1962, p 108-9. D’ora in poi abbreviato in SNS.

<sup>79</sup> «Con il concetto di forma viene quindi introdotto un principio di discontinuità, e sono presentate le condizioni di un processo che si effettua con salti e crisi, le condizioni di un evento, di una storia. In altre parole possiamo dire che ogni forma costituisce un campo di forze caratterizzato da una legge

essere inghiottito dalle coordinate di quello geometrico; poiché se c'è spazio per me lo devo al fatto di possedere un corpo. La forma, dunque, non va considerata come un complesso di strutture fisiche su cui poggerebbero quelle psico-biologiche, né kantianamente come una condizione di possibilità appartenente alla coscienza; essa è piuttosto il contatto muto e strisciante che il corpo vivente ha col mondo (PP, 548); il punto di confluenza tra la sua intenzionalità di movimento e le sporgenze attrattive di quest'ultimo; “la nascita di una norma [*che*] non si realizza secondo una norma” (PP, 105). Tra forma e contenuto s'instaura un rapporto di *Fundierung*, in cui la prima integra il secondo manifestandolo come uno dei suoi modi mentre questo si mantiene in una contingenza radicale la cui ricchezza non potrà mai essere esaurita da quella.

Ricapitolando tra spazio corporeo e spazio oggettivo si compone una dialettica di reversibilità che è comprensibile solo attraverso l'*essere-al-mondo*, ossia solo attraverso il mio costante direzionarmi verso lo sfondo e le figure che mi circondano e mi si stagliano dinanzi e in virtù del loro darsi come la prima e fondamentale “apprensione dell'essere e del valore” (PP, 182):

«Se lo spazio corporeo e lo spazio esterno formano un sistema, il primo essendo lo sfondo sul quale può staccarsi o il vuoto di fronte al quale può *apparire* l'oggetto come scopo della nostra azione, evidentemente la spazialità del corpo si compie nell'azione [...] Considerando il corpo in movimento, risulta chiaro che esso abiti lo spazio (e del resto il tempo), poiché il movimento non si accontenta di subire lo spazio e il tempo, ma li assume attivamente, li riprende nel loro significato originario che, nella banalità delle situazioni acquisite, scompare» (PP, 156).

---

che ha senso soltanto entro i limiti della struttura dinamica considerata [...] Inteso in questo senso, il concetto di forma non sembra risolubile nelle nozioni della fisica classica. Esso nega infatti l'individualità nel senso affermato dalla fisica classica - l'individualità degli elementi o dei corpuscoli dotati di proprietà assolute [...] la forma è un individuo 'globale'» (SC, 224).

Detto diversamente lo schema corporeo non è estraibile dalla posizione degli altri oggetti o dalle loro coordinate esterne “ma è per così dire un *qui* assoluto”<sup>80</sup> formando il “campo primordiale” e “l’orientamento originario” in cui ogni esperienza viene ad essere e da cui scaturisce il senso immotivato delle cose.

### 2.2.2 DALLE PARTI DI MERLEAU-PONTY: IL *LEIB* COME ESPRESSIONE

Abbiamo visto come l’unità corporea costituisca lo spazio *situazionale e orientato* in virtù della quale l’esserci può aprirsi e dare un senso al mondo senza per questo confondersi come mero oggetto tra oggetti. L’efficacia degli aggiustamenti merleau-pontyani alla nozione di schema corporeo fruttano tutta la loro proficuità teorica nell’analisi del movimento poiché, come lo stesso francese suggerisce, è proprio nell’“intenzionalità motoria” (PP, 165) che si realizza quella entriade corpo-figura-sfondo che consente di svelare l’intreccio chiasmatico tra soma e psiche. Lo spunto su cui la *Fenomenologia della percezione* preme per discutere le caratteristiche del corpo proprio in movimento è offerto dal famoso caso Schneider<sup>81</sup> e dalla cecità psichica che lo affligge, rendendolo incapace di compiere movimenti astratti. Ma leggiamone la descrizione:

«[egli] è incapace di eseguire, con gli occhi chiusi, movimenti “astratti”, cioè movimenti che non si rivolgono a nessuna situazione effettiva, come muovere su comando le braccia o le gambe, distendere o flettere un dito. Egli non può nemmeno descrivere la posizione del suo corpo o della sua testa, né i movimenti passivi dei suoi arti. Infine, quando gli si tocca la testa, il braccio o la gamba, non può dire quale punto del suo corpo è toccato; non distingue due punti di contatto della sua pelle [...] non riconosce né la grandezza né la forma degli oggetti che si applicano contro il suo corpo. *Il malato riesce a compiere*

---

<sup>80</sup> Cfr. A. Bonomi, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 67.

<sup>81</sup> Il caso di Schneider, colpito nella zona occipitale dalle schegge di alcune granate, è stato oggetto di numerosi studi. Quelli a cui più d’ogni altri fa riferimento Merleau-Ponty, peraltro tra i più importanti e innovativi nella letteratura dell’epoca, sono i lavori condotti dallo psicologo gestaltista Adhemar Gelb e dal neuropsicologo Kurt Goldstein.

*movimenti astratti solo se gli si permette di guardare l'arto che ne è incaricato o di eseguire con tutto il corpo movimenti preparatori» (PP, 156; corsivo mio).*

Schneider dunque è in grado di poter prendere un posacenere o degli occhiali che si trovano di fronte a lui, ma non è in grado di indicare o di realizzare una qualsivoglia azione che non si rivolga a un oggetto concreto. Ma perché accade questo? Una spiegazione nei termini di una psicologia classica è insufficiente, giacché, se la posizione del corpo fosse ricavabile da quella degli altri oggetti, Schneider dovrebbe conoscere con relativa certezza l'ubicazione del suo corpo, ma come abbiamo appreso questo non accade. Bisognerà, dunque, cercare altrove la spiegazione per stabilire che cosa è venuto meno o cosa s'è modificato nel comportamento del malato. Qui l'itinerario esplicativo merleau-pontyano oltre ad evitare le strettoie delle spiegazioni univoche e causalistiche dell'empirismo e dell'intellettualismo psicologici, mostra tutta la sua sottigliezza in grado non soltanto di dialogare e riprendere originalmente le acquisizioni della scienza ma per certi versi di preannunciarsi come profetica nelle soluzioni proposte<sup>82</sup>. Ma seguiamo in sintesi il percorso del filosofo francese. La causa che spiegherebbe l'incapacità di Schneider ad eseguire movimenti astratti è rintracciabile, secondo una prospettiva fisiologista, in un difetto della funzione visiva che se da un lato lascerebbe inalterate le capacità dei movimenti di prensione di esclusiva pertinenza della sfera tattile, dall'altro sopprimerrebbe alle sue manchevolezze in virtù di una maggiore attenzione rivolta all'arto incaricato di compierli o eseguendo con l'intero corpo movimenti preparatori. Ma se si indagano meglio i disturbi di Schneider ci si accorge che ad essere compromessi non sono i soli dati visivi ma anche le capacità tattili; nel malato dunque s'introduce una disarmonia che non

---

<sup>82</sup> Non è un caso che oggi da più parti e in particolare in alcuni settori delle neuroscienze il pensatore francese venga assunto come modello teorico per la soluzione dei problemi relativi all'*embodiment* e all'intersoggettività. Cfr. G. Rizzolati, C. Gallese, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp, 50; 26; 126.

interessa una singola area o senso del suo corpo ma che coinvolge l'intero "carattere melodico" (PP, 159) della sua esistenza. Il doppio errore in cui cade l'empirismo è quello di voler spiegare tramite una catena causale un "fatto psichico" con "un altro fatto psichico" (PP, 169); oltre che scomporre l'integrità dell'esperienza negli stretti ambiti del puro tattile o del puro visivo e con questo ridurre la percezione a una concezione atomistica stimolo-risposta. Ma se l'empirismo va rifiutato, altrettanto bisogna fare con l'intellettualismo. In questo caso i danni di Schneider sono ricondotti alla distinzione tra l'*in sé* (lo psichico) e il *per sé* (il fisiologico) e alla disgregazione del primo. Ora poiché la coscienza è considerata da questo approccio il termine ultimo dell'esperienza, sotto il cui *éidos* si articola tutto ciò che di fisico agisce in noi, l'errore, la malattia, la follia sono ricacciati alla condizione di semplici apparenze (PP, 179), con il risultato ancora una volta di non riuscire a connettere le componenti psichiche a quelle organiche. Se al contrario si vuole tentare di capire la struttura della malattia di Schneider bisogna esplicitare, senza farsi partigiani, i rapporti che legano la coscienza al corpo, bisogna cioè capire che:

«I sensi e in generale il corpo proprio offrono il mistero di un insieme che senza abbandonare la sua eccellenza e la sua particolarità, emette al di là di se stesso significati atti a dotare di un'ossatura tutta una serie di pensieri e di esperienze. [...] I contenuti visivi sono ripresi, utilizzati, sublimati al livello del pensiero da una *potenza simbolica* che li oltrepassa, ma questa potenza può costituirsi proprio sulla base della visione [...] la funzione simbolica riposa sulla visione come su un terreno, non perché la visione ne sia la causa, ma perché è quel dono della natura che lo Spirito doveva utilizzare al di là di ogni speranza, al quale lo Spirito doveva dare un senso radicalmente nuovo e del quale aveva però bisogno non solo per incarnarsi, ma anche per essere» (PP, 181).

Eccoci nuovamente di fronte a quel rapporto di *Fundierung* che più volte abbiamo cercato di delineare, e che questa volta ci mette davanti alla



duplicità d'aspetto<sup>83</sup> del corpo umano. Esso è sempre naturale ma in virtù di una potenza simbolica generale, di una sgorgante capacità d'espressione che lo trascende, è sempre culturale, “[...] radicato nella natura nel medesimo istante in cui si trasforma mediante la cultura” (PP, 271). Il corpo è il mio spazio *abituale* ossia l'insieme degli “organi e [dei] circuiti prestabiliti” che mi determinano e, al contempo, in virtù di questi è lo “spazio mentale e pratico” (PP, 136) che mi svincola dall'ambiente in cui vivo:

«[...] darsi un corpo abituale è una necessità per l'esistenza più integrata. È possibile connettere il “fisiologico” e lo “psichico”, proprio perché reintegrati nell'esistenza, essi non si distinguono più come l'ordine dell'in sé e quello del per sé [...] Certamente le due storie non combaciano mai completamente: una è banale e ciclica, l'altra può essere aperta e singolare» (PP, 137).

La coscienza è, dunque, una dinamica spazio-temporale, un inerire del corpo alle cose e al mondo oltre che la storia dei comportamenti appresi, sedimentati e sempre suscettibili di essere ripresi e investiti di senso nuovo<sup>84</sup>.

Ora ciò che manca a Schneider è proprio questo tendere a una generalità espressiva, questa potenza simbolica generale. Egli appare interamente dominato dalla situazione attuale dalla quale non riesce in alcun modo a *sfuggire*, il salto dal contingente al virtuale gli è totalmente precluso. Invero, non solo non riesce ad estrarre i profili salienti dei movimenti che gli si ingiungono di compiere contorcendo il suo corpo ad una complessa preparatoria, ma per effettuarli deve disporsi mentalmente nella medesima situazione cui essi corrispondono. Mentre il malato dunque

---

<sup>83</sup> La locuzione è stata usata da H. Plessner in *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

<sup>84</sup> «[...] la coscienza si proietta in un mondo fisico e ha un corpo, così come si proietta in un mondo culturale e ha degli *habitus*, perché non può essere coscienza se non agendo su significati dati nel passato assoluto della natura o nel suo passato personale, e perché ogni forma vissuta tende verso una certa generalità [...]» (PP, 193).

non sa giocare una circostanza fittizia che gli si prospetta, il soggetto sano vive “irrealizzandosi” qualsivoglia situazione virtuale gli si chiede di fingere:

«Egli [...] come l'attore introduce il suo corpo reale nel “grande fantasma” del personaggio che deve interpretare. L'uomo normale e l'attore non considerano reali delle situazioni immaginarie, ma viceversa staccano il loro corpo dalla situazione vitale per farlo respirare, parlare, e, all'occorrenza, piangere nell'immaginario. È ciò che il nostro malato non può più fare» (PP, 158).

Il corpo nel soggetto normale non è solo l'orientamento e il situamento che egli vive in un dato contesto spazio-temporale ma è anche la possibilità di trascendersi in spazi virtuali o possibili; non è esclusivamente la storia delle “funzioni corporee” o delle sue abitudini naturali o culturali ma anche la possibilità di operare su esse un continuo e spontaneo atto creativo<sup>85</sup>. Questa possibilità è garantita proprio dallo schema corporeo e dalla sua intenzionalità motoria che impregna l'esistenza del soggetto disponendo in un sol gesto della percezione e del mondo verso cui si essa dirige. In ultima istanza la capacità dello schema corporeo è quella di poter

---

<sup>85</sup> La nozione di creatività è centrale in tutto il percorso teorico merleau-pontyano, lo si vedrà a proposito del linguaggio, e non va pensata solo in riferimento agli aspetti culturali della coscienza, bensì alla possibilità stessa del corpo di ristrutturarsi e organizzarsi attorno a nuovi poli di senso. Essa è un potere costituente che permette al corpo vivente di riprendere e trascendere il già costituito. A questo proposito basta leggere quanto il filosofo scrive a proposito dell'acquisizione di nuove tecniche naturali o culturali e della loro capacità di modificare lo schema corporeo: «Abituarsi a un cappello, a un'automobile o a un bastone, significa installarsi in essi o, viceversa, farli partecipare alla voluminosità del corpo proprio. L'abitudine esprime il potere che noi abbiamo di dilatare il nostro essere al mondo, o di mutare esistenza assimilando nuovi strumenti [...] In questo senso la nostra natura non è una vecchia consuetudine, poiché la consuetudine presuppone la forma di passività della natura. *Il corpo è il nostro mezzo generale per avere un mondo.* Talvolta esso si limita ai gesti necessari per la conservazione della vita, e, correlativamente, pone attorno a noi un mondo biologico; talvolta, giocando su questi primi gesti e passando dal loro senso proprio a un senso figurato, manifesta attraverso di essi un nuovo nucleo di significato: è il caso delle abitudini motorie della danza. Talvolta, infine, il significato perseguito non può essere raggiunto con i mezzi naturali del corpo; il corpo deve allora costruirsi uno strumento, e proietta attorno a sé un mondo culturale. A tutti i livelli, esso esplica la medesima funzione, la quale consiste nel prestare ai movimenti istantanei della spontaneità “un po' d'azione rinnovabile e d'esistenza indipendente. *L'abitudine non è che una modalità di questo potere fondamentale*» (PP, 199; 202, corsivi miei).

tradurre una certa posizione in un'infinità di altre posizioni equipotenti, di riprendere e trasporre il mondo che si apre nel campo visivo, in quello tattile o in quello fonico uditivo. Tutta la generica potenza motoria del corpo vivente in virtù del suo originario "potere espressivo" è potenza simbolica generale di attribuzione di senso:

«Ciò che abbiamo chiamato schema corporeo è appunto questo sistema di equivalenze, questa invariante immediatamente data in virtù della quale i diversi compiti motori sono istantaneamente trasponibili. Vale a dire che esso non è solo un'esperienza del mio corpo, ma anche un'esperienza del mio corpo nel mondo [...] "la motilità, considerata allo stato puro, è dotata del potere elementare di dare un senso (*Sinngebung*)» (PP, 197).

Ma cosa intende esattamente Merleau-Ponty quando parla di intenzionalità motoria e di donazione di un senso da parte del corpo? Ancora una volta bisognerà fare chiarezza sull'uso dei concetti del filosofo francese ed esplicitare i piani di consistenza che li precedono e su cui essi si muovono, onde scansare inciampi e scivolamenti teorici che ci devierebbero dal nostro percorso. La nozione di intenzionalità ha una lunga e tormentata tradizione nella storia della filosofia occidentale. Secondo lo storico del movimento fenomenologico H. Spiegelberg<sup>86</sup> il concetto di *in-esistenza intenzionale* è un lascito della scolastica medievale e in particolare di Tommaso d'Aquino che Franz Brentano ne *La psicologia dal punto di vista empirista* riformula in maniera al quanto originale<sup>87</sup>. In quella sede il

---

<sup>86</sup> Cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Max Niemeyer, Den Haag 1960, vol I.

<sup>87</sup> «Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medioevali chiamarono *la presenza (in-existenz)* intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto, e che noi, anche se con espressioni non del tutto prive d'ambiguità, vorremmo definire il riferimento a un contenuto, la direzione verso un oggetto (che non va inteso come una realtà), ovvero l'oggettività immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ciascuno allo stesso modo. Nella rappresentazione qualcosa è presentato, nel giudizio qualcosa viene accettato o rifiutato, nell'amore qualcosa viene amato, nell'odio odiato, nel desiderio desiderato ecc. Tale presenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Di conseguenza possiamo definire psichici quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto». Cfr. Franz Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 154-55.

filosofo tedesco aveva attribuito ai fenomeni psichici e soltanto a questi la peculiare caratteristica di possedere sempre un'intenzionalità ossia di essere *diretti a*, di essere *di*, di vertere *su* degli oggetti. In buona sostanza secondo Brentano quando si giudica, si ama, si ricorda, il proprio stato mentale inerisce sempre qualcosa.

La difficoltà cui però metteva capo la teoria dell'intenzionalità brentaniana era quella di una sorta di sdoppiamento dell'oggetto, giacché quando il filosofo tedesco parlava di *contenuto intenzionale* si riferiva all'oggetto rappresentato nella coscienza e non all'oggetto nella sua esistenza reale. Gli oggetti dunque "in quanto sono rappresentati (conosciuti, voluti, ecc.) dalla soggettività sono entità intenzionali, oggetti che in-esistono intenzionalmente nella coscienza"<sup>88</sup>. Si creava così una specie di tensione tra la realtà psicologica degli oggetti, in-esistendo questi precipuamente all'interno della coscienza, e il loro statuto ontologico a cui peraltro il fatto psichico doveva fare diretto riferimento. Nonostante quest'oscillazione Brentano s'orientò a definire l'intenzionalità come quella modalità della coscienza di riferirsi o direzionarsi verso oggetti la cui esistenza è reperibile al suo interno. Ma proprio questa soluzione ha scatenato un aspro dibattito filosofico dando vita a numerose revisioni, tanto in ambito fenomenologico quanto in quelli della filosofia analitica e delle scienze cognitive.

Compendiare qui le numerose opzioni teoriche sarebbe inimmaginabile, tuttavia è necessaria una breve ricognizione di alcune di queste al fine di comprendere meglio e commisurare la scelta originale operata da Merleau-Ponty. Comincerò dalla filosofia analitica e dalle scienze cognitive in cui si possono specificare tre grandi proposte. La prima, legata alla filosofia del linguaggio, ha tentato di fare luce sul problema dell'intenzionalità attraverso un'analisi accurata delle proprietà logiche degli enunciati che descrivono gli stati mentali, scoprendo che per

---

<sup>88</sup> Cfr. V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 63.

quest'ultimi non valgono alcuni principi validi per gli enunciati ordinari come il principio di sostitutività coreferenziale, detta anche legge di Leibniz, e quello di generalizzazione esistenziale<sup>89</sup>. Un secondo approccio attribuibile ad autori come Fodor, Dennett o Quine ha insistito sulla naturalizzazione degli stati intenzionali. In breve la proposta può essere così riassunta: o l'intenzionalità è riconducibile, attraverso un livellamento verso il basso, alla neurofisiologia e dunque in ultima analisi alla fisica, o, se questo si rende impossibile, la grammatica intenzionale è priva di senso e deve escludersi dal discorso scientifico. Infine autori come Searle o Strawson hanno insistito sull'urgenza di un approccio in prima persona nella precisazione degli stati coscienziali, includendo quindi nelle loro analisi accurate descrizioni delle strutture dell'intenzionalità.

Vediamo invece cosa succede sul versante fenomenologico. Qui la nostra analisi dovrà per forza di cosa dilungarsi rappresentando Husserl il diretto punto di riferimento di Merleau-Ponty ed esistendo fra i due affinità e differenze sull'idea d'intenzionalità che valgono l'operatività della nozione stessa. Abbiamo visto come per Brentano l'intenzionalità "caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici" e come tra l'oggetto intenzionato e l'oggetto reale ci sia una differenza di statuto. A quest'ordine di considerazione Husserl rivolge la sua attenzione nella tesi di dottorato<sup>90</sup> mantenendo, al di là delle specifiche differenze sulla filosofia della matematica<sup>91</sup>, inalterate le conclusioni del filosofo tedesco. Ma è nelle opere

---

<sup>89</sup> Per esempio si può generalizzare l'enunciato «Gilda è una giumenta» nell'enunciato «Esiste un x oggetto che è una giumenta»; ma non si può generalizzare l'enunciato «La giumenta è di proprietà di Paolo» nell'enunciato «Paolo possiede una giumenta». Così per il principio di sostitutività coreferenziale espressioni quali "Merleau-Ponty è l'autore della *Fenomenologia della percezione*" e "Merleau-Ponty è nato in Francia" sono sostituibili *salva veritate*, non lo sono «La giumenta è di proprietà di Paolo» e «Franco pensa che Paolo possiede una giumenta». Per un maggiore approfondimento della questione si veda P. Perconti, *Leggere le menti*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 14-22.

<sup>90</sup> I risultati ottenuti in quella sede costituiranno i primi quattro capitoli della *Philosophie der Arithmetik* pubblicata nel 1891. Cfr. E. Husserl, *Filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001.

<sup>91</sup> Per una ricostruzione del rapporto tra Brentano e Husserl e le differenze specifiche delle rispettive filosofie della matematica si veda V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, op. cit., pp. 63-71; oltre che P. Spinicci, *Astrazione e riflessione nella filosofia dell'aritmetica di Husserl*, in «Rivista di Storia della filosofia», 2, 1987.

successive che ritorna e viene esplicitata con maggiore puntualità la nozione a tema del nostro esame, riportando il problema dell'intenzionalità innanzitutto al fenomeno della percezione. Orbene secondo il filosofo moravo se ci si concentra sulla relazione tra l'apparire e ciò che appare ci si accorge che tra la sensazione che io ho di un qualsivoglia oggetto e la sua percezione s'installa una differenza strutturale. Infatti se io ho una certa sensazione indubitabile, per esempio quella della durezza, essa sarà sempre accompagnata da una percezione altrettanto indubitabile, per esempio quella della sedia su cui sto seduto; certo non potrò essere del tutto sicuro dell'esistenza di quest'ultima che può sempre essere un'illusione, ciò nondimeno non vi è dubbio che ad essermi data è proprio quella sedia. Nella fenomenologia husserliana si danno dunque due tipi di datità, due modi in cui si dice il fenomeno entrambi indubitabili:

«Da un lato si chiama fenomeno la coscienza effettiva (*reell*), cioè la *cogitatio* effettiva, e dall'altra parte il contenuto ideale della *cogitatio*, l'oggettualità intenzionale»<sup>92</sup>.

Qual è la differenza strutturale di cui parlavamo, e quale il guadagno teorico nel delineare due tipi di datità? La risposta a queste domande va ancora ricercata nella riduzione fenomenologico-trascendentale, ossia in quella messa tra parentesi del mondo, intentata da Husserl. Invero, ciò che viene mantenuto in quest'ultima non è la mera esibizione dell'oggetto mondano che si offre sempre per adombramenti e secondo una certa prospettiva, ma *la datità soggettiva dell'oggetto intenzionale*. Detto diversamente, mentre la cosa reale si offre parzialmente e mai restituendomi un senso complessivo, la percezione mantiene e porta con sé un significato oggettuale che sussiste nonostante l'*epoché* fenomenologica. Pur costituendo il primo strato del processo percettivo, l'elemento sensoriale

---

<sup>92</sup> Cfr. E. Husserl, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, Husserliana, Materialienbände, Bd. VII, a cura di E. Schulmann, Springer, Dordrecht 2005, p. 57; citato in V. Costa, *Husserl*, Carocci Editore, Roma 2009, p. 42.

non possiede alcuna intenzionalità, essendogli quest'ultima donata dalla coscienza in forza della quale può manifestarsi:

«[...] c'è uno strato che, per così dire, le “anima” [*le sensations*] che conferisce il senso (o che implica per essenza il conferimento di senso), grazie al quale dall'elemento sensoriale, che non ha in sé alcuna intenzionalità, si realizza appunto il concreto vissuto intenzionale»<sup>93</sup>.

Il modello di Husserl, che lo allontana dal sensismo e dal fenomenismo in cui la cosa è solo una costellazione di sensazioni e la coscienza una tavoletta di cera, procede per una stratificazione progressiva dell'intenzionalità. Al primo livello troviamo la materia sensoriale, la *hyle*, al secondo la *morphé* intenzionale o, come la definisce il filosofo moravo, la noesi. Qui egli introduce lo specifico elemento dell'intenzionalità<sup>94</sup>. Manca ancora da precisare un terzo elemento, ossia l'oggetto intenzionale o noema, giacché ogni vissuto intenzionale “include per essenza in sé qualcosa come un ‘senso’”. Ora, il noema secondo Husserl ha una peculiarità che lo distingue tanto dalla noesi quanto dai dati sensoriali. Esso completa, porta a compimento la cosa sentita per adombramenti collegando il lato presente a quello nascosto<sup>95</sup>. Il noema restituisce intenzionalmente alla coscienza ciò che le rimaneva precluso nella apprensione delle datità sensibili, giacché esso non è dato effettivamente nel vissuto ma solo intenzionalmente nella coscienza. In ultima analisi e senza dilungarci ancora molto, come nota puntualmente Vincenzo Costa “l'intenzionalità è, in altri termini, una funzione, cioè la capacità di una coscienza di cogliere nessi, di stabilire sintesi, di unificare e distinguere, in modo tale che, in questo modo possa

---

<sup>93</sup> Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 213.

<sup>94</sup> «[*La morphé*] mette in forma le materie trasformandole in vissuti intenzionali e vi introduce lo specifico elemento dell'intenzionalità [*dando*] al termine coscienza il suo senso specifico secondo cui, appunto, coscienza allude *eo ipso* a qualcosa di cui è coscienza»; *ivi*, p. 215.

<sup>95</sup> Cfr. E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1992, p.35.

annunciarsi in maniera concordante, lasciarsi legittimare razionalmente e determinare razionalmente l'unità oggettiva"<sup>96</sup>. Ritorniamo ora a Merleau-Ponty. È facile rendersi conto di come tutte le varie opzioni qui presentate riducono l'intenzionalità a componenti fisiche non intenzionali o la considerano una componente esclusivamente coscienzialista, ricadendo nell'opposizione empirismo/razionalismo e non sottraendosi alla dicotomia soggetto/oggetto. L'idea merleau-pontyana a tale proposito è invece che la struttura della percezione giunge a farci scoprire un'*intenzionalità fungente* che si colloca prima dell'intenzionalità tematica o d'atto e che al contempo non si riduce a componenti meramente fisiologiche. In altre parole la sintesi operata dal corpo proprio non si effettua né al livello del *Cogito* trasparente né a quello delle strutture cerebrali, essa piuttosto si realizza in virtù del suo sapere spontaneo che si protende verso la visione ingenua e intima che ha del mondo che lo circonda:

«La sensazione [...] è certo intenzionale, vale a dire che riposa in sé come una cosa, ma si protende e significa al di là di se stessa. Tuttavia, il termine intenzionato è riconosciuto solo ciecamente in virtù della familiarità che il mio corpo ha con esso, non è costituito in piena chiarezza, ma riconosciuto o ripreso da un sapere che rimane latente e che gli lascia la sua opacità e la sua eccellenza. La sensazione è intenzionale perché io trovo nel sensibile la proposta di un certo ritmo d'esistenza [...] e perché, dando seguito a questa proposta, introducendomi nella forma di esistenza che mi è suggerita, io mi riferisco a un essere esterno, sia per aprirmi che per chiudermi a esso» (PP, 290-1).

È questa "comunicazione o comunione" questo "accoppiamento del nostro corpo con le cose" (PP, 418), questo spingersi verso esse o retrocedere da esse, che istituisce uno spazio d'espressione da cui trabocca il senso al suo stato incipiente. Il corpo proprio, in virtù di questo movimento di trascendenza, è dunque uno spazio precipuamente espressivo oltre che

---

<sup>96</sup> Cfr. V. Costa, *Husserl*, op. cit., p. 44



l'origine di tutti gli altri spazi; esso è l'apertura del campo di presenza grazie a cui le cose, in quanto polo attrattivo delle mie intenzioni, vengono a comporsi come significazioni davanti ai miei occhi o sotto le mie mani:

«Il corpo è eminentemente uno spazio espressivo [...] Con lo studio della motilità abbiamo insomma scoperto un nuovo significato della parola 'senso'. [...] L'esperienza del corpo ci fa riconoscere una imposizione di senso che non è quella di una coscienza costituente universale, ci fa riconoscere un senso che aderisce a certi contenuti. Il mio corpo è quel nucleo significativo che si comporta come una funzione generale [...] In esso impariamo a conoscere quel nodo dell'essenza e dell'esistenza che generalmente ritroveremo nella percezione [...]» (PP, 203).

Tuttavia esse non si confondono con me, non c'è, per usare le parole di Sandro Mancini, nella percezione una "coincidenza o fusione mistica dell'intuizione pura"<sup>97</sup>, perché tra il corpo percipiente e la cosa si posa "lo spessore di una acquisizione originaria che impedisce alla mia esperienza di essere chiara per se stessa" (PP, 293). La percezione è tanto una sintesi spaziale che una sintesi temporale che non tollera d'installarsi nella trasparenza della coscienza tetica, compendosi in un mondo generalizzato e opaco mai esauribile ed eccedente e in cui è sempre e solo parziale, tanto che al limite si può dire non che io percepisco ma che *Si* percepisce in me:

«La percezione è sempre nel mondo del "Si". Non è un atto personale, in virtù del quale darei io stesso un senso nuovo alla mia vita. Chi, nell'esplorazione sensoriale, dà un passato al presente e lo orienta verso un avvenire, non sono io come soggetto autonomo, ma io in quanto ho un corpo [...] Più che essere una autentica storia, la percezione attesta e rinnova in noi una "preistoria". [...] Essa non effettua attualmente la sintesi del suo oggetto [...] perché l'unità dell'oggetto appare attraverso il tempo, e perché il tempo sfugge a se stesso man mano che si riafferma. Io ho sì grazie al tempo, un incorporamento e una ripresa delle

---

<sup>97</sup> Cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, op. cit., p 20.

esperienze precedenti nelle esperienze successive, ma non posso possedermi assolutamente, giacché il vuoto dell'avvenire si riempie sempre di un nuovo presente» (PP, 320).

Come il corpo vivente la percezione è, quindi, un'esperienza non tetica, preoggettiva e precosciente che si colloca nell'orizzonte di una preistoria anonima. Essa è il punto primordiale da cui si diramano le intenzioni che la riflessione dovrà attestare se vorrà fondare l'ideale di un pensiero tetico. In altre parole essa può cogliere il suo senso pieno solo se menziona e assume il contenuto irriflesso "che presuppone e di cui beneficia" (PP, 322).

### 2.2.3 DALLE PARTI DI MERLEAU-PONTY: IL *LEIB* TRA PULSIONE ED EMOZIONI

Nel paragrafo di *Essere e Tempo* dedicato a "L'Esser-ci come situazione emotiva", Heidegger dopo aver trattato nei capitoli precedenti l'in-essere e il con-Esserci come specifici esistenziali<sup>98</sup> dell'Esserci, ascrive a quest'ultimo come ulteriore struttura ontologica precipua "la situazione emotiva". Essa svolge un triplice ruolo nella determinazione del carattere dell'Esserci rivelandogli nell'"irreflessività del suo immergersi e sommergersi nel «mondo»" la gettatezza, la co-originaria apertura del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza e infine il "venirgli incontro" degli enti intramondani:

«Il primo carattere ontologico essenziale della situazione emotiva è pertanto il seguente: *la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser gettato e, innanzi tutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva.* [...] il secondo è [*che essa*] è un modo esistenziale fondamentale della cooriginaria apertura del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza [...]

---

<sup>98</sup> È noto come Heidegger utilizzi la nozione di esistenziale per definire le strutture fondamentali dell'Esserci, lasciando la più tradizionale espressione di categorie alla descrizione degli aspetti universali degli altri enti intramondani: «Tutti gli espliciti dell'analitica dell'Esserci sono ottenuti in riferimento alla struttura esistenziale. Poiché essi si determinano in base all'esistenzialità, diamo ai caratteri dell'essere dell'Esserci il nome di esistenziali. Essi vanno tenuti rigorosamente distinti dalle categorie, che sono le determinazioni d'essere degli enti non conformi all'Esserci». Cfr M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 63. D'ora in poi abbreviato SuZ.

Accanto alle due determinazioni essenziali della situazione emotiva che abbiamo chiarito [...] bisogna prenderne in esame una *terza* [...] il lasciar venire incontro preveggen- te ambientalmente e prendente cura [...] l'essere affetti dall'inutilità, dalla resistenza e dalla minacciosità dell'utilizzabile è ontologicamente possibile perché l'in-essere come tale è già determinato esistenzialmente in modo siffatto che, incontrandosi con l'ente intramondano, può essere *colpito*» (SuZ, p. 170).

Detto diversamente, è in virtù della situazione emotiva che l'Esserci può dinamicamente riacciuffarsi nella sua gettatezza, aprendosi e proiettandosi avanti a sé verso quel progetto che ha sempre da essere. Tuttavia malgrado il filosofo tedesco ribadisca la necessità di un approccio non riflessivo e anti-psicologista alle emozioni, oltre che una stretta co- operatività che queste istaurerebbero tra l'Esserci e il mondo<sup>99</sup>, egli sembrerebbe rimanere imbrigliato in un prospettiva soggettivista e soprattutto in una descrizione dei processi emozionali disincarnata:

«Soltanto perché sono ontologicamente propri di un ente che ha il modo di essere dell'essere-nel-mondo in una situazione emotiva, i “sensi” possono essere “affetti” e “avere sensibilità per” ciò che si manifesta nell'affezione. Un'affezione non potrebbe mai avere luogo come semplice risultato dell'urto e della resistenza, per quanto forti essi fossero; la resistenza stessa non potrebbe mai essere scoperta se all'essere-nel-mondo, in quanto emotivamente situato, non fosse già assegnata la possibilità di essere affetto dall'ente intramondano secondo tonalità emotive». (SuZ, 171).

---

<sup>99</sup> «[...] la situazione emotiva è così poco una percezione riflessiva che coglie l'Esserci [...] essere in una tonalità emotiva non importa alcun riferimento primario alla psiche; non è uno stato interiore che poi in modo enigmatico si esteriorizzerebbe per colorire di sé cose e persone [...] La situazione emotiva non solo apre l'Esserci nel suo esser-gettato ed esser-rimesso a quel mondo che gli è già sempre aperto insieme al suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale in cui l'esserci si abbandona costantemente al “mondo” e viene affetto da esso il modo da evadere da se stesso. [...] La situazione emotiva è un modo di essere esistenziale fondamentale in cui l'Esserci è il suo Ci» (SuZ, pp. 170; 173)

Insomma non solo la situazione emotiva appare come esclusiva caratteristica dell'Esserci e dunque, nonostante le dichiarazioni d'intenti, rinchiusa in una prospettiva se non interiore quantomeno solipsistica, ma ancor di più non si comprende quale sarebbe il movimento che la apre e al contempo le apre il mondo. Giacché, se è vero che l'esistenza anticipa la resistenza delle cose, è altrettanto vero che tra le due sembra fissarsi uno iato incolmabile. Questo stato di cose si può osservare meglio nell'analisi che Heidegger fa di quella particolare situazione emotiva che è la paura considerata sotto tre diversi aspetti: il *davanti-a-che* si ha paura, l'*aver-paura* come tale e il *per-che della paura*. Il primo è costituito dalla minacciosità in cui mi si fa davanti un ente o un altro con-Esserci; il secondo scopre la cosa fin dall'inizio, e non attraverso una constatazione preliminare, come paurosa; e infine il terzo, ossia il *per-che* la paura diviene paura, è l'Esserci stesso poiché “solo un ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso può aver paura. L'aver paura apre questo ente al rischio, al suo esser-abbandonato a se stesso” (SuZ, 175). Ma perché un ente mondano qualsiasi mi si darebbe come minaccioso fin da subito? Ad esempio perché il martello che ho usato il giorno prima in maniera del tutto innocua ora mi si presenterebbe nella modalità della “appagatività della dannosità”? O perché Anna con cui la mattina scambiavamo effusioni d'amore dovrebbe presentarsi ora nel suo riavvicinamento a me come ostile e dunque provocarmi timore? Cosa ha variato la mia situazione emotiva tanto da farmi passare da una quieta indifferenza o da un'accesa gioia a un'inquietudine incombente? Cosa ha cambiato il mio rapporto con le cose e gli altri? La soluzione individuata da Heidegger fa appello all'apertura inautentica, costituita dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco, che caratterizzerebbe l'essere dell'Esserci e che lo esporrebbe sempre nel modo della pubblicità e del “Si”<sup>100</sup>. Ancora una volta incontriamo l'anonimato del

---

<sup>100</sup> «Chiacchiera, curiosità ed equivoco caratterizzano il modo in cui l'Esserci è quotidianamente il suo “Ci”, cioè l'apertura dell'essere-nel-mondo. Questi caratteri, in quanto esistenziali, non sono determinazioni semplicemente-presenti nell'Esserci, ma contribuiscono a costituirne l'essere. In essi e

Si che già avevamo visto all'opera nella concezione merleau-pontyana della percezione, ma a ben vedere quando i due filosofi adoperano le due nozioni non lo fanno allo stesso modo. Mentre Heidegger, nonostante tutte le precisazioni del caso, considera il Si attraversato da venature etiche come uno stato di decadenza da cui l'Esserci potrà riemergere<sup>101</sup>, al contrario il filosofo francese lo giudica come il campo fenomenico primordiale invalicabile in cui le cose e la percezione si danno e si sopravanzano in una dialettica pre-oggettiva e ambigua. Ma al di là di queste considerazioni, chiediamoci se la proposta avanzata da Heidegger di una probabile teoria delle emozioni può soddisfarci o se invece è altrove che dobbiamo cercare. Abbiamo visto come essa sia completamente sganciata dalla corporeità e dai suoi ritmi esistenziali; ma come è possibile parlare di emozioni senza riferirsi al corpo, alle sue modulazioni, ai suoi mutamenti? La timidezza, la rabbia, la gioia, la tristezza o l'ansia sono possibili senza il rossore del viso, il serrare delle mascelle, senza lo scoppio dirompente del riso o del pianto, senza uno sperdimento confuso dei nostri stessi gesti? Vsevolod Mejerchol'd a proposito della sfera emotiva che l'attore deve sforzarsi di restituire sulla scena così scrive: «la posizione del nostro corpo nello spazio influisce su tutto ciò che chiamiamo emozione [...] essa agisce come se ci fosse una scossa nel cervello [...] Šaljapin<sup>102</sup> non si permetteva mai di pronunciare una frase musicale senza che questa fosse preceduta dal

---

nella loro connessione ontologica si rivela un modo fondamentale dell'essere della quotidianità che noi chiamiamo la *deiezione* dell'Esserci. Il termine, che non importa valutazione negativa, sta a significare che l'Esserci è innanzitutto e per lo più presso il "mondo" di cui si prende cura. Questa immedesimazione in... ha per lo più il carattere dello smarrimento nella pubblicità del Si [...] Questa costante sottrazione dell'autenticità, unita alla presunzione del suo possesso e accompagnata allo sprofondare del Si, caratterizza la motilità della deiezione come *gorgo*. La deiezione non si limita a determinare esistenzialmente l'essere-nel-mondo. Il gorgo manifesta contemporaneamente il carattere di getto e motilità dell'essere-gettato, il quale nella situazione emotiva dell'Esserci può imporsi all'Esserci stesso». (SuZ, p. 218).

<sup>101</sup> «La coscienza risveglia il se-Stesso dell'Esserci dalla sua dispersione nel Si [...] Nella coscienza l'Esserci chiama se stesso. La chiamata non è mai né progettata né preparata né volutamente effettuata da *noi stessi*. "Qualcuno" chiama, contro la nostra attesa e contro la nostra volontà. D'altra parte la chiamata non proviene certamente da un altro che sia nel-mondo-insieme a noi. La chiamata viene da me e tuttavia da *sopra* di me.» (SuZ, p. 238-9).

<sup>102</sup> Šaljapin fu un famosissimo cantante lirico russo, ritenuto il più celebre basso della prima metà del XX secolo, fu l'iniziatore della recitazione naturalistica nell'opera lirica.

movimento [...] la frase può essere pronunciata solo quando tutto è in tensione, quando il *materiale tecnico* è completamente organizzato [...] Quando si è trovata la corretta posizione, allora possiamo dire: pronuncia le parole, esse devono suonare correttamente<sup>103</sup>. D'altra parte se considerassimo le emozioni semplicemente come reazioni automatiche del nostro corpo non ci discosteremmo molto dall'idea darwiniana contenuta nel saggio del 1872 secondo cui le espressioni emozionali, per esempio quelle facciali, altro non sono che un retaggio dell'evoluzione, condivise dagli altri animali, innate e universali trovandosi invariate in uomini di diversa cultura<sup>104</sup>. Bisognerà dunque rivolgersi sì al corpo vivente ma tenendo presente quanto fin qui si è detto, ossia che esso possiede una duplicità d'aspetto che lo ancora alle necessità biologiche e al contempo lo libera da esse attraverso un atto di ripresa culturale; e ancora che è attraversato da una motilità originaria, l'intenzionalità fungente, in grado di dirigerlo verso le prese attrattive degli oggetti, in grazia della quale può conferire un senso al mondo. Ed è proprio nell'arco dell'intenzionalità che Merleau-Ponty inserisce il suo discorso sull'affettività, cercando di rileggere la sessualità nei termini di quest'ultima e questa nei termini d'intenzionalità fungente. Il filosofo francese sente insomma la necessità di scoprire sotto lo schema corporeo uno schema sessuale in cui la vita intenzionale possa coniugarsi con quella affettiva:

«Nell'individuo normale un corpo non è solamente percepito come un oggetto qualsiasi, questa percezione oggettiva è abitata da una percezione più segreta: il corpo visibile è sotteso da uno schema sessuale, strettamente individuale, che evidenzia le zone erogene, delinea una fisionomia sessuale e richiede i gesti del corpo [...] anch'esso integrato a questa tonalità affettiva» (PP, 222).

---

<sup>103</sup> Cfr. V. Mejerchol'd, *L'attore biomeccanico*, Ubulibri, Milano 1993, pp. 22-3; corsivo mio.

<sup>104</sup> Cfr. C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Newton Compton, Roma 2006.

Lo spunto per questa riflessione è offerto ancora dal caso Schneider. Abbiamo già detto come in Schneider sia stata compromessa la capacità di proiettarsi in situazioni nuove o virtuali. Egli vive prigioniero della situazione di fatto da cui non riesce a liberarsi e verso cui deve elaborare complicate mediazioni intellettuali. Ora anche nel caso della sua vita sessuale molti dei comportamenti normali sono stati colpiti. Il malato è affetto da una sorta d'inerzia sessuale, non cerca mai spontaneamente il contatto sessuale con una donna, se i preliminari vengono interrotti o la partner abbandona l'*intromissio* egli trascura immediatamente l'iniziativa, il suo mondo è appiattito e non emergono più zone differenziate, la sua "gesticolazione vitale" (PP, 215) è menomata, cosa che invece non avviene in un corpo sano. Egli, pur conservando appieno l'uso degli organi genitali e le sensazioni tattili, che in altri casi "utilizza a meraviglia", non prova più alcun piacere avendo perduto ogni tensione erotica e con questo ogni trascinarsi affettivo:

«Per lui i volti non sono né simpatici né antipatici e, sotto questo rispetto, le persone si qualificano solo se Schneider è in relazione diretta con loro e secondo l'atteggiamento adottato verso di lui, l'attenzione e la sollecitudine che gli manifestano. Il sole e la pioggia non sono né lieti né tristi [...] il mondo è affettivamente neutro» (PP, 223-4).

Questo significa secondo Merleau-Ponty che la sessualità va inglobata in un movimento più generale dell'affettività esistenziale e che non la si può ridurre né a un puro atto intellettuale, né all'eziologia di ogni patologia, né ancora, generalizzandola, farla coincidere con l'intera esistenza umana<sup>105</sup>. In particolare su gli ultimi due punti si gioca il confronto a distanza tra Merleau-Ponty e la psicoanalisi. Egli salva Freud

---

<sup>105</sup>«C'è una "comprensione" erotica che non appartiene all'ordine dell'intelletto, giacché l'intelletto comprende appercependo un'esperienza sotto un'idea, mentre il desiderio comprende ciecamente collegando un corpo a un corpo. Anche nel caso della sessualità che per molto tempo è stata creduta il prototipo della funzione corporea, non ci troviamo di fronte a un automatismo periferico, ma a un'intenzionalità che segue il movimento generale dell'esistenza e declina con essa» (PP, 223).

dal riduzionismo biologico in cui spesso viene intrappolato<sup>106</sup>, giacché secondo il filosofo francese ciò che in verità scopre il padre della psicoanalisi nella sessualità è che in essa si manifesta una “forma generale di vita”<sup>107</sup>.

«Anche per Freud, il sessuale non è il genitale, la vita sessuale non è un semplice effetto dei processi di cui gli organi genitali sono la sede, la *libido* non è un istinto, cioè una attività naturalmente orientata verso fini determinati, ma è la capacità generale, propria del soggetto psicofisico, di aderire ad ambienti diversi, di fissarsi attraverso differenti esperienze, di acquistare strutture di condotta. Essa fa sì che un uomo abbia una storia» (PP, 225).

Tuttavia, proprio questa generalizzazione del concetto di sessualità porta Freud a un nodo equivoco che egli non scioglie del tutto, ossia “quando si generalizza la nozione di sessualità e si fa di essa una maniera di essere al mondo fisico e interumano, si vuole dire che in definitiva tutta l’esistenza ha un significato sessuale oppure che ogni fenomeno sessuale ha un significato esistenziale?” (PP, 225). Nel primo caso, ridotta l’esistenza alla sessualità le si sottrae tutta la pluridimensionalità che le è propria trasformandola in un *flatus vocis*, in un altro nome per designare la

---

<sup>106</sup> «A prescindere dalla dichiarazione di principio di Freud, di fatto le ricerche psicoanalitiche non conducono a spiegare l’uomo con l’infrastruttura sessuale, ma a ritrovare nella sessualità le relazioni e gli atteggiamenti che prima venivano scambiati per relazioni e atteggiamenti *di coscienza*, il significato della psicoanalisi non consiste tanto nel rendere biologica la psicologia, quanto nello scoprire in funzioni ritenute “puramente corporee” un movimento dialettico e nel reintegrare la sessualità all’essere umano» (PP, 224).

<sup>107</sup> Nello stesso capitolo Merleau-Ponty oltre a riconoscere un indubbio valore alle teorie freudiane sulla sessualità sottraendole alla loro cornice oggettivista per iscriverle nell’arco della sua dialettica dell’esistenza, si rivolge ad esse criticamente per ciò che riguarda il concetto d’inconscio. Secondo il filosofo francese Freud introducendo questa nozione sarebbe ricaduto nell’errore opposto a quello delle filosofie coscienzialiste, giacché avrebbe disambiguato l’atmosfera opaca dell’esistenza riconoscendo in essa un contenuto manifesto e uno latente: «Vi sono due errori da evitare: il primo consiste nel non attribuire all’esistenza altro contenuto che quello manifesto, dispiegato in rappresentazioni distinte, come fanno le filosofie della coscienza; l’altro nello sdoppiare questo contenuto manifesto in un contenuto latente, anch’esso fatto di rappresentazioni, come fanno le psicologie dell’inconscio. La sessualità non è né trascesa nella vita umana, né raffigurata nel suo centro da rappresentazioni inconse: vi è costantemente presente come un’atmosfera» (PP, 236).



sessualità; nel secondo caso invece quest'ultima diverrebbe un "riflesso dell'esistenza", un suo epifenomeno, con ciò perdendo la sua specificità. Né dunque l'esistenza può ridursi alla sessualità né questa a quella, piuttosto tra di esse si crea un rapporto di osmosi in cui:

«[...] l'esistenza si diffonde nella sessualità, reciprocamente la sessualità si confonde nell'esistenza, cosicché è impossibile stabilire quanta parte abbiano, in una data decisione o in una data azione, la motivazione sessuale e le altre motivazioni, impossibile caratterizzare una decisione o un atto come "sessuale" o "non sessuale". [...] nell'esistenza umana c'è un principio di indeterminazione [...] a causa della sua struttura fondamentale in quanto è l'operazione stessa per la quale ciò che non aveva un senso assume un senso, ciò che aveva solo un senso sessuale assume un significato generale: la contingenza si fa ragione, in quanto l'esistenza è la ripresa di una situazione di fatto. Chiameremo trascendenza quel movimento attraverso il quale l'esistenza assume e trasforma una situazione di fatto» (PP, 238).

In altre parole la sessualità (così come la vista, l'udito, il tatto) è uno strumento dell'intenzionalità originaria che spinge il corpo vivente a cercare i punti di ancoraggio, di passaggio e contatto con il mondo, lasciando che l'esistenza assuma in sé il loro darsi anonimo. Merleau-Ponty, quindi, rifiuta di definire la sessualità e i fenomeni sessuali come univoci e determinabili, dacché essi, appartenendo all'arco dell'intenzionalità fungente, vivono quella logica tacita che permea il corpo vivente come un'atmosfera permettendogli di trasporre il significato da una specifica regione corporea a un'altra<sup>108</sup>, mantenendo, tuttavia, l'ambiguità come l'elemento essenziale

---

<sup>108</sup> «Dalla regione corporea che abita più particolarmente, la sessualità irradia come un odore o un suono. Ritroviamo qui la funzione di trasposizione tacita che abbiamo attribuito al corpo studiando lo schema corporeo. Quando porto la mano verso un oggetto, io so implicitamente che il mio braccio si allunga. Quando muovo gli occhi, tengo conto del loro movimento, senza perderne espressamente coscienza, e attraverso di esso comprendo che lo sconvolgimento del campo visivo è solo apparente. Parimenti, senza essere l'oggetto di un atto di coscienza espresso, la sessualità può motivare le forme privilegiate della mia esperienza. Considerata in questo modo, cioè come atmosfera ambigua, la sessualità è coestensiva alla vita» (PP, 237).

dell'esistenza umana. Per questa ragione, così come non si può livellare l'esistenza alla sessualità, allo stesso modo non possiamo scambiare per sinonimi o ridurre l'uno all'altra il corpo e l'esistenza, ma tra di essi si crea una dialettica permanente e irriducibile in cui tra espressione ed espresso non c'è direzionalità a senso unico, né precedenza ontologica:

«Se dunque diciamo che in ogni momento il corpo esprime l'esistenza, lo diciamo nel senso in cui la parola esprime il pensiero [...] Al di qua dei mezzi d'espressione convenzionali [...] si deve riconoscere [...] un'operazione primordiale di significazione in cui l'espresso non esiste indipendentemente dall'espressione [...] In questa maniera il corpo esprime l'esistenza totale, non perché ne è un accessorio esteriore, ma perché questa esistenza si realizza in esso [...] Né il corpo né l'esistenza possono essere considerati come l'elemento originale dell'essere umano, giacché entrambi si presuppongono vicendevolmente e il corpo è l'esistenza cristallizzata o generalizzata, e l'esistenza un'incarnazione perpetua» (PP, 234).

Detto questo, siamo sicuri di esseri pervenuti a una teoria delle emozioni? Siamo sicuri cioè che l'operazione di riduzione della sessualità all'affettività riesca a dar conto della melanconia, della tristezza, della gioia, dell'insonnia, ecc.? O piuttosto il discorso di Merleau-Ponty si limita ad un'analisi, per quanto approfondita ed originale, di una delle due pulsioni freudiane, quella di Eros, senza riuscire a dar conto delle tonalità emotive di cui parlava Heidegger? Ed è forse un caso che nel capitolo preso in esame "*Le corps comme être sexué*" le sole emozioni cui il filosofo fa cenno sono quelle del pudore e dell'impudore in relazione al rapporto con l'altro? E ancora, a quali conclusioni perveniamo circa la teoria delle emozioni heideggeriana?

Forse, occorrerà approfondire maggiormente la lettera merleau-pontyana ed estrarre dalla teoria dell'affettività quegli elementi che potremo usare come i perni di una teoria delle emozioni e, se è il caso, incardinare su

di essi degli assi teorici che provengono da altri pensatori. Riprendiamo, dunque, il nostro discorso e disponiamo in successione alcune delle argomentazioni svolte, per meglio esplicitare i passi che ci fanno compiere in avanti ai fini dell'acquisizione di una teoria delle emozioni.

In primo luogo abbiamo visto come la sessualità non vada con-fusa con l'esistenza e con il corpo. Essa è piuttosto l'intenzionalità affettiva che quest'ultimo utilizza per dirigersi verso gli oggetti e gli altri. In secondo luogo abbiamo scoperto nel corpo un potere primordiale di significazione in cui tra espresso ed espressione esiste un rapporto di reciproca dipendenza che si combina dialetticamente. Infine abbiamo appreso come i raggi intenzionali che si irradiano dal corpo vivente siano al contempo centripeti e centrifughi e che esso è mosso da un movimento di trascendenza che lo sradica dall'immanenza del suolo della natura in cui già da sempre è collocato per sfuggirlo sul piano della cultura. Se quanto detto è vero dovremo allora pensare alle emozioni come a una modalità espressiva del corpo vivente che in un sol colpo ci dirige e situa verso il mondo e gli altri, e i cui gesti non possono essere sezionati in momenti distinti come se ci trovassimo prima su un piano della forma e poi su uno del contenuto<sup>109</sup>.

In questo quadro le emozioni sono intese come gesti che contengono il loro proprio significato come una "modulazione sincronica della mia propria esistenza" in cui tra l'espresso e l'espressione vi è costituzione simultanea e non si distingue né un mero dato naturale né un atto psicologico:

«È facile vedere quanto c'è di comune fra il gesto e il suo senso, per esempio fra l'espressione delle emozioni e le emozioni stesse: il sorriso, il volto disteso, l'allegria dei

---

<sup>109</sup> «Una donna che passa non è anzitutto, per me, un contorno corporeo, un manichino colorato, uno spettacolo, bensì "un'espressione individuale, sentimentale, sessuale" un certo modo d'essere carne dato per intero nell'andatura o anche solo nel ticchettio del passo, come la tensione dell'arco è presente in ogni fibra del legno - una notevole variazione di quella norma del camminare, del guardare, del toccare, del parlare che possiedo dentro di me perché sono un corpo» (S, 80).

gesti contengono realmente il ritmo d'azione, il modo di essere al mondo che sono la gioia stessa» (PP, 258).

Io posso dunque cogliere la minacciosità o la gioia verso qualcuno o qualcosa perché tra il loro darsi e me s'istituisce un rapporto di simbiosi, di sintonia esistenziale, in cui essi manifestano un senso che io estraggo e che restituisco loro perché lo spettacolo e lo spettatore compongono la medesima struttura che è il teatro del mondo<sup>110</sup>. C'è di più. Le emozioni non possono essere semplicemente governate da leggi naturali “come se l'uomo fosse una macchina inanimata” (PP, 234) al contrario possiedono un certo stile, che potremmo definire come la legge di una *deformazione coerente*, che le iscrive all'interno di un'esistenza personale oltre che di una tradizione e di uno spessore storico<sup>111</sup>. In altre parole le emozioni non sono solo contingenti rispetto allo schema corporeo ma anche rispetto allo stile, al correlato tecnico<sup>112</sup>, con cui sono assunte e vissute. In questo modo e in

<sup>110</sup> «Prendiamo il gesto di collera o di minaccia: per comprenderlo, io non ho bisogno di ricordare i sentimenti che ho provato quando eseguivo per conto mio i medesimi gesti. Conosco malissimo, dall'interno, la mimica della collera o la minaccia come un fatto psichico nascosto dietro il gesto, leggo la collera nel gesto, il gesto non mi fa pensare alla collera, ma è la collera stessa. [...] Il senso del gesto così “compreso” non è dietro di esso, ma si confonde con la struttura del mondo che il gesto delinea e che io riprendo per conto mio, si diffonde sul gesto stesso [...]» (PP, 255; 257)

<sup>111</sup> «Si deve certo riconoscere che in genere il pudore, il desiderio, l'amore hanno un significato metafisico, e cioè che sono incomprensibili se si tratta l'uomo come una macchina governata da leggi naturali - o come un “fascio” di istinti -, e che concernono l'uomo in quanto coscienza e libertà» (PP, 234).

<sup>112</sup> Parlo di correlato tecnico perché con ogni probabilità sull'idea merleau-pontyana di stile, desunta peraltro da Malraux, insisteva lo studio sulle tecniche del corpo di Marcel Mauss. In quella occasione l'antropologo francese mostrava come le attitudini corporali, anche quelle che pensiamo più naturali, siano in realtà il precipitato di disposizioni biologiche e pratiche di trasmissione culturali, il più delle volte orali. Solo per fare un esempio leggiamo quanto scrive Mauss sul sonno e la veglia: «La nozione secondo cui il dormire è qualcosa di naturale è completamente inesatta [...] Ciò che è molto semplice è la possibilità di distinguere le società che non hanno nient'altro per dormire della nuda terra e le altre che fanno ricorso a strumenti [...] Ci sono popoli che usano stuoie e popoli che non le usano. Ci sono popoli che usano il cuscino e popoli che non lo usano. Esistono popolazioni che si stringono in cerchio per dormire [...] I Masai possono dormire in piedi [...] gli Unni e i Mongoli [...] a cavallo [...] Il riposo può essere perfetto o semplice sosta: ci si può riposare coricati, seduti, accovacciati, ecc. [...] Il modo di sedersi è fondamentale. Potete distinguere l'umanità accovacciata dall'umanità seduta, e, entro quest'ultima [...] la gente che si serve di panche e la gente che non si serve né di panche né di palchi, la gente che fa uso di sedie e la gente che non ne fa uso»; cfr. M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965, pp. 400-1. La lunga citazione qui riportata non deve apparire come una banale elencazione di usi e costumi di popolazioni più o meno esotiche. Abbiamo infatti già visto come per Merleau-Ponty sia decisivo per l'organizzazione dello

virtù della capacità del corpo di trascendere l'immanenza cui sempre è esposto, Merleau-Ponty evita l'*impasse* di collocare le emozioni tra gli istinti o all'inverso tra gli stati di coscienza. Esse non sono né solo naturali né solo culturali:

«Orbene, di fatto la mimica della collera o quella dell'amore non è la medesima in un giapponese e in un occidentale. Per essere più precisi, la differenza delle mimiche nasconde una differenza delle emozioni stesse. [...] Non è sufficiente che due soggetti coscienti abbiano gli stessi organi e lo stesso sistema nervoso perché le medesime emozioni si diano in entrambi i medesimi segni. Ciò che importa è il modo in cui essi fanno uso del loro corpo, è la strutturazione simultanea del loro corpo e del loro mondo nell'emozione. [...] L'uso che l'uomo farà del suo corpo è trascendente rispetto a questo corpo in quanto essere semplicemente biologico. Gridare nella collera o baciare nell'amore non è più naturale o meno convenzionale che chiamare tavolo un tavolo [...] Nell'uomo è impossibile sovrapporre un primo strato di comportamenti che chiameremo "naturali" e un mondo culturale o spirituale fabbricato. In lui tutto è fabbricato e tutto è naturale, nel senso che non c'è una parola, una condotta la quale non debba qualcosa all'essere semplicemente biologico - la quale, al tempo stesso, non si sottragga alla semplicità della vita animale, non allontani dal loro senso i comportamenti vitali, grazie a una specie di *sfuggimento* e a un genio dell'equivoco che potrebbero servire a definire l'uomo» (PP, 260-1).

Questo è l'avanzamento che ci accorda Merleau-Ponty nel tratteggiare una teoria delle emozioni: la loro iscrizione nel quadro più ampio dell'intenzionalità fungente, il loro darsi nella processualità corporea come un chiasma di espresso ed espressione, un'atmosfera impalpabile, anonima e ambigua in costante metamorfosi che varia e si qualifica nella mia relazione con gli oggetti e gli altri. Cosicché ciò che cade sotto il rispetto della vista come visibile può manifestare al contempo il suo senso affettivo per debordare in un significato tattile, e questo non perché esista

---

schema corporeo l'abitudine e quanto essa può riguardare sia l'utilizzo del corpo in modi del tutto originali sia l'acquisizione dell'uso di nuovi strumenti (cfr. *supra*, nota 87).

una legge di traduzione intelligibile ma perché tutti insieme compongono il medesimo gesto<sup>113</sup>. Tuttavia nonostante o, per meglio dire, proprio in virtù di questo avanzamento si profila all'orizzonte un problema non di poco conto. Invero, avere introdotto la nozione di stile immette sottobanco nella descrizione delle emozioni il rapporto che esse mantengono con il linguaggio, perché se è vero che l'atto di ripresa di un "comportamento vitale" può essere effettuato come una "specie di sfuggimento" ciò si rende possibile perché il mio corpo si radica in una tradizione tanto quanto nel suo tessuto biologico.

Orbene l'innervarsi in una storia significa partecipare a significati acquisiti e sedimentati che mi sono trasmessi grazie a una lingua, significa, per dirla con Wittgenstein, accettare un sistema di conferme e confutazioni come "elemento vitale" delle credenze<sup>114</sup>. Ecco allora che scopriamo nel cuore stesso della vita incarnata un impianto relazionale tra le pratiche irriflesse del corpo vivente e il centro della vita riflessa: il linguaggio. Di recente Paolo Virno<sup>115</sup> ha proposto una teoria delle emozioni che tiene in stretta connessione il circuito emozionale e il corredo bio-antropologico dell'animale umano: "Non vi è una sola tonalità emotiva degna di nota, tale cioè da qualificare il rapporto *Homo sapiens* con l'ambiente e i conspecifici, che non sia innervata o modificata alla radice dalla negazione, dalla modalità del possibile, dal regresso all'infinito.

Proprio queste tre strutture logiche, che pure appartengono alla regione più disincarnata e autoriflessiva del pensiero verbale, garantiscono

---

<sup>113</sup> «Il corpo non può essere paragonato all'oggetto fisico, ma piuttosto all'opera d'arte. [...] Un romanzo, una poesia, un quadro, un brano musicale sono individui, cioè esseri in cui non si può distinguere l'espressione dall'espresso, il cui senso è accessibile solo per contatto diretto e che irradiano il loro significato senza abbandonare il proprio posto temporale e spaziale. In questo senso il nostro corpo è paragonabile all'opera d'arte. Esso è un nodo di significati viventi e non la legge di un dato numero di termini covarianti. Una certa esperienza tattile del braccio significa [...] un certo aspetto visivo dello stesso braccio, non perché le differenti percezioni tattili, oppure le percezioni tattili e le percezioni visive, partecipano tutte a un medesimo braccio intelligibile [...] ma perché il braccio visto e il braccio toccato [...] fanno tutti insieme un medesimo gesto» (PP, 215-6).

<sup>114</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978, 105.

<sup>115</sup> Cfr. P. Virno, *E così, via, all'infinito. Logica ed antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 56-73.

l'articolazione tra il pensiero verbale nel suo insieme e l'ambito percettivo-pulsionale"<sup>116</sup>. Ora proprio quest'idea che lo stesso Merleau-Ponty intravede innesca un cortocircuito in quello che s'è detto finora. Ma vediamo più nel dettaglio la proposta teorica di Virno per individuare il nodo problematico che, detto di passaggio, costituisce uno dei punti tematici del presente lavoro.

Le tre modalità logiche di cui si è detto – negazione, modalità del possibile, duplicità d'aspetto – trovano un correlato in tre prerogative bio-antropologiche fondamentali: l'iper-riflessività “ossia la necessità biologica di rappresentare le proprie rappresentazioni”<sup>117</sup>, la trascendenza “ossia la necessità biologica di proiettarsi al di là del qui-e-ora per restare aggrappati a esso, di distaccarsi dalla propria vita per continuare a vivere”<sup>118</sup> e la duplicità d'aspetto “ossia la necessità di un'esistenza artificiale o storico-culturale, comunque extra-biologica”<sup>119</sup>. Inoltre esse sono governate dalla ricorsività sintattica, esse cioè possono riassumere infinitamente ad un altro livello le situazioni che hanno generato. Ora, siccome le passioni sono innestate sulle tre prerogative bio-antropologiche, è del tutto evidente che “risultano essere pure passibili di reiterazione ricorsiva: un affetto si applica ogni volta da capo alla situazione che la sua stessa insorgenza ha provocato. Poiché la ricorsività sintattica non cessa di modularle, anche le passioni, al pari dei dispositivi adattivi in cui s'incistano, sono aperte al regresso all'infinito”<sup>120</sup>. Della trascendenza e della duplicità d'aspetto in Merleau-

---

<sup>116</sup> Ivi, p. 56.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> Ivi, p. 57

<sup>120</sup> Bisogna sottolineare come in questo lavoro l'urgenza di Virno sia di analizzare le passioni secondo la modalità logica del regresso all'infinito e non alla luce delle altre due. In ambito italiano anche Giorgio Agamben ha descritto alcune tonalità emotive come il feticismo e il lutto, a partire dalle analisi freudiane, secondo la modalità della negazione, ma ha introdotto per la malinconia un altro operatore linguistico ovvero la capacità fantasmatica che non apparterebbe alla sfera della possibilità ma a quella della volontà: «In questa prospettiva, la malinconia non sarebbe tanto la reazione regressiva alla perdita dell'oggetto d'amore, quanto la capacità fantasmatica di far apparire come perduto un oggetto inappropriabile. Se la libido si comporta *come se* una perdita fosse avvenuta, benché nulla sia stato in realtà perduto, ciò è perché essa inscena così una simulazione nel cui ambito ciò che non poteva essere perduto perché non era mai stato posseduto appare come perduto e ciò che

Ponty abbiamo già detto e visto come il filosofo francese non sia disposto a considerarle delle mere necessità biologiche, ma tenda piuttosto a scorgere in esse quella dialettica incessante, insuperata e incarnata dell'esistenza, quel continuo movimento che trasforma ogni necessità in contingenza e ogni contingenza in necessità senza che tra i due termini in atto si crei un rapporto di subordinazione o si determini un *a priori* fondante e un *a posteriori* fondato:

«Nell'uomo tutto è necessità e, per esempio, non è una semplice coincidenza il fatto che l'essere ragionevole sia anche quello che sta in posizione eretta o possiede un pollice opponibile alle altre dita: lo stesso modo di esistere si manifesta in entrambe le circostanze. Nell'uomo tutto è contingenza, nel senso che questo modo umano di esistere non è garantito a ogni bambino da una qualche essenza ricevuta alla nascita, ma deve costantemente rifarsi in lui attraverso i capricci del corpo oggettivo. [...] In altri termini, nell'esistenza umana non c'è nessun possesso incondizionato, ma neppure nessun attributo fortuito. L'esistenza umana ci costringerà a rivedere la nostra consueta nozione di necessità e contingenza, perché è il mutamento della contingenza in necessità attraverso l'atto di ripresa. Tutto ciò che siamo, noi lo siamo sulla base di una situazione di fatto che facciamo nostra e che trasformiamo incessantemente con una specie di sfuggimento che non è mai una libertà incondizionata.» (PP, 239).

Resta da vedere l'iper-riflessività che di tutte le disposizioni bio-antropologiche enucleate da Virno è quella che più di ogni altra mette in scacco e fa difetto rispetto all'impianto che con Merleau-Ponty stiamo cercando di delineare. Invero, definire questa nozione come "la necessità biologica di rappresentare le proprie rappresentazioni" se da un lato

---

non poteva essere posseduto perché, forse, non era mai stato reale, può essere appropriato in quanto oggetto perduto. Diventa, a questo punto comprensibile l'ambizione specifica dell'ambiguo progetto malinconico, che l'analogia col meccanismo esemplare del lutto aveva in parte sfigurato e reso iriconoscibile, e che a ben ragione l'antica teoria umorale identificava nella volontà di trasformare in oggetto di amplesso ciò che avrebbe dovuto essere soltanto oggetto di contemplazione»; cfr. G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977, pp. 25-6.



retrocede alla filogenesi della natura umana la frattura che c'eravamo prefissi di superare tra *cogito* e *cogitatum*, dall'altro c'impone di ripensare daccapo al rapporto tra la sfera percettivo-emozionale e quella logico-linguistica.

Le opzioni possibili sono due: o l'iper-riflessività viene riassorbita dalla trascendenza e dalla duplicità d'aspetto costituendo uno dei momenti oscillatori di quest'ultime, o invece si specifica come la caratteristica peculiare del pensiero/linguaggio umano e, allora, dovremo tentare di descrivere, in linea con quanto fatto finora, il sostrato irriflesso che l'anticipa e ci rivela "l'intenzione significativa al suo stato nascente". In verità la strategia argomentativa messa in atto da Merleau-Ponty assomma entrambe le soluzioni presentate come alternative, saldando il pensiero al linguaggio, in quel gesto che lo unisce e lo libera dal silenzio primordiale che lo avvolge, ed evitando così gli antagonismi convergenti delle filosofie empiriche e razionaliste<sup>121</sup>:

«Il pensiero e l'espressione si costituiscono [...] simultaneamente [...] La parola è un autentico gesto e contiene il proprio senso allo stesso modo in cui il gesto contiene il suo [...] Io non comunico primamente con delle "rappresentazioni" o con un pensiero [...] La nostra visione dell'uomo rimarrà superficiale finché non risaliremo a questa origine, finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale, finché non descriveremo il gesto che rompe questo silenzio» (PP, 254-55).

---

<sup>121</sup> Contro l'empirismo: «In un primo tempo il possesso del linguaggio è inteso come la semplice esistenza effettiva di "immagini verbali", cioè di tracce lasciate in noi dalle parole pronunciate o udite [...] la parola prende posto in un circuito in terza persona, non c'è nessuno che parla, c'è un flusso di parole che si producono senza una qualche intenzione di parlare» (PP, 244); contro l'intellettualismo: «Il nesso intercorrente fra la parola e il suo senso vivente non è un nesso esteriore d'associazione, il senso abita la parola, e il linguaggio "non è un accessorio esteriore dei processi intellettuali"» (PP, 265). In altre parole le due concezioni per Merleau-Ponty, benché da sponde opposte, convergono nel considerare il linguaggio un processo in terza persona privo di significato: «[...] le due concezioni concordano in questo, che per entrambe la parola non ha significato [...] Nella prima concezione siamo al di qua della parola significativa, nella seconda al di là -, nella prima non c'è nessuno che parla; nella seconda c'è sì un soggetto, ma non è il soggetto parlante, è il soggetto pensante. Per quanto concerne la parola stessa, l'intellettualismo differisce appena dall'empirismo e, al pari di quest'ultimo, non può fare a meno di una spiegazione fondata sull'automatismo» (PP, 247).

Ecco creata la saldatura tra emozioni e linguaggio. Entrambi vanno intesi come un “certo stile d’essere al mondo” (PP, 255) che recano in sé il loro senso; e se questo risulta più difficile intenderlo per la parola è perché viviamo in un ambiente di significati costituiti che ci dà l’apparenza di poter adire immediatamente ai contenuti mentali al punto da considerarli indipendenti e ontologicamente primi rispetto al linguaggio stesso<sup>122</sup>. Ma questo cambierebbe, a detta del filosofo francese, se piuttosto che considerare il significato concettuale delle parole noi considerassimo il loro senso emozionale<sup>123</sup>.

Meglio detto, come non è possibile, in virtù della trascendenza e della duplicità d’aspetto del corpo vivente, considerare le emozioni come istinti o “segni naturali”, altrettanto non si possono considerare le parole come “segni convenzionali”, giacché le convenzioni sono un modo tardivo di relazione che presuppone un ritmo esistenziale all’interno del quale vanno ricollocate. È proprio all’interno di questa modulazione d’esistenza che va rimesso in gioco il linguaggio:

«A rigore non ci sono quindi segni convenzionali, semplice annotazione di un pensiero puro e chiaro a se stesso, ci sono solo parole nelle quali si condensa la storia di tutta una lingua e che compiono la comunicazione senza alcuna garanzia, in mezzo a incredibili vicissitudini. I primi abbozzi del linguaggio andrebbero quindi cercati nella *gesticolazione emozionale*, mediante la quale l’uomo sovrappone al mondo dato il mondo secondo l’uomo. Non vi è qui nulla di simile alle celebri concezioni naturaliste che riconducono il segno artificiale al segno naturale e tentano di ridurre il linguaggio all’espressione. *Il segno artificiale non è riconducibile al segno naturale perché nell’uomo non ci sono segni*

---

<sup>122</sup> «Il pensiero non è nulla di “interiore”, non esiste fuori del mondo e delle parole. A ingannarci in proposito, a farci credere a un pensiero che esisterebbe per sé prima dell’espressione, sono i pensieri già costituiti e già espressi che possiamo richiamare silenziosamente, e in virtù dei quali ci diamo l’illusione di una vita interiore» (PP, 254).

<sup>123</sup> «Allora ci si renderebbe conto che le parole, le vocali, i fonemi sono altrettanti modi di cantare il mondo e che sono destinati a rappresentare gli oggetti, non in ragione di una somiglianza oggettiva, come credeva l’ingenua teoria delle onomatopee, ma perché ne estraggono e, nel senso proprio del termine, ne esprimono l’essenza emozionale» (PP, 259).

*naturali, e, accostando il linguaggio alle espressioni emozionali, non si compromette ciò che esso ha di specifico, se è vero che già l'emozione, in quanto variazione del nostro essere al mondo, è contingente rispetto ai dispositivi meccanici contenuti nel nostro corpo, e manifesta quello stesso potere di strutturazione degli stimoli e delle situazioni che raggiunge il suo apice al livello del linguaggio. [...] I comportamenti creano significati che sono trascendenti rispetto al dispositivo anatomico, e tuttavia immanenti al comportamento come tale poiché esso viene comunicato e compreso. Non si può fare l'inventario di questa potenza irrazionale che crea i significati e li comunica. La parola ne è solo un caso particolare» (PP, 260-1; corsivi miei).*

Giunti a questo punto possiamo dichiararci soddisfatti? O ancora restano da chiarire diversi punti altrimenti oscuri o troppo sfilacciati? Per esempio, che significa che le parole estraggono il loro senso emozionale dalle cose? Come avviene il passaggio dal senso percettivo-emozionale a quello logico-linguistico? E ancora, pur accettando l'idea merleau-pontyana di interrelazione tra un'intenzione significativa allo stato nascente e un senso affettivo, che rapporto si ristabilisce con le emozioni quando, per usare la terminologia del francese, dalla "parola parlante" si passa alla "parola parlata"<sup>124</sup>? Perché non c'è dubbio che il linguaggio costituito, ossia una lingua storico-naturale, modifica radicalmente la vita emozionale di ogni soggetto parlante. Infine, una volta costituito il linguaggio e ristrutturato l'ambito emozionale non si instaura forse una dittatura del linguistico sul corporeo; o al contrario si formano fessure, lacune, vuoti, stati eccettivi in cui riemerge la loro relazione allo stato nascente? Ma fermiamoci qui rinviando questo insieme di domande al III capitolo di questo lavoro che

---

<sup>124</sup> «[...] si potrebbe distinguere una *parola parlante* e una *parola parlata*. La prima è quella nella quale l'intenzione significativa si trova allo stato nascente. Qui l'esistenza si polarizza in un certo "senso" che non può essere definito da nessun oggetto. [...] La parola è l'eccedere della nostra esistenza sull'essere naturale. Ma l'atto d'espressione costituisce un mondo linguistico e un mondo culturale, fa ricadere nell'essere ciò che si protendeva oltre. Di qui la parola parlata che fruisce dei significati disponibili come di un patrimonio acquisito» (PP, 269).

avrà come specifico oggetto il linguaggio. Per il momento ci basta aver ricondotto le emozioni alla struttura del corpo vivente.

### 2.3 RIPRESE, CRITICHE E AVANZAMENTI

Dunque ho un corpo. Sono un corpo, una struttura d'essere del tutto peculiare. Mai completamente esplorabile, sempre presso di me, inalienabile, in movimento verso le cose e attratto dagli altri, emotivamente connotato, ambiguo, situato nel mezzo di un campo percettivo e continuamente acentrato, striato da acquisizioni spazio-temporali e attraversato da incrinature creative, tanto naturale quanto culturale. Questo è il corpo vivente che abbiamo scoperto: ritmo d'esistenza e modulazione melodica d'attribuzione di un senso preriflessivo, abitudine sedimentata e plastica apertura ristrutturante, unità sintetica che replica e realizza la sintesi dell'oggetto (PP, 280). Tra *per sé e in sé*, lo diciamo ancora, non si crea alcuna lacerazione, non si frappone nessuna divisione giacché tra senziente e sentito, tra soggetto e oggetto, s'istituisce una interrelazione<sup>125</sup>.

Non esistono verità universali nella mente che di volta in volta posso cucire sulle cose, né forme a priori della coscienza che determinano il senso del molteplice, né ancora sensazioni che seguono percorsi stabili per cui a certi stimoli non posso che conferire risposte preordinate. Tra senziente e sentito si stabilisce una legge di variazione provvisoria, che anticipa l'ordine della rappresentazione, retrocedendoli sul piano dell'irriflesso tanto che la percezione, come abbiamo già detto, è circondata da un alone di generalità che la fa accadere nel mondo del *Si* pre-individuale.

Tra percipiente e percepito non c'è un atto decretato volontariamente, ma lo spessore di una *acquisizione originaria* anonima a

---

<sup>125</sup>«La sensazione è intenzionale perché io trovo nel sensibile la proposta di un certo ritmo d'esistenza [...] Se le qualità irradiano attorno a sé un certo modo d'esistenza, se hanno un potere ammaliante e ciò che prima chiamavamo un *valore sacramentale*, è perché il soggetto senziente non le pone come oggetti ma simpatizza con esse, le fa sue e trova in esse la sua legge momentanea» (PP, 291; corsivo mio).

cui inerisco e che è indeterminabile, giacché la percezione non esaurisce mai interamente l'oggetto percepito:

«Fra la mia sensazione e me c'è sempre lo spessore di un'*acquisizione originaria* che impedisce alla mia esperienza di essere chiara per se stessa. Io esperisco la sensazione come modalità di una esistenza generale, già votata a un mondo fisico e che defluisce attraverso di me senza che io ne sia l'autore. [...] La sensazione può essere anonima solo perché è parziale. Colui che vede e colui che tocca non è esattamente me stesso perché il mondo visibile e il mondo tangibile non sono il mondo intero. Quando vedo un oggetto, sento sempre che c'è ancora dell'essere al di là di ciò che vedo attualmente, non solo dell'essere visibile ma anche dell'essere tangibile o udibile - e non solo dell'essere sensibile, ma anche una profondità dell'oggetto che nessun prelevamento sensoriale potrà esaurire. Correlativamente, io non sono per intero in queste operazioni, esse si effettuano al di là di me, l'io che vede o l'io che ode è in un certo modo un io specializzato, che ha familiarità con un solo settore dell'essere [...]» (PP, 293-4).

Ma come è possibile che i sensi si strutturino in un'unità trasponibile, ossia in una possibilità di traduzione dall'uno all'altro in forza dello schema corporeo, e al contempo siano per così dire localizzati in specifiche regioni dell'essere? Ancora una volta l'ambiguità merleau-pontyana è tesa ad evitare le pastoie della logica della rappresentazione e dell'empirismo. Secondo la prima<sup>126</sup>, infatti, i vari sensi non concorrerebbero in alcun modo alla costituzione dello spazio essendo

---

<sup>126</sup> È chiaro che il punto polemico è il criticismo kantiano e una nuova riformulazione dei rapporti tra a priori e a posteriori: «In altri termini questa nuova concezione fenomenologica, consiste nel dare una nuova definizione dell'a priori. Kant ha già dimostrato che l'a priori non è conoscibile prima dell'esperienza [...] Nella sua filosofia l'a priori conserva il carattere di ciò che deve essere, in contrapposizione a ciò che esiste di fatto [...] solo nella misura in cui egli non ha seguito fino in fondo il suo programma. [*ma*] A partire dal momento in cui l'esperienza [...] è riconosciuta come il cominciamento della conoscenza, non c'è più modo di distinguere un piano delle verità a priori e un piano delle verità di fatto, ciò che il mondo deve essere e ciò che esso è effettivamente [...] L'a priori è il fatto compreso, esplicitato e seguito in tutte le conseguenze della sua logica tacita, l'a posteriori è il fatto isolato e implicito» (PP, 298-9).

quest'ultimo, insieme al tempo, la condizione a priori, e dunque presupposto di tutte le percezioni.

Diversamente, secondo Merleau-Ponty, se risaliamo alla nostra esperienza originale di essere al mondo ci accorgiamo che ad ogni localizzazione sensoriale appartiene una specifica spazialità. Per esempio tra la spazialità di un amputato o di un cieco e quella di un soggetto normale, non c'è solo una difformità di potenziale d'azione ma una vera e propria differenza strutturale. In altre parole il tattile, il visivo o l'acustico, benché innestati l'uno sull'altro e traducibili l'uno nell'altro, non sono interamente riducibili fra loro ma trattengono un resto incolmabile. D'altra parte sostenere l'irriducibilità dei sensi non mette fuori gioco la tesi dell'unità intersensoriale, ricadendo così nella tesi empirista di una sensorialità pura, giacché è proprio la distinzione di questi a renderla possibile, a fondare cioè un'unità di differenza. I sensi hanno sì una modalità specifica d'esplorazione degli oggetti, ma in virtù di una sintesi percettiva tacita, pre-riﬂessiva e intenzionale possono agire come una configurazione globale che rimanendo però presuntiva e interminabile<sup>127</sup> non pregiudica la loro stessa differenza:

«Non è il soggetto epistemologico a effettuare la sintesi, ma il corpo quando si strappa dalla sua dispersione, si riunisce, si porta con tutti i mezzi verso un termine unico del suo movimento, e quando una intenzione unica scaturisce in esso grazie al fenomeno di sinergia. Noi non neghiamo la sintesi al corpo oggettivo se non per attribuirlo al corpo fenomenico, e cioè al corpo in quanto proietta attorno a sé un certo "ambiente", in quanto ognuna delle sue "parti" conosce dinamicamente l'altra e i suoi recettori si dispongono in modo da rendere possibile, in virtù della loro sinergia, la percezione dell'oggetto. Dicendo

---

<sup>127</sup> «Noi abbiamo l'esperienza di un mondo, non nel senso di un sistema di relazioni che determinano interamente ogni evento, ma nel senso di una tonalità aperta la cui sintesi è interminabile. Abbiamo l'esperienza di un Io, non nel senso di una soggettività assoluta, ma indivisibilmente disfatto e rifatto dal fluire del tempo. L'unità del soggetto o quella dell'oggetto non è un'unità reale, ma una unità presuntiva all'orizzonte dell'esperienza, ed è necessario ritrovare, al di qua dell'idea del soggetto e dell'idea dell'oggetto, il fatto della mia soggettività e l'oggetto allo stato nascente, il sostrato dal quale nascono sia le idee che le cose» (PP, 297).

che questa intenzionalità non è un pensiero, vogliamo dire che essa non si effettua nella trasparenza di una coscienza e che assume come acquisito tutto il sapere che il mio corpo ha di esso. Addossata all'unità prelogica dello schema corporeo, la sintesi percettiva non possiede il segreto dell'oggetto più di quanto possenga quello del corpo proprio [...]» (PP, 311).

Per questo Merleau-Ponty può affermare con Herder che “l'uomo è un sensorio comune” (PP, 318) ora toccato da una parte ora da un'altra. In altre parole, e per riportare la riflessione merleau-pontyana su un dibattito teorico oggi nuovamente all'ordine del giorno, ossia la questione della sinestesia come unità originaria o la specificità dei sensi come differenza costitutiva<sup>128</sup>, il francese sceglie di porre sul medesimo piano differenza e unità e questo in forza del fatto che tra il corpo vivente e il mondo, non solo si compie una sintesi spaziale, ma soprattutto si rinnova costantemente una sintesi temporale, in cui al contempo le cose mi si danno come punti d'attrazione dei miei gesti e scaturigine di quest'ultimi. Esse cioè stanno tanto al termine dei miei movimenti esplorativi fissandosi come il fine della mia volubilità<sup>129</sup>, quanto all'origine di essi come il motivo o il primo motore che ha dato avvio a tutte le operazioni. Dunque io ho di fronte localizzazioni specifiche d'essere verso cui mi dirigo secondo modalità percettive discrete, ma al contempo retrocedendo indietro allo stato nascente della mia percezione, lì dove si compie la mia comunione con il mondo, riscopro

---

<sup>128</sup> Per un approfondimento sulla questione della sinestesia e della gerarchia dei sensi rinvio al bel libro di Marco Mazzeo in cui peraltro l'autore dedica poche ma significative pagine a Merleau-Ponty. L'unica perplessità che ci rimane a proposito, è l'idea dell'autore di indicare come in Merleau-Ponty la diversità e l'unità dei sensi siano da intendere come “due verità a priori”. A nostro parere, benché il filosofo francese ribadisca l'impossibilità di isolare un termine fondato da uno fondante, proprio nella dinamica tra unità e differenza dei sensi si gioca quel rapporto di *Fundierung* che attraversa tutta la *Fenomenologia della percezione* e che farà da battistrada alla nozione di reversibilità elaborata da Merleau-Ponty a partire dagli anni '50 e consacrata come punto focale dell'ontologia della carne. Cfr. M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 110-4.

<sup>129</sup> «L'oggetto resta nitido di fronte a me solo se io lo percorro con gli occhi, la volubilità è una proprietà essenziale dello sguardo» (PP, 319).

l'unità del soggetto e l'intersensorialità della cosa<sup>130</sup>. Non bisogna tuttavia cedere alla tentazione di pensare l'unità sensoriale come un a priori trascendentale alla maniera kantiana, né come un dato biologico stabilito una volta per tutte, giacché se è vero che la sinestesia è la regola della nostra percezione (PP, 308) essa è continuamente disfatta e recuperata da stati eccettivi, essa è cioè volta per volta liquefatta e solidificata dalla mia percezione che si realizza in un *qui e ora* determinato, e addensa attorno a sé un *là e allora* e diffonde un *ancora di nuovo*:

«In ogni movimento di fissazione, il mio corpo riunisce un presente, un passato e un avvenire, secerne del tempo, o meglio diviene quel luogo della natura in cui, per la prima volta, anziché spingersi vicendevolmente nell'essere, gli accadimenti proiettano attorno al presente un duplice orizzonte di passato e di avvenire e ricevono un orientamento storico. [ma] ogni atto di fissazione deve essere rinnovato [...] La presa che esso ci dà su un segmento di tempo, la sintesi che effettua, sono esse stesse fenomeni temporali, fluiscono e possono sussistere solo se recuperate in un nuovo atto temporale. La pretesa di oggettività di ogni atto percettivo è ripresa da quello successivo, ancora delusa e di nuovo ripresa» (PP, 319).

Un'unità di differenze e una differenza di unità, questa è la dinamica che attraversa il corpo vivente e che impregna gli oggetti stessi, un continuo rivoltarsi del concavo nel convesso, l'indeterminarsi e articolarsi di una soglia di tensioni contrapposte e irriducibili. L'immagine del *Leib* che così siamo andati costruendo sembra liberarci da tutte le biforcanti dicotomie che da lungo tempo si accumulano e persistono nelle teorie filosofiche: natura-cultura, anima-corpo, soggetto-oggetto e così via. Ma le cose stanno

---

<sup>130</sup> « [...] la sintesi percettiva è per noi una sintesi temporale, la soggettività, al livello della percezione, non è altro che temporalità. [...] L'atto dello sguardo è indivisibilmente prospettico, poiché l'oggetto è al termine del mio movimento di fissazione, e retrospettivo, poiché l'oggetto si darà come anteriore alla sua apparizione, come lo "stimolo", il motivo o il primo motore di tutto il processo sin dal suo inizio» (PP, 318-19).



veramente così? O la fenomenologia, come da più parti è stato fatto notare, rappresenta l'ultima grande apoteosi del soggetto, avendolo semplicemente spostato da una sede extra-corporea, la mente, per innestarlo nel corpo vivente? Diversamente detto, ed è questa la critica, facendo coincidere la soggettività con la corporeità, non si è ancora una volta mantenuta e tratta in salvo l'idea di soggetto e con essa tutte le implicazioni che ne scaturiscono?

Così sembrano pensarla Deleuze, Derrida e Nancy che a più riprese hanno fatto oggetto la fenomenologia delle loro attenzioni critiche, nel tentativo di far esplodere definitivamente la nozione di soggetto<sup>131</sup>. E non è tutto. A voler prestar fede alle critiche che un autore muove a sé, sembra che lo stesso Merleau-Ponty si sia reso conto di essere rimasto prigioniero di quelle dicotomie cui voleva sfuggire, proprio per un'errata impostazione dei problemi nella *Fenomenologia della percezione*. Così scrive in due note di lavoro, una del gennaio e l'altra del luglio 1959, della sua ultima e incompiuta opera:

«Il Cogito di Cartesio (la riflessione) è operazione su significazioni, enunciato di relazioni fra di esse (e le significazioni stesse sedimentate in atti d'espressione). Esso presuppone dunque un contatto preriflessivo di sé con sé (coscienza non tetica (di) sé Sartre) o cogito tacito (essere presso di sé) - ecco come ho ragionato nella *Ph.P.* [*Phénoménologie de la perception*] è corretto? Ciò che io chiamo cogito tacito è impossibile» (VI, 188); «I problemi posti in *Ph.P.* sono insolubili perché, in quest'opera, io parto dalla distinzione "coscienza" - "oggetto" [...]» (VI, 215).

Quanto siano estensibili le obiezioni mosse alla fenomenologia dal suddetto terzetto a Merleau-Ponty è cosa ardua da decidere, non fosse altro che, come abbiamo avuto modo di dire, quest'ultimo intrattiene un atteggiamento teorico del tutto singolare, se non proprio ereticale, rispetto

---

<sup>131</sup> A proposito delle critiche alle nozioni di corpo proprio e carne in Merleau-Ponty e nella fenomenologia più in generale cfr. a M. Carbone, *Carne. Per la storia di un fraintendimento*, in M. Carbone, D. M. Levin, *La carne e la voce*, Mimesis, Milano 2003, pp. 11-65.

all'impianto fenomenologico di Husserl<sup>132</sup>. Basterà qui ricordare come nell'*avant propos* della *Fenomenologia della percezione* il Nostro si fosse ripromesso di tenere insieme l'essenzialismo husserliano e la filosofia dell'esistenza di Heidegger. Inoltre, benché espressamente citato o ammiccato dai tre, i colpi di Deleuze, Nancy e Derrida non mirano allo stesso bersaglio tematico né utilizzano le stesse armi teoriche. Così mentre Deleuze-Guattari variano la loro critica appuntandola dapprima sulla nozione di corpo proprio per spostarla in seguito sulla nozione di *chair*<sup>133</sup>, nozione che caratterizzerà l'ultima filosofia di Merleau-Ponty, Nancy si concentrerà maggiormente sulla prima<sup>134</sup>, mentre Derrida quasi esclusivamente sulla seconda<sup>135</sup>. Oltretutto i tre autori ci sembra intorbidino

<sup>132</sup> A proposito di un atteggiamento nel complesso ereticale in ambito francese rispetto alla fenomenologia husserliana si rimanda a I. Poma, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996. Per una ricognizione sulla galassia fenomenologica e i suoi rapporti con la filosofia analitica e continentale cfr. V. Costa, E. Franzini P. Spinicci, *La fenomenologia*, op. cit., pp. 245-316.

<sup>133</sup> La nozione di corpo proprio sarà sostituita dal concetto di "corpo senza organi" che Deleuze e Guattari riprendono da Antonin Artaud, cfr. *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987; e che poi sarà riutilizzata dal solo Deleuze in *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 2004, p.107: «Comprendiamo quindi in che modo ogni sensazione implichi una differenza di livello (di ordine, di campo), e passi da un livello ad un altro. Neppure l'unità fenomenologica ne rendeva conto. Ma il corpo senza organi ne rende conto, se si osserva la serie completa: senza organi, con un organo indeterminato polivalente, con organi temporanei e transitori. Ciò che la bocca è a un certo livello, diviene ano a un altro, o anche allo stesso livello, però sotto l'azione di altre forze». In *Che cos'è la filosofia*, op. cit., a p. 184 i due sodali puntano polemicamente la nozione di *chair*: «In breve, l'essere di sensazione non è la carne, ma il composto delle forze non-umane del cosmo, dei divenire non umani dell'uomo e della casa ambigua che li scambia e li adatta, li fa turbinare come il vento. La carne è soltanto il rilevatore che scompare in ciò che rivela, il composto di sensazioni».

<sup>134</sup> I punti di rottura tra Nancy e la fenomenologia ruotano attorno alle nozioni di irriducibile esteriorità e inappropriabilità che revocano l'idea stessa di corpo proprio. Così scrive in *Corpus*, op. cit., p. 19: «È dai corpi che abbiamo i nostri corpi come i nostri stranieri. Niente a che fare coi dualismi, coi monismi o con le fenomenologie del corpo. Il corpo non è né sostanza, né fenomeno, né carne, né significato. Ma l'essere-scritto»; e poco più avanti a p. 27: «[il corpo è] la materia *ob-iectata* del *sub-iectum*. È per questo che non c'è "corpo proprio", e che il corpo proprio è una ricostruzione. Il corpo, [...] è sempre oggetto, corpo che si ob-ietta *alla pretesa di essere un corpo-soggetto* o un soggetto-in-corpo». Dunque un deciso ritorno a Cartesio.

<sup>135</sup> J. Derrida ne *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, pur accettando la proposta di Franck di tradurre il tedesco *Leib* con il francese *chair*, mette in guardia a p. 262 dalle inevitabili connotazioni religiose che il termine trascina con sé, "là dove non cessa di riaprirsi la questione del corpo cristiano"; considerando più avanti, a p. 266, l'espressione merleau-pontyana "carne del mondo" non solo come una figura cristiana ma come una nozione inappropriata giacché conferisce carne «a "cose" o "essenze", a modi d'esperienza che per essenza sono senza carne (*Leib*), senza rapporto o senza contatto con sé». Ad onor del vero non si può non tener conto del monito derridiano, tanto più che ne *Il visibile e l'invisibile* compaiono altre due locuzioni *lógos endiáthetos* e *lógos prophorikós*, usate da Merleau-Ponty per descrivere la reversibilità tra l'espressione muta e quella

le acque, ora sovrapponendo in modo del tutto gratuito le due nozioni; ora pensandole come traduzioni alternative del tedesco *Leib*, ora non comprendendo l'operazione merleau-pontyna che nell'introdurre il termine *chair*, denuncia l'insufficienza di una filosofia del corpo proprio. E allora perché mai convocare questo nugolo di critiche se già in qualche modo le si ritiene al meglio non centrate, o peggio illegittime? Le cose non stanno proprio così e le ragioni, per cui abbiamo proceduto in questo modo, possono essere esibite da tre urgenze storico-teoriche che s'agganciano l'una all'altra. In primo luogo la necessità di conferire un peso specifico alle autocritiche che Merleau-Ponty muove verso l'opera del '45 e stabilirne la portata; in secondo il bisogno di provare ed eventualmente estendere con l'innesto di nuovi contributi teorici le caratteristiche che finora abbiamo attribuito al corpo vivente; per ultimo l'opportunità di verificare la possibilità eventuale di far slittare la nostra descrizione del corpo vivente da un piano antropologico ad uno ontologico.

Per il momento ci soffermeremo sulla prima e seconda delle nostre esigenze, rinviando invece al prossimo paragrafo l'ultima. Gli esiti a cui pervengono, sebbene per vie diverse, le filosofie di Deleuze-Guattari e Nancy possono ricapitolarsi in una radicale messa in questione dell'unità e inalienabilità del corpo vivente, ossia del suo essere una struttura d'esistenza in cui le differenze coesistono in una sintesi originaria, costantemente presso me e non già come qualsivoglia oggetto di fronte a me. Ma se, come abbiamo visto, esso è attraversato da un'opaca e ambigua

---

linguistica che, benché di origine stoica, sembrano ripescate direttamente, proprio per il movimento dialettico che operano, dal lessico teologico dei primi secoli del cristianesimo. Basti qui solo ricordare l'utilizzo che ne fece Tertulliano nell'*Apologeticum*, che per poter rimandare la complessità semantica del *lógos* giovanneo ristretta per così dire dalla traduzione latina, distingueva in Dio un momento *ante creationem*, interno, *razionalis* (*lógos endiáthetos*) da un momento *in creatione*, epifanico, *sermonalis* (*lógos prophorikós*); cfr. Tertulliano, *Apologia del cristianesimo*, RCS Libri, Milano 2012, XXI, 10. Per un approfondimento sul tema in Tertulliano rinvio a R. Uglione, *Un capitolo cristologico dell'Apologeticum di Tertulliano*, in «Salesianum» n. 42 1980, pp. 547-558; per uno sguardo più generale sul lessico cristiano degli esordi e sulle sue implicazioni teologiche-linguistiche si veda a S. Vecchio, *Le parole come segni: introduzione alla linguistica agostiniana*, Novecento, Palermo 1994. Tuttavia è lo stesso Merleau-Ponty a ribadire il fatto che ciò che egli chiama carne "non ha nome in nessuna filosofia" (VI, 163), oltre che a disambiguare il più possibile la nozione, accostandola alle filosofie presocratiche dell'*arché*.

tensione, se è situato sul terreno scosceso che anticipa la riflessione, ogni tentativo di portarlo alla luce, di attribuirgli caratteristiche distintive, di coglierlo nella differenza e unità del suo manifestarsi, soggiace a una logica della rappresentazione che era esattamente ciò da cui si voleva uscire. Insomma, parafrasando il giudizio che Merleau-Ponty, forse un po' troppo ingenerosamente, rivolge a se stesso bisognerà convenire sul fatto che un'impresa teorica che distingue ancora l'oggetto da una coscienza è destinata al fallimento. E benché si sia tentato di descrivere il campo trascendentale che istituisce il corpo proprio come comunione muta e irriflessa con il mondo, ciò che rimane impensato è proprio il passaggio dal Cogito tacito a quello riflesso, essendo inevitabile che la costituzione dell'atteggiamento che mi retrocede al punto originario di innesto tra la mia percezione e il silenzio primordiale che m'avvolge necessita dell'uso delle parole.

Riassumendo, tra l'agente sensoriale (il corpo vivente) e l'agente ideale (il linguaggio) si segna una frattura di cui non si è riusciti a dar conto<sup>136</sup>. In questo senso avrebbe ragione Nancy, quando afferma che i corpi sono sempre sul punto di distanziarsi, di partire, di allontanarsi, esponendosi<sup>137</sup> in una aseità inappropriabile<sup>138</sup> e in una oggettività estensiva divaricata che non raggiunge mai un collegamento sensoriale sinestetico<sup>139</sup>.

---

<sup>136</sup> «[...] il Cogito tacito non risolve questi problemi. Svelandolo come ho fatto in *Ph.P.*, io non sono giunto a una soluzione (il mio capitolo sul Cogito non è collegato a quello sulla parola): viceversa ho posto un problema. Il Cogito tacito deve far comprendere come non è impossibile il linguaggio, ma non può far comprendere come esso è possibile - Rimane il problema del passaggio dal senso percettivo al senso *langagier*, dal comportamento alla tematizzazione» (VI, 193).

<sup>137</sup> Nell'originale francese il paragrafo intitolato "Esposizione", reca la titolazione *Expeausition* piuttosto che *exposition*. Con questo neologismo, al cui interno emerge chiaramente la parola *peau* (pelle), Nancy ha voluto ribadire come il corpo si palesi in primo luogo nella e con la sua superficie; cfr. *Corpus*, op. cit., p. 29.

<sup>138</sup> «L'intimità del corpo *espone* l'aseità pura come la distanza e la partenza che essa è. Esposto dunque: ma non è una visibilità di ciò che in un primo momento era nascosto, chiuso. Qui l'esposizione è l'essere stesso [...] Il corpo è l'essere-espuesto dell'essere»; Ivi, p. 30.

<sup>139</sup> «Perché c'è questo, la vista, e non qualcosa che confonde il vedere e l'udire? Ma di una tale mescolanza ha senso parlare? E in che senso? Perché c'è *questa* vista che non vede gli infrarossi? Perché questo udito che non sente gli ultrasuoni? Perché all'interno di ogni senso ci sono delle soglie, e tra i vari sensi un muro? I sensi non sono forse degli universi separati?»; Ivi, pp. 28-29.

Dunque è tornando alle leve della *res extensa* cartesiana<sup>140</sup> che Nancy si libera delle nozioni di corpo proprio e unità sensoriale e, in un'invettiva che sembra proprio diretta a Merleau-Ponty più che agli errori della fenomenologia, palesa le ragioni di questo riavvicinamento:

«I corpi non 'sanno', ma non per questo sono nell' 'ignoranza'. Sono altrove, vengono da altri luoghi, da un'altra parte [...] Non bisogna, quindi, andare a cercare per loro la solidità di un sapere 'oscuro' 'preconcettuale' 'preontologico', o 'immanente' e 'immediato'. Come ho detto, i corpi si trovano d'improvviso nel chiarore dell'alba, e tutto è nitido. *I corpi non sono uno di questi sotto-prodotti della 'teoria della conoscenza', come la 'sensazione', la 'percezione', la 'cenestesi' - tutti residui gravosi della 'rappresentazione' e della 'significazione'. Ma non sono nemmeno mediazioni immediate, dei grovigli della 'carne' e del 'corpo proprio'»<sup>141</sup>.*

Per altre vie e in virtù di altre leve teoriche i rilievi di Deleuze-Guattari alla fenomenologia arrivano alle medesime conclusioni. La posta in gioco è ancora una volta l'unità del corpo, questa volta declinata come organicità, e la sua proprietà. I due sodali in *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* fanno agire in chiave antifenomenologica il concetto di "corpo senza organi" la cui peculiarità è quella di essere un insieme di rapporti differenziali estensivi e di potenze intensive<sup>142</sup>, mai "del tutto mio"<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> Le frequentazioni nancyane di Cartesio e dell'armamentario teorico di quest'ultimo non sono così lineari come potrebbe apparire, ma per descriverle occorrerebbe uno spazio che in questa sede non possiamo concederci. Basterà qui sottolineare che per quanto egli utilizzi tutte le peculiarità della *res extensa* cartesiana per destrutturare il discorso teorico della fenomenologia, la stessa cosa compie verso il padre del razionalismo, tanto che nelle battute conclusive del suo libro così scrive: «Non c'è 'il' corpo, non c'è 'il' tatto, non c'è 'la' *res extensa* [...] L'intervallo tra i corpi non ci riserva niente, niente se non quell'estensione che è la *res* stessa, la realtà areale secondo la quale accade che i corpi siano esposti fra loro»; cfr., *ivi*, p. 97-8. Detto altrimenti, alla *res* viene tolto l'attributo di *extensa* perché essa non si oppone, come vorrebbe Cartesio, a nessuna *res cogitans*, ciò che c'è sono i corpi, il loro peso, la loro esposizione e gli intervalli topografici tra loro.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 80; corsivo mio.

<sup>142</sup> Le nozioni di estensivo e intensivo erano già state messe a punto da Deleuze alla fine degli '60, quando il suo interesse, peraltro mai sopito, incrociò la filosofia di Spinoza. Senza entrare troppo nelle sofisticate e spesso complicate interpretazioni deleuziane, possiamo dire che Spinoza, seguendo una lunga tradizione medievale risalente a Duns Scoto, intreccia le nozioni di parte e modo per precisare da un lato le parti estensive dei modi esistenti attualmente; dall'altro per definire le essenze

L'errore di Merleau-Ponty in altri termini sarebbe stato quello di pensare il corpo proprio come un'unità stabile dotata di un'organizzazione e soggettivato che non riesce in alcun modo a dar conto delle differenze di livello che si realizzano nei sensi. Al più esso può essere considerato come uno strato di accumulazioni, collegamenti e sedimentazioni che aderisce al corpo senza organi senza tuttavia identificarvisi. Che l'accusa sia rivolta non alla fenomenologia in generale, ma al Nostro in particolare risulta evidente da quanto Deleuze scrive in *Francis Bacon. La logica della sensazione* in cui quasi con le stesse parole che abbiamo ritrovato nella *Fenomenologia della Percezione*, sostiene l'inadeguatezza del corpo vissuto:

«Questo fondo, questa unità ritmica dei sensi, può essere scoperto oltrepassando l'organismo. Probabilmente l'ipotesi fenomenologica è insufficiente, perché non chiama in causa che il corpo vissuto. Ma il corpo vissuto è ancora poca cosa se paragonato a una Potenza più profonda e quasi invisibile. L'unità del ritmo, in realtà, possiamo cercarla solo là dove il ritmo stesso affonda nel caos, nella notte, e dove le differenze di livello sono perpetuamente mischiate con violenza [...] Il corpo senza organi non si contrappone tanto ai singoli organi, quanto a quell'organizzazione degli organi che va sotto il nome di organismo. È un corpo intenso, intensivo. È percorso da un'onda che traccia in esso livelli

---

dei modi stessi nei termini di parti intensive. Mentre l'estensivo è la risultante dell'insieme dei rapporti differenziali di movimento e quiete tra le parti semplici che compongono un corpo, l'intensivo è dipendente dal differenziale di potenza, l'insieme degli affetti, che un corpo prova e può esprimere, e che in ultima analisi compongono la sua capacità d'agire. La novità di Deleuze consiste nel pensare la materia modale indivisibile, essendo per Spinoza gli attributi una delle qualità della sostanza, e tuttavia differenziata per grado d'intensità. Cfr. G. Deleuze *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 149 e ss.; anche G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, ombre corte, Verona 2010, pp. 54-55.

<sup>143</sup> «Un corpo non si definisce per la forma che lo determina, né come una sostanza o un soggetto determinati, né per gli organi che possiede o le funzioni che esercita. Sul piano di consistenza, *un corpo si definisce solo per una longitudine e una latitudine*: cioè per l'insieme degli elementi materiali che gli appartengono sotto un determinato rapporto di movimento e riposo, di velocità e lentezza (longitudine); e per l'insieme degli affetti intensivi di cui è capace, sotto un determinato potere o grado di potenza (latitudine)»; cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, op. cit., p. 378.

o soglie in base alle variazioni della propria ampiezza. Il corpo non ha dunque organi, ma soglie o livelli»<sup>144</sup>.

Stando così le cose, ci sembra di poter affermare che lo stesso Merleau-Ponty aveva intuito una variazione di livelli, per esprimerci come Deleuze, che attraversa il corpo<sup>145</sup>. In breve non esiste un organismo dato una volta per tutte, ma sempre una struttura d'esistenza plastica, uno stile d'essere, in grado di reagire in maniera creativa e originale a nuove potenze o impedimenti che gli si fanno innanzi e con ciò di riorganizzare le abitudini acquisite. Ma, come abbiamo detto, se ci siamo soffermati sulle critiche e autocritiche che abbiamo appena svolte non è per rispondere ad esse quanto per derivarne alcune considerazioni che possono allargare la nostra nozione di corpo. Che ce ne viene, dunque?

A volere ritornare sulla nostra idea di corpo vivente, anche alla luce delle obiezioni che abbiamo svolto, dovremo riconoscere in esso una parte oscura, indecifrabile, un lato invisibile che non potrà mai del tutto esplicitarsi. Non ci basta solamente affermare, con Merleau-Ponty, che la percezione avviene nell'atmosfera dell'anonimato del *Si*, né che esiste una logica tacita d'espressione che si condensa in essa, o ancora che il corpo vivente sia capace di autorganizzarsi e di autopercepirsi emotivamente situato. Esiste accanto, o forse dentro, a tutto questo un residuo inattingibile in cui esso non si restituisce come pienezza, piuttosto come una debolezza, una vacuità d'organizzazione, un'impotenza, una sperimentazione incompiuta.

Il corpo malato, drogato, esiliato, violentato, esecrato, condannato a morte, in coma e altrettanto il corpo degli infanti, quello sfinito degli amanti, il corpo in estasi dei santi e quello che cade nel sonno scivola inevitabilmente verso un limite, un orlo che gli impedisce qualsivoglia

---

<sup>144</sup> Cfr. G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, op. cit. p. 103.

<sup>145</sup> «[...] ciò che è 'fissato' sulla bocca non è l'esistenza sessuale, ma sono più in generale le relazioni con l'altro [...]» (PP, 227).

appannaggio, e che non lo pone in un anonimato originario da cui infine si svolgeranno i fili di una coscienza tetica, ma in uno spazio-tempo destrutturato, sfasato, in un punto immateriale in cui gli atti, le condotte, le percezioni rimangono come sospese tra “la mia atmosfera tipica e la punta della mia realtà”<sup>146</sup>. E tutto questo o perché non si realizza alcuna “comunione” tra me e il mondo, o perché le strutture che mi garantivano l’unità della cose, gli sfondi e primi piani da cui esse emergevano e si stagliavano si sono per così dire sfocate, confuse, disfatte; come se ora lo spettacolo che mi si ponesse davanti non accadesse più nella simultaneità dei miei sensi ma, come diceva Valery, in un ispessimento dell’etere che ritarda ogni gesto<sup>147</sup>.

Certo Merleau-Ponty ha cercato più d’ogni altro di dare consistenze a queste ombre, ma il risultato, almeno nella *Fenomenologia della percezione*, è stato quello di portare tutto sotto una luce abbacinante, che ha risolto il negativo, l’assenza, la mancanza, la lacunosità del corpo vivente nel positivo dello schema corporeo. Vero è che a più riprese il filosofo francese ha insistito sull’inesauribilità della percezione, altrettanto vero è che egli ha pensato la costituzione del corpo proprio sempre data e sempre da farsi, così come non ha lesinato nell’esibire una dialettica perenne tra fondante e fondato, ma l’eccedenza che ci offriva, benché incolmabile, appariva livello dopo livello per lo meno aggredibile.

Quello che invece qui si sta cercando di pensare, per quanto possibile, è un resto che sia nudo resto, semplicemente e nient’altro che resto. Sia ben chiaro non stiamo buttando via il bambino con l’acqua sporca, giacché quello che abbiamo ottenuto, abitando le parti di Merleau-Ponty, sul corpo vivente continua a rimanere valido anzi si concreta come il suo *per lo più*. Stiamo solo provando a descrivere ed estendere quella che Karl Jaspers

---

<sup>146</sup> Cfr. A. Artaud, *Frammenti di un diario d’inferno*, in Id., *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, Adelphi, Milano 1966, p. 53.

<sup>147</sup> Cfr. P. Valery, *Lettre à Pierre Louÿs* in Id., *Morceaux choisis*, Paris, Gallimard, 1930, p. 298.



ha chiamato *Wahnstimmug*<sup>148</sup>, ossia un'atmosfera di delirio in cui il mondo e le cose perdendo la loro familiarità perturbano la percezione e con ciò l'organizzazione del corpo vivente.

In breve, quello che lo psichiatra e filosofo tedesco considerava i prodromi della schizofrenia, per noi costituiscono al di là della psicopatologia, quell'oscurità impenetrabile del corpo vivente in cui non si fa spazio per la luce. Si potrebbe ribattere che la *Wahnstimmug* è, per quanto patologica, pur sempre un'organizzazione e ricondurla, così come Merleau-Ponty aveva fatto per le patologie di Schneider, all'unità innescata da un nuovo schema corporeo<sup>149</sup>. Ma che dire di quegli eventi transitori come il sonno, gli stati allucinati, o l'estasi mistica; e cosa dei campi di sterminio<sup>150</sup> o degli stupri di massa, di tutte quelle esperienze in cui i corpi

<sup>148</sup> Cfr. Così K. Jaspers tratteggia la *Wahnstimmug* in *Psicopatologia generale*, Il pensiero scientifico, Roma 1964, p.108 «Per strada tutto era così differente, diverso da prima, ci doveva essere qualcosa. Un passante aveva uno sguardo penetrante, forse era un detective. Poi passò un cane che pareva ipnotizzato, era come un cane di gomma, come se fosse mosso da un meccanismo. C'era tanta gente per la strada: forse c'era qualche macchinazione. Tutta la gente faceva rumore con gli ombrelli, come se ci fossero state dentro macchinazioni [...] deve essere successo dietro qualcosa, il mondo si trasforma. Comincia una nuova era. Ci deve essere dietro qualcosa di non naturale. Gli uomini sono 'mischiat' sono 'comparse', hanno tutti un aspetto non naturale. Le insegne sulle case sono storte, le strade hanno un aspetto poco rassicurante».

<sup>149</sup> Questa operazione è quello che ha fatto e continua a fare la psichiatria di orientamento fenomenologico, descrivendo addirittura la fase che prelude al delirio come un'epoché che il paziente compie suo malgrado; cfr B. Callieri, *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*. Edizioni Universitarie Romane, Roma 2001; o ancora definendo l'ingresso nella fase del delirio come un'esperienza d'illuminazione-rivelazione: «[...] la *Wahnstimmug*: da un lato realizza una condizione di spaesamento, perplessità, perdita degli abituali punti di riferimento, senso angoscioso di artificiosità; dall'altro, in questo stesso contesto, alcuni oggetti vengono nitidamente percepiti come portatori di un indiscutibile nuovo significato che scardina i consueti modi d'intendere le cose e apre nuove, inquietanti prospettive, in genere sulla propria identità e sulla propria posizione nel mondo»; cfr. M. Rossi Monti, *Forme del delirio e psicopatologia*, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 3.

<sup>150</sup> A questo proposito si veda quanto G. Agamben ha scritto sulla figura del *Muselmann* nei campi di sterminio. Il termine di dubbia origine, e non in uso in tutti i campi, veniva attribuito dagli stessi deportati a quei prigionieri che perdevano, a causa del prolungato stato di denutrizione, ogni interesse per la vita, tanto da apparire "morti viventi". Ecco il terribile resoconto che ne fanno Ryn e Klodzki in un articolo dal titolo *Al confine fra la vita e la morte. Uno studio del fenomeno del musulmano nel campo di concentramento*, pubblicato negli «Auschwitz-Hefte»: «Per quanto riguarda i sintomi di una malattia da denutrizione, si devono distinguere due fasi. La prima è caratterizzata da dimagrimento, astenia muscolare e progressiva perdita di energia nei movimenti. A parte la lentezza nei movimenti e la perdita di forze, i malati non mostrano altri sintomi. A prescindere da certa eccitabilità e da una tipica irritabilità, non si manifestano neppure alterazioni di carattere psichico. Era difficile rilevare il momento del passaggio dall'uno all'altro stadio. Per alcuni avveniva in modo lento e graduale, per altri molto rapidamente. Si poteva calcolare che la seconda fase cominciava all'incirca quando l'individuo affamato aveva perso un terzo del suo peso normale. Se continuava a dimagrire anche l'espressione del suo viso cambiava. Lo sguardo si faceva opaco e il volto assumeva un'espressione

sono risucchiati, destrutturati, o peggio annichiliti in un buco nero che evapora ogni possibile organizzazione foss'anche dialettica. Quel senso di *stordimento* che spesso provano i pazienti prima di cadere nel delirio psicotico e che rallenta i loro movimenti, e trasforma la loro mimica in monotona e stereotipata<sup>151</sup>, è più o meno il senso avvertito da tutti i corpi piombati in quei domini in cui le fratture scavano solchi sempre più profondi, insondabili e ammantati da un alone d'indicibilità che il linguaggio eredita dal corpo vivente. In ultima analisi, se manca la parola, se non si può che tacere su certi divenire del corpo è perché esso è ricaduto in quella soglia prima della quale c'è il nulla e dopo l'abisso, uno stato liminale che chiameremo: *ineffabilità corporea*. È con questa negatività e quest'impotenza che dovremo fare i conti; è l'idea di sperimentazione oltre quella di esperienza percettiva che dovremo tenere in chiaro.

#### 2.4 ANCORA CON E OLTRE MERLEAU-PONTY: *CHAIR* E REVERSIBILITÀ

Siamo dunque tornati al *Körper* da cui eravamo partiti e messo in questione? Questa oscurità inagredibile di cui parliamo si esibisce nell'estensione e nel peso che i corpi espongono, e in grazia dei quali

---

indifferente, meccanica e triste. Gli occhi erano ricoperti con un velo, le orbite profondamente incavate. La pelle assumeva un colorito grigio-pallido, diventava sottile, dura, simile alla carta e cominciava a desquamarsi. Era molto sensibile a ogni tipo d'infezione o contagio, specialmente alla scabbia. I capelli diventavano ispidi, opachi e si spezzavano facilmente. La testa si allungava, gli zigomi e le orbite apparivano ben evidenti. Il malato respirava lentamente, parlava piano e con grande sforzo. A seconda della durata dello stato di denutrizione comparivano edemi grandi o piccoli. Si manifestavano inizialmente sulle palpebre e sui piedi e comparivano in punti diversi secondo le ore del giorno. Di mattina, dopo il riposo notturno si potevano rilevare soprattutto sul viso. Alla sera, invece, sui piedi e sulla parte inferiore e superiore della gamba. Lo stare in piedi faceva sì che i liquidi si accumulassero nella parte inferiore del corpo. Man mano che lo stato di denutrizione aumentava, gli edemi si diffondevano, soprattutto nel caso di coloro che dovevano stare in piedi per molte ore, prima sulla parte inferiore delle gambe, poi sulle cosce, sul sedere, sui testicoli e perfino sull'addome. Alle enfiagioni si aggiungeva spesso la diarrea, che spesso poteva anche precedere lo svilupparsi degli edemi. In questa fase i malati diventavano indifferenti a tutto quanto accadeva intorno a loro. Si auto-escludevano da ogni relazione con loro ambiente. Se erano ancora in grado di muoversi ciò avveniva a rallentatore, senza piegare le ginocchia. Dato che la loro temperatura scendeva di solito sotto i trentasei gradi, tremavano dal freddo. Se si osservava un gruppo di malati da lontano, si aveva l'impressione di arabi in preghiera. Da questa immagine derivò la definizione usata normalmente ad Auschwitz per indicare coloro che stavano morendo di denutrizione: musulman»; cit. in G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 38.

<sup>151</sup> Cfr. M. Rossi Monti, *Forme del delirio e psicopatologia*, op. cit., p. 2.

occupano e premono sul mondo? In parte la risposta a questa domanda non può che essere sì, ma l'*ineffabilità corporea* di cui stiamo tentando di dar conto non può coincidere completamente col corpo oggettivo, essa è piuttosto *uno spazio-tempo tra*, un divenire, una processualità in cui fra l'acquisito e l'acquisibile non si è deciso né per l'uno né per l'altro. È il corpo delle meraviglie di Alice, sempre un po' più piccolo del momento successivo, sempre un po' più grande del momento precedente. A questa dinamica possiamo rivolgerci con Merleau-Ponty quando ne *Il visibile e l'invisibile* prova a radicalizzare alcune intuizioni già contenute nella *Fenomenologia della percezione*<sup>152</sup>. Il proposito è quello di risolvere quei problemi d'impostazione che, come egli stesso riconosce, lo avevano arrestato a una filosofia della "coscienza" e degli "oggetti". Il disegno teorico immaginato e rimasto incompleto<sup>153</sup>, prevedeva un salto di livello dell'interrogazione filosofica che dalla *Lebenswelt* approdasse con più decisione alla questione dell'Essere. In sintesi, lo scopo fissato è quello di liberarsi da qualsiasi residuo antropologico e soggettivistico del corpo vivente, per scoprire lo strato ontologico in cui poterlo iscrivere e da cui esso emerge<sup>154</sup>. Beninteso un "ontologia indiretta", che svolta attraverso gli

<sup>152</sup> Quanta continuità o discontinuità ci sia tra le prime opere e *Il visibile e l'invisibile* è cosa che l'esegesi merleau-pontyana ha trattato con dovizia di particolari e di cui non ci interesseremo specificamente. Quello su cui punteremo è invece la possibilità che essa ci offre di poter ripensare ancora una volta alla nostra nozione di corpo vivente. Per il resto faremo nostre le parole di Bergson che, in una conferenza tenuta a Bologna nel 1911, affermava quanto l'opera dei grandi filosofi vive di una sola intuizione essendo questa più un "sentimento" che una teoria; cfr. H. Bergson, *L'intuizione filosofica*, in Id., *Il pensiero e il movimento*, Bompiani, Milano 2000, pp. 90 ss.

<sup>153</sup> Come abbiamo avuto modo di dire *Il visibile e l'invisibile* rimarrà incompiuto a causa della prematura scomparsa di Merleau-Ponty. L'opera che oggi si può apprezzare è l'esito della cura redazionale di C. Lefort stretto collaboratore del Nostro. Il titolo generale, che in principio doveva essere *Origine della verità*, la scansione e le titolazioni dei capitoli e paragrafi si devono a quest'ultimo. Lo scritto si compone di tre capitoli "Riflessione e interrogazione", "Interrogazione e dialettica", "Interrogazione e intuizione" che ne costituiscono la *pars destruens*; e da un quarto "L'intreccio - il chiasma" che presenta i prodromi della *pars costruens* del pensiero merleau-pontyano. Qui il libro s'interrompe, lasciando gli aspetti propositivi alle note di lavoro che, peraltro, non tutte incluse nell'edizione del 1964 e che ancora oggi sono consultabili solo alla Biblioteca Nazionale di Parigi. Per questo carattere di provvisorietà, oltre che per l'indubbio fascino filosofico che vi aleggia, *Il visibile e l'invisibile* ha rappresentato e rappresenta un banco di prova e di potenziale sviluppo del tessuto teorico merleau-pontyano.

<sup>154</sup> «[...] tutto ciò - che riprende, approfondisce e rettifica i miei due primi libri, - deve essere fatto nella prospettiva dell'ontologia - [...]» (VI, 186).

enti, sveli obliquamente di volta in volta l'irriducibile "differenza ontologica" fra l'Essere e gli essenti (VI, 281).

Così se nelle prime due opere il corpo vivente, benché simbolizzasse l'intero essere sensibile<sup>155</sup>, era assunto come il terreno fondativo di una teoria della soggettività incarnata e tra questo e il corpo oggettivo s'instaurava un rapporto che assegnava al primo il primato, ora si tratta di ripensarlo nei termini di una potenza di articolazione e differenziazione, e quel rapporto come un divenire screziato di negatività e mancanze, di pieni e vuoti, di continui rivolgimenti dall'uno all'altro ed estraneo ad ogni opposizione soggetto-oggetto. È in questo inquadramento che nel teatro teorico merleau-pontyano irrompe la nozione di *chair*, ossia l'idea di un'*arché* comune che connette il corpo e il mondo ad un unico Essere d'indivisione, e fa sì che l'uno e l'altro partecipino di questa elementalità primordiale:

«La carne non è materia, non è spirito, non è sostanza. Per designarla occorrerebbe il vecchio termine "elemento", nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco, cioè nel senso di una cosa generale, a mezza strada fra l'individuo spazio-temporale e l'idea, specie di principio incarnato che introduce uno *stile d'essere* in qualsiasi luogo se ne trovi una particella» (VI, 156; corsivo mio)

Come il filosofo francese arrivi a questa nuova elaborazione, non vogliamo per il momento anticiparlo demandando questo compito al III capitolo. Basterà qui ricordare che sono determinanti per la sua composizione l'incontro con la linguistica saussuriana e una rinnovata attenzione al linguaggio, avvertito non più come secondo rispetto al potere d'espressione della percezione ma compenetrato, intrecciato a questa in un abbraccio chiasmatico mai completamente solubile. La percezione d'altra

---

<sup>155</sup> «Il mio corpo è la testura comune di tutti gli oggetti ed è, per lo meno nei confronti del mondo, lo strumento generale della mia 'comprensione'. È il corpo a dare un senso non solo all'oggetto naturale, ma anche a oggetti culturali come le parole» (PP, 314).

parte continuerà ad essere pensata come il vincolo tra il corpo vivente e l'essere della *Lebenswelt*, ma ora in maniera più decisa attesta la fede nel mondo, quell'*Urdoxa* che opera originariamente in noi. In altre parole, se nella *Fenomenologia della percezione* essa appariva come un potere di simbolizzazione strutturante, di cui emergevano le salienze attive in grado di subordinare e spiegare tutte le altre funzioni del corpo vivente, ora, in una sorta di riequilibrio, è esibito il suo ruolo di archetipo dell'incontro originario con l'*Être brut*:

«Tutto ciò che affermeremo circa il mondo deve provenire non già dal mondo abituale [...] ma da quel mondo presente che vigila alle porte della nostra vita e in cui troviamo di che animare l'eredità e, all'occorrenza, farla nostra. Non ammetteremo un mondo precostituito, una logica, se non per averli visti sorgere dalla nostra esperienza dell'essere grezzo, che è il cordone ombelicale del nostro sapere e l'origine del senso per noi. Del resto, ci asteniamo anche dall'introdurre nella nostra descrizione i concetti scaturiti dalla riflessione, sia psicologica o trascendentale [...] Dobbiamo rinunciare, inizialmente, a nozioni come 'atti di coscienza', 'stati di coscienza', 'materia', 'forma', e anche 'immagine' e 'percezione'. *Noi escludiamo il termine percezione nella misura in cui esso sottintende già uno smembramento del vissuto in atti discontinui o un riferimento a 'cose' il cui statuto non è precisato, o semplicemente un'opposizione del visibile e dell'invisibile [...]* La percezione come incontro delle cose naturali è in primo piano nella nostra ricerca, non come una semplice funzione sensoriale che spiegherebbe tutte le altre, ma come archetipo dell'incontro originario, imitato e rinnovato nell'incontro del passato, dell'immaginario, dell'idea» (VI, 174; corsivo mio).

E però, la revisione dello statuto della percezione non perde quanto si era conquistato nelle ricerche precedenti, piuttosto prescrive l'impossibilità di partire da un punto d'accesso privilegiato al questionare filosofico, pena la ricaduta nelle aporie alle quali si vuole sfuggire, giacché “il modo d'interrogare prescrive un certo tipo di risposta” (VI, 175), e

fissarlo anticipatamente significa includere alcune soluzioni per escluderne altre. In ultima analisi le acquisizioni dell'opera del '45, intenzionalità fungente, la peculiarità della percezione di dimenticarsi per lasciare emergere il percepito, la non coincidenza con le cose stesse, sono riprese, mutate di segno o radicalizzate assecondando la nuova piega ontologica.

Così la caratteristica d'anonimato assegnata al sentire già nella *Fenomenologia della percezione* viene spinta alle estreme conseguenze, portando in luce non solo che il soggetto non è la sede cosciente della percezione, ma che questa non è del tutto appropriabile dal corpo vivente non essendo una struttura d'esistenza in suo esclusivo possesso. Certo la corporeità può impedirmi di percepire le cose che si dispongono attorno ed è quindi sempre grazie ad essa che il mondo si fa strada in me, ma tra quest'ultimo e il mio corpo si frappone un'atmosfera popolata da "fantasmi" e attraversata da "poteri occulti" che non riesco a tenere a bada:

«Il rapporto fra le cose e il mio corpo è quindi decisamente singolare: talvolta mi fa rimanere nell'apparenza, così come talvolta mi fa guardare alle cose stesse, genera brusio delle apparenze, così come lo fa tacere e mi getta in pieno mondo. Tutto avviene come se il mio potere di accedere al mondo e quello di richiudermi si implicassero vicendevolmente. [...] Il mondo è ciò che percepisco, ma la sua prossimità assoluta, dacché la si esamina e la si esprime, diviene anche, inspiegabilmente, distanza irrimediabile. [...] il mio corpo, in quanto regista della mia percezione, ha dissolto l'illusione di una coincidenza della mia percezione con le cose. [...] *Con ogni probabilità, a percepire non è del tutto il mio corpo [...] nel momento in cui giunge la percezione, il corpo si cancella di fronte a essa, ed essa non lo coglie mai nell'atto di percepire [...] il mio corpo non percepisce, ma è come costruito attorno alla percezione che si fa strada attraverso di esso*» (VI, 35-6; corsivo mio).

In questa nuova chiave, dunque, "non siamo noi a percepire, è la cosa a percepirsi laggiù" (VI 202); questo significa che la percezione

s'installa tra il darsi di quell'esperienza precategoriale che è l'essere grezzo e la prospettività del corpo vivente che la lascia essere attraverso i suoi circuiti e schemi senso-motori, senza peraltro istituire con essa né coincidenza né *Aufhebung* hegeliana ma sopravanzamento, scarto e ispessimento sul posto<sup>156</sup>.

Lo sdoppiamento tra campo sensoriale ed essere grezzo permette al Nostro tanto di sciogliere gli ultimi residui soggettivistici e antropologici, essendo l'*Urdoxa* "ciò che si offre genuinamente all'uomo naturale in una esperienza-fonte, con il vigore di ciò che è naturale e presente di persona" (VI, 175) e perciò in alcun modo di esclusiva proprietà del corpo vivente, quanto di poter riformulare nei termini di una topografia stereoscopica i rapporti tra questo e il corpo oggettivo:

«Noi esplicheremo la coesione del tempo e quella dello spazio, quella dello spazio e del tempo, la 'simultaneità' delle loro parti (simultaneità letterale nello spazio, simultaneità in senso figurato nel tempo), l'intreccio dello spazio e del tempo e la coesione del diritto e del rovescio del mio corpo, la quale fa sì che, visibile e tangibile come una cosa, sia proprio il corpo ad avere questa veduta di se stesso, questo contatto con se stesso, in cui esso si sdoppia, si unifica, cosicché *corpo oggettivo e corpo fenomenico ruotano l'uno attorno all'altro o sopravanzano l'uno sull'altro*» (VI, 136; corsivo mio)

Questo nuovo modello di descrizione trova la sua formulazione teorica nel concetto di reversibilità, in virtù del quale Merleau-Ponty riuscirà a dare conto di quegli intrecci insolubili, chiasmatici<sup>157</sup>, in cui lo stesso fenomeno rivela la sua pluridimensionalità. Applicata al corpo la reversibilità garantisce quel continuo andirivieni tra attività e passività, tra

---

<sup>156</sup> «Posizione, negazione, negazione della negazione: questo lato, l'altro, l'altro dall'altro. Che cosa apporto al problema del medesimo? Questo: che il medesimo sia l'altro dall'altro, e l'identità differenza della differenza - cioè 1) non realizza superamento, dialettica nel senso hegeliano 2) si realizza sul posto, per sopravanzamento, spessore, *spazialità* ->» (VI, 275).

<sup>157</sup> «Reversibilità: il dito del guanto che si rivolta - Non c'è bisogno di uno spettatore che sia *dalle 2 parti*. Basta, che da una parte, io veda il rovescio del guanto che si applica su diritto, che io tocchi l'uno *mediante* l'altro [...] il chiasma è questo la reversibilità» (VI, 274).

interno ed esterno in cui questo è sempre intrapreso, oltre che la sua partecipazione all'Essere di indivisione. Essa, tuttavia, non è riducibile a un fenomeno che descrive semplicemente delle specificità del corpo vivente che possono per così dire proiettarsi sul mondo, piuttosto, ed è questo che ne rivela il suo statuto ontologico, s'esibisce tanto in questo che, proprio in virtù della medesima carne di cui sono composte<sup>158</sup>, nell'essere delle cose<sup>159</sup>. Pensata in questo modo la nuova nozione ricolloca il corpo allo stato inaugurale della divisione tra soggetto e oggetto, in quello spazio-tempo in cui tra i due ordini non s'è frapposto alcuno iato, ma si trattengono confusi l'uno nell'altro. Esso, tuttavia, pur essendo cosa tra le cose lo è in senso più forte giacché dalle cose può staccarsi, ma se questa possibilità gli è concessa, se il corpo, cioè, è al contempo cosa vista e vedente, toccata e toccante, è grazie al suo inserimento nel tessuto dell'essere grezzo. Insomma il potere di conferire determinatezza agli oggetti, di poterli disporre nella distanza dell'esplorazione percettiva gli deriva dalla familiarità, dalla vicinanza che intrattiene con la carnalità di quest'ultimi, in un gioco di affioramenti e inabissamenti:

«Se si vogliono delle metafore, sarebbe meglio dire che il corpo sentito e il corpo senziente sono come il dritto e il rovescio o, anche, come due segmenti di un unico percorso circolare [...] Il mondo visto non è “nel” mio corpo, e il mio corpo non è “nel” mondo visibile a titolo ultimo: carne applicata a carne, il mondo non la circonda e nemmeno è circondato da essa.

---

<sup>158</sup> «Quando si dice che la cosa percepita è colta ‘in persona’ o nella ‘nella sua carne’ (*leibhafti*), questa espressione va presa alla lettera: la carne del sensibile, questa fitta grana che ferma l'esplorazione, questo *optimum* che la termina riflettono la mia incarnazione e ne sono la contropartita. C'è qui un genere dell'essere, un universo con il suo ‘soggetto’ e il suo ‘oggetto’ senza eguali, l'articolazione dell'uno sull'altro e la definizione, una volta per tutte, di un ‘irrelativo’ di tutte ‘le relatività’ dell'esperienza sensibile, che è ‘fondamento di diritto’ per ogni costruzione della conoscenza» (S, 220).

<sup>159</sup> «Quando parliamo della carne del visibile, noi non intendiamo fare dell'antropologia, descrivere un mondo ricoperto di tutte le nostre proiezioni [...] Viceversa vogliamo dire che l'essere carnale, come essere delle profondità, a più fogli o a più facce, essere di latenza, e presentazione di una certa assenza, è un prototipo dell'Essere, di cui il nostro corpo, il senziente sensibile, è una variante molto notevole, ma il cui paradosso costitutivo è già in ogni visibile: il cubo raccoglie in sé dei *visibilia* impossibili, così come il mio corpo è contemporaneamente corpo fenomenico e corpo oggettivo, e se infine esso è, ciò è dovuto, come nel caso del corpo, a un colpo di forza.» (VI, 152).



Partecipazione e imparentamento al visibile, la visione non l'avvolge e non ne è avvolta definitivamente. La pellicola superficiale del visibile non è se non per la visione e per il mio corpo. Ma la profondità, sotto questa superficie, contiene il mio corpo e contiene quindi la mia visione. Il mio corpo come cosa visibile è contenuto nel grande spettacolo, ma il mio corpo vedente sottende questo corpo visibile, e tutti i visibili con esso. C'è inserimento reciproco e intreccio dell'uno nell'altro. O meglio: se, come è ancora una volta necessario, si rinuncia al pensiero fatto di piani e prospettive, ci sono due cerchi, o due vortici, o due sfere, concentrici quando io vivo ingenuamente, e, non appena mi interrogo, debolmente decentrati l'uno rispetto all'altro...» (VI, 155).

Uno spesso nastro di Möbius, potremmo aggiungere noi, pluridimensionale, denso e monofacciale, che compone i rapporti dell'essere carnale in rivolti e spiegamenti, senza cesure o stratificazioni, e che garantisce non solo la sinergia tra organismi differenti ma tra gli stessi modi del sensibile; non solo c'è reversibilità tra il mio corpo, quello degli altri e il mondo, ma anche tra il tangibile, il visibile e l'udibile (VI, 159).

È dunque sotto la morsa ontologica che Merleau-Ponty va oltre se stesso: s'attenua l'ambiguità corporea a vantaggio della multivocità dell'essere selvaggio; l'unione sacramentale tra corpo e mondo prima ancora che dall'unità dei sensi e delle cose è assicurata dallo spessore che si inframezza tra il senziente e il sentito e che, rivestendoli della medesima carne, permette loro uno scambio dialettico costitutivo della sensibilità in generale.

La geografia piana delle figure e degli sfondi cede il passo alla signoria di una topologia che predilige superfici e profondità; l'abbrivio incipiente di ogni costituzione scavalca persino la logica della percezione per collocarsi nella densità chiaroscurale dell'*Urdoxa*, mentre la reversibilità del negativo e del positivo, tra corpo fenomenico e corpo oggettivo, tra passivo e attivo, si articola in un incessante lavoro di dritto e rovescio che non si esaurisce in coincidenza, ma che restituisce sempre uno scarto, un

“mosso” (VI 163). Sotto questa luce s'intuisce come alcune delle critiche svolte nel paragrafo precedente svaporino. Infatti le due nozioni di *chair* e reversibilità riescono a tenere insieme in una sorta di liquido amniotico ciò che l'impostazione fenomenologica, suo malgrado, continuava a dividere. Fluidificati così *Leib* e *Körper* non si oppongono più l'uno all'altro, ma si riversano l'uno nell'altro senza peraltro coincidere, anzi intravediamo in questa loro dialettica di sopravanzamento perenne quello *spazio-tempo tra* che cercavamo. Ma l'aver seguito fin qui Merleau-Ponty non ci mette al riparo da tutte le critiche, anzi ci apre a nuove problematiche che bisognerà discutere. Inoltre, stando alla lettera del filosofo francese, essa sembra inibirci la proposta di un'ineffabilità corporea che avanzavamo. In primo luogo l'idea di iperdialettica<sup>160</sup> che egli elabora, benché non metta capo a un momento irenico risolutivo, sembra ancora poter fare i conti con il negativo, lasciandolo apparire come smosso da un pieno. È vero che escludendo la sintesi hegeliana come fase positiva del movimento noi otteniamo solo superamenti parziali, oberati da sopravvivenze d'essere e gravati da deficienze (VI, 115); ma è altrettanto vero che se si rifiuta così come vuole il Nostro il “negativo puro” sottraendolo al regno dell'ineffabile<sup>161</sup>, esso in qualche modo finisce per essere ciò che non è, presentandosi sotto la specie di un essere d'op-posizione.

Quello che stiamo dicendo è che il corpo vive, esperisce, o sperimenta, per usare la metafora merleau-pontyana, se stesso come il dritto e il rovescio delle dita di un guanto, ma proprio lì dove c'è piega, lì dove il

<sup>160</sup>Così definisce Merleau-Ponty una buona dialettica distinguendola da una cattiva: «La cattiva dialettica è quella che crede di ricomporre l'essere in virtù di un pensiero tetrico, di un aggregato di enunciati, attraverso tesi, antitesi e sintesi; la buona dialettica è quella che è cosciente del fatto che ogni tesi è idealizzazione, che l'Essere non è fatto di idealizzazioni o di cose dette, come credeva la vecchia logica, ma di insiemi legati in cui il significato non è mai se non come tendenza, in cui l'inerzia del contenuto non permette mai di definire un termine come positivo, un altro come negativo e tanto meno un terzo termine come autosoppressione assoluta del secondo» (VI, 115).

<sup>161</sup>«Ecco il punto da tenere presente: che la dialettica senza sintesi, di cui parliamo, non è lo scetticismo, il relativismo volgare, o il regno dell'ineffabile. Ciò che respingiamo o neghiamo non è l'idea del superamento che riunisce, ma l'idea che esso metta capo a un nuovo positivo, a una nuova posizione. [...] In altri termini, ciò che noi escludiamo dalla dialettica è l'idea del negativo puro, ciò che cerchiamo è una definizione dialettica dell'essere, che non può essere né l'essere per sé, né l'essere in sé [...]» (VI, 115).

quanto trapassa offrendo in evidenza ciò che prima nascondeva e celando ciò che prima era in piena luce, proprio quel punto non può esibirsi. Quello a cui pensiamo, e a cui peraltro lo stesso Merleau-Ponty in una nota di lavoro del 16 novembre 1960 fa cenno<sup>162</sup>, è precisamente un negativo che non si dia né come limite invalicabile, né come mancanza opposta a una presenza e quindi come presenza invisibile, né altrettanto come senso inverso del positivo, piuttosto come il cardine di articolazione tra interno ed esterno, come il cuore stesso dell'esistenza, un luogo escluso da ciò che include. Ritroveremo questa idea di negativo a proposito della descrizione che daremo della voce, per il momento continuiamo nella discussione delle problematiche che *Il visibile e l'invisibile* ci ha aperto.

Aver definito la reversibilità come una possibilità di tutti i modi del sensibile pone alcuni problemi. Infatti se si è disposti ad accettare una reversibilità tra il toccato e il toccante, non altrettanto si può fare, almeno non negli stessi termini, tra il vedente-visto. In breve, mentre la doppia sensazione delle mani intrecciate tra di loro che a un tempo si scoprono toccate e toccanti prevede che l'intera operazione possa essere compiuta dal medesimo corpo, la dialettica vedente-visto, a meno di vivere in un mondo fatto di specchi, chiama in causa l'altro nel campo di presenza senza il quale il corpo vivente non potrà mai scoprirsi nell'atto di vedersi vedere. Insomma, per dirla con Wittgenstein, l'occhio rimane ai margini del campo visivo, non vi è incluso e “nulla fa concludere che esso sia visto da un occhio”<sup>163</sup>. Ma è lo spostamento dal piano ontico a quello ontologico che garantisce a Merleau-Ponty che s'installi la medesima reversibilità che valeva per il tangibile, giacché ciò che scopro è

---

<sup>162</sup> «L'unico “luogo” in cui il negativo sia veramente è la piega, l'applicazione reciproca dell'interno e dell'esterno, il punto di rivoltamento [...] Il mio nulla “centrale” è come la punta della spirale stroboscopica, che è *non si sa dove*, che è “nessuno”» (VI, 275).

<sup>163</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964; 5.633; anche 5.6331.

«[...] un ambito presuntivo del visibile e del tangibile, che si estende oltre le cose che vedo e tocco. C'è un circolo del toccato e del toccante, il toccato afferra il toccante; c'è un circolo del visibile e del vedente, il vedente non è senza esistenza visibile; c'è anzi iscrizione del toccante nel visibile, del vedente nel tangibile, e reciprocamente, c'è infine propagazione di questi scambi a tutti i corpi dello stesso tipo e dello stesso stile che io vedo e tocco [...]» (VI, 159).

Ma anche così è solo in virtù della presenza dell'altro che manifesta il mio stesso stile d'essere, ossia è solo grazie al fatto che vedo dei vedenti che posso cogliermi nella reversibilità del vedente-visto<sup>164</sup>. Che tipo di atto è quello di ripiegare su di sé qualcosa che si scorge in altri e non ci appartiene? Non si dovrà attribuirlo a un calcolo della mente e quindi a una riflessione o sarà, come pensa Merleau-Ponty, bastevole la mia esperienza come fonte a cui attingere questo insegnamento? E di più. Che succede, e veniamo alla terza delle questioni che ci eravamo posti nel paragrafo precedente, qualora si rifiuti di scorrere la descrizione del corpo vivente da un piano antropologico a uno ontologico? Procedendo per ordine.

Quello che qui cercheremo di mostrare è che la vista non realizza la medesima struttura di doppia articolazione del tatto, e che quest'ultimo non la compie così come la mette in atto il sistema audio-fonico. E ancora. Una descrizione ontologica non può non coincidere al limite con un'analisi antropologica, giacché se è vero, come lo stesso Merleau-Ponty denuncia, che non è possibile fare un'ontologia diretta dell'essere, ma solo un'ontologia indiretta (VI, 196) attraverso l'essere negli essenti, è altrettanto vero, almeno così ci pare, che a poterla effettuare è quell'ente del tutto particolare che siamo noi. È, quindi, solo ai bordi dell'analisi del nostro corpo e del nostro linguaggio che scopriremo le propagazioni che

---

<sup>164</sup> «Non appena vediamo altri vedenti, noi non abbiamo più solamente davanti a noi lo sguardo senza pupilla, il cristallo trasparente delle cose, quel debole riflesso, quel fantasma di noi stessi che le cose evocano designando un posto fra di esse dal quale noi le vediamo: ormai, grazie ad altri occhi, siamo pienamente visibili a noi stessi, quella lacuna in cui si trovano i nostri occhi e la nostra schiena è colmata, colmata da qualcosa, ancora, di visibile, ma di cui noi non siamo i titolari [...]» (VI, 159).

sorprendono l'essere anticipante e quella terza persona di cui parla R. Esposito "non-persona iscritta nella persona aperta a ciò che non è ancora stata"<sup>165</sup>. Per compendiare quanto detto in una formula: *la questione dell'essere coincide con quella dell'esistere*.

## 2.5 L'ANIMALE ESPOSTO: NEOTENIA, ESONERO, PLASTICITÀ

Ribadiamolo ancora. Questo lavoro non intende in alcun modo negare realtà al mondo o più il generale alla natura, anzi ogni descrizione sia essa scientifica o filosofica non può prescindere, come abbiamo detto con Merleau-Ponty, da quella fede percettiva che ad essi ci radica e apre, e che potremmo ratificare con alcune considerazioni che Wittgenstein ha svolto in *Della certezza* a proposito di quelle convinzioni indubitabili che, per essere vere, non necessitano di alcun controllo, stagliandosi come lo sfondo storico-pratico in virtù del quale agisco e decido la sorte dei miei enunciati<sup>166</sup>.

Quello su cui si sta insistendo è, piuttosto, la possibilità di declinare la questione del "che cos'è" in quella del "chi è", o meglio di fare emergere la prima solo ai limiti, nelle fenditure, nelle cavità, nelle crepe della seconda. Inoltre la domanda sul "chi è" non può non far combaciare il suo oggetto con il soggetto interrogante, ed eludere la questione del posto che

---

<sup>165</sup> Cfr. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p. 184.

<sup>166</sup> «Ma la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso»; cfr. L. Wittgenstein, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978, 94. Il corpo è di rado tematizzato da Wittgenstein, è tuttavia significativo, a nostro giudizio, che proprio nella sua ultima opera, il filosofo austriaco per dare esempi di possibili proposizioni empiriche "nel senso di Moore" faccia riferimento proprio al corpo. Questo lascerebbe ipotizzare una sorta di consapevolezza non tetica, bensì storico-pratica circa la loro fondatezza. Così per esempio in 100 e 101: «Le verità che Moore dice di conoscere sono tali che, detto alla buona, se le conosce lui allora le conosciamo tutti»; «Una proposizione di questo genere potrebbe essere, per esempio 'Il mio corpo non è mai sparito per riapparire di nuovo un po' di tempo dopo'; e dopo in 148: «Perché quando voglio alzarmi da una sedia non mi convinco di avere ancora due piedi? Non c'è nessun perché. Semplicemente non lo faccio. - Agisco così». Infine in 152 e 174: «Le proposizioni, che per me sono incontestabili non le imparo esplicitamente. Posso trovarle in seguito, così come si trova l'asse di rotazione di un corpo rotante. Quest'asse non è stabile nel senso che sia mantenuto stabile, ma nel senso che è il movimento intorno ad esso a determinare l'immobilità»; «Agisco con certezza completa. Ma questa certezza è la mia».

esso occupa nel mondo e della sua eventuale specificità. È questa la ragione che ci induce a pensare l'ontologia (e la stessa metafisica) come il punto di fuga e di implosione di un antropologia filosofica rigorosamente svolta. In breve così come la riduzione fenomenologica ci insegna che un *epoché* completa non è possibile, ossia che proprio ciò che si vuole mettere tra parentesi, l'esistenza, resiste ad ogni sospensione, allo stesso modo l'ontologia negativa di Merleau-Ponty deve metterci in guardia circa l'impossibilità di sottrarre a quell'ente che differenziandosi differenzia, l'uomo, una funzione e un luogo peculiare nel teatro del mondo.

È, dunque, con rinnovato spirito critico, che dovremo rimettere in questione alcune conquiste che la proposta teorica merleau-pontyana ci ha lasciato afferrare, verificandone la tenuta e lì dove fosse necessario corroborarle e ricondurle al nostro assunto di fondo. L'ambito di studi a cui ci rivolgeremo è quello dell'antropologia filosofica<sup>167</sup>, con cui testeremo la specificità dell'animale umano lungo l'asse filogenetico. L'apertura a questo campo disciplinare si rende per noi indispensabile, oltre che per le ragioni appena descritte, per il fatto di disporci epistemologicamente prima del realismo e dell'idealismo, mantenendoci in questo fedeli al progetto originario merleau-pontyano. Basterebbe, infatti, scorrere alcuni paradigmi dominanti sia in campo scientifico che filosofico (fisica, etologia, biologia, psicologia evoluzionista, filosofia della mente, teorie neurobiologiche ecc.) per rendersi rapidamente conto come la descrizione dell'umano o è subordinata e marginalizzata rispetto a quella del reale oggettuale, o è

---

<sup>167</sup> Le opere cui faremo riferimento sono H. Plessner, *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, Clueb, Bologna 2007; Id., *Antropologia dei sensi*, op. cit.; A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, op. cit.. A margine va notato come lo stesso Merleau-Ponty tra i vari settori disciplinari intersecati si sia spesso rivolto, specie nella *Fenomenologia della percezione*, all'antropologia filosofica. Lo stesso Plessner, insieme con Buytendijk, è esplicitamente citato a proposito dell'intenzionalità ambientale (*Umweltintentionalität*) in una nota dell'opera del '45; (PP, 325 nota 59). Gehlen viene invece evocato indirettamente attraverso Pálágyi e Stein, a proposito del movimento quale fondamento della sinestesia (*Ibidem*, nota 61). Un'avvertenza: nell'operazione di messa in opera di alcuni concetti dei due autori tedeschi non ci soffermeremo sulle indubbe differenze teoriche che intercorrono fra loro; per questo si rimanda al saggio di R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, il Mulino, Bologna 2005 e a quello, corredato da una sezione antologica finale, di M.T. Pansera, *Antropologia Filosofica*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

appiattita su modelli (macchina-animale) che perdono lo specifico della sua natura. L'errore è ancora una volta quello di non scorgere, o non tenere debitamente in conto, l'originario chiasma che lega l'uomo al mondo, ricadendo in dicotomie insanabili che svolgono la partita ora in favore del reale ora in favore del mentale.

Insomma i moniti che Merleau-Ponty aveva lanciato nella *Fenomenologia della percezione* a proposito dei due macro contenitori empirismo e razionalismo<sup>168</sup> e ribadito sott'altra forma ne *Il visibile e l'invisibile*<sup>169</sup> permangono inascoltati. Ma riprendiamo i fili del nostro discorso e vediamo nel dettaglio quali, o cosa delle caratteristiche che abbiamo attribuito al corpo vivente bisogna, se non ripensare, almeno precisare.

Quando in questo capitolo si è discusso di intenzionalità fungente o di schema corporeo non abbiamo mai specificato se queste nozioni potessero applicarsi a qualsiasi corpo vivente, dunque anche al corpo animale, o fossero esclusiva pertinenza della corporeità umana. Inoltre, la radicalizzazione ontologica operata da Merleau-Ponty col il concetto di *chair*, ossia di un elemento che accomuna tutti gli enti come partecipanti dello stesso essere, potrebbe rispondere affermativamente agli interrogativi che stiamo muovendo, dilatando addirittura queste caratteristiche fino a includervi le “cose meramente cose”<sup>170</sup>. In verità il filosofo francese non solo ribadisce platealmente che tra la carne delle cose e quella del corpo vivente vi è una variante di stile d'essere “molto notevole” (VI, 152), potendo solo quest'ultimo essere al contempo sentito-senziente, ma

---

<sup>168</sup> Cfr. *supra*, §1.4.

<sup>169</sup> Ancora nell'ultima opera Merleau-Ponty ribadiva i fraintendimenti tanto dell'ontologia naturalista della scienza, rimasta a suo dire impaludata nei retaggi positivisti dell'Ottocento, che poneva l'essenziale nella materia esterna, quanto della filosofia riflessiva che specularmente opponendosi ipostatizzava a fondamento la trasparenza della coscienza.

<sup>170</sup> È tuttavia interessante vedere come nell'ambito della fisica nucleare, la nozione di *chair* trovi sorprendenti verifiche sperimentali. Si pensi alla recente osservazione, effettuata al Cern di Ginevra, del bosone di Higgs, ossia di quella particella elementare che conferisce a tutte le altre particelle la massa, e che quindi fa essere l'Universo quello che è.

ribadisce anche nelle lezioni dell'ultimo periodo al College de France che tra il corpo umano e quello animale esistono delle differenze:

«[...] il nostro argomento principale rimane il corpo umano, che costituisce una transizione dell'evoluzione che perviene all'uomo [...] Il rapporto animale-uomo non corrisponderà a una semplice gerarchia fondata sull'addizione: nell'uomo ci sarà già *un altro modo di essere corpo* [...] si studia l'uomo nel suo corpo per vederlo emergere diverso dall'animale, ma non grazie all'aggiunta della ragione, bensì dell'*Ineinander* con l'animale (strane anticipazioni o caricature dell'uomo nell'animale, per sfuggimento e non per sovrapposizione [...])»<sup>171</sup>.

Sono, dunque, queste anticipazioni e questi sfuggimenti che dovremo scovare, giacché in linea teorica non può escludersi che il corpo dell'animale possa strutturarsi per molti aspetti similmente a quello umano. Anzi per ciò che riguarda la schema corporeo, nel 1996 un gruppo di ricerca del Tokio Medical and Dental University guidati da Atsugi Iriki ha mostrato come dei macachi, messi nelle condizioni di dover recuperare del cibo con un rastrello, non solo riuscivano nell'obiettivo, ma dopo appena due settimane di addestramento erano in grado di allargare la loro regione visiva, dapprima limitata allo spazio adiacente agli arti superiori, grazie all'inclusione dello strumento nel loro campo d'azione.

In breve, i macachi mostravano di possedere “consapevolezza” dei limiti e della portata delle loro azioni, oltre che la capacità di modificare il loro schema corporeo in relazione all'ambiente circostante, ricodificando le coordinate dello spazio extracorporeo in spazio peri-corporeo<sup>172</sup>. La scoperta d'altra parte non dovrebbe sorprendere se, come abbiamo

---

<sup>171</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 312. D'ora innanzi abbreviato in N.

<sup>172</sup> Cfr. A. Iriki, M. Tanaka, Y. Iwamura, *Coding of modified body schema during tool use by macaque postcentral neurons*, «NeuroReport» 2, 1996 pp. 2325-2330. A questo proposito si veda anche Angela Giardina, *Effetti di stimoli self ed other su di un compito di bisezione di linee*, in E. Cosentino, M.G. Rossi (a cura di), *Mente, linguaggio, evoluzione. Atti del IV convegno del CODISCO 2010*, www.coriscoedizioni.it, pp. 141-143.



sostenuto, tanto l'intenzionalità fungente che lo schema corporeo sono strutture d'esistenza pre-tetiche e non riflessive e, dunque, estensibili anche agli animali. Ma stante così le cose dovremmo forse ammettere che quest'ultimi, almeno alcuni mammiferi e i primati superiori in particolare, mantengono la medesima plasticità corporea nostra e che tra il loro mondo e il nostro non v'è alcuna differenza? O invece con Heidegger, sulla scorta di Uexküll, li penseremo come poveri di mondo (*weltarme*)<sup>173</sup>? E se è così che significa che l'animale è *weltarm*? La questione è ancora una volta decidere sulla soglia che divide l'animale dall'umano. Certo la "macchina antropologica" così come la definisce Giorgio Agamben<sup>174</sup> rischia di inverarsi come un dispositivo politico o, come egli afferma, uno stato d'eccezione "in cui il fuori non è che l'esclusione di un dentro e il dentro, a sua volta, soltanto l'inclusione di un fuori"<sup>175</sup>. Una zona vuota, indeterminabile, decidibile di volta in volta e in potenza gravida di nefaste conseguenze, potendo rigettare come *non-uomo* interi popoli e singoli individui.

Tuttavia questo meccanismo, se proprio non del tutto evitabile, è possibile limitarlo se si pensa la differenza non come il risultato di una retroazione di peculiarità culturali umane, prima fra tutti il linguaggio<sup>176</sup>,

<sup>173</sup> Cfr. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999. In questo testo di poco successivo a *Essere e tempo* Heidegger distingue gli enti in base alla relazione che essi mantengono con il mondo. Così iniziando dalla pietra che è "senza mondo" (*weltlos*), si passa all'animale che è "povero di mondo" (*weltarm*), per arrivare all'uomo che è "formatore di mondo" (*weltbildend*). La cosa interessante è che in questo testo il filosofo tedesco conduce un serrato confronto con le ricerche di Jakob von Uexküll, che egli considera come "la cosa più fruttuosa che la filosofia possa far propria della biologia oggi dominante", tanto che spesso le sue nozioni sono un calco filosofico di quelle dello zoologo. Per un approfondimento circa il lessico utilizzato da Heidegger in quell'occasione e la sua provenienza da quello di uexkülliano rinvio al bel saggio di G. Agamben, *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 52-9.

<sup>174</sup> Cfr. G. Agamben, *L'aperto*, op. cit., pp. 38-43.

<sup>175</sup> Ivi, p. 42.

<sup>176</sup> «Se si toglie questo elemento [*il linguaggio*] la differenza fra l'uomo e l'animale si cancella, a meno che non s'immagini un *uomo* non parlante [...] che dovrebbe fungere da ponte di passaggio dall'animale all'umano. Ma questo è, con ogni evidenza, soltanto un'ombra portata del linguaggio, una pre-supposizione dell'uomo parlante, attraverso cui otteniamo sempre e soltanto un'animalizzazione dell'uomo [...] o un'umanizzazione dell'animale. L'uomo-animale e l'animale-uomo sono le due facce di una stessa frattura, che non può essere colmata né da una parte né

bensi come il risultato di un agire e di una costruzione differente del corpo umano rispetto a quello dell'animale. In altre parole il discrimine non va individuato nelle istituzioni storicamente prodotte dall'uomo, magari proiettandole all'origine della differenza stessa, ma nelle dissimili disposizioni biologiche che esistono tra questo e gli animali e in virtù delle quali esso può sviluppare un linguaggio.

Ritorniamo, ora, alla definizione heideggeriana dell'animale "povero di mondo" e cerchiamo di articolarne il senso. Quando il filosofo tedesco insiste su di essa riutilizza, in verità, le leve teoriche che von Uexküll aveva sfruttato per distinguere la relazione che intercorre tra animale, uomo e il luogo della loro rispettiva esistenza. Invero, mentre il primo vive in un ambiente (*Umwelt*) solo il secondo possiede o meglio si fa costruttore di un mondo (*Welt*). La differenza delle due topologie è data dalla risposta che i due danno agli stimoli che ricevono; mentre quella dell'animale è rigida, stereotipata ed è scatenata solo da particolari disinibitori, quella dell'uomo è plastica, differenziata, potendo quest'ultimo inibire i propri istinti.

L'esempio classico riportato dallo zoologo estone è quello dell'*Ixodes ricinus*, più comunemente noto come zecca. Questo piccolo acaro, pur essendo privo di occhi e orecchie, riesce con sorprendente precisione a conficcarsi nel posto "il più possibile privo di peli" degli animali a sangue caldo per poter succhiare il loro sangue, grazie alla scia di odore lasciata dall'acido butirrico che i mammiferi emanano dai follicoli sebacei. Gli unici stimoli che agiscono su questo parassita sono dunque la sollecitazione che promana dal sudore dei mammiferi, la temperatura di questi ultimi (trentasette gradi) e la tipologia della loro pelle in genere ricoperta da peli; per il resto il mondo gli è del tutto indifferente<sup>177</sup>.

Queste considerazioni permettono ad Heidegger di poter affermare che l'animale vive in un mondo percettivamente povero, essendo capace di

---

dall'altra»; *ibidem*, p. 41. Come si vedrà è proprio questo assunto che si cercherà di mettere in discussione nel corso del paragrafo.

<sup>177</sup> Cfr. J. Uexküll, G. Krisatz, *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1967.

muoversi solo nel “cerchio dei suoi disinibitori”, che stordendolo gli consentono di potersi comportare. La relazione che esso intrattiene con gli enti è di assorbimento, ossia l'animale è in qualche modo proteso verso essi, ma a causa della sua condizione di stordimento non se ne può appropriare, cioè non li può percepire in quanto qualcosa e separarli dal qui e ora. Il suo stato di relazione con l'ambiente e se stesso rimane per così dire indeciso, sospeso, tra l'essere aperto e l'essere chiuso<sup>178</sup>.

A conferma di questo il filosofo tedesco sfrutta un altro esperimento già descritto da Uexküll, in cui un'ape posta davanti a una coppetta di miele continua a suggerere tranquillamente il suo nettare nonostante le si recida l'addome. L'insetto “stordito” non solo non riesce a constatare la sua sazietà ma, cosa più sorprendente, non comprende nemmeno di essere stato mortalmente menomato<sup>179</sup>. In breve l'accecazione disinibente lo spinge ad essere totalmente assorbito in una coazione a ripetere irrefrenabile; l'animale è povero di mondo ma, parafrasando Gehlen, ricco di biologia<sup>180</sup>.

Tuttavia, nonostante il passo in avanti che ci fa compiere l'analisi uexkülliana-heideggeriana, ancora non abbiamo dettagliato in cosa differisce il corpo umano da quello animale. Inoltre si potrebbe obiettare che gli esempi riportati si riferiscono ad organismi che hanno poca parentela con l'*Homo sapiens*, e che altri animali a noi più prossimi per classe

---

<sup>178</sup> «Nello stordimento l'ente per il comportamento dell'animale *non è manifesto*, non è dischiuso, ma appunto per questo *neppure chiuso*. Lo stordimento si trova al di là di questa possibilità. Non possiamo dire: l'ente è precluso all'animale. Ciò potrebbe essere soltanto se vi fosse una qualche possibilità per quanto minima di essere dischiuso; lo stordimento dell'animale invece pone l'animale, per sua essenza, al di fuori della possibilità che l'ente gli sia dischiuso oppure chiuso. Lo stordimento è l'essenza dell'animalità, vuol dire: *in quanto tale animale non si trova in una manifestatività dell'ente. Né il suo cosiddetto ambiente, né esso stesso sono manifesti in quanto enti*. Poiché a causa del suo stordimento e della totalità delle sue abilità l'animale è messo in ciclo all'interno di una molteplicità di istinti, non ha sostanzialmente la possibilità di entrare in relazione con l'ente che esso stesso non è, così come con l'ente che esso stesso è. In virtù di questo esser-messo in ciclo, l'animale si trova per così dire sospeso tra se stesso e l'ambiente, senza poter sperimentare *in quanto* ente né l'uno né l'altro. Tuttavia, questo non-avere la manifestatività dell'ente è, in quanto sottrazione della manifestatività, al contempo un esser-assorbito da...»; M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, op. cit., p. 317.

<sup>179</sup> Ivi, pp. 352-53.

<sup>180</sup> L'espressione che usa Gehlen è “indigenza cronica” ed è riferita al corpo umano, che al contrario di quello animale è meno condizionato dai suoi istinti. Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. la sua natura e il suo posto nel mondo*, op. cit., p. 84.

(mammiferi) e ordine (primati) potrebbero comportarsi in modo differente. Sarà, quindi, il caso di svolgere il nostro discorso mostrando dapprima come animali a noi più prossimi mantengano lo stesso tipo di comportamento degli insetti sopra descritti, e soprattutto di rivelare cosa rende la nostra specie del tutto particolare.

Prima di procedere mi si conceda, però, una piccola digressione che costituisce anche un'anticipazione di quanto diremo. Quando nel § 2.3 abbiamo parlato d'ineffabilità corporea e ci siamo riferiti alla nozione di stordimento, che assumevamo dal vocabolario tecnico della psicopatologia, intendevamo tratteggiare alcuni eventi in cui la corporeità dell'uomo si trova in un transito, in una sospensione *tra* ciò che era e ciò che potrebbe divenire.

Ritrovare la stessa nozione nella descrizione del corpo dell'animale, ci spinge a ribadire come il corpo umano non sia dato una volta per tutte, ma è sempre da costruire, e che il suo mantenersi momentaneamente o perdurare in uno stato liminale, oscuro, negativo è una possibilità che gli si spalanca perché inscritta nella sua stessa matrice animale.

Questa condizione per quanto si presenti ai margini del corpo è da esso ineliminabile. Insomma se la costruzione del nostro corpo vacilla, se non dà buona prova di sé, se in alcuni momenti o situazioni emergono fattori perturbanti e di più se viene sperimentato in un nuovo assetto, in una nuova organizzazione percettivo-pulsionale, ciò che riemerge è il corpo stordito dell'animale sospeso in un tempo-spazio *tra*, in cui non riconosce sé, le cose, e gli altri. Per dirla con Herder l'uomo può sempre abbrutirsi proprio per il fatto di essere uomo<sup>181</sup>. Ma riprendiamo da dove avevamo interrotto e proviamo a verificare le reazioni comportamentali che avevamo

---

<sup>181</sup> «Proprio per non avere gli istinti sfrenati dei bruti, proprio per essere versatile in tante cose ma maldestro in tutto; insomma proprio per il fatto di essere umano, l'uomo può abbrutirsi. Avrebbe mai potuto imparare ad imitare il bramito e l'andatura degli orsi, se non avesse avuto organi e membra arrendevoli? Un altro animale qualsiasi, una scimmia, un asino sarebbe arrivato a tanto?»; cfr. J.G. Herder nel *Saggio sulle origini del linguaggio*, Pratiche Editrice, Parma 1995, p. 66.

scoperto nella zecca e nell'ape in animali più "intelligenti" e biologicamente più complessi.

Il primo esperimento che prenderemo in considerazione è stato condotto da Pavlov<sup>182</sup>. Un cane si trova in una gabbia posta in un ampio spazio, due pareti di essa sono opache e non gli permettono di vedere attraverso, una è costituita da una rete che gli offre la visione dello spazio al di là, la quarta ha invece uno sportello che gli consente di potervi accedere.

Ora se si pone un pezzo di carne a una certa distanza dalla gabbia, il cane non appena lo vede si volta, imbecca lo sportello, gira attorno alla sua prigione e va ad afferrarlo. Ma se si ripete l'esperimento, collocando questa volta il pezzo di carne in prossimità della parete formata dalla rete, l'animale prova ad addentarlo attraverso essa senza peraltro raggiungerlo mai. Cosa è successo? Nel primo caso il cane è riuscito a far lavorare in accordo l'informazione olfattiva con quella visiva riuscendo a soddisfare il suo desiderio; nel secondo, invece, la maggiore intensità dello stimolo predominante, quello olfattivo, ha messo fuori gioco ogni altra modalità sensoriale.

Un esempio simile a quello appena visto è rintracciabile nel comportamento degli squali. Questi animali hanno un'affinata capacità percettiva, rimasta invariata nel corso dell'evoluzione, che coinvolgendo diversi sensi (udito, olfatto, vista ed elettroricezione) gli permette di determinare la distanza delle prede<sup>183</sup>. Tuttavia, in un esperimento ideato per studiare l'elettroricezione si è osservato come tra di essi s'istituisca una rigida gerarchia<sup>184</sup>. In una vasca di squali viene messa una passera di mare a

---

<sup>182</sup> Cfr. P. I. Pavlov, *I riflessi condizionati*, Boringhieri, Torino 1994, pp. 228-9

<sup>183</sup> Gli squali, che sono una delle specie più antiche ancora viventi, hanno un udito che percepisce fino a 250 metri; l'olfatto riesce a stabilire, in un raggio più corto, la presenza di minime tracce di sangue (addirittura 1 parte di sangue in 100 milioni di parti d'acqua); vista ed elettroricezione servono poi a rilevare la presenza di eventuali prede a distanze ancora minori. Cfr. A. Ferrari, A. Ferrari, *Tutto squali*, Mondadori, Milano 2000, pp. 24-32

<sup>184</sup> Cfr. C. H. Hughes, *Sensory Exotica. Delfini, api, pipistrelli e i loro sistemi sensoriali*, McGraw-Hill, Milano 2001, pp. 221-2; riportato anche in M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, op. cit., p. 135.

sua volta immersa in un recipiente di agar<sup>185</sup> l'opacità di quest'ultimo impedisce allo squalo di poter scorgere la preda, quando però il predatore si trova casualmente in prossimità del recipiente, divora il piccolo pesce mostrando l'efficienza delle ampolle di Lorenzini<sup>186</sup>. Se però nell'agar viene posto un bersaglio elettricamente neutro, per esempio dei pezzi di pesce, lo squalo rimane del tutto indifferente, scagliandosi piuttosto contro la bocca del tubo che porta acqua nella vasca impregnato dell'odore del pesce.

Ancora una volta il senso dominante (l'olfatto) precipita l'animale in una cecità sensoriale, o in una monosensorialità, che lo fa agire in maniera tanto bizzarra quanto inefficace. Un ultimo esempio riguarda i parenti filogeneticamente più prossimi a noi: i primati antropomorfi<sup>187</sup>. Qui la faccenda si complica e i dati sperimentali, proprio per le elevate capacità "intellettuali" delle scimmie, appaiono contrastanti, altalenando ora sulla possibilità che esse possiedano un'organizzazione se non simile molto prossima a quella umana, ora negandola<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> L'agar è una sostanza gelatinosa estratta da alghe marine e spesso utilizzata nell'industria dolciaria. La rilevanza rispetto al nostro esperimento è che esso lascia passare le stimolazioni elettriche, bloccando i raggi luminosi.

<sup>186</sup> Sono proprio le ampolle di Lorenzini che permettono agli squali di poter percepire i campi elettrici prodotti da altri pesci. Questi organi di senso, posti prevalentemente nella regione del capo e pieni di una sostanza gelatinosa, prendono contatto con l'esterno attraverso piccoli e numerosi forellini. Oltre a permettere la caccia di prede che si nascondono sotto la sabbia, sembra che fungano anche da sistema di orientamento consentendo ai pescecani di riconoscere la propria posizione rispetto al campo magnetico terrestre.

<sup>187</sup> La tassonomia dei primati è stata per lungo tempo oscillante. Alcune famiglie dapprima considerate come antropomorfe sono poi state classificate diversamente, o come nel caso dei gibboni sono state considerate tali solo quattro delle dodici specie presenti in natura. Attualmente la superfamiglia *Hominoidea* è formata dalla famiglia *Hylobatidae* (a cui appartengono i gibboni) e dalla famiglia *Hominidae*. Quest'ultima di cui fa parte l'uomo è composta dagli scimpanzé, dai gorilla, dagli orangutan e dai bonobi.

<sup>188</sup> Per la prima opzione si schierano il lavoro di W. Köhler, *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, Giunti Barbera, Firenze 1968 e quelli dello psicologo tedesco G. Ettliger, *Cross-modal Transfer of Training in Monkeys*, «Behaviour», 16 1960, pp. 56-65; *Learning in Two Sense-modalities*, «Nature», 191, 1961, p. 308; *The Relationship between Metaphorical and Cross-Modal Abilities: Failure to Demonstrate Metaphorical Recognition in Chimpanzees Capable of Cross-Modal Recognition*, «Neuropsychologia», 19, 1981, pp. 583-586. Di altro parere sono invece R.K. Davenport, C.M. Rogers, *Intermodal equivalence of Stimuli in Apes*, «Science», 168, 1970, pp. 279-80 e W. Wilson, O.C. Shaffer, *Intermodality Transfer of Specific Discriminations in the Monkey*, «Nature», 197, p. 107. Per un approfondimento del dibattito si veda M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, op. cit., pp. 137-148.

La posta in gioco è quella di stabilire se i primati non umani siano in grado di trasferimento intersensoriale vista-tatto/tatto-vista. Se questa ipotesi fosse confermata, si troverebbe in natura un'altra specie animale, oltre a quella umana, in grado di sfruttare una plasticità percettiva non soggiacente allo schema ambiente-istinto. A causa della vastità e talune volte dei barocchismi del dibattito prenderemo in esame solo alcuni esperimenti che Köhler condusse tra il 1913 e il 1920 nella stazione per lo studio degli antropoidi di Tenerife, ben consapevoli del fatto che la scelta rappresenta un crudo taglio prospettico rispetto all'intero campo della primatologia<sup>189</sup>.

Lo studio che il gestaltista conduce sugli scimpanzé<sup>190</sup> si fonda su quattro capisaldi. I primi due, che hanno lo scopo di eliminare alcune inutili reticenze teoriche, giudicano gli animali come soggetti in grado di manifestare un comportamento intelligente proprio; pertanto non dovrà proiettarsi su di essi né un atteggiamento antropomorfo, né si dovrà considerarli come stupidi, insensati o meccanici. Gli altri due, che possiamo considerare a pieno titolo le ipotesi epistemologiche su cui si basano gli esperimenti di Köhler, distinguono in tutti gli animali superiori dotati di orientamento visivo, una via "diretta" e una "indiretta".

Con la prima espressione si vuole indicare tutte quelle situazioni in cui tra l'animale e il cibo non si frappone alcuno ostacolo; con la seconda, invece, si allude a quelle circostanze in cui fra i due si mette in mezzo un qualsivoglia impedimento. Ora secondo lo psicologo tedesco è proprio

---

<sup>189</sup> Basta qui ricordare che la scienza che studia l'ordine dei primati ha avuto negli ultimi anni un forte sviluppo grazie all'opera meritoria di ricercatori come J. Goodall o F. de Wall, e che lo specifico campo d'indagine su cui si cimenta ha un forte profilo interdisciplinare, intersecando diversi settori scientifici come l'antropologia fisica, la biologia, la psicologia e la sociologia. A questo s'aggiunga la presenza di due orientamenti di ricerca, quello occidentale basato, almeno inizialmente, su interessi bio-medici e con una metodologia "neutrale" e quello giapponese più strettamente ecologico e con una metodologia che prevede un'interazione, anche di natura affettiva, tra l'osservatore e l'animale, per comprendere la varietà e la ricchezza del programma di ricerca in questione.

<sup>190</sup> I resoconti degli esperimenti descrivono il comportamento di cinque scimpanzé: Sultano, considerato il più intelligente, Grande, Chica, Rana e Tercera.

nell'aggiramento (*Umweg*) di quest'ultimo, che può intravedersi un comportamento intelligente<sup>191</sup>.

A seguito di queste considerazioni Köhler elabora i suoi esperimenti che prevedono sempre la manipolazione di qualche oggetto (corde, bastoni, casse) da parte degli scimpanzé per poter raggiungere l'agognata ricompensa. Ebbene ciò che egli riferisce è che in molte delle prove proposte, gli animali agiscono alla cieca, casualmente, senza rendersi veramente conto delle azioni che stanno compiendo.

Nell'esperimento più classico progettato dallo psicologo tedesco, ossia il raggiungimento di una banana attraverso un bastone, si registra come la soluzione del problema sia più a portata di mano quando il bastone compare nel medesimo campo visivo del frutto. Se invece esso viene ubicato nella gabbia in un secondo momento alle spalle dello scimpanzé, benché quest'ultimo possa girandosi scorgerlo facilmente e addirittura camminarci sopra, non lo riconosce come strumento.

Per dirla con Heidegger, mentre l'uomo mantiene con l'oggetto una relazione di utilizzabilità, anche quando esso gli si presenta nella modalità "dell'importunità" o dell'essere "fra i piedi"<sup>192</sup>, gli scimpanzé non riescono in questo compito, dovendo immediatamente e visivamente associarlo a uno scopo. E ancora; nel test che prevede l'utilizzo di una cassa, per prendere un bastone che a sua volta servirà ad afferrare una banana, sembra che gli scimpanzé devino dal compito intermedio (prendere il bastone) non appena si intrufola nel loro campo visivo la ricompensa per cui agiscono<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> «L'esperienza ci dice che non si è ancora propensi a parlare di comportamento intelligente in quei casi in cui l'uomo o l'animale raggiungono un obiettivo in un modo diretto che, in relazione alla loro costituzione, non si presenta per nulla problematico. L'impressione di un 'comportamento intelligente' si determina invece quando le circostanze precludono quello che a noi sembrerebbe il modo naturale ma lasciano sussistere la possibilità di giungere all'obiettivo per via indiretta, e l'uomo o l'animale compiono l'aggiramento' che la situazione richiede»; Cfr. W. Köhler, *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, op. cit., p. 3.

<sup>192</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., pp. 96-7.

<sup>193</sup> «Coco afferra subito la cassa e la trascina direttamente verso il punto dove è appeso il bastone, la cui funzione è ben nota. Ma, sfortunatamente, il tragitto che esso deve percorrere passa accanto all'obiettivo, e così Coco, non appena giunge al punto in cui è posta l'esca, devia bruscamente ad angolo acuto dal percorso diretto e senza ostacoli, si muove nella direzione dell'obiettivo, ed usa la cassa come una specie di bastone. [...] L'obiettivo finale, 'più forte', devia verso di sé l'azione



Tutti questi esempi in sintesi ci mostrano come la percezione degli animali, anche di quelli in termini evolucionistici più vicini a noi, sia rigida<sup>194</sup>, precablata ovvero collegata in maniera del tutto istintiva ai disinibitori ambientali. Ma cosa succede nell'uomo, e perché il suo corpo non rimane intrappolato in questo schema? La risposta che ci fornisce l'antropologia filosofica, in particolare Gehlen, è che esso non è specializzato, piuttosto mantiene dei "primitivismi organici" che lo esonerano da risposte precostituite rispetto a sollecitazioni specifiche, spalancandogli il mondo come un "profluvio di stimoli". In altre parole nell'uomo, tra l'agire e le pulsioni che l'ambiente scatena in lui, si crea uno iato che gli consente di procrastinare o anticipare le azioni necessarie alla sua sopravvivenza.

Dunque, mentre l'animale vive in un ambiente dominato dall'adesso, l'uomo si sgrava dal qui e ora della contingenza, costituendo un campo di tensione temporale in cui s'agitano forze contrastanti, ora centrifughe ora centripete<sup>195</sup>. Si noti come questa capacità di esonero dell'immediato non sia da attribuire affatto a una abilità intellettuale, almeno non in un primo momento, ma risieda interamente nella precisa corporeità umana, incompiuta e sempre da rinnovare.

L'uomo secondo Gehlen, che in questo segue una lunga tradizione risalente a Herder<sup>196</sup>, è infatti sia privo di dotazioni organiche specifiche

---

'ausiliare' dapprima diretta verso l'obiettivo intermedio, 'più debole'; Cfr. W. Köhler, *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, op. cit., pp. 164-65.

<sup>194</sup> Quando diciamo che la percezione animale è rigida intendiamo dire che tra i loro sensi si crea un ordine gerarchico in cui una specifica modalità sensoriale domina sulle altre. Per esempio l'olfatto sulla vista nel caso dei cani o la vista sul tatto in quello dei primati antropomorfi.

<sup>195</sup> «Ancorato alla mera situazione dell'adesso, come l'animale, egli [*l'uomo*] sarebbe incapace di vivere. L'uomo deve avere la capacità di far saltare completamente i limiti della situazione, di dirigersi su cose future e assenti e di agire su tale base, così come di volgersi in via secondaria da quelle assenti alle presenti impiegandone gli elementi come mezzi di fattispecie future.»; cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, op. cit., p. 77.

<sup>196</sup> Così scrive J.G. Herder nel *Saggio sulle origini del linguaggio*, op. cit., p. 46: «Che *l'uomo*, quanto a forza e sicurezza di istinti, sia di gran lunga inferiore agli animali; che anzi, non possedga affatto quelle che noi, riferendoci a tante specie animali, chiamiamo attitudini e istinti tecnici innati è un fatto assodato»; e ancora a p., 49: «Spoglio e indifeso, debole e bisognoso, timido e inerme e, per colmo di sventura, defraudato di tutte le guide dell'esistenza. Nato con una capacità sensoriale così disorientata. e fiacca, attitudini così generiche e sonnolente, impulsi così discordi e stremati,

(pelliccia, artigli, fauci, arti possenti ecc.), che di coordinazioni istintive geneticamente ereditate in grado di consentirgli l'adattamento a una *Umwelt*. Tali mancanze, determinate da una gestazione veloce oltre che dalla sostanziale neotenia che si protrae lungo tutto l'arco della sua vita<sup>197</sup>, rendono l'animale umano plastico, ossia in grado di elaborare risposte libere ed esoneranti<sup>198</sup>.

In breve, se il processo percettivo che specifica l'animale è quello di una liberazione degli istinti attraverso l'azione di disinibitori che lo mantengono prigioniero nel suo cerchio vitale, l'uomo in virtù della sua non specializzazione, della sua neotenia e plasticità corporea può operare un'inibizione dei propri istinti a favore di risposte comportamentali più

---

visibilmente esposto a mille bisogni, destinato a un vasto spazio, eppure abbandonato a tal punto da non disporre nemmeno di un linguaggio per denunciare le sue carenze».

<sup>197</sup> Infatti, *Homo sapiens* non solo viene al mondo precocemente rispetto ai tempi che occorrerebbero al feto per arrivare a giusta maturazione, ma, escludendo il primo anno di vita in cui si assiste a una notevole accelerazione dello sviluppo, è caratterizzato da ritmi di crescita lenti oltre che dal persistere di alcuni aspetti morfologici tipici dell'infanzia. Gehlen assunse le nozioni di "fetalizzazione" e di "ritardamento" dagli studi di Bolk; mentre l'idea di una accelerazione nella gestazione è ripresa dai lavori del biologo svizzero Portmann: «[...] l'ortognatismo (cioè la collocazione della parte del cranio che ospita la dentatura al di sotto di quella che ospita il cervello) la glabrezza, la depigmentazione della cute, dei peli e degli occhi, la forma dei padiglioni auricolari, l'epicanto, la posizione centrale del forame occipitale, il cospicuo peso del cervello, la persistenza delle suture craniche, le grandi labbra nella femmina, la struttura della mano e del piede, la forma del bacino, la posizione in direzione ventrale della fessura genitale nella femmina, tutti questi caratteri sono primitivismi in senso particolarissimo: sono stati o condizioni fetali divenuti permanenti, in altre parole "qualità o condizioni morfologiche che nel feto dei restanti primati sono transitorie, nell'uomo, invece, stabilizzate»; cfr. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, op. cit., p. 132. E ancora: «I fattori che hanno condizionato l'origine dell'uomo non possono essere estrinseci, bensì, e necessariamente, intrinseci [...] Questa causa è individuata [...] in un generale *ritardamento dello sviluppo umano*. [...] il ritmo di crescita anormalmente lento [...] il lento ritmo con cui scorre la sua vita, dalla prolungata fase infantile [...] al caso straordinario onde l'uomo soltanto ha una lunga vita puramente somatica dopo l'estinguersi della funzione riproduttiva. Tutto questo deve dunque trovar fondamento nella *legge del ritardamento* [...]»; Ivi, p. 133.

<sup>198</sup> Così definisce Gehlen i processi di esonero: «Con questa espressione va inteso ciò che segue: il reciproco influsso in cui stanno l'apprendimento del movimento e la costruzione del mondo percettivo va nella direzione di un crescente di stanziamento fra uomo e mondo»; cfr. A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna 1987, p. 78. La nozione di *exaptation* conferma in qualche modo la capacità umana di esonerare alcuni organi, dapprima adattatisi ad alcune funzioni, per riconvertirli ad altri usi. È il caso, per esempio, degli organi preposti al linguaggio, in principio adattati per la respirazione e l'alimentazione, e poi ex-attati in funzione del nuovo comportamento. Cfr. M. Corballis, *Dalla mano alla bocca: le origini del linguaggio*, Raffaello Cortina, Milano 2008; S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*; A. Gualandì, *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, in «Giornale di Filosofia», Giugno 2010, [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net); Id., *Neotenia, exaptation e comunicazione*, in «S&F», 3, 2010, [www.scienzaefilosofia.it](http://www.scienzaefilosofia.it).

complesse<sup>199</sup>. Proprio queste peculiarità conferiscono alla percezione umana un carattere sinestetico, non istaurandosi in esso una rigida gerarchia dei sensi, quanto una variabile comunicazione e traducibilità tra essi.

È l'assenza di forti istinti che consente a *Homo sapiens* di poter evolvere le proprie strutture percettive in combinazioni mutevoli. Quanto abbiamo scoperto finora non è in contrasto con quanto sostenuto in precedenza con Merleau-Ponty, ossia che i sensi si danno come unità differenziata e differenza di unità, giacché, al contrario di Gehlen, non consideriamo la specie umana come totalmente priva di risposte innate.

Esse, piuttosto hanno nell'uomo un'intensità più debole rispetto a quelle degli animali, e mentre in quest'ultimi s'irrigidiscono proprio in virtù della crescente specializzazione dei loro corpi, in noi si trasformano e fluidificano grazie a un raffinato processo di riorganizzazione culturale<sup>200</sup>. Non si tratta quindi di stabilire se la genesi percettiva avvenga in grazia di un processo di differenziazione o unificazione sensoriale, quanto di vedere in esso una dialettica costante, di varianti bio-culturali in un continuo stato di variazione organizzativa, tra percezione e sperimentazione, dacché il corpo umano non è solo il frutto dell'attività-passività sensoriale, ma anche la risultante di un lungo e lento lavoro di costruzione in cui, per usare dei

---

<sup>199</sup> Come giustamente nota M. Mazzeo in entrambi i casi agisce una forza inibitoria. Mentre, però, nel caso degli animali l'inibizione è associativa, abbinando essi a un determinato stimolo una risposta precablata che mette fuori gioco tutte le altre modalità sensoriali. Nel caso dell'essere umano l'inibizione è dissociativa, scardinando quest'ultimo i programmi innati in favore di nuovi atteggiamenti. Cfr. M. Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, op. cit., p. 176.

<sup>200</sup> Di questo processo renderebbe conto anche la teoria connessionista che interpreta il cervello come una struttura verticale che nell'arco dell'evoluzione filogenetica ha sviluppato collegamenti sinaptici tra la corteccia, l'area sviluppatasi più di recente, e le sue parti più antiche: i gangli della base e la corteccia del cingolo. In particolare quest'ultimo svolge un ruolo decisivo nei processi di integrazione sensoriale degli animali, garantendo ad essi l'adattamento a una nicchia ecologica. Al contrario nella specie umana esso non gioca, se non per un breve periodo dopo la nascita (4-6 settimane), alcun ruolo determinante, essendo la sua funzione percettiva prima suppletiva e poi subordinata a quella dei centri corticali. Questo dato strutturale evidenzia la capacità retroattiva e inibitoria che ha la corteccia rispetto ai centri subcorticali, sostituendo a un sistema sensoriale intermodale primitivo, un sistema sinestetico più sofisticato.

termini cari a Deleuze, sono sempre in atto processi deterritorializzanti e riterritorializzanti<sup>201</sup>.

Gehlen, sebbene con talune radicalizzazioni, ha descritto questo fenomeno lungo l'asse filogenetico, bisognerà verificarlo lungo quello ontogenetico.

### 2.5.1 L'ANIMALE ESPOSTO: LA MANO, L'OCCHIO, L'ORECCHIO

Nel paragrafo precedente abbiamo svelato la povertà morfologica dell'uomo e il carattere plastico delle sue azioni. Invero, la manchevolezza delle sue dotazioni biologiche e delle sue disposizioni genetiche lo rendono l'animale che è, in quanto, per ovviare al difettoso ancoramento ambientale, deve strutturare il suo corpo<sup>202</sup> in modo da poter fronteggiare il "campo di sorprese" e il "profluvio di stimoli" che gli si parano innanzi<sup>203</sup>. La legge dell'esonero di Gehlen cerca di dar conto proprio di questi processi riorganizzativi, primo fra tutti quello della costituzione del campo visivo-tattile.

Secondo il filosofo e antropologo tedesco, l'acquisizione della stazione eretta ha progressivamente esonerato la mano da compiti esplorativi assegnandoli agli occhi, che in questa nuova circostanza, ovvero la maggiore porzione di mondo aperta dal bipedismo, si ri-funzionalizzano con maggiore efficacia come "organo guida"<sup>204</sup>. La cosa, però, più

---

<sup>201</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, op. cit., pp. 528 ss.

<sup>202</sup> «La tendenza dell'evoluzione naturale [...] è adattare forme di alta specializzazione organica ai loro rispettivi e ben determinati ambienti [...] L'uomo invece, dal punto di vista morfologico, si può ben dire non abbia specializzazioni [...] Egli è di una sprovedutezza biologica unica, [...] e si rivale di queste carenze soltanto grazie alla sua *capacità di lavoro*, ovvero alle sue doti per l'azione, grazie cioè alle mani e all'intelligenza; proprio per questo, egli è eretto, "circospetto osservatore", con le mani libere»; cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, op. cit., p. 60.

<sup>203</sup> «L'uomo è soggetto a una *profusione di stimoli* assolutamente estranea alla natura animale, è soggetto alla piena "senza scopo" di impressioni che lo raggiungono e che egli deve padroneggiare. Non gli sta di fronte un ambiente in cui i significati siano articolati e istintualmente ovvi, ma un mondo - ossia in termini negativi, "un *campo di sorprese*", dalla struttura imprevedibili, che va elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti»; ivi, p. 62.

<sup>204</sup> Di questo avviso sono anche H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, op. cit., p. 26-29; e A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*. Vol. I, Einaudi, Torino 1977, p. 32-33. Quest'ultimo si spinge oltre, individuando nella liberazione della mano dalle mansioni di

interessante da notare in questo affresco filogenetico, è come l'occhio, nel liberare la mano dalle sue primitive mansioni, le assume simbolicamente su di sé in una sorta di *virtuale disponibilità*.

Così la durezza, la pesantezza, la testura, la forma degli oggetti si mostrano all'occhio in un sol colpo come accenni del mondo, senza per questo dover essere presi, soppesati, accarezzati, in un parola verificati dalla mano; la quale ormai sollevata da queste incombenze può dedicarsi a un lavoro programmato come quello di fabbricare utensili. Tra l'occhio e la mano si crea una comunicazione intersensoriale che permette al primo di ereditare la comprovata potenza motoria della seconda, trasformandola in una *generale virtualità simbolica allusiva* ma pur sempre controllabile<sup>205</sup>.

Vista e tatto si articolano in questo modo in un gioco di molteplicità funzionali che consente loro di controllare l'apertura del campo di presenza, ora saturando le richieste che da esso giungono ora dislocandole su un piano puramente possibile. Ciò che si verifica è proprio quanto abbiamo descritto con Merleau-Ponty circa la possibilità del corpo vivente di sfuggire il contingente per proiettarsi nel virtuale<sup>206</sup>.

Inoltre occhio e mano dividono e perimetrano, in un muto accordo, il campo di presenza nei termini del binomio distanza-vicinanza, svolgendo

---

locomozione e manipolazione le origini stesse del linguaggio. In tempi recenti anche M. Corballis, *Dalla mano alla bocca: le origini del linguaggio*, op. cit., pp. 86-90 ha sostenuto questa tesi, riconoscendo il suo debito verso E. Condillac, *Saggio sulle origini delle conoscenze umane*, in *Opere*, UTET, Torino 1976; oltre che nei confronti di G.H. Hewes, *Primate communication and gestural origins of language*, in «Current Anthropology», 14, 1973, pp. 5-24. Quello che invece si sostiene in questo lavoro è che le origini del linguaggio vadano individuate in un complesso processo di emergenza di molteplici fattori bio-antropologici, che coinvolgono i sensi nella loro totalità.

<sup>205</sup> «L'intima cooperazione dell'occhio con la mano e con i movimenti comunicativi di maneggio sfocia nel risultato per cui l'occhio, organo guida, coglie nell'insieme un mondo di molteplici simboli di fattispecie accantonate, scontate, ma ogni volta disponibili. In quanto in ciò si configura una separazione e un controllo reciproci delle prestazioni umane, poiché la mano e i movimenti del corpo si ritraggono a poco a poco dal compito di perseguire un'esperienza attività di maneggio e si rendono liberi per altri compiti, cioè per il lavoro programmato, mentre l'occhio soltanto è abilitato a mere "prove d'esistenza", le leggi che sottendono la costruzione e l'esonero delle prestazioni umane si manifestano ancora una volta in sede di considerazione interna»; cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, op. cit., p. 66.

<sup>206</sup> Cfr. *supra*, p. 43.

due uffici fenomenologicamente e gnoseologicamente diversi, benché in stretta collaborazione fra loro<sup>207</sup>.

Un ruolo diverso sembra invece giocare l'udito, che a buon diritto può considerarsi un senso mediano, potendo informare tanto su eventi prossimi quanto su quelli lontani senza, peraltro, fare della distalità un suo momento strutturante<sup>208</sup>. In breve, mentre la vista ci proietta in orizzonti vasti da cui gli oggetti via via si profilano e il tatto ci consente d'avvertire ogni cosa nella prossimità, l'udito rimane intermedio fra i due, lasciandosi penetrare ora da suoni che giungono dall'esterno ora da altri prodotti dal nostro stesso corpo.

È stato Herder nel 1772 in occasione della stesura del *Saggio sull'origine del linguaggio* ad attribuire, per primo, all'udito questa caratteristica considerandolo il più elevato dei sensi e l'elemento di unione fra essi<sup>209</sup>.

Tuttavia, nonostante la preminenza attribuita all'udito, il filosofo tedesco è ben conscio che l'uomo “è un sensorio comune [...] che viene [...] sollecitato da più parti”<sup>210</sup>, affondando i sensi le radici in una sensibilità più generale che “lega le sensazioni più eterogenee in modo così profondo, così

<sup>207</sup> «Il vedere corrisponde al visto come tale, lo lascia come è; il contatto con esso avviene attraverso la distanza. Tale “remota prossimità” soddisfa appieno l'ideale della conoscenza di una cosa in sé, l'ideale di un puro e immediato “afferrare” la verità. Il polo opposto è costituito dal tatto, quintessenza della prossimità e dell'assenza di distanza. Proprio per questo è adatta alla cooperazione con la vista quando occorre assicurarsi della realtà di qualcosa, per esempio quando siamo in procinto di compiere un'azione»; cfr. H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, op. cit., p. 25-6.

<sup>208</sup> «L'uomo percepisce i suoni e li emette, appartenendo agli esseri viventi capaci di produrre suoni; l'udito è un senso distale, benché di altro genere rispetto alla vista. Guardiamo a qualcosa, vicino o lontano, da una distanza, che invece viene meno nell'ascolto. Vicino o lontano, identificabile come un fruscio, un rimbombo, un'eco di violino o di sassofono - il suono penetra, senza distanza. Alle modificazioni sonore, vengano da lontano o mi torturino per la straziante vicinanza, manca il momento dell'inerente lontananza»; cfr. H. Plessner, *Ivi*, p. 38.

<sup>209</sup> «L'udito è il senso mediano dell'uomo rispetto alla sfera della percettività dall'esterno. Il tatto avverte ogni cosa soltanto in sé e nel suo organo; la vista ci proietta per spazi grandi al di fuori di noi, l'udito, quanto a grado di comunicabilità sta nel mezzo. [...] Creature dotate di udito, noi stiamo nel mezzo: vediamo, sentiamo col tatto, ma la natura vista e toccata ha voce; mediante i suoni, ci facciamo, per così dire, udito. [...] Indubbiamente è l'udito che offre effettivamente i suoni e l'uomo non può inventare qualcosa, ma solo trovarla, solo imitarla; tuttavia, da un lato lo affianca il tatto, dall'altro lo scorta la vista: le sensazioni si fondono e, quindi, si avvicinano tutte alla regione dove i contrassegni si trasformano in suoni»; cfr. J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, op. cit., p. 85.

<sup>210</sup> *Ivi*, p. 81.

tenace e così indefinibile che da questa connessione dipendono i fenomeni più singolari”<sup>211</sup>. E, dunque, ancora una volta a questo luogo di amalgama sensoriale che ci rivolgeremo verificandone la sua fondatezza teorica lungo l’asse ontogenetico, riservandoci nell’ultima parte di questo paragrafo un approfondimento circa una possibile differenza di struttura tra vista, tatto e udito. In buona sostanza si tratta di verificare se l’assegnazione di una sostanziale neotenia, plasticità oltre che di una percezione sinestetica, che abbiamo attribuito al corpo umano nel suo sviluppo filogenetico, possa ritrovarsi anche nei neonati. Per farlo ci rivolgeremo a un altro paradigma di ricerca, questa volta desunto dall’ambito della psicologia, rappresentato dall’*enfant research* che, osservando lo sviluppo e il comportamento dei neonati fin dalle prime ore di vita, ci offre un dettagliato e caleidoscopico spaccato dell’insorgenza di alcune peculiarità del sistema percettivo umano.

Prima di procedere vorremmo però piazzare due segnavia teorici che danno il senso dell’operazione che ci accingiamo a compiere.

In primo luogo qui non assumiamo il comportamento dei lattanti come una sorta di copia in miniatura, o di replica accorciata del processo evolutivo, giacché, le condizioni di sviluppo ontogenetico non sono in alcun modo riconducibili a quelle filogenetiche, specie per quanto riguarda l’acquisizione del linguaggio.

In secondo, poiché le conclusioni cui mette capo l’*enfant research* e più in generale la psicologia dello sviluppo sono, se non contraddittorie, perlomeno ambigue dipendendo sia da assunti teorici che da procedure sperimentali non univocamente e unanimemente accettate dalla comunità scientifica<sup>212</sup>, si è qui fatta una scelta funzionale a quanto s’intende dimostrare.

---

<sup>211</sup> Ivi, p. 82.

<sup>212</sup> Basta pensare alle ambivalenti procedure per verificare l’avvenuto trasferimento intermodale. Per alcuni ricercatori il riconoscimento di un oggetto, dapprima esperito per esempio secondo una modalità tattile, avviene se il bambino non appena gli si presenta lo stimolo visivamente si gira verso di esso; per altri al contrario si ha trasferimento modale se il neonato si gira dalla parte opposta rispetto all’oggetto percepito precedentemente. Addirittura M. Mazzeo, *Storia naturale della*

Uno dei primi problemi che la psicologia si è trovata davanti è stato quello se riconoscere al bambino un'attività introcettiva e estrocettiva indipendente. Spesso le ricerche, in particolare quelle di ascendenza psicoanalitiche, sono state gravate dall'interdetto freudiano, ovvero dall'assunzione che il bambino non costituisca un polo positivo nella relazione madre-figlio, relegato com'è ad oggetto passivo delle cure parentali. È grazie all'opera di Donald Winnicott prima e di Margaret Mahler dopo che il suo ruolo è stato progressivamente rivalutato. In particolare quest'ultima, in un lavoro che ormai costituisce una pietra miliare della storia della psicologia<sup>213</sup>, diede inizio all'osservazione diretta dei lattanti e delle loro madri per un periodo longitudinale di tre anni. Da dietro uno specchio unidirezionale la psicologa ungherese osserva per esempio il rapporto tra Bernie<sup>214</sup>, che ha quattro mesi, e sua madre. Il neonato non mostra molto piacere rispetto alle cure materne.

Intrapreso in quello stadio intenso della vita in cui l'interesse tattile per il mondo e se stessi aumenta, sembra soffocato dagli abbracci (periodo simbolico), dalle continue carezze, dalla sensibilità troppo generosa della madre (rapporto simbiotico). Egli lotta, si dimena, scalcia, pretende di liberarsi dalle strette di quest'ultima e di stare a una "distanza leggermente maggiore". La madre cede per un po' e Bernie s'acquieta, poi alla nuova carica riprende le sue manovre di divincolamento, punta i piedi questa volta, s'irrigidisce e inarca il corpo per interporre uno spazio tra sé e quello di lei.

L'avvolgimento simbiotico a cui la madre lo sottopone è "troppo stretto" e Bernie ha trovato in queste azioni motorie la possibilità di liberarsene. Ciò che egli realizza, evocando a sé il suo corredo genetico, è precoce giacché questo momento di separazione-individuazione dallo stato

---

*sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, op. cit., p. 201, riferisce di come Gibson e Walker usino in due esperimenti diversi le due diverse procedure.

<sup>213</sup> M. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino*, Boringhieri, Torino, 1978.

<sup>214</sup> Ivi, p. 94 e ss.



simbiotico dovrebbe realizzarsi, a parere della Mahler, intorno al quinto mese<sup>215</sup>.

Trasferiamoci ora nel laboratorio di un altro *baby watcher* Daniel Stern, o meglio negli ambienti meno asettici in cui si svolge la sua ricerca. Lo studioso statunitense, invero, inaugura all'inizio degli anni settanta la "microanalisi" filmata delle interazioni madre-bambino<sup>216</sup>, con l'obbiettivo dichiarato di uscire dai laboratori di analisi e penetrare nelle case e nel quotidiano in cui la relazione si consuma più normalmente, al fine di:

«descrivere i comportamenti che ciascun partner apporta all'interazione e i comportamenti che vengono provocati nell'interazione stessa. [Esaminando] il modo in cui i comportamenti messi in atto da ciascun partner sono influenzati e influenzano a loro volta i comportamenti dell'altro e [...] chiarire l'importanza che queste reciproche influenze possono avere sullo sviluppo»<sup>217</sup>.

La procedura prevedeva che i soggetti testati fossero posti l'uno di fronte all'altro e ripresi in primo piano da due telecamere, disposte in modo non invasivo nella stanza, in modo da ottenere un filmato a schermo diviso dell'interazione. Questo avrebbe permesso di valutare non solo il modo in cui madre e bambino, interagendo, s'influenzano reciprocamente (regolazione interattiva), ma il modo in cui ciascuno regolava il proprio stato d'attivazione (autoregolazione). Quindi, dopo aver invitato le madri a

---

<sup>215</sup> La Mahler distingue tre fasi nello sviluppo del neonato. Nella prima (dalla nascita al 1° mese di vita), caratterizzata da quello che la psicologa ungherese definisce "autismo normale", il bambino ha solo percezioni vaghe e sfocate; nella seconda (2°-4° mese) detta fase "simbiotica" egli, benché in uno stato fusionale con la madre, sembra più sveglio e attivo; nella terza (4°-5° mese), infine, compie un processo di "separazione-individuazione". Solo in quest'ultimo periodo, a sua volta suddiviso in quattro fasi (sviluppo dell'immagine corporea 4°-8° mese; sperimentazione 8°-14° mese; riavvicinamento 14°-24° mese; costanza dell'oggetto libidico 3° anno), il lattante comincia ad elaborare il senso della capacità delle sue azioni.

<sup>216</sup> Cfr. D.N. Stern, *L'uso dello sguardo, della voce e delle espressioni facciali nell'interazione diadica tra madre e bambino che giocano*, in Id. *Le interazioni madre bambino, nello sviluppo e nella clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

<sup>217</sup> Ivi, p. 19.

giocare con i loro bambini, la coppia veniva lasciata libera d'interagire<sup>218</sup>.

Orbene, da questi studi emergeva un forte processo di regolazione bidirezionale, ciascun partner, infatti, rispondeva ai comportamenti dell'altro in modo estremamente rapido, in un tempo che variava dalla simultaneità al mezzo secondo. La microanalisi filmata mostrava, inoltre, come le interazioni di rispecchiamento facciale fossero correlate<sup>219</sup> in modo significativo, sia nel caso d'interazioni positive che nel caso d'interazioni negative. In quest'ultimo, infatti, nonostante la disarmonia dell'interazione, ossia l'avvicinamento della madre e l'allontanamento del bambino o viceversa, la regolazione bidirezionale rimaneva "ottimale", confermando che il processo interattivo dinamico si realizzava al di là del "contenuto" dell'interazione stessa.

Le ricerche della Mahler e di Stern, nonostante le notevoli differenze teoriche<sup>220</sup>, ci mostrano come il bambino sia dotato di una sorprendente plasticità corporea e come sia attivamente impegnato in complesse *interazioni* cognitivo-affettive, che lo aiutano a interpretare se stesso e la sua esperienza del mondo. Ma cosa veniamo a sapere circa le sue modalità percettive?

---

<sup>218</sup> «Dopo un primo incontro di conoscenza intorno al terzo mese di vita, le visite [*a domicilio*] sono state realizzate a scadenza settimanale fino al quarto mese di vita del bambino. [...] I ricercatori interagivano il *minimo possibile* con la madre e con il bambino; la madre veniva *semplicemente invitata* a comportarsi come d'abitudine»; ivi, p. 23 corsivi miei. Benché gli esperimenti di Stern abbiano un tono più ecologico ci sembra comunque di poter affermare che la sola presenza di operatori non sia del tutto influente rispetto al comportamento della diade in esame, in particolare è difficile immaginare che il comportamento della madre non si modificasse in presenza di "estranei".

<sup>219</sup> La corrispondenza è stabilita sulla base di un legame di probabilità e non di causalità.

<sup>220</sup> Mentre la Malher, infatti, sostiene che gli schemi affettivo-motori si sviluppino nel bambino solo a partire dal 5° mese di vita, ossia dopo la fase simbiotica, Stern pensa, al contrario, che tali schemi siano, benché in forme rudimentali, operanti da subito. A questo proposito lo psicologo statunitense parla di "senso di un Sé nucleare", che: «viene sperimentato come un'entità fisica, unitaria, dotata di una volontà, di una vita affettiva e una storia propria. Esso opera in genere al di fuori della consapevolezza: viene considerato implicito, ed è difficilmente verbalizzabile. [...] Si basa sul funzionamento di numerose capacità intersensoriali e si verifica all'incirca tra il secondo e il sesto mese di vita quando il bambino avverte che lui e la madre sono entità fisiche separate, agenti distinti, con distinte esperienze affettive e storie separate»; cfr. D.N. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987, p. 43. Per una ricostruzione della polemica Malher-Stern si veda G. Downing, *Il corpo e la parola*, Astrolabio - Ubaldini, Roma 1995, pp. 165-181.

A questo proposito ci rivolgeremo agli studi di Andrew Meltzoff che, rifacendosi a uno studio di Ekman e colleghi<sup>221</sup>, suggerisce l'esistenza nei neonati di una connessione tra l'espressione facciale delle emozioni e gli stati emozionali fisiologici corrispondenti, dovuta alla loro innata inclinazione ad imitare alcuni gesti degli adulti come la protrusione della lingua, l'apertura della bocca, oltre che alcuni aspetti delle espressioni associate alle emozioni fondamentali. Lo psicologo statunitense nota come a soli 42 minuti dalla nascita i bambini sembrano "riconoscere" le manifestazioni di sorpresa o tristezza sul volto di un modello adulto, imitandole e mostrando le espressioni corrispondenti. La somiglianza è tale che un osservatore può indovinare l'espressione dell'adulto guardando il volto del bambino. Meltzoff attribuisce questo risultato alla capacità del neonato di *trasferimento transmodale*, ossia all'abilità di coordinare gli stati interni e relazionali fin dalle prime ore di vita, in modo da poter confrontare le informazioni ambientali con quelle propriocettive.

In sintesi il lattante sarebbe in grado di sperimentare e percepire un'equivalenza fra ciò che *vede* sul volto del modello adulto e ciò che *sente* propriocettivamente sul suo. L'esito dell'esperimento, peraltro ripetuto con esiti identici nel 1988 dalla Reissland ma con bambini di diverse etnie, è particolarmente significativo perché mostrerebbe come nei neonati sia presente una capacità d'imitazione analogica pre-verbale.

In un altro esperimento, condotto insieme Richard Borton<sup>222</sup>, per verificare il trasferimento transmodale Meltzoff si servì di due piccole palline di gomma, del tutto identiche tranne per una piccola protuberanza su una di esse, che mise in bocca a dei neonati bendati. Quando i piccoli furono sbendati e si mostrarono loro le due palline, essi preferivano guardare la pallina che avevano tenuto in bocca, mostrando di riuscire a tradurre le

---

<sup>221</sup> Cfr. P. Ekman, P. Ellsworth, *Emotion in the human face*, Pergamon Press, New York, 1972.

<sup>222</sup> N.A. Meltzoff, W.B. Borton, *Intermodal matching by human neonates*, «Nature», 282, 1979, pp. 402-404.

informazioni tattili ricevute attraverso la lingua, la presenza o meno della protuberanza, in informazioni visive.

Lo stesso Stern ha più volte insistito sul medesimo meccanismo come fondamento della “sintonizzazione affettiva” madre-bambino<sup>223</sup>. In questo processo i genitori rimandano ai bambini, amplificandola, l'esperienza che questi stanno compiendo, consentendo loro di percepire in che modo sono percepiti. In un caso analizzato da Stern e colleghi<sup>224</sup>, una bambina afferra un giocattolo e lancia un urlo di gioia, immediatamente la sua azione viene gratificata dalla madre che la guarda ed esegue un movimento del tronco superiore cadenzato sullo stesso ritmo della sua esecuzione vocale<sup>225</sup>.

Una modalità di prensione tattile e vocale è, dunque, sottolineata e restituita dalla madre attraverso un gesto che coinvolge l'intero corpo e chiama in causa lo sguardo della lattante che riesce, con sorprendente plasticità, a cogliere la sintonia che armonizza e sta dietro ai due comportamenti:

«[...] in altri termini, il canale o la modalità espressiva usata dalla madre per accompagnare il proprio comportamento a quello del bambino è diverso dal canale o dalla modalità usata dal bambino»<sup>226</sup>.

La sintonizzazione affettiva, che per lo più è “inconsapevole e semiautomatica”<sup>227</sup>, garantisce, grazie a rinforzi sia intramodali che transmodali, di risalire agli stati interni della coppia perciò, secondo Stern, non va confusa con l'imitazione. Mentre quest'ultima, invero, focalizzerebbe l'attenzione del bambino sulla forma del comportamento, i

---

<sup>223</sup> D.N. Stern, L. Hofer, W. Haft, J. Dore, *La sintonizzazione affettiva*, in D.N. Stern, *Le interazioni madre-bambino, nello sviluppo e nella clinica*, op. cit., pp. 161-187.

<sup>224</sup> Ivi, p. 162.

<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> Ivi, p. 164.

<sup>227</sup> Ivi, p. 165.

processi sintonizzanti riplasmano l'evento, svelando lo stato d'animo che sta dietro alla condivisione della diade madre-bambino. In conclusione possiamo affermare, ed era questo che ci prefiggevamo di fare, che nel corpo del bambino si compie una notevole plasticità motoria oltre che una percezione sinestetica.

Resta tuttavia un interrogativo a cui dobbiamo far fronte. Tutti gli autori da noi menzionati, nonostante le differenze teoriche, suppongono che queste capacità dei neonati siano innate, ossia che siano abilità iscritte nel loro corredo genetico<sup>228</sup>. Se le cose stessero in questo modo verrebbe meno uno degli assunti base di questo lavoro che, ricordiamolo, collocandosi nel punto di scaturigine del corpo vivente intende mostrarne la sua duplicità d'aspetto, il suo costante ingaggio-disimpegno da una genesi meramente naturale o da una formazione precipuamente culturale.

Ciò che resta ancora una volta sul tappeto è la tensione merleau-pontyana tra fondante e fondato, tra innato e appreso senza che la barra teorica scivoli verso uno dei corni della questione. Cercheremo, dunque, in questo scorcio di paragrafo di dare ancora una volta conto della dialettica intravista dal filosofo francese, mettendo in gioco in parte alcune sue osservazioni sullo sviluppo del bambino e ricorrendo, per il resto, ad alcune considerazioni, tratte dall'opera Alfred Tomatis circa la vita intrauterina del neonato.

Quando nell'autunno del 1949 Merleau-Ponty fu chiamato alla Sorbonne a insegnare psicologia dell'infanzia e pedagogia, era del tutto naturale che nell'ambito del nuovo settore disciplinare affidatogli egli riprendesse e mettesse alla prova alcune delle acquisizioni già ottenute nelle grandi opere del '42 e del '45. I corsi, raccolti dagli studenti e approvati

---

<sup>228</sup> Così per esempio Stern a proposito del periodo che va dalla nascita ai primi due mesi di vita: «In questo primissimo periodo della vita una percezione del mondo, che comprende un senso del Sé, è in via di formazione, I bambini piccoli si applicano attivamente nel porre in relazione fra loro diverse esperienze. Le loro capacità sociali operano energicamente al fine di assicurare le interazioni sociali, le quali producono affetti, percezioni, eventi senso-motori, ricordi e altre cognizioni. *Un certo grado di integrazione fra questi elementi ha luogo sulla base di capacità innate*»; cfr. D.N. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, op. cit., p. 44; corsivo mio.

dallo stesso autore, benché presentino spesso errori e ripetizioni potendo apparire allo psicologo professionista poveri di nuove acquisizioni<sup>229</sup>, offrono, invece, uno spaccato fresco e limpido della questione dell'originario.

Merleau-Ponty, con la consueta chiarezza e perspicacia che contraddistingue le sue opere e con un'intuizione che anticipa i più recenti sviluppi dell'*enfant research* si sforza, in polemica col metodo della *messa in contrasto* di Piaget<sup>230</sup>, d'interpretare il bambino come un essere dotato di una propria coscienza e non già come il riflesso della vita dell'adulto:

«La coscienza infantile si differenzia da quella dell'adulto non solo per il contenuto ma per la sua organizzazione. Il bambino non è, come si pensava in altri tempi, un 'adulto in miniatura', con una coscienza simile a quella dell'adulto ma incompleta, imperfetta. Questa idea è puramente negativa. Il bambino possiede un altro equilibrio, bisogna trattare la coscienza infantile come un fenomeno positivo» (MPS, 171)<sup>231</sup>.

<sup>229</sup> Cfr. l'*Introduzione all'edizione italiana* a cura di P.F. Carcano in M. Merleau-Ponty, *Il bambino e gli altri*, Armando Editore, op. cit., pp. 9-48. Nell'edizione italiana sono tradotte le lezioni che il filosofo francese tenne nell'anno accademico 1950-1. Altre sette corsi tenuti alla Sorbonne e non presenti in traduzione italiana, furono dapprima pubblicati sotto forma di dispense dal "Centre de documentation Universtaire", e poi in un numero speciale nel «Bulletin de Psychologie»; cfr. *Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établis par de étudiants et approuvé par lui-même*, «Bulletin de psychologie», XVIII, n. 236, 1964. D'ora in poi abbreviato MPS.

<sup>230</sup> «Nella sua analisi, Piaget dichiara che egli non persegue uno studio del pensiero infantile per se stesso, ma che procede a una messa in contrasto di questo pensiero con le concezioni adulte, esse stesse identificate con quelle dello scienziato. Egli prende come criterio del pensiero adulto 'le verità del senso comune' e certi principi della fisica classica che l'insegnamento ha volgarizzato [...]»; Ivi, p. 199.

<sup>231</sup> Queste considerazioni, sotto un altro segno, sono riprese nel capitolo "L'espressione e il disegno infantile" contenuto nella *Prosa del mondo*. In esso Merleau-Ponty insiste sulla necessità di considerare i disegni dei fanciulli non come un momento "preparatorio", e quindi ancora deficitario, della prospettiva planimetrica adulta, bensì come la realizzazione positiva di un modo d'espressione primordiale, peraltro, intrinsecamente sinestetica: «Possiamo cercare di rendere il nostro rapporto con il mondo [...] immediatamente la prospettiva planimetrica cessa di essere il modo canonico, normale o 'vero' dell'espressione; eccoci liberati dalle costrizioni che essa imponeva al disegno [...] È ciò che fanno i fanciulli. L'obiettivo non è più quello di costruire dei connotati 'oggettivi' dello spettacolo [...] L'obiettivo è quello di segnare sulla carta una traccia del nostro contatto con quell'oggetto e con quello spettacolo, in quanto essi fanno vibrare il nostro sguardo, virtualmente il nostro tatto, il nostro senso del rischio, del destino o della libertà. [...] La prospettiva planimetrica ci dava la finitudine della nostra percezione, proiettata, appiattita, divenuta prosa sotto lo sguardo di un dio, i mezzi d'espressione del fanciullo, quando saranno ripresi deliberatamente da un artista in un vero gesto creativo, ci daranno, invece, la risonanza segreta con la quale la nostra finitudine si apre all'essere del

E ancora. Al contrario di quanto la psicoanalisi veniva stabilendo sulle fasi che caratterizzano lo sviluppo affettivo-pulsionale del bambino, Merleau-Ponty, ancora una volta sorprendentemente in linea con le ricerche più moderne<sup>232</sup>, dichiarava come l'infanzia non fosse mai completamente dissolta, potendo il bambino anticipare l'adulto e questo regredire a stadi passati<sup>233</sup>. Infine, legando lo sviluppo delle strutture percettive e del linguaggio a quello dell'affettività egli compiva quel salto che ha contraddistinto gli esiti più recenti della psicologia dell'età evolutiva<sup>234</sup>. Fatte queste premesse sull'impostazione di fondo del lavoro merleau-pontyano vediamo nello specifico le sue considerazioni sulla questione innato/appreso.

---

mondo e si fa poesia»; cfr. M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, Editori riuniti, Roma 1984, pp. 151-2. D'ora in avanti abbreviata in PM.

<sup>232</sup> Recentemente è stato D.N. Stern ad opporre alla nozione di fase della psicoanalisi classica, ripresa poi da diversi paradigmi della psicologia dell'età evolutiva, quella di stadio di sviluppo del senso del Sé simultaneo. Mentre la teoria psicoanalitica prevedeva un scansione rigida dell'evoluzione da una fase precedente a quella successiva (orale, anale, genitale ecc.), la nozione di sviluppo per stadi del senso del Sé contempla la possibilità di regressione a uno stadio precedente o l'emergenza di questo in uno successivo: «L'idea tradizionale sia del bambino clinico sia del bambino osservato induce a considerare una sequenza di fasi. In entrambi i modelli la visione del mondo del bambino si trasforma drasticamente all'ingresso in ogni nuovo stadio, e il mondo viene visto, prevalentemente se non esclusivamente, secondo l'organizzazione del nuovo stadio. [...] Questo modo di considerare lo sviluppo potrebbe apparire il più plausibile quando ci si riferisce alla progressione di certe abilità mentali o capacità cognitive, ma non è questo l'oggetto della nostra ricerca. Noi stiamo cercando di considerare il senso del Sé quale si manifesta negli incontri interpersonali, e in questa sfera soggettiva una simultaneità dei sensi del Sé appare più in accordo con l'esperienza comune. E non sono necessarie condizioni o processi particolari per permettere il movimento in avanti o all'indietro lungo esperienze appartenenti ad ambiti diversi, cioè a diversi sensi del Sé»; cfr. D.N. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, op. cit., pp. 45-6.

<sup>233</sup> RACE, 121.

<sup>234</sup> «Potrà sembrarvi che il problema che tratteremo questo anno sia *più specifico* di quello che abbiamo trattato l'anno scorso. Potrà sembrarvi che il problema che l'anno scorso si sia studiato la 'infrastruttura' della conoscenza infantile, l'insieme dei procedimenti attraverso i quali il bambino sente, percepisce, conosce, mentre quest'anno ci interessiamo di un *settore ridotto* di questa percezione e di questa conoscenza: la percezione degli altri. Potreste pensare, insomma, che l'anno scorso ci siamo occupati della psicologia della conoscenza infantile, mentre quest'anno ci occuperemo della affettività, un tema più limitato. Ma il rapporto tra questi due ordini di problemi non è questo. Non credo affatto che le relazioni con l'altro siano un problema secondario, più limitato, più strettamente legato all'affettività, rispetto al problema di cui ci siamo occupati l'anno scorso. Gli stessi risultati del nostro studio ci dissuadono dal considerare il problema delle relazioni con l'altro come un problema subordinato. [...] Questi risultati ci inducono a pensare che tra le funzioni conoscitive [...] e l'affettività debba esserci tutt'altro rapporto che quello di semplici subordinazione della seconda alle prime» (RACE, 52; 55).

Il busillis che si presentava al filosofo francese era quello di stabilire se il bambino fin da subito fosse dotato di una sensibilità estroceettiva, ossia in grado di percepire l'altro e il mondo che lo circonda, o se al contrario ogni sua reazione dovesse considerarsi come un sussulto introceettivo. In sintesi, toccava decidere se il neonato già nei primi tre mesi di vita fosse in grado di relazionarsi attivamente con l'ambiente circostante avendone coscienza, o piuttosto se in questo periodo egli fosse, per così dire, confinato alla sola coscienza del proprio corpo.

La risposta elaborata da Merleau-Ponty, sulla scorta degli studi di Wallon e contro le considerazioni di Guillaume<sup>235</sup>, è che le reazioni offerte dall'infante non possono considerarsi delle vere e proprie percezioni consapevoli, trattandosi piuttosto di differenze endocettive che egli avverte circa lo stato del proprio corpo:

«Secondo Wallon, fino ai tre mesi il bambino non ha una percezione esterna dell'altro, e quando si vede il bambino piangere, per esempio, perché qualcuno si allontana, significa che c'è in lui un'«impressione di incompletezza». Più che percepire veramente coloro che gli sono vicini, egli avverte un'incompletezza quando qualcuno se ne va. Questa esperienza negativa non significa che ci fosse una percezione precisa dell'altro nei momenti precedenti» (RACE, 99).

Le ragioni di tutto questo vanno cercate in una sostanziale immaturità del corpo del bambino, in particolare in un mancato legame tra funzione motoria e percezione. Egli è, infatti, affetto da una scarsa coordinazione motoria, da un insufficiente accodamento visivo, oltre che

---

<sup>235</sup> Mentre P. Guillaume ne *L'Imitation chez l'enfant*, Alcan, Paris 1925, sosteneva che le reazioni all'altro sono estremamente precoci, parlando di una capacità d'imitazione dei volti da parte dei lattanti che si manifesta già tra il 9° e l'11° giorno; H. Wallon, invece, ne *Les origines du caractère chez l'enfant*, P.U.F., Paris 1949, affermava che tali comportamenti potevano registrarsi solo dopo il terzo mese di vita. Cfr. RACE, pp. 98-9.



dall'assenza di equilibrio e, dunque, di uno schema posturale che gli conceda “una coscienza globale della posizione del corpo nello spazio”<sup>236</sup>.

In altre parole, per usare un'espressione cara a Lacan, il corpo del bambino è un corpo in frammenti, lacunoso, un corpo-respiro che dapprima lascia coincidere l'estrocettività con l'introcettività<sup>237</sup>, sviluppando solo dopo i primi tre mesi, in virtù dell'interazione con l'altro, quelle saldature necessarie che gli consentiranno d'avere consapevolezza delle sue azioni. Volendo sovrapporre le notazioni merleau-pontyane a quelle del dibattito contemporaneo, tra la posizione della Mahler e quella di Stern o Meltzoff egli opta per la prima, riconoscendo nel neonato un periodo in cui non si sono effettuate le necessarie differenziazioni che gli consentono di percepire l'altro e il mondo in quanto tali. Tuttavia, nonostante questa presa di posizione di fondo, Merleau-Ponty non nega una totale assenza di estrocettività nei piccoli ma, a suo dire, essa si realizza in miniatura.

D'altra parte come afferma lo psicologo George Downing, molto attento alle interazioni corporee nel *setting* psicoterapeutico oltre che nello sviluppo dei bambini, benché in questi ultimi siano presenti fin dalle prime ore di vita movimenti di evasione, di contatto oltre che una continua negoziazione con il corpo gigante dell'adulto, non si può escludere una certa indifferenziazione specie quando il neonato ha pochi indizi su cui poter operare<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> RACE, 96.

<sup>237</sup> «[...] si potrebbe dire [...] che il corpo è fin dall'inizio un corpo che respira. Non è solo la bocca, ma anche l'attività dell'apparato respiratorio a procurare una certa esperienza dello spazio al bambino. In seguito si mettono in rilievo ed entrano in funzione altre regioni del corpo. Tutte le regioni del corpo che sono legate alle funzioni espressive, per esempio, assumono un'estrema importanza nei mesi successivi. In attesa della saldatura che si produrrà tra i dati della percezione esterna e i dati dell'introcettività, *il corpo introcettivo funziona come estrocettivo*»; (RACE, 96; corsivo mio).

<sup>238</sup> «Che cosa accade quando il bambino è tenuto a stretto contatto del corpo di chi lo accudisce e quindi dispone di pochi indizi visivi e uditivi? La distinzione del sé dall'altro continuerà a essere così netta? È un problema che Stern affronta, ma in modo tutt'altro che soddisfacente. [*Egli*] è del parere che il bambino, anche quand'è a stretto contatto fisico con chi lo accudisce, possa metter insieme un numero di indicazioni sufficienti a mantenere nettamente distinte le percezioni di sé e dell'altro. [...] E quando il bambino deve fare affidamento solo sui suoi stimoli tattili? Supponiamo che chi lo accudisce non emetta suoni udibili, e che il bambino abbia gli occhi chiusi, o che li abbia aperti, ma che da dove si trova non possa vedere il corpo della persona che lo accudisce, o ne possa vedere solo

Ma cosa ci dice la posizione di Merleau-Ponty rispetto al problema innato/appreso? Le reazioni del bambino, siano esse introcettive o estrocettive, sono il frutto di un conseguimento culturale o, piuttosto, vanno iscritte nel suo corredo genetico? La risposta a queste domande non può che essere obliqua, nel senso che una formulazione precisa in questi termini e, dunque, una risposta altrettanto puntuale nel testo preso in esame non si trova. Ciononostante, considerando le conclusioni della *Fenomenologia della percezione* e sommandole a quelle appena esposte, è legittimo pensare che Merleau-Ponty pensi a un doppio passo rispetto alla questione ossia che nel fanciullo esista un debole patrimonio comportamentale innato che ben presto è riplasmato dalle acquisizioni corporee che si realizzano in virtù dell'interazione attiva con l'ambiente circostante<sup>239</sup>. E che tali realizzazioni possono in determinate occasioni lasciare riemergere le dotazioni di partenza. A prima vista una simile conclusione potrebbe essere condivisa. È senz'altro indubbio, che nei cuccioli di essere umano siano presenti fin dalla nascita delle reazioni che potremmo definire innate, basti pensare al *grasping reflex*<sup>240</sup>.

Tuttavia, mentre negli animali queste risposte tendono, a causa di un processo di maturazione più accelerato a irrigidirsi in istinti, nei neonati, proprio in virtù di una crescita e uno sviluppo più lenti, possono essere

---

una parte [...] che nel suo campo visivo appare così ampia da non dargli modo di distinguere i movimenti rispetto a uno sfondo separato. In queste condizioni restano solo le indicazioni tattili. Sono sufficienti, da sole, a fargli avere percezioni distinte del proprio corpo e del corpo dell'altro? Non solo la cosa non è provata, ma è anche molto dubbia»; cfr. G. Downing, *Il corpo e la parola*, op. cit., pp. 176-7.

<sup>239</sup> Il processo di costituzione del *Leib*, che nei primi tre mesi lo ricordiamo è limitato a esperienze propriocettive, per Merleau-Ponty comincia a strutturarsi dopo i sei mesi quando l'esperienza dell'altro sembra essere intesa come tale, per dirsi totalmente conclusa con il riconoscimento della propria immagine allo specchio: «Fino al momento in cui interviene l'immagine speculare, il corpo è per il bambino una realtà avvertita intensamente, ma confusa. Riconoscere la sua immagine allo specchio significa per lui imparare che *può esserci uno spettacolo di se stesso*. Fino a quel momento *non si è mai visto*, o si è appena intravisto con la coda dell'occhio guardando le parti del suo corpo che riesce a vedere. Attraverso le immagini dello specchio egli è in grado di diventare spettatore di se stesso» (RACE, p. 118).

<sup>240</sup> Il *grasping reflex* è un automatismo tattile del neonato, che tende a richiudere la mano quando questa viene stimolata al centro del palmo. Questo comportamento presente fin nelle prime ore di vita tende a scomparire intorno ai due mesi grazie all'affinamento delle prestazioni di manipolazioni.

facilmente sostituite da schemi strutturali più plastici e variabili. Tra comportamenti innati e acquisiti s'istaurerebbe, dunque, una dialettica contrastiva che porterebbe i primi a essere esautorati o riconfigurati dai secondi senza peraltro una loro radicale scomparsa.

Quello che non convince del tutto in questa ricostruzione sono: l'impossibilità di definire, con relativa esattezza, un'attitudine conoscitiva o comportamentale come innata, giacché per valere l'aggettivo dovrebbe mostrarsi che negli uomini esistono disposizioni valide universalmente, presenti fin dalla nascita ed esenti da qualsivoglia esperienza; oltre che un loro presunto primato cronologico sulle conquiste di ordine culturale.

Proprio quest'ultima affermazione sembra revocata dagli studi che negli ultimi cinquant'anni hanno fissato l'attenzione sulla vita e l'esperienza intrauterina<sup>241</sup>. Cerchiamo di spiegarci meglio. Ne *Il Bambino e gli altri* Merleau-Ponty a proposito degli stimoli estrocettivi a cui viene esposto il neonato assegna il primato cronologico alla voce:

«Il primo stimolo estrocettivo ad agire sarebbe la voce. Con la voce avrebbero inizio delle reazioni che si potrebbero senz'altro qualificare come reazioni di *fronte all'altro*. La voce umana che il bambino sente provoca in un primo tempo degli strilli quando il bambino ha paura; poi, a due mesi, dei sorrisi» (RACE, 99).

L'affermazione, condivisa da Stern a proposito dell'"autosincronia" corporea del neonato e della "sincronia interazionale" tra questi e la madre<sup>242</sup>, apre dei sentieri imprevisi. Invero, in virtù di quanto riferisce

---

<sup>241</sup> Qui faremo soprattutto riferimento agli studi di A. Tomatis, *La notte uterina*, Red Edizioni, Milano 1996; Id, *Dalla comunicazione intrauterina al linguaggio umano. La liberazione di Edipo*, Ibis, Como-Pavia 1993; tuttavia si vedano anche: A. Pennisi, *Le lingue mutole. Le patologie del linguaggio tra teoria e storia*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994; R. Cavalieri, *Il gusto. L'intelligenza del palato*, Laterza, Roma-Bari 2011; P. Rochat, E. Blass, L.B. Hoffmeyer, *Oropharyngeal control of hand-mouth coordination in newborn infants*, «Developmental Psychology», 24, 1988, pp. 459-463.

<sup>242</sup> «L'autosincronia si riferisce al fatto che parti separate del corpo [...] tendono a muoversi - e in realtà devono muoversi - tutte insieme sincronicamente [...] Questi movimenti [...] si verificano in sincronia con le naturali articolazioni del linguaggio a livello fonemico, per cui si potrebbe considerare la struttura del comportamento autosincronico come un'orchestra di cui il corpo è il

Tomatis, il neonato sarebbe, ancor prima della nascita, letteralmente immerso in un *ambiente sonoro* composto dai borborigmi intestinali, dal ritmo cardiaco, dalla respirazione e dai movimenti della madre. E di più. La membrana fetale e il liquido amniotico sono incessantemente attraversati da suoni provenienti dall'ambiente esterno, ivi compreso la voce materna, che il feto, stante alle ricostruzioni dell'audiopsicofonologo francese, sembra riconoscere e distinguere rispetto a tutti gli altri suoni. In altre parole non solo esso è bersagliato da un continuo magma sonoro, ma riesce a discernere, in virtù di un processo selettivo operato dall'orecchio<sup>243</sup>, i suoni a lui più congeniali<sup>244</sup>.

Se quanto detto è vero vorremmo trarne due considerazioni: la prima in riferimento alla questione innato/appreso; la seconda relativa a quella peculiarità dei sensi cui accennavamo sopra. In ordine alla prima. Se già nel feto si riscontra una capacità, se non proprio di interazione, quantomeno di percezione, a quale stadio dello sviluppo ontogenetico dovremmo piazzare le disposizioni innate? E soprattutto veramente si può ancora parlare di innatismo? O piuttosto dovremmo rassegnarci all'idea che il corpo umano, ancor prima di una sua venuta al mondo, è già caratterizzato da quella duplicità di aspetto che fa concludere a Merleau-Ponty che il suo proprio “è di non comportare uno stato di natura” (PM, 94)?

A questo proposito è interessante presentare uno dei casi studiati da Tomatis<sup>245</sup>. Una madre adottiva venezuelana porta i suoi due figli in terapia

---

direttore e la voce è la musica. [...] esiste tra madre e bambino anche una “sincronia interazionale”, in base alla quale i movimenti del bambino sarebbero in perfetta sincronia con la voce della madre»; cfr. D.N. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, op. cit., p. 96-7.

<sup>243</sup> Va qui sottolineato come l'orecchio interno e medio, escluso dunque il padiglione auricolare detto orecchio esterno, raggiungono il pieno sviluppo tra la fine del 3° e il 4° mese di gestazione.

<sup>244</sup> «[...] ciò che riceve e ciò che sente il feto, sono due cose totalmente distinte. È vero che la percezione si iscrive nello spettro acustico generale, ma influenza solo una parte di questo spettro, e in più il suo funzionamento è condizionato dai meccanismi psicologici dell'apparato uditivo. [...] In altre parole, il fenomeno sensoriale soggettivo che viene determinato non si sovrappone necessariamente al processo sonoro considerato nelle sue caratteristiche fisiche. Così, ogni messaggio acustico, cioè l'informazione sonora compresa nel campo di percezione, subirà una trasformazione [...] perché dovrà adattarsi alle preferenze sonore dell'apparato uditivo»; cfr. A. Tomatis, *La notte uterina*, op. cit., p. 29.

<sup>245</sup> Ivi, pp. 15-20.

dal ricercatore francese per migliorarne le scarse capacità linguistiche. I due bambini provenienti da regioni differenti del Sud America, come si poteva evincere dai tratti somatici, benché dotati di un buon apparato uditivo erano incapaci, fu questa la diagnosi di Tomatis, di ascoltare e, dunque, di parlare in scioltezza.

In particolare, il linguaggio di uno dei due era “strano, piatto, scarno, incerto, impacciato mal formulato”<sup>246</sup>. Sottoposti a terapia con l’ausilio dell’orecchio elettronico<sup>247</sup> e della musica di Mozart ebbero subito dei progressi. Ma la cosa che meravigliò non poco i ricercatori e la famiglia, fu che il ragazzo con maggiori difficoltà linguistiche, dopo il quarto giorno di terapia iniziò a parlare in portoghese, nonostante la sua educazione linguistica fosse avvenuta unicamente nella lingua venezuelana, notoriamente di origine spagnola. La conclusione di Tomatis e dei suoi collaboratori fu che la madre biologica doveva essere sicuramente brasiliana.

Il caso dimostra come grazie alla somministrazione di alcuni suoni, che riproducono l’ambiente sonoro a cui è esposto il feto<sup>248</sup>, il soggetto in trattamento riesca a recuperare quella che l’audiopsicofonologo francese chiama “memoria fetale”. Quanto detto ci conferma nell’idea di una sostanziale difficoltà a definire le attitudini innate e a quale stadio dello sviluppo collocarle. Certo qui non si pretende di negare che il corpo umano abbia una specifica morfologia, né che manchi del tutto di una qualche forma di comportamento innato, piuttosto si vuole mostrare come la dinamica innato/appreso, fondante/fondato, compaia in tutta la sua carica

---

<sup>246</sup> Ivi, p. 17.

<sup>247</sup> L’orecchio elettronico è uno strumento che nel corso degli anni ha subito molte modifiche dovute al crescente sviluppo tecnologico, oltre che a una maggiore comprensione dell’apparato uditivo. In sintesi la macchina utilizzata da Tomatis permette di percepire dei suoni emessi da una fonte sonora ben definita e filtrati proprio dall’orecchio elettronico. Il processo di ascolto che genera quest’ultimo permette una messa in ascolto del tutto particolare, in cui il soggetto non solo sente ma si sente, ascolta e si ascolta.

<sup>248</sup> I suoni introdotti che arrivano a 8000 Hz, grazie all’utilizzo di filtri passo-alto che tagliano le frequenze gravi, sono, a parere di Tomatis, simili alla voce della madre percepita dal feto attraverso il liquido amniotico; cfr. A. Tomatis, *La notte uterina*, op. cit., p. 31-32.

sovversiva e *ricreatrice*, molto prima che il neonato lanci il suo primo urlo al mondo.

In merito alla seconda questione, ossia alla peculiarità che connotano i sensi, proveremo a svolgere alcune riflessioni che costituiranno il tracciato verso cui si drizzerà il nostro lavoro. Abbiamo già discusso, lungo questo capitolo, come Merleau-Ponty consideri il tatto un senso molto speciale possedendo la capacità di articolarsi in doppia sensazione, e dunque di essere autoaffettivo. Proprio questo suo speciale carattere, ossia di essere al contempo senziente e sentito, permetteva di distinguere il corpo vivente dalle “cose meramente cose”.

L'esempio classico, assunto da Husserl, era quello del soggetto che toccando con la mano sinistra la destra, riconosce in quest'ultima la stessa potenza motoria della prima, indovinando, così, nell'arto toccato la medesima agilità vivente di quello toccante. In questo punto limite, in cui la percezione di una mano trapassa nell'altra, il corpo vivente:

«[...] sorprende se stesso dall'esterno in atto di esercitare una funzione di conoscenza, tenta di toccarsi toccando, abbozza 'una specie di riflessione' e ciò basterebbe per distinguerlo dagli oggetti, di cui posso certo dire che 'toccano' il mio corpo, ma solo quando esso è inerte, e quindi senza sorprenderlo mai nella sua funzione esploratrice» (PP, 144-5).

Si è, inoltre, visto come questa caratteristica specifica del tatto, per il tramite della nozione di *chair* e di reversibilità, fosse estesa dal filosofo francese anche alla vista. Il ragionamento che Merleau-Ponty porta avanti è che la visibilità, proprio come la tattilità, si costituisce come una doppia sensazione, potendo l'occhio vedente essere a sua volta visto da un altro occhio, articolandosi, inoltre, tra le due modalità sensoriali una sinergia e un impregnamento circolare<sup>249</sup>.

---

<sup>249</sup> Cfr. *supra*, p. 78.

Ciò nondimeno, il filosofo è ben conscio che ciò che accade nel tatto non può del tutto coincidere con i meccanismi della vista, giacché mentre la doppia articolazione del primo si svolge interamente “in me”<sup>250</sup>, nel caso della vista si tratta di istituire la presenza dell’altro<sup>251</sup>.

Ma perché Merleau-Ponty può estendere la reversibilità a tutta la sensibilità? La risposta va rintracciata nella nozione di intercorporeità<sup>252</sup> messa in campo dal filosofo francese nelle pagine del *Visibile e l’invisibile*. Ciò che renderebbe le mie esperienze reversibili è da un canto il loro appartenere ad un unico corpo che si dispone di fronte ad un unico mondo; dall’altro il loro emergere da un organismo più vasto costituito dalle relazioni che ognuno di noi intrattiene fin da subito con l’altro. In breve anche i gesti “più privati” si articolano per prelevamento da uno spazio pubblico<sup>253</sup>.

«[...] ogni visione monoculare, ogni tocco con una sola mano, pur avendo il suo visibile, il suo tattile, è legato a ogni altra visione, a ogni altro tocco, in modo da formare con essi l’esperienza di un unico corpo di fronte a un unico mondo, per una

---

<sup>250</sup> «[...] quando una delle mie mani tocca l’altra, il mondo dell’una sbocca in quello dell’altra perché l’operazione è reversibile a volontà, perché appartengono entrambe, come si è detto, a un unico spazio di coscienza, perché un solo uomo tocca una sola cosa attraverso tutte e due» (VI, p. 157).

<sup>251</sup> Cfr. supra, § 2.4.

<sup>252</sup> «Se possiamo mostrare che la carne è una nozione ultima, che essa non è unione o composto di sostanze, ma pensabile per se stessa, se c’è un rapporto a se stesso del visibile, questo circolo che io non faccio, che mi fa, questo avvolgimento del visibile sul visibile, può attraversare, animare altri corpi quanto il mio, e se io ho potuto comprendere come in me nasce quest’onda, come il visibile che è laggiù è simultaneamente il mio paesaggio, a maggior ragione posso comprendere che anche altrove esso si richiude su se stesso, e che ci sono altri passaggi oltre che il mio. Se esso si è lasciato captare da uno dei suoi frammenti, il principio della captazione è acquisito, il campo è aperto per altri Narcisi, per una “intercorporeità”» (VI, 156-7).

<sup>253</sup> Noto qui di passaggio come Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* sembra sostenere una tesi simile a proposito delle sensazioni. In quel caso il filosofo austriaco, pur non negando uno statuto soggettivo alle sensazioni, per esempio quella di dolore, considera che esse non possono definirsi private, giacché emergono da un contesto intersoggettivo, potremmo dire intercorporeo, che ci lega sempre agli altri: «Solo di ciò che si comporta come un uomo si può dire che ha dolori. Questo infatti si deve dire di un corpo; o, se vuoi, di un anima che ha un corpo.»; «[...] il nostro atteggiamento verso i viventi non è lo stesso che verso i morti»; «Pensa al riconoscimento dell’espressione di un volto. Oppure alla descrizione dell’espressione di un volto. Oppure alla descrizione dell’espressione di un volto, - che non consista nel dare le misure di quel volto! Pensa anche a come si possa imitare il viso di una persona senza osservare, imitandolo, il proprio allo specchio»; cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., rispettivamente oss. 283, 284, 285.

possibilità di reversione, di riconversione del suo linguaggio nel loro, di riporto e di rovesciamento, secondo la quale il piccolo mondo privato di ognuno non è giustapposto a quello di tutti gli altri, ma circondato da esso, e tutti insieme sono un Senziente in generale di fronte a un Sensibile in generale [...] Perché la sinergia non dovrebbe esistere fra differenti organismi, visto che è possibile all'interno di ognuno? I loro paesaggi si aggrovigliano, *le loro azioni e le loro passioni si adattano esattamente*: ciò è possibile non appena si cessa di definire a titolo primordiale, il sentire con l'appartenenza a una medesima "coscienza", e non appena lo si comprende invece come ritorno su di sé del visibile, aderenza carnale del senziente al sentito, e del sentito al senziente [...]» (VI, 158; corsivo mio).

Tuttavia, pur accettando la proposta merleau-pontyana di un'intercorporeità e di una sinergia o sinestesia diffusa, che si dispone e si nutre della medesima struttura carnale e lascia vibrare all'unisono i miei gesti e quelli degli altri rendendoli vicendevolmente comprensibili, ci sembra ancora che fra i gesti che opero *su me* e quelli che *direzionano verso* gli altri non s'istituisca il medesimo grado di reversibilità, ossia quell'adattamento esatto di cui parla il filosofo francese.

Per essere più chiari, l'occhio visto da un altro occhio non rifletterà allo stesso modo l'oggetto della visione, non si potrà nemmeno essere sicuri che il bersaglio o il paesaggio siano gli stessi; la mia mano che afferra il braccio di un altro non condividerà con esso i medesimi movimenti di prensione né gli stessi stati di pressione. Tra gli stimoli visivi e tattili che giungono a me e agli altri dal mondo, e quelli che da me si dipartono verso gli altri e viceversa c'è sempre una differenza di potenza percettiva dovuta a una sfasatura tra appello del gesto e risposta corrispondente<sup>254</sup>.

---

<sup>254</sup> Così la pensa lo psicologo statunitense G.H. Mead: «Nella conversazione di gesti c'è la preparazione per tutto il processo sociale implicante le azioni nelle loro forme diverse, e i gesti, che sono parti dell'atto, servono a stimolare le altre forme. Essi evocano da sé atti differenti. Benché possano evocare atti simili, di regola la risposta si differenzia dallo stimolo»; cfr. G.H. Mead, *Mente, Sé e Società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Universitaria, Firenze 1966; p. 79.



Cosa accade con gli stimoli uditivi? Anche in questo caso si può tranquillamente affermare che le variazioni tra le evocazioni sonore e le risposte correlate varino da soggetto a soggetto. Ma cosa cambia se il suono proviene da una voce umana, che tipo di autoaffezione si realizza e, soprattutto, alla nascita di quale evento assistiamo? Ecco quanto scrive in proposito Merleau-Ponty:

«Fra i miei movimenti ve ne sono taluni che non vanno in nessun luogo - e che non ritroveranno nell'altro corpo la loro somiglianza o il loro archetipo: sono i movimenti del volto, molti gesti, e soprattutto quegli strani movimenti della gola e della bocca che formano il grido e la voce. Quei movimenti finiscono in suoni, e io li odo. Come il cristallo, il metallo e molte altre sostanze, *io sono un essere sonoro*, ma la mia propria vibrazione io la odo dall'interno; come ha detto Malraux, io mi odo con la gola. *E in ciò, come egli ha anche detto, io sono incomparabile, la mia voce è legata alla massa della mia vita come non lo è la voce di nessuno*. Ma se sono abbastanza vicino all'altro che parla per udire il suo respiro, e sentire la sua effervescenza e la sua fatica, io quasi assisto, in lui come in me, alla inquietante nascita della vociferazione. *Come c'è riflessività del tatto, della vista e del sistema tatto visione, così c'è una riflessività dei movimenti di fonazione e dell'udito, essi hanno la loro iscrizione sonora, le vociferazioni in me la loro eco motoria. Questa nuova reversibilità e l'emergenza della carne come espressione sono il punto di inserimento del parlare e del pensare nel mondo del silenzio*» (VI, 160; corsivi miei).

Quindi, secondo il filosofo francese, nella voce si realizzerebbe un tipo di gestualità che ci consegna a una singolarità irriducibile ma che al contempo, in forza di una comunicazione intrinseca con l'udito, lascia affiorare quel punto d'innesto tra il mondo muto della percezione e quello risonante della parola. Vedremo nel prossimo capitolo quanto queste considerazioni siano condivisibili e quanto contribuiscano al nostro tentativo di scavare un varco tra corpo e linguaggio.

Per il momento ci preme sottolineare come il nostro orientamento seguirà il dettato merleau-pontyano di una riflessività inscindibile tra voce e udito, assumeremo, dunque, che questo binomio formi un sistema percettivo-pulsionale unico, in forza del quale si potrà descrivere, *bidirezionalmente*, la genesi e l'apocalisse che lega l'insorgenza e l'oblio della voce alla parola.

## 2.6 RICAPITOLAZIONI E RILANCI

È giunto il momento di trarre alcune conclusioni di quello che fin qui si è svolto e di esibirne con più eclatanza le risonanze sottotraccia. Si tratta di rendere chiare, senza più alcun indugio, le ombre ortogonali che si proiettano dalla costruzione del corpo vivente, e di rendere intelligibile l'avverbio *bidirezionalmente* che compariva in conclusione del paragrafo precedente. Se fin qui si è riflettuto sulla costituzione del *Leib*, se si sono cercate le verifiche delle sue peculiarità lungo gli assi filogenetico e ontogenetico, se si è attribuito ad esso un posto specifico nella natura che ad essa lo ancora e che da essa lo fa straniero, se si è fatto tutto questo è perché crediamo che nella sua genesi, nel suo irrompere e ritrarsi, nella sua relazione irriducibile con l'altro e il mondo, si palesino alcune istanze che confluiscono prepotentemente nella costruzione delle lingue storico-naturali<sup>255</sup>.

Il corpo vivente, in altre parole, è solcato da una potenza, potremmo anche dire da un desiderio, di espressione che si *traduce* e raggiunge il suo compimento nella forza della parola. La sua esposizione pubblica, la sua vita intenzionale diretta verso qualcosa e qualcuno, la plasticità sensomotoria, la percezione sinestetica, ma anche la sua frammentarietà, la fragilità di tenuta rispetto ad alcune circostanze, il suo negativo assoluto che abbiamo chiamato, forse con azzardo teorico, ineffabilità corporea,

---

<sup>255</sup> In questo paragrafo non faremo valere le differenze teoriche che esistono tra i termini linguaggio, lingua e parola utilizzandoli come generici sinonimi. Nel prosieguo del lavoro specificheremo, lì dove si renderà necessario, il loro utilizzo tecnico.

rappresentano il grembo da cui si sgrava e a cui va riportata la debordante potenza simbolica del linguaggio.

Certo ha ragione Émile Benveniste quando nei *Problemi di linguistica generale* ratifica il linguaggio come “il simbolismo più economico [*che*] rivela uno dei dati più essenziali della condizione umana, forse il più profondo [*e*] che non esiste relazione naturale, immediata e diretta fra l'uomo e il mondo, né fra uomo e uomo”<sup>256</sup>, e per certi versi si potrebbe condividere l'affermazione perentoria di Emmanuel Lévinas, ossia che il linguaggio “non è una modalità del simbolismo [*giacché*] tutti i simbolismi si riferiscono al linguaggio”<sup>257</sup>.

Ma questa soverchiante potenza, questo primato incontrastato si fa possibile perché già il corpo si frappone come spessore rispetto all'illusoria immediatezza, perché nell'anonimato della sua organizzazione esso distilla una capacità espressiva e un esonero simbolico delle sue abilità che noi tendiamo, assecondando peraltro la sua stessa *vocazione*, a scordare. D'altra parte forse non si può fare altrimenti, poiché la nostra nascita e ancor prima la nostra gestazione sono eventi che si danno in un'un'atmosfera dominata dalla “parola parlata”, come la chiama Merleau-Ponty, per cui ogni tentativo di risalire al potere costituente alla “parola parlante”, per usare ancora i termini del filosofo francese, è destinato, se non al fallimento, a fare i conti con questa presenza ingombrante, riconfigurante e in ultima analisi inalienabile che è il linguaggio.

In breve, siamo oltremodo consapevoli che qualsivoglia aggiramento che tenti di portarsi alle spalle del linguaggio è il risultato di deviazioni e costrizioni segnate dal linguaggio medesimo<sup>258</sup>, tuttavia, non siamo disposti a pensare all'apparizione di quest'ultimo, come alla nascita di Atena, già

<sup>256</sup> Cfr. Émile Benveniste, *Uno sguardo allo sviluppo della linguistica*, in Id. *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 39.

<sup>257</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2006, p. 97.

<sup>258</sup> «[...] la parola che diviene oggetto di scienza, si antidata grazie a un movimento retrogrado che non è mai completamente errato, perché, aprendo l'orizzonte del nominabile e del dicibile, la parola confessava già di avervi il suo posto [...]» (VI, 169).

tutto formato<sup>259</sup>; né a considerare completamente riassorbita la vita del corpo nell'evento della parola. Piuttosto è questa metamorfosi che dovremo seguire più dappresso, nello sforzo di rivelare quel passaggio che anima il mondo sensibile e lo fluidifica:

«[...] non già fuori di ogni corpo, ma in un altro corpo meno pesante, più trasparente, come se mutasse carne abbandonando quella del corpo per quella del linguaggio [...]» (VI, 168).

In definitiva, benché, in questa prima parte del lavoro si è mostrata l'attitudine espressiva del corpo, questa descrizione non è bastevole a rendere conto della funzione simbolica che si adempie nel linguaggio. Era il nostro stesso procedere a prescriverci ogni risultato positivo, giacché non riusciva a precisare il luogo in cui si effettuava quella migrazione dalla significazione percettiva-pulsionale a quella linguistica.

Inoltre l'operazione perfezionata difettava, volendo sorprendere il linguaggio da tergo, collocandosi, cioè, ai bordi delle sue effettuazioni come se fosse possibile marcare una linea d'origine da cui poter procedere apoditticamente. Ma in questo tentativo si finiva per incorrere nel paradosso descritto esemplarmente da Wittgenstein, ovvero di voler tracciare un limite "da ambo i lati"<sup>260</sup>. Tuttavia non disperiamo.

Infatti, alla fine del nostro *excursus* sul corpo vivente ci siamo imbattuti nel fenomeno reversibile del sistema audio-fonico che invece, giusto per continuare con la metafora wittgensteiniana, quel limite lo istituisce all'interno del nostro campo d'indagine<sup>261</sup>. In sintesi questo limite, o piuttosto questo varco non si determina alle estremità della diade corpo-

---

<sup>259</sup> L'espressione è ripresa da G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005. In quel caso il filosofo francese, citando Lévis-Strauss, si riferisce alla costituzione dell'ordine del significante, i cui elementi articolandosi su possibili rapporti differenziali devono: «[...] in qualunque modo il linguaggio venga acquisito [...] essere dati tutti in una volta, tutti insieme»; ivi, p. 50.

<sup>260</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., *Prefazione*.

<sup>261</sup> «[...] nessun locutore parla se non facendosi anticipatamente allocutore, *sia pure di se stesso*, perché con un sol gesto egli chiude il circuito del suo rapporto agli altri, e, contemporaneamente, si istituisce anche *delocutore*, parola di cui si parla: si offre e offre ogni parola a una Parola universale» (VI, 169).

linguaggio, ma scaturisce dal grumo indifferenziato in cui si condensano le opacità dell'uno e le trasparenze dell'altro e da cui la voce, che di questo varco è l'impronta vivente, "viene a sigillare, a chiudere, a raccogliere la molteplicità dei mezzi fisici, fisiologici, linguistici della elocuzione" (VI, 169) per contrarli in un sol atto e traghettarli dal mondo muto al mondo parlante.

La voce che al corpo appartiene e che dal corpo si stacca in favore della significazione linguistica e che da questa nuovamente a quello ritorna, in una bidirezionalità sinteticamente insanabile che rompe e ricomponi il silenzio, è perciò il fenomeno che proveremo a monitorare, testando alfine quanto scritto da Merleau-Ponty al termine de *Il visibile e l'invisibile*:

«[...] in un certo senso comprendere una frase non è altro che accoglierla pienamente nel suo essere sonoro, o, come si dice opportunamente, *intenderla*; il senso non è su di essa come il burro sulla tartina, come un secondo strato di "realtà psichica" estesa sul suono: esso è la totalità di ciò che è detto, l'integrale di tutte le differenziazioni della catena verbale, è dato con le parole in coloro che hanno orecchie per udire. [...] In un certo senso, come dice Husserl, tutta la filosofia consiste nel restituire un potere di significare, una nascita del senso o un senso selvaggio, una espressione dell'esperienza attraverso l'esperienza che illumina specialmente la sfera particolare del linguaggio. E in un certo senso, come dice Valéry, il linguaggio è tutto, perché esso non è la voce di nessuno, perché è la voce stessa delle cose, delle onde e dei boschi» (VI, 170).

3

**GENESI, EPIFANIA E APOCALISSE DELLA VOCE**

“Risonanza, non più con l’udito/ misurabile. Come fosse il suono  
che tutt’intorno ci trascende,/ una maturità dello spazio”

(R.M. Rilke, *Poesie Sparse*)

“Essere all’ascolto significa sempre essere sul bordo del senso,  
o in un senso di bordo e d’estremità, come se il suono non fosse precisamente  
nient’altro che questo bordo, questa frangia o questo margine”

(J.L. Nancy, *All’ascolto*)

“La voce è ciò per cui le mie parole sono ‘vive’, sembrano  
non lasciarmi mai, non cadere fuori di me in un allontanamento visibile.  
Per questo non cessano di appartenermi, di essere a mia disposizione”

(J. Derrida, *La voce e il fenomeno*)

“L’unica via per afferrare il lembo della voce che sfugge  
è nell’adeguamento al ritmo interno, alla vibrazione del sangue che per farsi pensiero  
è costretta a rendersi percettibile in parole”

(C. Bologna, *Flatus vocis*)

“[...] l’aver-luogo del linguaggio [...] viene obliato in favore  
di ciò che è detto nell’istanza del discorso; cioè questo aver-luogo (la Voce) è pensato  
solo come fondamento del detto, in modo che la Voce stessa non viene mai, come tale, al  
pensiero”

(G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*)

“[...] ritorno a Sigé, l’abisso”

(Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*)

### 3.1 LA MOSSA DEL CAVALLO: LA VOCE DI MERLEAU-PONTY

Ha scritto P. Roth ne *Il seno*, un bellissimo racconto che per atmosfera e contenuto sembra rappresentare l'antistrophe della *Metamorfosi* kafkiana: "Dunque ho fatto il salto ho reso la parola carne"<sup>262</sup>. Questa affermazione, fatta dal protagonista del racconto ormai trasformato in un ipertrofico seno desiderante, può a ben diritto sigillare lo scopo della riflessione sul linguaggio di Merleau-Ponty. Se a questa poi si aggiunge quanto detto icasticamente da Borges ossia che "la lingua è un sistema di citazioni"<sup>263</sup>, e l'altrettanto incisiva osservazione di Proust: "si scrive sempre in una lingua quasi straniera"<sup>264</sup>, si sono fissati gli apici entro cui si muove la tensione speculativa linguistica merleau-pontyana.

E non meravigli se a condensare il lavoro sul linguaggio del Nostro si siano evocati in prima battuta tre scrittori piuttosto che le teorie più specialistiche di linguisti o filosofi, giacché se la pittura, in particolare quella di Cézanne, è stato un continuo punto di riferimento, un campo di verifica potremmo dire, delle scoperte che Merleau-Ponty veniva facendo sulla percezione, la letteratura ha costituito l'*humus* su cui egli ha provato a radicare e far germogliare le acquisizioni estratte dalla linguistica e fatte proprie.

Detto questo, ci tocca subito specificare l'intenzione che ci accingiamo a giocare nei paragrafi dedicati alla filosofia del linguaggio di Merleau-Ponty. Cominceremo con il dire che in essi non si vuole, e d'altra parte non si potrebbe, consideratane la complessità, descrivere dettagliatamente l'intera parabola del pensiero linguistico merleau-pontyano<sup>265</sup>. Lo scopo piuttosto che ci proponiamo è duplice. In tutta prima

<sup>262</sup> P. Roth, *Il seno*, Il sole 24 ORE, Milano 2012, p. 71.

<sup>263</sup> J.L. Borges, *Utopia di un uomo che è stanco*, in Id. *Il libro di sabbia*, Adelphi, Milano 2004, p. 78.

<sup>264</sup> M. Proust, *La strada di Swann* Einaudi, Torino 1978, p. 243.

<sup>265</sup> Molti sono i saggi che si occupano della filosofia del linguaggio di Merleau-Ponty mi limiterò, dunque, a riportare quelli a cui maggiormente si è fatto riferimento: A. Bonomi, *Esistenza e struttura. saggio su Merleau-Ponty*; S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, op. cit.; G. Invitto (a cura di) *Merleau-Ponty, Filosofia esistenza politica*, op. cit.; L.

accertare se nel Nostro esista una specifica questione sulla voce o se essa, piuttosto, appaia in contropunto rispetto alle sue più generali considerazioni sul linguaggio.

In secondo, verificata l'esistenza e la consistenza di una filosofia della voce merleau-pontyana, proveremo a issare con essa, su essa e, dove necessario, oltre essa la nostra ipotesi di ricerca che nella voce individua il varco, il punto di svolta dal mondo dell'espressione corporea a quello della significazione linguistica. Per questa ragione si è deciso di far seguire i paragrafi dedicati al filosofo francese da altri in cui si proverà a dare corpo ai fantasmi o alle intuizioni sulla voce, sovente lasciate in sospeso dallo stesso.

Questo procedimento, malgrado potrebbe ingenerare l'idea di un tutto monolitico del pensiero linguistico merleau-pontyano, cosa che ovviamente non darebbe ragione del complesso itinerario che lo innerva, ha l'indubbio vantaggio di estrarre tutte quelle consonanze che possono giovare nel profilare una filosofia della voce. Perciò sebbene non si dettaglieranno nello specifico, le continuità, i movimenti tellurici, i rimandi e le ispirazioni che la riflessione merleau-pontyana sul linguaggio ha condensato in sé lungo tutto l'arco della sua articolazione, non si potrà del tutto fare a meno di una, benché contratta e al contempo prospettica, esposizione.

Che il problema linguistico sia una questione tutt'altro che marginale per il filosofo francese è documentato dalla sua precoce apparizione

---

Vanzago, *Merleau-Ponty*, op. cit.; R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur L'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991; C. Di Martino, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, Edizioni ETS, Pisa 2005; M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty da Cézanne a Proust*, Guerini e Associati, Milano 1990; M. Carbone, D.M. Levin, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, op. cit.; C. Sini, *Il silenzio e la parola*, Marietti, Genova 1989; A.M. Sauzeau Boetti (a cura di) *La prosa del mondo. Omaggio a Maurice Merleau-Ponty*, Quattroventi, Urbino 1990; S. Costantino, *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*, Franco Angeli, Milano 1999; S. Seggiaro, *La chair et le pli. Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano 2009; L. Azzariti-Fumaroli, *L'oblio del linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 2007; F. Dastur, *Chair et langage: Essais sur Merleau-Ponty*, Encre Marine, La Versanne 2001.



nell'opera del '42<sup>266</sup> e dalla sua ripresa, con maggior intensità speculativa, in quella del '45. Tuttavia, la problematica assume un ruolo centrale e una dimensione più decisiva nella prima metà degli anni '50<sup>267</sup>, quando l'incontro con la linguistica prima di Saussure poi di Jakobson, spinge Merleau-Ponty se non proprio a un ribaltamento dei guadagni teorici ottenuti nella *Fenomenologia della percezione*, a un loro sostanziale aggiustamento, incanalando la sua filosofia verso quell'ontologia della *chair* che, mossi i primi passi proprio in questo torno di anni, si perfezionerà ne *Il visibile e l'invisibile*.

In particolare quello che rimaneva sul tappeto e che bisognava affrontare con più decisione, come lo stesso Merleau-Ponty appunta in una nota del saggio *La métaphysique dans l'homme* di poco successivo al capolavoro del '45, era la descrizione del passaggio “[...] dalla fede percettiva alla verità quale la s’incontra al livello del linguaggio, del concetto e del mondo culturale”<sup>268</sup>. Detto altrimenti, se nelle prime opere il linguaggio veniva fatto oggetto di riflessione a partire dalla potenza espressiva del corpo e a quella ricondotto, ora assume una centralità teorica inaggrabile che a sua volta illumina la corporeità riverberando su di essa alcune caratteristiche ratificate dalla linguistica saussuriana<sup>269</sup>.

<sup>266</sup> «È bensì possibile paragonare le relazioni dell'anima e del corpo a quelle del concetto e della parola, ma a condizione di osservare sotto i prodotti separati l'operazione costitutiva che li congiunge e di ritrovare sotto i linguaggi empirici, sotto l'accompagnamento esteriore o rivestimento contingente del pensiero, la *parola vivente* che ne è la sola effettuazione, in cui il senso si formula per la prima volta, fondandosi come senso, e diviene disponibile per delle operazioni ulteriori» (SC, 338). Vedremo nel corso del paragrafo come, nonostante le variazioni e gli accomodamenti teorici, l'obiettivo di fondo di Merleau-Ponty, ossia lo svelamento della parola vivente come operazione sottostante le lingue storico-naturali, rimarrà immutato lungo l'arco della sua riflessione.

<sup>267</sup> Tutti questi scritti sono oggi raccolti in Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit.. Di questo periodo è anche l'incompiuto *La prosa del mondo*, op. cit., in cui il tema del linguaggio viene arpionato dal versante della letteratura. Importanti al fine di ricostruire la maturazione della filosofia del linguaggio di Merleau-Ponty sono i *résumés* dei corsi tenuti al College de France tra il 1952 e il 1961 e oggi disponibili in M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, Bompiani, Milano 1995; d'ora in poi abbreviato in LSN.

<sup>268</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il metafisico nell'uomo*, in Id. *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano 1962, p. 162 n. 28. D'ora in poi abbreviato SNS.

<sup>269</sup> Invero, Merleau-Ponty estende la nozione di diacritico, utilizzata da Saussure per descrivere i rapporti tra segni in una lingua storico-naturale, anche alla percezione. Ecco quanto scrive in *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*: «[...] il senso di una cosa percepita, se la distingue da tutte le altre, non è ancora isolato dalle costellazioni in cui appare, non si articola se non come un certo scarto

Insomma, il Nostro, resosi conto che una descrizione del mondo muto della percezione è impossibile senza la mediazione linguistica, e che la sua precedente definizione richiudeva la parola in un'operazione espressiva unilaterale del soggetto incarnato senza dar conto dei rapporti che si istituiscono all'interno di una lingua storico-naturale, tenta di allargare la sua concezione intrecciando nel tessuto teorico precedente le acquisizioni della linguistica saussuriana<sup>270</sup>. Ma quale era stato il profitto teorico ottenuto nella *Fenomenologia della percezione*? Cosa viene ripensato e cosa mantenuto nelle opere degli anni '50? E soprattutto cosa ne ricaviamo ai fini della tematizzazione del fenomeno voce?

Facciamo un passo indietro e ritorniamo al capitolo "Il corpo come espressione e parola" dell'opera del '45 in cui Merleau-Ponty sboccava la sua teoria linguistica. Lo scopo perseguito in quella occasione dal filosofo francese era quello di sottrarre il linguaggio dalla tenaglia teorica dell'empirismo e del razionalismo che, benché da sponde opposte, lo svuotavano del suo potere essenziale di significazione conferendolo a entità esterne ad esso.

Il primo, invero, lo fissava negli "stimoli o [*negli*] stati di coscienza" (PP, 245) che si trattava di nominare; il secondo lo riservava come appannaggio del pensiero che della parola si serve come di un mero "segno

---

nei confronti del livello dello spazio, di tempo, di mobilità e in generale di significazione in cui siamo insediati, non è dato se non come una deformazione, ma sistematica del nostro universo di esperienza, senza che noi possiamo ancora nominare il principio. Ogni percezione non è percezione di qualcosa se non essendo anche relativa impercezione di un orizzonte o di uno sfondo che essa implica ma non tematizza» (LSN, 25). Quasi con le stesse parole ne *Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano 1965, p 406: «Una cosa percepita è un certo scarto in rapporto a una norma o ad un livello spaziale, temporale e colorato, è una certa distorsione, una certa 'deformazione coerente' dei legami permanenti che ci uniscono a dei campi sensoriali e a un mondo».

<sup>270</sup>«Saussure ci ha insegnato che, presi isolatamente, i segni non significano niente: più che esprimere un senso, ognuno di essi indica uno scarto di senso fra sé e gli altri. Poiché anche di questi ultimi si può dire altrettanto, la lingua è costituita di differenze e non di termini; o meglio, nella lingua i termini sono generati dalle differenze che appaiono fra di essi. Idea difficile, perché buon senso risponde che se il termine A e il termine B non avessero alcun senso, non si vede come tra di essi ci potrebbe essere contrasto di senso, e se la comunicazione andasse dal tutto della lingua parlata al tutto della lingua udita, per imparare la lingua bisognerebbe già saperla. [...] Questa specie di circolo che fa sì che la lingua precede se stessa presso coloro che la imparano, si insegna da sé e suggerisca spontaneamente come deve essere decifrata, è forse il prodigio del linguaggio» (S, 63).

esteriore di riconoscimento interiore che potrebbe compiersi senza il suo intervento e al quale essa non contribuisce” (PP, 247). Si trattava, dunque, di ripensare il linguaggio come detentore del suo stesso senso e di iscriverlo all'interno di quella potenza simbolica generale che, come abbiamo avuto modo di ribadire nel capitolo precedente, apparteneva al corpo:

«È pur necessario che [...] il senso delle parole sia alla fine indotto dalle parole stesse o, per essere più precisi, che il loro significato concettuale si formi per prelevamento su un *significato gestuale*, che, a sua volta, è immanente alla parola» (PP, 249-50).

Certo l'operazione realizzata da Merleau-Ponty doveva immediatamente bypassare alcune resistenze che una lunga tradizione filosofica e lo stesso senso comune gli opponevano, prima fra tutte la separazione tra pensiero e linguaggio.

C'è, infatti, un testardo insistere che ci spinge a considerare il primo come indipendente dal secondo. Se questo, però, si rende possibile è solo perché, è questa la risposta del Nostro, noi viviamo in un mondo di pensieri già costituiti che possiamo richiamare senza l'ausilio delle parole, ma che solo quest'ultime hanno contribuito a formare. Ad ingannarci, in sostanza, sarebbe l'illusione di una vita interiore libera dalle parole e immersa in una sorta di silenzio saturo di pensieri, ma che in verità “è ronzante di parole” (PP, 254), essendo un discorso divenuto afono. In altre parole, come la percezione tende ad obliarsi per lasciar-essere il percepito, allo stesso modo il linguaggio, a cose fatte, si ritrae sullo sfondo per fare emergere i significati a cui rimanda<sup>271</sup>.

Così nel dialogo che noi intratteniamo con gli altri e con noi stessi, non si effettua alcuno scarto tra ciò che pensiamo e quello che diciamo, anzi

---

<sup>271</sup> «*Ma proprio questa è la virtù del linguaggio*: è lui a rimandarci a ciò che significa; si dissimula ai nostri occhi con la sua stessa operazione; il suo trionfo è di cancellarsi e di dare accesso, al di là delle parole, al pensiero stesso dell'autore, in modo che, poi, crediamo di esserci intrattenuti con lui senza parole, da mente a mente» (PM, 38).

è proprio parlando che i nostri pensieri si riempiono di senso in una simultaneità tra pensiero e linguaggio:

«L'oratore non pensa prima di parlare, nemmeno mentre parla; la sua parola è il suo pensiero. Allo stesso modo, ciò che l'ascoltatore concepisce non è semplicemente occasionato dai segni» (PP, 250).

Ma c'è di più. Come il soggetto parlante non riflette sul senso che una parola via l'altra si manifesta, allo stesso modo egli non si figura le parole che utilizzerà, giacché se è vero che esse non sono, come sosteneva l'empirismo, il frutto di un montaggio nervoso prestabilito, è altrettanto vero che non possono considerarsi, ed è questo il peccato originario del razionalismo, come “ricordo puro” o come la rappresentazione di percezioni affievolite:

«[...] esse sono dietro di me, come gli oggetti dietro la mia casa o come l'orizzonte della città intorno alla mia casa, io faccio i conti con esse o conto su di esse, ma non ho nessuna 'immagine verbale'. Nel loro persistere in me assomigliano piuttosto alla Imago freudiana, la quale è molto meno la rappresentazione di una percezione che una essenza emozionale molto precisa e generale staccata dalle sue origini empiriche. *Della parola appresa mi resta il suo stile articolatorio e sonoro.* Dell'immagine verbale si deve dire quanto dicevamo [...] della 'rappresentazione del movimento: non ho bisogno di rappresentarmi lo spazio esterno e il mio corpo per muovere l'uno nell'altro. È sufficiente che essi esistano per me e costituiscano un certo campo d'azione attorno a me. *Analogamente, non ho bisogno di rappresentarmi la parola per saperla e pronunciarla. Basta che ne possieda l'essenza articolare e sonora come una modulazione, uno degli usi possibili del mio corpo [...]* l'immagine verbale è solo una delle modalità della mia *gesticolazione fonetica*» (PP, 251-2; corsivi miei).

Dunque, un ritorno al fenomeno del linguaggio capace di liberarlo dalle descrizioni consuete, non può che svelarne il carattere gestuale-emozionale radicato nel corpo.

La parola è “un autentico gesto” (PP, 254), che include il proprio senso allo stesso modo in cui gli altri gesti includono il loro; una prassi corporea che s'accorda e accompagna ad altre prassi. Ma a questo punto si presentano a Merleau-Ponty alcune difficoltà, di cui egli stesso dà conto, circa la differenza tra i gesti verbali, i gesti emozionali o altri particolari gesti corporei come quelli ostensivi. Infatti, mentre quest'ultimi istituiscono con il loro senso e il loro riferimento una relazione d'immanenza che consente allo spettatore di comprenderli nell'atto stesso in cui si realizzano<sup>272</sup>, non così sembra per i gesti verbali:

«Sulle prime sembra impossibile assegnare un significato immanente sia alle parole che ai gesti: infatti, il gesto si limita ad indicare un certo rapporto fra l'uomo e il mondo sensibile, questo mondo è dato dalla percezione naturale, e così l'oggetto intenzionale è offerto al testimone contemporaneamente al gesto stesso. Viceversa, la gesticolazione verbale ha di mira un paesaggio mentale che dapprima non è dato a tutti e che essa deve comunicare. Ma è la cultura a fornire qui ciò che la natura non dà» (PP, 257-8).

A tutta prima sembra che Merleau-Ponty ripercorra la distinzione classica tra gesti naturali e gesti culturali, assegnando ai primi i valori della percezione, delle ostensioni e delle emozioni e ai secondi quelli del linguaggio. Insomma mentre è intuitivo e naturale vedere quel che c'è di comune tra la gioia e il suo senso, per esempio il sorriso, la faccia distesa, l'allegrezza scandita dal ritmo dei gesti dell'intero corpo; viceversa non si

---

<sup>272</sup> «[...] il senso dei gesti non è dato, ma compreso, cioè riafferato da un atto dello spettatore [...] il gesto è di fronte a me come un quesito, mi indica certi punti sensibili del mondo, ove mi invita a raggiungerlo. La comunicazione si compie quando la mia condotta trova in questo cammino il suo proprio cammino. [...] Il senso del gesto così 'compreso' non è dietro di esso, ma si confonde con la struttura del mondo che il gesto delinea e che io riprendo per mio conto, si diffonde sul gesto stesso; [...]» (PP, 256-7).

capisce che nesso possa avere la parola “gioia” con lo stato d’animo che intende descrivere, se non ricorrendo all’ausilio delle convezioni. Inoltre, non è forse l’esistenza di molte lingue a confermarci che il nesso tra il segno verbale e il suo significato “è totalmente fortuito”? (PP, 258). Ma le cose nella filosofia del francese non possono stare così, perché come abbiamo avuto modo di dire nel precedente capitolo, per egli non c’è niente nel corpo umano che non sia al contempo naturale e culturale<sup>273</sup>.

Dunque anche il linguaggio non potrà essere schiacciato o ridotto a una delle due dimensioni. Ed ecco la mossa del cavallo che opera Merleau-Ponty, per riscattare la parola dalle impostazioni convezionaliste e con lo stesso movimento le emozioni e i gesti da letture naturaliste:

«Se consideriamo solamente il senso concettuale e terminale delle parole, è vero che la forma verbale [...] sembra arbitraria. Le cose cambierebbero se considerassimo il senso emozionale (ciò che prima abbiamo chiamato il suo senso gestuale) [...] Allora ci si renderebbe conto che le parole, le vocali, i fonemi sono altrettanti modi di cantare il mondo e che sono destinati a rappresentare gli oggetti, non in ragione di una somiglianza oggettiva, come credeva l’ingenua teoria delle onomatopee, ma perché ne estraggono e nel senso proprio del termine, ne esprimono l’essenza emozionale» (PP, 258-9).

Ma dove cercare questo senso emozionale? Non certo nei vocabolari o nelle sintassi o ancora nei significati costituiti, bisognerà, piuttosto, operare una sospensione fenomenologica<sup>274</sup>, che dalla “parola parlata” ci retroceda a quella “parlante”, a quel suo potere costituente, che come le emozioni e l’intera gestualità corporea, si pone nel punto di svolta tra il naturale e il culturale, in quello spazio-tempo di emergenza e sfuggimento

---

<sup>273</sup> «La distinzione dei 2 piani (naturale e culturale) è del resto astratta: tutto è culturale in noi (la nostra *Lebenswelt* è “soggettiva” (la nostra percezione è culturale-storica) e tutto è naturale in noi (anche il culturale riposa sul polimorfismo dell’Essere selvaggio)» (VI, 265).

<sup>274</sup> «Se vogliamo comprendere il linguaggio nella sua operazione originaria dobbiamo immaginare di non aver mai parlato, sottometterlo a una riduzione senza la quale ci sfuggirebbe ancora riportandoci a ciò che esso significa, guardarlo come i sordi guardano coloro che parlano, confrontare l’arte del linguaggio con le altre arti dell’espressione, tentare di vederlo come una di queste arti mute» (S, 72).

in cui la dicotomia fra i due termini si dissolve, senza peraltro operare alcuna riduzione dell'uno all'altro:

«Il segno artificiale non è riconducibile al segno naturale perché nell'uomo non ci sono segni naturali, e, accostando il linguaggio alle espressioni emozionali, non si compromette ciò che esso ha di specifico, se è vero che già l'emozione, in quanto variazione del nostro essere al mondo, è contingente rispetto ai dispositivi meccanici contenuti nel nostro corpo, e manifesta quello stesso potere di strutturazione degli stimoli e delle situazioni che raggiunge il suo apice al livello del linguaggio. [...] Nell'uomo è impossibile sovrapporre un primo strato di comportamenti che chiameremo 'naturali' e un mondo culturale o spirituale fabbricato. In lui tutto è fabbricato e tutto è naturale [...]» (PP, 260-1).

Ecco, dunque, ciò che Merleau-Ponty viene scrivendo sul linguaggio nell'opera del '45 e che resterà un faro permanente della sua indagine anche dopo l'assunzione del dettato della linguistica saussuriana. Mai, infatti, il filosofo francese metterà in dubbio il nesso istituito tra percezione e linguaggio, né il radicarsi di quest'ultimo nel simbolismo originario del corpo. A questo proposito si potrebbe dire che mentre l'impostazione della *Fenomenologia della percezione* persegue e compie un primo passo verso una genealogia del linguaggio, gli scritti degli anni '50 avranno lo scopo precipuo di seguire, o ancora meglio di svelare, questa genesi all'interno delle strutture delle lingue storico-naturali. Ma di questo discuteremo più avanti.

Per il momento cerchiamo di capire meglio l'operazione a cui abbiamo assistito e vediamo se in essa comincia a profilarsi seppur in filigrana una messa in questione della voce. L'*epoché* fenomenologica a cui ci invita Merleau-Ponty ci fa compiere un movimento retrogrado che, allontanandoci dal livello dei significati acquisiti della "parola parlata", ci colloca sul terreno originario della "parola parlante" da cui sgorga il potere significante del linguaggio:

«[...] si potrebbe distinguere una *parola parlante* e una *parola parlata*. La prima è quella nella quale l'intenzione significante è allo stato nascente. Qui l'esistenza si polarizza in un certo 'senso' che non può essere definito da nessun oggetto naturale. È al di là dell'essere che essa cerca di ricongiungersi ed ecco perché crea la parola come sostegno empirico del suo proprio non essere. La parola è l'eccedere della nostra esistenza sull'essere naturale. Ma l'atto d'espressione costituisce un mondo linguistico e un mondo culturale, fa ricadere nell'essere ciò che si protendeva oltre. Di qui la parola parlata che fruisce dei significati disponibili come di un patrimonio acquisito» (PP, 269).

Ma a cosa pensa Merleau-Ponty quando afferma che la parola parlante allo stato nascente polarizza attorno un senso che è privo di qualsivoglia riferimento? E cosa eccede l'essere naturale per poi ricadere nuovamente in esso? Se a queste domande aggiungiamo quello che già abbiamo scoperto, ossia che il linguaggio considerato nel suo senso emozionale è un modo di cantare il mondo, e che i suoi primi abbozzi andrebbero cercati in questa "gesticolazione emozionale" (PP, 260), non ci resta che concludere che la "parola parlante" altro non è che la voce:

«Il gesto fonetico realizza, per il soggetto parlante e per coloro che l'ascoltano, una certa strutturazione dell'esperienza, una certa modulazione dell'esistenza, proprio come, per me e per l'altro, un comportamento del mio corpo investe di un certo significato gli oggetti che mi circondano. Il senso del gesto non è contenuto nel gesto come fenomeno fisico o fisiologico. Il senso della parola non è contenuto nella parola come suono. Ma il corpo umano è definito dalla sua appropriazione, in una serie indefinita di atti discontinui, di nuclei significativi che eccedono e trasfigurano i suoi poteri naturali. questo atto di trascendenza lo incontriamo dapprima nell'acquisizione di un comportamento, poi nella comunicazione muta del gesto: è in virtù della medesima potenza che il corpo si dischiude a una condotta nuova e la fa comprendere a testimoni esterni. [...] A sua volta, il linguaggio non pone altri problemi: una contrazione della gola, una emissione di aria sibilante fra



lingua e denti, una certa maniera di fruire del nostro corpo si lasciano subito investire da un *sensu figurato* e lo significano fuori di noi [...] se è parola autentica, la parola fa sorgere un senso nuovo, allo stesso modo in cui, se è un gesto di iniziazione, il gesto dà per la prima volta un senso umano all'oggetto. [...] Si deve quindi riconoscere come fatto ultimo questo potere aperto e indefinito di significare - cioè di cogliere e al tempo stesso di comunicare un senso -, in virtù del quale l'uomo si trascende verso un comportamento nuovo, o verso l'altro, o verso il suo proprio pensiero tramite il suo corpo e la sua parola» (PP. 265-66).

Ma come è possibile che la voce letteralmente estragga ed esprima il senso delle cose? E in virtù di quale potere riconfigurante essa si lascia impregnare di un senso figurato? In altre parole come è possibile che essa passi dalla vita del suono a quella del senso emozionale e da questo a quello linguistico? E ancora, cosa le garantisce la possibilità di trascendere l'uomo per direzionarsi verso qualcuno o qualcosa?

Su queste domande vorremmo cimentarci nei prossimi paragrafi, prima di riprendere l'analisi sugli sviluppi della filosofia del linguaggio merleau-pontyana, nel tentativo di mostrare come essa possa declinarsi, in tutte le sue fasi, in una filosofia della *phoné*.

### 3.2 IL SUONO DELLA VITA: IL PAESAGGIO SONORO

Consideriamo queste affermazioni di Merleau-Ponty:

«Tuttavia, non si può negare che la parola costituita, quale agisce nella vita quotidiana, presuppone come compiuto il passo decisivo dell'espressione. La nostra visione dell'uomo rimarrà superficiale finché non risaliremo a questa origine, finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale, finché non descriveremo il gesto che rompe questo silenzio» (PP, 255);

«L'origine del linguaggio è mitica, il che significa che c'è sempre un linguaggio prima del linguaggio che è la percezione» (N, 319).

Le due considerazioni, appartenenti a periodi diversi della riflessione sul linguaggio del filosofo francese, sembrano concordare nell'individuare un campo originario in cui il fenomeno generale dell'espressione anticipa quello della significazione linguistica, che di quella rappresenta una modalità particolare. La differenza tra ciò che il Nostro tratteggiava negli anni '40 e quello lo impegnerà nelle opere degli anni '50 fino a *Il visibile e l'invisibile*, non va dunque individuata nell'idea d'esistenza di un grembo corporeo di scaturigine del linguistico, quanto nella necessità di dettagliare il passaggio che dall'architettura visibile e muta di questo, vira verso quella invisibile e parlante del linguaggio.

Questo movimento più volte ribadito come necessario ai fini della comprensione della reversibilità fra le due strutture ci sembra, però, profilarsi come l'interrogativo aperto e mai compiutamente risolto da Merleau-Ponty. Egli, infatti, nonostante abbia avuto il merito indiscutibile di scorgere e portare nel giusto alveo la questione<sup>275</sup>, non riuscirà fino alla fine, probabilmente per la prematura scomparsa, a darne debitamente conto<sup>276</sup>. Si tratta, dunque, di pensare l'impensato o l'implicito merleau-pontyano, restituendo alla piena luce della riflessione il fenomeno della voce che, del transito dall'espressione corporea alla significazione linguistica, ci sembra più d'ogni altro poter aspirare ad essere l'emblema.

La nostra strategia si compone di alcune mosse teoriche che s'accompagnano, nella speranza di articularle, ad altrettante intuizioni merleau-pontyane, il cui senso è di esplorare la voce sia nella sua costituzione corporea che nel suo articolarsi linguistico, precisando, ora da

---

<sup>275</sup> «La prima parola non si è stabilita in un nulla di comunicazione, perché emergeva dai comportamenti che erano comuni e metteva radici in un mondo sensibile che già aveva smesso di essere privato» (PM, 63).

<sup>276</sup> In effetti sembra dalle ultime pagine de *Il visibile e l'invisibile* che Merleau-Ponty s'accingesse a seguire questo passaggio più dappresso abordandolo proprio a partire dalla questione della voce (VI, 170).

un lato ora dall'altro, le ragioni che la vedono effettuare la dialettica di riflessività tra corpo e linguaggio.

In altre parole, seguiremo la voce dal suo emergere come potenza del corpo espressivo alla sua destinalità obliante che la sommerge nella significazione della parola costituita, per poi da questo versante osservarne le emersioni, le stagnazioni e infine le evaporazioni. Insomma un passaggio dal simbolico al semiotico tutt'altro che irenico, punteggiato da avanzamenti e ritenzioni, da pieni e vuoti, da svolgimenti e riavvolgimenti in un continuo dialettico che solo la necessità di descrizione ci imporrà di frammentare in istantanee fotografiche che inevitabilmente ci riconsegneranno inquadrature o troppo larghe o troppo strette.

Fatte queste considerazioni, rimettiamoci in cammino e tentiamo di dar seguito alle domande che erano apparse in conclusione del paragrafo precedente limitandoci alle prime due: come è possibile che la voce estragga il senso emozionale delle cose? E in virtù di quale potere alla voce-suono spuntano, parafrasando Heidegger, i significati<sup>277</sup>? Inoltre qual è il senso della locuzione "silenzio primordiale" e che tipo di rapporto s'istituisce tra questo e il gesto vocale? A questo proposito Merleau-Ponty sembra perentorio parlando di una relazione di rottura tra i due; come se il silenzio

---

<sup>277</sup> «La totalità di significati della comprensibilità *accede alla parola*. I significati sfociano in parole» (SuZ, 198). Dunque Heidegger, in *Essere e Tempo*, così come nelle lezioni degli anni precedenti considera le parole come un livello "sovrapposto" ai significati, che in origine si darebbero nel modo dell'utilizzabilità e della rimandatività. Le parole opererebbero un livellamento dell'in-quanto ermeneutico (prassico) nell'in-quanto apofantico (teorico-contemplativo), a tale proposito si veda M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, p. 97: «Il carattere pre-predicativo della struttura dell'in quanto' dev'essere esplicitamente sottolineato, giacché si potrebbe pensare sulla base del vicino modello dell'espressione linguistica che questa struttura sia data in primo luogo e in modo appropriato nella proposizione enunciativa [...] La predicazione ha la struttura dell'in quanto', ma in modo derivato, e ce l'ha solo perché essa è predicazione in un'esperienza». Più avanti il filosofo tedesco avrà modo di rettificare la sua posizione annotando nella sua personale copia di *Essere e tempo*, in cui il tema dell'in quanto ermeneutico e del suo livellamento apofantico sarà ripreso: «Non è vero. Il linguaggio non è un livello sovrapposto, ma l'essenziare della verità in quanto *ci*»; citato in C. De Martino, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, op. cit., p. 22. Come si vede a tutta prima sembrerebbe che l'itinerario merleau-pontyano riecheggi quello heideggeriano; da un'iniziale riduzione del linguaggio all'esperienza percettiva del corpo a una sua rivalutazione come momento originario della verità. Tuttavia, nonostante le risonanze, il filosofo francese, proprio per aver insistito sulla parola come potere espressivo del corpo, non avallerà mai in una posizione che ratifica il linguaggio come un modo derivato della percezione e della prassi.

fosse “una superficie opaca, continua, perfettamente omogenea, che viene lacerata dall'apparire del suono”<sup>278</sup> e l'irrompere vocale una ferita brutale che squarcia per sempre il placido mutismo del mondo. Tuttavia, una simile descrizione ci restituirebbe un'immagine di quest'ultimo come completamente privo di suoni, un'astrazione sorda rispetto al profluvio di rumori, voci e risonanze, che continuamente da esso ci giungono, inondandoci da ogni parte.

È lo stesso Merleau-Ponty a ribadirlo nella *Prosa del Mondo* allorché ci propone l'atto percettivo come un sistema sinestetico, uno stile di “deformazione coerente”<sup>279</sup> in grado di attribuire significazione alle varianti e alle variazioni del sensibile mondano:

«Una donna che passa non è dapprima per me un profilo corporeo, un manichino colorato, uno spettacolo in un tale luogo dello spazio, è ‘un’espressione individuale, sentimentale, sessuale’, è una carne presente interamente, con il suo vigore e la sua debolezza, nel cammino o anche *nell’urto del tacco sul suolo*. È un modo unico di *variare l’accento* dell’essere femminile e attraverso questo dell’essere umano; io lo capisco come capisco una frase, perché essa trova in me *il sistema di risonatori opportuno*» (PM, 77; corsivi miei).

Dunque, per il Nostro il mondo è abitato da cose visibili, tangibili e udibili che a rigor di logica non lo rendono una distesa deserta e ovattata in cui si è compiuta la “prima parola dell’umanità” (PM, 63). Come decifrare, allora, quel silenzio primordiale che soggiace come sfondo su cui si compie il gesto di rottura della voce? Seguendo quanto Merleau-Ponty ci indica esso andrebbe compreso come quel momento della storia della nostra specie

---

<sup>278</sup> Cfr. G. Piana, *Filosofia della Musica*, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 71. Oggi i testi pubblicati dal filosofo milanese, oltre che diversi inediti, sono disponibili in edizione digitale presso il sito *Spazio filosofico*: [www.lettere.unimi.it](http://www.lettere.unimi.it).

<sup>279</sup> «Ci sono delle significazioni quando sottomettiamo i dati del mondo a una ‘deformazione coerente’» (PM, 78). L’espressione più volta utilizzata da Merleau-Ponty nel testo interrotto dei primi anni ‘50 è presa in prestito da A. Malraux, *Psychologie de l’art. La creation artistique*, Vol. II, Skira, Genève 1948, p. 152.

in cui ancora nessuna parola è stata proferita, il *milieu* di “comportamenti comuni” da cui essa attinge il suo stesso senso:

«[...] il mistero della prima parola non è più grande del mistero di ogni espressione riuscita. [...] La parola in un senso riprende e supera, ma in un senso conserva e continua la certezza sensibile, non rompe mai completamente il ‘*silenzio eterno*’ della soggettività privata. Ancora adesso continua al di sotto delle parole, non cessa di avvolgerle, e, per poco che le voci siano lontane o indistinte, o il linguaggio assai differente dal nostro, noi possiamo ritrovare, di fronte a lui, lo stupore del primo testimone della prima parola» (PM, 64; corsivo mio).

Orbene, nonostante l’aggiustamento che fluidifica dialetticamente il rapporto tra prima parola e silenzio, precisando quest’ultimo come l’alone che non cessa mai d’avvolgerla; e nonostante l’individuazione del suo luogo specifico nella “soggettività privata”, ancora non possiamo dirci soddisfatti, giacché, in accordo con Hegel, crediamo che il suono sia “il tremito interno del corpo stesso”<sup>280</sup>. Esso, invero, emana rumori e voci che al pari degli altri oggetti del mondo lo fanno echeggiare, traducendo la sua matericità, il suo spazio intimo in un onda sonora che “irraggia attorno a sé vibrazioni o movimento”<sup>281</sup>. È ancora lo stesso Merleau-Ponty a ricordarcelo quando scrive che “come il cristallo, il metallo e molte altre sostanze, io sono un essere sonoro” (VI, 160). Alla luce di queste considerazioni potremmo, dunque, ricalibrare la nozione di “silenzio primordiale”, o ancor meglio, di “silenzio eterno” come l’indice rivelatore di quattro fenomeni in tensione dialettica fra loro.

Innanzitutto, sforzandoci di pensarlo in termini non puramente negativi, cioè come la totale assenza di suono, bensì “come una sorta di *texture* sonora, come *una trama di piccoli suoni*, [...] un brulichio e un

---

<sup>280</sup> Cfr. W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Bari 1978, §§ 299-302.

<sup>281</sup> Cfr. C. Serra, *Musica Corpo Espressione*, Quodlibet, Macerata 2008, p. 29.

mormorio”<sup>282</sup>, esso si distribuisce come lo sfondo inavvertito della nostra percezione acustica, da cui i suoni emergono distinti solo quando oltrepassano la soglia d’incosapevolezza.

In secondo luogo, potremmo considerare i gorgoglii, i battiti del cuore, gli echi sonori del nostro corpo e il respiro come altrettanti agi di permanenza di questo “silenzio mormorante”<sup>283</sup>. In particolare il soffio che anima la voce, la *psyché* che alita e vivifica la *phoné*, prima ancora che essa possa trovare il suo risuonatore e vibrare, raffigura plasticamente l’impalpabilità e la dimensione dialettica che stiamo cercando di descrivere<sup>284</sup>.

In terzo, c’è un silenzio a linguaggio compiuto che si frappone tra le parole, che si insinua fra di esse come pausa ritmica o si traveste di bianco fra gli spazi bianchi delle lettere scritte; che finge un vuoto comunicativo, esibendo, invece, l’intrusione nell’ambito del discorso del sottointeso, dell’implicito, dell’allusivo. In breve, una *soglia prosodica* e al contempo semiotico-semanticamente necessaria al polimorfismo del senso<sup>285</sup>.

Infine, c’è un silenzio che sospende ogni parola, che impedisce l’assalto esplorativo di qualsivoglia linguaggio, che innescato dagli

<sup>282</sup> Cfr. G. Piana, *Filosofia della musica*, op. cit., p. 74.

<sup>283</sup> *Ibidem*.

<sup>284</sup> Per il rapporto respiro-voce rimando al bello e fortunato saggio di C. Bologna, *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 23-35.

<sup>285</sup> A questo proposito scrive F. Lo Piparo: «Tra gli elementi che reggono l’architettura fonologica del linguaggio umano c’è anche uno *stoicheion-fonema*, nascosto allo sguardo di numerosi fonologi e tuttavia non meno costitutivo degli altri: è il *silenzio linguistico* o, ancor meglio, la *pausa*, vale a dire ciò che le *Categorie* chiamavano la *frontiera* che rende discontinue *sillabe contigue*»; cfr. F. Lo Piparo, *La fonologia saussuriana di Aristotele e il fonema silenzioso*, in A. Elia, M. De Palo (a cura di) *La lezione di Saussure. Saggi di epistemologia linguistica*, Carocci, Roma 2007, p. 96. L’affermazione di Lo Piparo spinge decisamente più in là e precisamente alle opposizioni fonematiche o, come egli stesso sostiene, sillabiche, ciò che noi abbiamo pensato come un’intrusione non regolata e spontanea sempre operante nel discorso. Solo per mettere in chiaro quanto da noi pensato ci pare che la differenziazione fonematica, o se si preferisce sillabica, si possa sufficientemente giustificare con le modulazioni della curva prosodica e con la sua caduta. F.A. Leoni, inoltre, fa notare che nel “parlato le sole discontinuità osservabili con certezza sono le pause e il silenzio della fase di chiusura delle occlusive”; cfr. F.A. Leoni, *Dei suoni e dei sensi. Il volto fonico delle parole*, il Mulino, Bologna 2009, p. 128. Infine, considerare il silenzio come fonema nascosto, ha lo svantaggio di regolare e ridurre al solo funzionamento della *langue* un fenomeno più complesso e creativo che, a pieno titolo, può considerarsi un elemento essenziale della *parole*.

*stordimenti* corporei intisichisce la volontà e la potenza del dire svuotandolo della sua stessa dicibilità.

Questo silenzio che ancora risuona nell'urlo o nel lamento, nel riso come nel pianto, nelle glossolalie della follia di Artaud o negli scilinguagnoli di Carrol è l'indicibile come *nuda vocalità*. Inteso in questo modo il silenzio è materia, forma piegata, spiegata e ripiegata dalla voce, configurazione dinamica *agitata* dalle vociferazioni che da sfondo, diviene fondo per poi infine precipitare come fondale abissale. In sintesi così come c'è reversibilità tra invisibile e visibile altrettanto v'è reversibilità tra silenzio e voce-suono come, sulla scia di Merleau-Ponty, notava il troppo spesso dimenticato Mikel Dufrenne:

«Sotto l'indice dell'udibile [...] ritroviamo [...] il tema della carne. Se suono e silenzio sono, infatti, solidali, se il silenzio è rumore di fondo, forse inudibile, ma pieno di udibile come l'invisibile è pieno di visibile, questo avviene in quanto il fondo è rumoroso e si può quindi parlare di udibilità in generale. Essere udito costituisce, allo stesso modo dell'essere visto, una dimensione del sensibile: un elemento della carne. [...] l'udibile assume tutto il suo senso: è il proprio di ciò che deve essere ascoltato e che sollecita un potere d'ascoltare. La reversibilità che definisce la carne si manifesta infatti anche nel sonoro»<sup>286</sup>.

Se, dunque, abbiamo insistito sulla sua precisazione, arrivando persino a distorcerne la grammatica filosofica, è perché tramite esso intendiamo congegnare lo spazio topologico entro cui si muove e agisce la voce, poiché essa prima “d'essere voce della coscienza, è indistinto richiamo al silenzio”<sup>287</sup>

Torniamo, però, ai primi due movimenti che abbiamo assegnato al silenzio riservandoci di discutere gli altri due più avanti nel corso di questo

---

<sup>286</sup> Cfr. M. Dufrenne, *L'occhio e l'orecchio*, Il Castoro, Milano 2004, p. 104.

<sup>287</sup> Cfr. C. Bologna, *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, op. cit., p. 25.

capitolo. Quando, sulla scorta di G. Piana<sup>288</sup>, si è proposto d'intendere il silenzio come testura sonora, si è voluto fissarlo come lo sfondo grazie a cui si realizza la nostra percezione acustica. In breve lo si è pensato come il bordone continuo, il pedale, la tonica impercepita a cui siamo continuamente esposti e in virtù della quale ogni altro suono acquista significato. Ha scritto a questo proposito R. Murray Schafer, forse il più grande compositore canadese vivente, studioso di ambienti sonori e *acoustic designer*:

«Le toniche non vengono necessariamente percepite in modo cosciente; esse sono *sovrascoltate*. Ma non per questo debbono venire trascurate, perché tali suoni diventano, nonostante la loro caratteristica, delle *abitudini d'ascolto*. [...] Pur non venendo sempre percepite in maniera cosciente, l'estensione e la persistenza delle toniche lasciano intravedere la possibilità d'una loro profonda e diffusa influenza sul nostro comportamento e sul nostro stato d'animo»<sup>289</sup>.

Dunque, proprio come avviene per la vista anche l'udito si effettua in una dinamica di figura-sfondo. Così come le cose mi si presentano in

---

<sup>288</sup> Il filosofo della musica distingue due tipi di silenzio: il "silenzio profondo" detto anche "silenzio mortale", corrispondente a quello che più comunemente s'intende, ovvero l'assenza di qualsivoglia presenza sonora, e, come abbiamo avuto modo di dire, il "silenzio mormorante", inteso come lo sfondo sonoro avvolgente in forza del quale ciò che accade sulla scena ci appare "vivamente presente". Invero, egli scrive, "la nostra esistenza ha bisogno di un mormorio discreto, e così vi è anche una condizione sonora per la percezione della vitalità stessa della vita"; cfr. G. Piana, *Filosofia della musica*, op. cit., pp. 75.

<sup>289</sup> Cfr. R. Murray Schafer, *Il paesaggio sonoro*, Unicopli, Milano 1985, pp. 21-2. Con il termine tonica in armonia musicale s'intende o la nota che identifica la chiave o la tonalità in cui è scritta una particolare composizione o, ancora, la nota da cui prende nome un accordo, anche se in quest'ultimo caso si dovrebbe parlare più correttamente di fondamentale. Così, solo a titolo di esempio, nel caso della chiave di violino la tonica è sol, mentre nel caso della chiave di basso la tonica è fa. Murray mutua questo termine per descrivere una delle caratteristiche del paesaggio sonoro: «La tonica di un paesaggio sonoro è costituita dai suoni creati dalla sua geografia e dal suo clima: acqua vento, foreste, pianure, uccelli, insetti, animali». Buona parte del suo libro è un'indagine accurata e spesso suggestiva sull'alterazione del paesaggio sonoro dall'antichità ai nostri giorni. Le altre caratteristiche del paesaggio sonoro sono i *segnali* ossia: «i suoni in primo piano, ascoltati consapevolmente [...]»; le *impronte sonore* cioè: «un suono comunitario che possiede caratteristiche di unicità oppure qualità tali da fargli attribuire, da parte di una determinata comunità, valore e considerazioni particolari» e, infine, i suoni archetipici: «suoni antichi e misteriosi, dotati spesso di un preciso simbolismo, che ci sono stati tramandati fin dalla antichità più remota o dalla preistoria»; cfr., *ibidem*.



un'intrinseca rimandatività sistematica che ora li avanza in primo piano ora li retrocede alla periferia della mia visione, allo stesso modo sono circondato da un paesaggio sonoro brulicante di opache densità sonore, da cui si stagliano suoni più distinti. E di più. Come già la percezione visiva contribuiva alla formazione dello schema corporeo altrettanto fanno le abitudini di ascolto, essendo tra l'altro il sistema vestibolare responsabile dell'equilibrio corporeo. Non è il caso qui d'insistere sulla qualità che il paesaggio sonoro ha via via assunto nel corso della storia e del taglio netto che per esso è stato l'avvento della rivoluzione industriale<sup>290</sup>, ma non si possono non considerare alcune differenze fondamentali tra la topologia sfondo-figura della vista e quella dell'udito.

A tutta prima, mentre posso direzionare i miei occhi verso un oggetto, tralasciando tutti gli altri che si disporranno ai bordi della mia percezione; o posso concentrarli su aspetti specifici di quello stesso oggetto in un progressiva *zumata* dal più al meno e viceversa; o, addirittura, con un lieve movimento delle palpebre sospendere la presenza, la stessa cosa non posso farla con le orecchie.

Certo posso concentrarmi su alcuni suoni piuttosto che su altri, operare attraverso la mia concentrazione una selezione delle presenze acustiche che mi circondano, ma l'irruzione di un forte rumore<sup>291</sup>

---

<sup>290</sup> Secondo Schafer proprio l'avvento dell'epoca industriale ha prodotto una cesura tra un primo e dopo del paesaggio sonoro, allorquando l'etere si è riempita di suoni a bassa fedeltà (*low-fidelity*) prodotti dalla tecnologia con l'effetto di un imbastardimento e di un mascheramento dei suoni originali: «La crescita dello sviluppo sonoro rappresenta la caratteristica più significativa del paesaggio sonoro industrializzato. L'industria deve crescere, e i suoni devono quindi crescere con lei. [...] La rivoluzione industriale ebbe anche un'altra conseguenza: la comparsa, nel paesaggio sonoro, della linea retta. [...] Quando il corpo di un suono si allunga nel tempo ed è privo di modificazioni, la sua riproduzione grafica corrisponde a una linea retta orizzontale. Questo profilo è caratteristico delle macchine. Esse creano suoni a bassa informazione e ad alta ridondanza»; ivi, p. 114. L'apice di questo perturbamento acustico si raggiunge con la rivoluzione elettrica, ovvero con la possibilità di registrare, immagazzinare e riprodurre suoni di ogni tipo. È quella che lo studioso canadese definisce "schizofonia": «Abbiamo disgiunto il suono dalle sue origini, l'abbiamo strappato dalla sua dimora abituale e gli abbiamo conferito un'esistenza amplificata e indipendente. Il suono della voce, per esempio, non è prigioniero di una cavità del cranio, ma è libero di sgorgare [...] di sbucare fuori, nello stesso istante ma milioni di orifici in milioni di luoghi pubblici e privati [...]»; ivi, p. 131-32.

<sup>291</sup> Non è oggetto di questo lavoro una discussione circa la differenza tra suono e rumore, peraltro non facilmente reperibile, useremo quindi indifferentemente i due termini senza alcuna connotazione

distoglierebbe la mia attenzione da ciò su cui s'era fissata. E questo per la semplice ragione che le orecchie non hanno palpebre e non essendo direzionabili sono aperte, loro malgrado, al mondo come un *imbuto* che sorbisce qualsivoglia vibrazione sonora<sup>292</sup>. E anche quando io voglia turarle, proprio come Ulisse per non udire il canto delle sirene, avvertirei ugualmente, nell'ovattamento procuratomi dalle mie stesse dita, la presenza dei suoni del mio corpo, e questo, come icasticamente ha scritto P. Valéry, riporterebbe a una "condizione di quasi-presenza tutto il sistema dei suoni"<sup>293</sup>.

Insomma, il sonoro è uno sfondo continuo da cui non posso in alcun modo ritrarmi, esso insiste, ribalza, penetra in me, non s'accoda alla frontalità della visione ma mi sorprende da ogni lato perché da ogni parte m'avvolge e non lascia dietro di sé alcuna traccia nascosta, non almeno allo stesso modo dell'oggetto visto<sup>294</sup>. Quando poi, come in alcuni ambienti artificiali<sup>295</sup>, la sua eco è smorzata, esso continua a persistere diffondendosi

---

psicoacustica o musicologica. Per un approfondimento della questione rinvio alle illuminanti pagine di G. Piana, *Filosofia della musica*, op. cit., pp. 110-123.

<sup>292</sup> È chiaro che da questo novero sono esclusi tutti quei suoni (infra e ultra) non percepibili dall'orecchio umano il cui intervallo di frequenze udibili oscilla dai 20 Hz ai 20 kHz.

<sup>293</sup> Cfr., P. Valéry, *Cahiers II*, Gallimard, Paris 1974, p. 974.

<sup>294</sup> Benché tra gli adombramenti visivi e gli effetti di mascheramento di frequenza del suono, ci siano delle innegabili analogie, tuttavia sarebbe fuorviante sovrapporre del tutto i due fenomeni. Infatti, mentre, i primi denunciano in maniera eclatante la loro non-presenza, il loro nascondimento; i secondi, benché operanti nel campo di presenza sonoro, si trattengono in una indistinzione che in linea di principio li può rendere inaudibili e perciò stesso inesistenti. Inoltre se è sempre possibile, attraverso una prassi esplorativa, portare in chiara luce il lato nascosto di qualsivoglia oggetto, non sempre è possibile disambiguare i mascheramenti sonori. Si pensi, giusto per fare un esempio, all'impossibilità di poter udire il fruscio delle foglie nel bel mezzo di un bombardamento, o più semplicemente alla difficoltà di poter dettagliare i rumori di fondo di una città. Vedremo nel prosieguo del paragrafo come questo dipende in buona parte dalla diversa natura della materia sonora rispetto a quella tattilo-visiva.

<sup>295</sup> Mi riferisco agli studi di registrazione, in cui si tenta di ridurre il più possibile gli effetti disturbanti del riverbero sonoro sugli strumenti con cassa di risonanza o sulla voce, ma soprattutto alle camere anecoiche. Quest'ultime sono utilizzate per effettuare misurazioni acustiche o elettromagnetiche in condizioni controllate. A seconda se utilizzate per la misurazione di onde elettromagnetiche o acustiche, si distinguono in camere elettromagneticamente anecoiche e camere acusticamente anecoiche. L'insonorizzazione, ottenuta grazie a una schermatura esterna e a pannelli fonoassorbenti a forma piramidale o di cunei, riduce quasi del tutto le riflessioni del suono. Ho avuto modo io stesso di visitare presso l'Istituto d'Ingegneria Elettronica dell'Università di Palermo una camera elettromagneticamente anecoica, rimanendo oltremodo meravigliato tanto per gli speciali effetti acustici che vi si possono sperimentare, quanto per la fastidiosa sensazione di ottundimento e spaesamento, fino quasi alla perdita di equilibrio, che vi si prova. Colgo l'occasione per ringraziare

da me, poiché lo spazio sonoro “si apre in me tanto quanto attorno a me, e a partire da me quanto verso di me: si apre in me come fuori di me”<sup>296</sup>. Questa invisibile onnipresenza del sonoro, che però si fa luogo, è ben evidenziata da molti miti delle origini o dalle epifanie delle divinità.

Basterà qui ricordare, solo per rimanere in ambito giudaico-cristiano<sup>297</sup>, la teofania descritta nell'*Esodo*, in cui *Colui Che È* si manifesta a Mosè non come volto bensì in quanto voce (*qol*)<sup>298</sup>; o il Salmo 29 in cui la gloria e la potenza di Jahvè sono tratteggiate attraverso la metafora acustica del tuono o, ancora, il Salmo 33 in cui si esalta la potenza creatrice del soffio (*ruah*) divino. Dio, dunque, nella tradizione ebraica crea e si autorivela nella modalità del *qol* o della *ruah* e non attraverso un atto di parola (*amar*)<sup>299</sup>. Il suo stesso parlare per bocca dei profeti è meno un significato espresso che una voce incarnata che “vibra in fondo ad ogni espressione”<sup>300</sup>, aspetto, peraltro, attestato anche in ambito greco, dove la voce della Pizia insufflata da Apollo, da rantolante e faticata *phoné* divina può trasformarsi in *phoné* articolata (*énarthros*) e quindi in *lógos*, benché criptico, solo grazie all'intervento di un collegio maschile di interpreti<sup>301</sup>.

Ancora Paolo di Tarso, nella *Lettera ai Romani*, insisteva sulla necessità per la fede di perseverare nell'ascolto della voce<sup>302</sup>, e nella

---

l'ing. Calogero Serporta, responsabile della Sezione di Palermo dell'ISSA del CNR, per avermi dato questa possibilità e per avermi introdotto ai “segreti” delle stanze anecoiche.

<sup>296</sup> Cfr. J.L. Nancy, *All'ascolto*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 23.

<sup>297</sup> Per un approfondimento sui miti creazionistici e sulle cosmogonie in cui l'elemento centrale è il suono rimando a M. Schneider, *Il significato della musica*, SE, Milano 2007, pp. 13-49.

<sup>298</sup> «[...] tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può guardarmi e restare vivo», *Esodo*, 33: 20; «Il monte Sinai era fumante, perché era sceso il Signore nel fuoco e il suo fumo saliva come il fumo di una fornace: tutto il monte tremava molto. Mosè parlava e Dio gli rispondeva con voce di tuono»; *ivi*, 19: 18-19.

<sup>299</sup> Lo stesso racconto della creazione contenuto nella *Genesi* 1-3, in cui Jahvè crea attraverso il dire, sarebbe più tardo rispetto al Salmo 33. Per i significati dei termini ebraici rimando a J. Botterweck, H. Ringgreen (a cura di) *Grande lessico dell'Antico testamento*, Paideia, Brescia 1988.

<sup>300</sup> Cfr. G. Scholem, *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 1989, p. 12-3.

<sup>301</sup> A questo proposito si veda il bellissimo saggio di N. Loraux, *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca*, Einaudi, Torino 2001, p. 130.

<sup>302</sup> «La fede dipende dunque dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo. Ora io dico: Non hanno forse udito? Tutt'altro: per tutta la terra è corsa la loro voce, e fino ai confini del mondo le loro parole»; *Lettera ai Romani*, 10: 17-18.

*Seconda Lettera ai Corinzi* sul respiro divino che vivifica al contrario della lettera scritta, da intendersi la legge mosaica, che uccide<sup>303</sup>.

Ora proprio questa *quasi*-invisibilità dei fenomeni acustici porta a galla un'altra differenza tra la dimensione tattilo-visivo e quella uditiva. Questa volta la dissonanza non è colta dall'angolatura del soggetto che percepisce ma da quella dell'evento che si manifesta. Infatti, nonostante ci si riferisca alle cose udite allo stesso modo in cui ci si riferisce alle cose viste o toccate, la natura materiale dei primi è affatto diversa da quella di quest'ultimi.

I suoni non hanno la stessa presenza degli oggetti visti o toccati, essi non hanno una dislocazione precisa nello spazio come i primi, né possono essere afferrati e manipolati come i secondi. In breve l'*essere qualcosa* dei fenomeni acustici, in forza della loro indeterminatezza spaziale e impermanenza temporale, ha una problematicità intrinseca che li scosta non poco dall'"oggettività" visivo-tattile. Ma c'è di più. Se i suoni non sono del tutto eguagliabili alle cose, essi sono ancor meno assimilabili, alla stregua dei colori, a "qualità secondarie" di queste, costituendone, piuttosto, una potenzialità che per essere deve attualizzarsi.

In altre parole, laddove i colori si danno alla percezione con le cose stesse, i loro aspetti sonori possono rivelarsi soltanto in virtù di una azione esercitata su esse da qualcuno o qualcosa; e mentre quelli in assenza di riferimento possono essere *solo pensati*, questi possono essere *anche percepiti*. Inoltre, la struttura epistemologica d'esibizione dell'oggetto varia se a coglierla è l'occhio piuttosto che l'orecchio, non potendo quest'ultimo operare la medesima astrazione del primo rispetto al suo contenuto. Di questi aspetti del suono si rende conto anche Merleau-Ponty, quando citando Goldestein scrive:

---

<sup>303</sup> «È noto infatti che voi siete una lettera di Cristo composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne (*sarx*) dei vostri cuori»; cfr. *II Lettera ai Corinzi*, 3: 3 e più avanti «la lettera (*grámma*) uccide, lo Spirito (*pnéuma*) dà vita»; ivi, 3: 6.

«Il suono ci dirige sempre verso il suo contenuto, il suo significato per noi; per contro, nella presentazione visiva possiamo molto più facilmente “fare astrazione” dal contenuto e siamo piuttosto orientati verso il luogo in cui si trova l’oggetto’» (PP, 167)<sup>304</sup>.

Il suono per sua stessa natura eccede l’essere degli essenti, perché da esso si disgiunge in una tensione metafisica (qui il termine è inteso nel suo senso etimologico) che ne rivela l’esistenza al di là della sua presenza; e al contempo ci precipita, per un effetto di ribalzo, sempre presso loro.

Questo doppio movimento, di trascendenza e immanenza dei fenomeni acustici rispetto alle loro sorgenti sonore è plasticamente restituito da un’annotazione di Kafka: “sto seduto in camera mia, nel quartiere generale del rumore di tutto l’appartamento: odo sbattere tutte le porte”<sup>305</sup>.

In questa autonomia del suono rispetto all’oggetto, in questa sua essenziale impermanenza e fantomaticità non disambiguabile,<sup>306</sup> vediamo profilarsi alcuni elementi negativi, potremmo dire di esonero dalla *pura presenza* del mondo, che, come avremo modo di dire, consentono alla voce di potersi candidare come *medium*, se non esclusivo, quantomeno privilegiato per il formarsi del linguaggio.

E però, quanto detto ci autorizza a fasciare il suono di una sorta di autarchia assoluta rispetto a tutti gli altri sensi e, addirittura, rispetto al mondo? La risposta d’abbrivio è no. E veniamo così a puntualizzare il senso dell’avverbio quasi, da noi usato nell’espressione *quasi-invisibilità* dei fenomeni acustici.

---

<sup>304</sup> La citazione è presa da K. Goldestein, *Zeigen und Greifen*, p. 456; in (PP, 206; n. 39).

<sup>305</sup> F. Kafka, *Confessioni e Diari*, Mondadori, Milano 1996, 5. novembre. 1911.

<sup>306</sup> «Il suono è sempre sul punto di dileguare e questa evanescenza può essere ricondotta all’assenza di vincoli rispetto alla cosa materiale alla cui costituzione, del resto, l’udito non sembra svolgere un ruolo paragonabile a quello della vista o del tatto. [...] Nel gioco delle reciproche conferme, ciò che si dà anzitutto come semplice visione, e dunque come fantasma puramente visivo - ad esempio, una forma colta di lontano - può ricevere una conferma pratico-tattile, cosicché quella fantomaticità si attenua sempre più lasciando avanzare la cosa nelle sue determinazioni obiettive [...] Di fronte a tutto ciò vi è la fluidità *acquorea* del suono, la sua mobilità *igne*a, la sua *aerea* evanescenza»; cfr. G. Piana, *Filosofia della musica*, op. cit., p. 82.

Ora, benché il suono sia un'onda longitudinale<sup>307</sup> e nonostante rimanga per lo più invisibile agli occhi e intangibile alle mani, questo non significa affatto negargli matericità. Tanto più che, anche se in rare occasioni, le vibrazioni da esso prodotte mi si palesano tanto alla vista quanto, e questo con maggiore assiduità, al tatto. Con riferimento a quest'ultimo caso basterà ricordare come le frequenze particolarmente basse siano ampiamente percepite, non solo dalle nostre orecchie, ma dall'intero corpo, tanto da poter essere avvertite distintamente anche dai sordi<sup>308</sup>.

In altre parole “io non odo semplicemente con le mie orecchie, io odo con tutto il mio corpo. Le mie orecchie sono semmai gli organi focali dell'ascolto”<sup>309</sup>.

Per quel che riguarda la visione del suono sarà necessario ritornare alle cose stesse e ribadire, con più forza, come gli effetti acustici non sbuchino dal nulla, ma da “*uno stato di cose nel quale la stessa manifestazione sonora si mostra come un prodotto mostrando nello stesso tempo il modo della propria produzione*”<sup>310</sup>.

---

<sup>307</sup> In fisica si distinguono le onde longitudinali (acustiche) da quelle trasversali (elettromagnetiche). Le due tipologie di onde godono all'incirca delle stesse proprietà (riflessione, rifrazione e diffrazione; la polarizzazione è peculiare delle seconde) e caratteristiche (frequenza, intensità). Il tratto caratteristico delle onde sonore è però la forma d'onda stessa, che rende in gran parte ragione delle differenze timbriche dei suoni.

<sup>308</sup> «Il sordo ha perduto l'uso dei suoi organi, ma in suo corpo è comunque investito dal sonoro; egli non è mai del tutto sordo e, inversamente, colui il quale dispone delle sue orecchie non può mai estrapolare dalla sua esperienza complessiva l'esperienza meramente uditiva di un mondo soltanto sonoro [...]»; cfr., M. Dufrenne, *L'occhio e l'orecchio*, op. cit., p. 49. Questo mostra ancora una volta, se mai ce ne fosse bisogno, come il tatto sia il senso più generale, traducibile e fungente del corpo vivente. Per un approfondimento sul tema rinvio al bel saggio di M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma 2003.

<sup>309</sup> Cfr. D. Ihde, *Listening and Voice: a Phenomenology of Sound*, Ohio University Press, Athens 1976, p. 45.

<sup>310</sup> Cfr. G. Piana, *Filosofia della musica*, op. cit., p. 88. Rispetto alla relazione tra vista e suono vale la pena ricordare quanto ha affermato da Igor Strawinskij: «[...] ho sempre detestato ascoltare la musica ad occhi chiusi, senza una loro parte attiva. La vista del gesto e del movimento delle diverse parte del corpo che lo producono, è una necessità essenziale per coglierla in tutta la sua ampiezza. Ogni musica creata o composta esige ancora un mezzo di exteriorizzazione per essere percepita dall'ascoltatore. In altri termini, ha bisogno di un intermediario, di un esecutore. Se ciò è una condizione inevitabile senza la quale la musica non può giungere sino a noi, perché volerlo ignorare o cercare di ignorarlo, perché chiudere gli occhi su un fatto che è nella natura stessa dell'arte musicale?»; cfr. I. Strawinskij, *Chroniques de ma vie*, Denoël e Steele, Paris 1935, p. 157.

Messe così le cose, sarà più facile vedere la connessione tra mondo e suono. Infatti, se da un lato sarà impossibile osservare le vibrazioni<sup>311</sup> del cigolio della poltrona su cui ora siedo, dall'altro sarà sempre possibile cogliere l'oscillazione di un elastico o di una lavatrice durante un ciclo di centrifuga, potendole collegare al suono che da essi promana.

Dunque, il fenomeno sonoro, nella fattispecie le vibrazioni, si rende interamente visibile poiché prima fra tutto è un movimento. Ma giusto in questa sua evidenza il suono nasconde ancora una volta un nucleo negativo.

Che tipo di movimento è, infatti, quello che si produce nella vibrazione? La tradizionale risposta, cioè di reperire nella vibrazione un moto pendolare inteso come spostamento di luogo, non sembra dare debitamente conto della dimensione fenomenologica che essa realizza<sup>312</sup>.

Le mie dita hanno appena teso un grosso elastico, lo percuoto con i denti. Il suono si diffonde, amplificato dalla cavità della mia bocca; ma l'elastico in un senso forte non si è mosso rimanendo esattamente dov'era, ovvero tra le mie dita. La sua fibrillazione ha esibito un dinamismo che ne ha trasformato la rigidità iniziale in un'infinità di oscillazioni che, però, non lo hanno dislocato in un luogo diverso da quello di partenza. In sintesi il movimento dell'elastico non si è compiuto nello spazio, bensì nella stessa materia di cui è composto, nella grana della sua consistenza.

Si realizza qui uno strano paradosso. Il suono, che s'irradia nel tempo attraverso lo spazio percorrendolo in tutta la sua dimensionalità, è prodotto da una cosa che, nonostante l'accentuato dinamismo, nello spazio rimane immobile. Lo squadernarsi del suono e il suo internarsi nel movimento *senza-luogo* della materia sonora, questo suo differirsi

---

<sup>311</sup> Ricordiamo che le frequenze dei suoni, ossia le loro altezze, sono determinate dal numero delle variazioni di pressione (oscillazioni) al secondo e si misurano in Hertz. L'intensità, che dei suoni in larga parte qualifica i volumi, è determinata dall'ampiezza della vibrazione e si misura in decibel.

<sup>312</sup> «[...] la consueta illustrazione della nozione di vibrazione attraverso il riferimento a un moto pendolare, per quanto possa implicare marginalmente e in modo del resto non significativo una condizione concretamente percepibile, mostra chiaramente la tendenza ad allontanarsi - a giusta ragione - dalla dimensione fenomenologica, a *superare* dunque il terreno dell'esperienza [...]»; cfr. G. Piana, *Filosofia della musica*, op. cit., p. 89.

dall'aderenza che lo produce e al contempo il promanare dal cuore stesso di quest'ultima, è un tratto che, come ha avuto modo di sottolineare egregiamente W. Ong, stabilisce un rapporto esclusivo tra interiorità e suono<sup>313</sup> e che in relazione alla voce assumerà connotazioni più vivaci.

In conclusione: ci siamo resi conto di come il mondo sia brulicante di suoni, di come in esso esistano paesaggi e primi piani sonori in una dinamica figura-sfondo. Ci siamo persuasi, altresì, che esistono abitudini d'ascolto senza le quali un mondo non potrebbe neanche darsi. Abbiamo, appreso che la topologia della dinamica figura-sfondo sonora abbia caratteristiche del tutto peculiari rispetto a quello tattilo-visiva, pur mantenendo con essa un legame indissolubile.

Infine, abbiamo svelato nella costituzione dei fenomeni acustici dei nuclei negativi in relazione agli oggetti *dislocazione dal riferimento*; al tempo *evanescenza sonora* e allo spazio *movimento senza-luogo della sorgente* che, come cercheremo di mostrare nel prossimo paragrafo, opereranno con maggiore evidenza nel fenomeno della voce.

### 3.2.1 IL SUONO DELLA VITA: CORPO-DIAPASON<sup>314</sup>

Tra le cose che nel mondo risuonano c'è il corpo vivente. Esso non è semplicemente investito e attraversato dai fenomeni acustici, ne è una fonte

---

<sup>313</sup> «La più importante [*caratteristica*] è il rapporto veramente unico che esiste fra il suono e l'interiorità, se lo confrontiamo con gli altri sensi. [...] Per verificare l'interiorità fisica di un oggetto, nessun senso è efficace quanto l'udito. La vista umana si adatta meglio alla luce riflessa delle superfici [...]. Il gusto e l'olfatto non sono di grande aiuto nel registrare ciò che è interno e ciò che è esterno dell'oggetto. Lo è invece il tatto, ma nella percezione esso distrugge in parte la sostanza percepita. [...] L'udito può prendere atto dell'interno di un oggetto senza penetrarlo. [...] Tutti i suoni registrano la struttura interna di ciò che li produce.»; cfr. W. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 104-105.

<sup>314</sup> L'espressione è stata utilizzata recentemente da J.L. Nancy, *All'ascolto*, op. cit., p. 27: «(Il soggetto, un diapason? Ciascun soggetto un diapason differentemente regolato? Regolato su di sé, ma senza frequenza conosciuta?)». Non conoscendo la fonte da cui la derivi il filosofo francese ci piace ricordare come questa nozione sia già presente in Artaud proprio con specifico riferimento alla timbrica vocale: «[...] e questa sottigliezza tutta imbevuta d'amore è assolutamente senza astuzia, anche spiritualmente parlando. È misticità scavata, scavata da misticità, la spoliatazione meritoria del povero, meritoria e trasfigurata; qualcosa che farebbe pensare ad una acuta voce di testa emessa dal fondo della gola, tanto indietro, quanto una gola umana può andare, e respinta dalla volontà ultratesa della testa, ancora qualche diapason più in fondo»; cfr. A. Artaud, *Cso: il corpo senza organi*, Mimesis, Milano 2003, p. 160.



inesauribile. E non solo di suoni che, a buon diritto, possono dirsi intenzionali ma anche di altri assolutamente involontari. La pancia brontola se ha fame, l'intestino gorgoglia quando digerisce, le giunture dei ginocchi scrosciano liberandosi da una posa a cui sono stati costretti da lungo tempo. Le stesse orecchie producono suoni dall'interno<sup>315</sup> fondendoli a quelli che ricevono dall'esterno, riconfermando, su un altro piano, quel particolare gioco di mescolanza tra dentro e fuori.

Accanto a questi sussulti sonori, per così dire, accidentali, ce ne sono altri essenziali, vitali in senso forte: il battito cardiaco e il respiro. Per lo più inascoltati, sommersi dall'intensità sonora del mondo o dalle nostre e altrui vociferazioni, essi sono presenti, basta indugiare nell'ascolto<sup>316</sup> per sentirne la *silenziosa* onda di pressione *mormorare*.

In altre parole, come il mondo emette toniche da cui emergono dominanze sonore, così il mio corpo vibra continuamente come un *diapason-soggetto* per il semplice fatto di vivere. È da questo sfondo che emergono quei suoni intenzionali, di cui dicevamo prima, e che André Schaeffner<sup>317</sup> ha avuto il merito di porre alle origini della musica.

Lo studioso, invero, oltre ad aver elaborato un'organologia basata su un criterio tassonomico diverso da quello classico<sup>318</sup>, ha vergato sapienti

<sup>315</sup> Si tratta del fenomeno delle otomissioni acustiche prodotte dall'orecchio interno, difficilmente descrivibile scientificamente ma facilmente esperibile col semplice gesto di tapparsi le orecchie.

<sup>316</sup> In riferimento alla distinzione tra udire e ascoltare non siamo in alcun modo d'accordo con quanto affermato da R. Barthes e R. Hadas alla voce «Ascolto» dell'*Enciclopedia Einaudi*: «Udire è un fenomeno acustico; ascoltare è un atto psicologico». Abbiamo, infatti, cercato di mostrare come l'ascolto altro non sia che un indugiare dell'udire e come questa dinamica si svolga in una presa esperienziale, in un intreccio tra corpo vivente e mondo. cfr. *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino 1977, vol. I, pp. 982; la distinzione è poi ripresa in R. Barthes *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Einaudi, Torino, 1985.

<sup>317</sup> Cfr. A. Schaeffner, *Origine degli strumenti musicali*, Sellerio, Palermo 1996.

<sup>318</sup> L'organologia classica, istituzionalizzata da C. Sachs, *Storia degli strumenti musicali*, Arnoldo Mondadori, Milano 1995, aveva classificato gli strumenti musicali in aerofoni, idiofoni, membranofoni e cordofoni, basandosi sul principale materiale vibrante di cui erano composti. Schaeffner, invece, sposterà l'attenzione sulle superfici e cavità risonanti mettendo seriamente in crisi la precedente tassonomia, in quanto sullo stesso dispositivo generativo del suono possono convergere diverse famiglie di strumenti, così come uno strumento può avere una poligenesi familiare. Si pensi, a titolo di esempio, alla difficoltà della vecchia tassonomia a definire unilateralmente uno strumento come lo scacciapensieri, peraltro presente in molte culture, che al contempo è idiofono, aerofono e cordofono.

pagine sulle genesi della musica che, *mutatis mutandis*, possono illuminarci sulla faticosa, e spesso velleitaria, ricerca delle origini del linguaggio.

In quella occasione l'etnomusicologo francese, entrando a gamba tesa sul dibattito circa l'origine della musica sosteneva, acutamente, come essa fosse "da ricercarsi nel corpo umano"<sup>319</sup>, affondando le sue radici in due pratiche specifiche: il canto e la danza.

Tuttavia, da questa considerazione geminava un'ulteriore questione, cioè quella di decidere se gli strumenti fossero nati per imitazione del canto o viceversa questo per imitazione di quelli. Non volendo ratificare alcun rapporto di precedenza, Schaeffner disponeva su un unico piano "due coppie fra di loro simmetriche: linguaggio e canto, danza e strumenti"<sup>320</sup>, con un' unica differenza tra loro. Mentre per la prima coppia è *forse* possibile pensare all'esistenza di un termine senza l'altro, e nello specifico al canto senza il linguaggio, per la seconda deve senz'altro escludersi l'esistenza di strumenti musicali mancando il presupposto della danza<sup>321</sup>.

Senza voler entrare nello specifico di questioni musicologiche, su cui rischieremmo miseramente di inciampare, troviamo condensati nella mossa dell'etnomusicologo due nuclei teorici che vorremmo esplicitare, nella convinzione che essi da una parte confortino quanto siamo venuti scrivendo, e dall'altra rilancino la nostra ricerca, permettendoci di chiarire la nostra idea circa la natura dell'origine del linguaggio.

Ma procediamo con ordine. In primo luogo, quanto sostenuto da Schaeffner, conferma per altre vie quel potere espressivo, quella generica potenza simbolica che, sulla scorta di Merleau-Ponty, avevamo attribuito al

---

<sup>319</sup> Cfr. A. Schaeffner, *Origine degli strumenti musicali*, op. cit., p. 25. Anche il musicologo John Blacking ha dato una definizione simile delle origini della musica: «Il fondamento di molti, se non di tutti, i processi essenziali della musica va ricercato nel corpo umano e nei sistemi di interazione sociale dei corpi umani»; cfr. John Blacking, *Come è musicale l'uomo*, Ricordi-Unicopli, Milano 1986, pp. VI-VII.

<sup>320</sup> Cfr. A. Schaeffner, *Origine degli strumenti musicali*, op. cit., p. 25.

<sup>321</sup> «Originariamente la musica strumentale si trova unita alla danza, assai strettamente [...]. L'uomo batte il suolo coi piedi o con le mani, percuote il suo corpo in cadenza, lo agita parzialmente o interamente per animare gli oggetti e gli ornamenti sonori che indossa. Queste sono le prime musiche strumentali senza dubbio esistite [...]»; *ibidem*.

*Leib* aggiungendovi qualcosa in più. Il corpo vivente, invero, non solo polarizza la sua percezione come un'ossatura su cui si reggono i processi espressivo-comunicativi che lo travalicano, ma si fa produttore di una serie di eventi, meglio potremmo dire avventi, che modificano *sensibilmente* il campo di presenza, contribuendo a *informare* quell'"abitudine primordiale" di cui egli stesso fa poi esperienza.

Detto altrimenti, la funzione simbolica non è solo la conseguenza di una *sintesi passiva* dei sensi e più in generale del corpo vivente, ma è anche la risultante delle sue *sperimentazioni*. È alquanto intuitivo che una pratica complessa, come la musica<sup>322</sup>, al pari di quella linguistica, modifichi sensibilmente i piani e gli orizzonti su cui si dispone la percezione pur essendone profondamente innervata. Consideriamo, a titolo di esempio, il caso dei pigmei Aka<sup>323</sup> e della pratica vocale del *Mongombi*<sup>324</sup> eseguita dai maschi di queste tribù durante le battute di caccia mediante l'uso di reti.

L'esperienza venatoria, svolgendosi nella foresta, è assai pericolosa e richiede al gruppo non solo una grande abilità nello scovare le prede, ma anche la necessità di regolare e segnalare continuamente la propria posizione in un ambiente che è morfologicamente e scarsamente scandagliabile dalla percezione visiva.

Ora *Mongombi* svolge questa doppia funzione. I suoni vocali emessi dai cacciatori, infatti, hanno lo scopo sia di spaventare gli animali e spingerli verso le reti, sia di mantenere in contatto i membri del gruppo posti a distanze grandi e impenetrabili a causa della fitta vegetazione. Uno spazio virtuale che potrebbe impedire un'azione coordinata viene, dunque,

---

<sup>322</sup> Usiamo qui il termine musicale in un'accezione molto ampia, includendo in esso anche pratiche che si basano sull'impiego di suoni, siano essi prodotti dal corpo o da particolari strumenti

<sup>323</sup> Gli Aka sono una delle comunità di pigmei più antiche dell'Africa. Organizzati in piccoli gruppi di dieci individui, seminomadi, vivono nelle foreste della Repubblica Centrafricana e del Congo, raccogliendo frutti, tuberi, oltre che cacciando selvaggina. Oggi la loro sopravvivenza è messa in serio pericolo dalla deforestazione che li sta inesorabilmente privando dell'*habitat* naturale, dalla discriminazione dei vicini *Bantu*, oltre che dalle pratiche cannibalistiche dei mercenari nascosti nelle foreste congolesi di cui sono vittime.

<sup>324</sup> Per un approfondimento musicologico su tale pratica rimando a C. Serra, *La voce e lo spazio. Per un'estetica della voce*, il Saggiatore, Milano 2011, pp. 55 e ss.

ritagliato attraverso l'utilizzo della voce e trasformato in un campo di possibilità in cui si realizza una pratica essenziale alla sopravvivenza di un gruppo.

In altre parole la *sperimentazione* del corpo vivente riorganizza, rifunzionalizzando la totalità estraniante del mondo in un'abitudine consolidata e ripetibile, in questo caso la vocalità, che “vuol fungere da perno dell'orientamento, vuole permanere nello spazio, connotarlo completamente, diventando sistema di riferimento nel movimento”<sup>325</sup>.

Tuttavia, in questa reinvenzione strutturale del campo di presenza l'aspetto sperimentale non può non mescolarsi con le prese percettive che lo spazio circostante gli offre. Se, infatti, si analizza più dappresso la modalità di *Mongombi* ci si rende conto che esso si articola su due frequenze di emissione profondamente diverse e contrapposte fra di loro. La prima particolarmente acuta e ben scandita è caratterizzata dall'aprirsi di una linea melodica che individua punti d'intonazione; la seconda, invece, piazzandosi su regioni centrali sfrutta tutta una gamma sonora mimetica che va dalle urla, ai versi, agli appoggi ritmici. Le due modalità di emissione s'inseguono continuamente senza mai creare tra loro una coordinazione ritmica, rendendo, in questo, l'impronta vocalica peculiare e in alcun modo assimilabile al paesaggio sonoro dominante.

In sintesi il doppio timbro usato degli Aka in *Mongombi* rimane sempre riconoscibile, senza mai essere riassorbito o sovrastato dalle toniche di fondo prodotte dai rumori della foresta o dai versi degli altri animali. Detto diversamente la sperimentazione corporea rielabora ed esonera gli agganci percettivi che il mondo gli propone modificandoli o producendone di nuovi, e quest'ultimi a loro volta retroagiscono sulla percezione stessa e sulla costituzione dell'abitudine primordiale<sup>326</sup>.

---

<sup>325</sup> Ivi, p. 58.

<sup>326</sup> Il caso preso in esame potrebbe far obiettare che la sperimentazione di cui parliamo si riduca a una pratica culturale acquisita e dunque a una conoscenza di ordine concettuale. Al contrario, a parte ribadire l'inutile e pernicioso distinzione tra atti naturali e culturali quando ci si riferisce alle pratiche del corpo vivente e su cui ci siamo ampliamenti dilungati nel capitolo precedente, quello su cui

E veniamo così al secondo nucleo tematico di Schaeffner che ci consente di proporre alcune considerazioni sulle origini del linguaggio. Abbiamo già detto come lo studioso francese non volendo prendere partito in merito alla contesa circa le origini strumentali o vocali della musica, abbia cautamente e, aggiungiamo noi, saggiamente composto un'equazione così trascrivibile:  $L:C = D:S$ <sup>327</sup>, il cui minimo comun denominatore è costituito dal corpo. In altre parole, e fuori da ogni azzardato simbolismo matematico, secondo Schaeffner niente porta a concludere che gli strumenti musicali si siano evoluti dall'imitazione del canto umano, né d'altra parte che questo sia il risultato di una sofisticata imitazione della mano per il tramite degli strumenti musicali<sup>328</sup>.

La cosa potrebbe lasciarci del tutto indifferenti, se non si desse il caso che proprio nel dualismo canto-strumenti musicali (voce-mano) non s'addensino, sotto un altro rispetto, le medesime questioni sulle origini del linguaggio che in questi ultimi anni hanno agitato il sonno di filosofi del linguaggio, linguisti, antropologi, scienziati cognitivi e così continuando di specialità in specialità. In effetti, la questione delle origini del linguaggio è piuttosto antica se si considera che già nel *Cratilo* di Platone<sup>329</sup> o nel *De*

---

stiamo insistendo è la capacità *fungente* che esso ha di percepire le costanti mutazioni del campo di presenza; variazioni che peraltro contribuisce a modificare o se si vuole a costruire, non già attraverso degli atti tetici, ma in grazia della sua spontanea attività simbolica. In altre parole se usiamo la nozione di sperimentazione, derivandola a nostro modo da Deleuze, è per rafforzare l'idea che la percezione del *Leib* non fissa il continuo e ambiguo darsi delle cose ipostatizzandole in dati oggettivi, quanto, piuttosto, cogliendole nella continua e inesauribile permutazione, di cui esso stesso ne è in parte scaturigine.

<sup>327</sup> Dove L sta per linguaggio; C per canto; D per danza e S per strumenti musicali.

<sup>328</sup> «Pur ammettendo che il canto ha preceduto gli strumenti, la sua esistenza non ne ha necessariamente determinato l'invenzione. L'autorità teorica del canto sugli strumenti deriva soltanto dall'importanza che l'uomo concede alla parola. Ma, se qui viene respinta un'idea esageratamente vocale della musica, si rischia, per falsa analogia con l'utensile che prolunga l'azione della mano, di adottare la tesi inversa di un'origine manuale di tutti gli strumenti. La mano e non la voce dovrebbe aspirare al ruolo di *primadonna*», cfr. A. Schaeffner, *Origine degli strumenti musicali*, op. cit., p. 26.

<sup>329</sup> Cfr. Platone, *Cratilo*, trad. it. M. Vitali, Bompiani, Milano 1989.

*interpretazione* di Aristotele<sup>330</sup> faceva la sua prepotente apparizione come interrogazione precipuamente filosofica<sup>331</sup>.

Su di essa nel corso dei secoli si sono alternate e incrociate diverse prospettive e soluzioni oltre che veti e interdetti<sup>332</sup>. Da quelle che hanno cercato di chiarire lo statuto convenzionale o naturale del linguaggio, a quelle che lo hanno eletto ad attributo specifico di *Homo sapiens*<sup>333</sup>, alle più recenti discussioni circa il tipo di *medium*, se vocalico o visivo-gestuale, da cui esso s'origina<sup>334</sup>. È su quest'ultimo ramo della questione che l'equazione di Schaeffner ci illumina, ed è proprio su questo che ci concentreremo non senza prima aver ricostruito le coordinate e il clima del dibattito odierno.

<sup>330</sup> Cfr. Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.

<sup>331</sup> Abbiamo d'altra parte già notato come il tema delle origini del linguaggio e delle lingue sia alla base di molti miti cosmogonici o religiosi, non ultimi quelli contenuti nella Bibbia. Si veda solo a titolo di esempio il famoso racconto della torre di Babele in *Genesi*, XI, 1-9.

<sup>332</sup> Il dibattito sulle origini del linguaggio conobbe, almeno in apparenza, un momento d'arresto quando nel 1866 la Società Linguistica di Parigi, seguita nel 1872 dalla Società Filologica di Londra, vietarono ai loro soci qualsiasi comunicazione in proposito, con l'intento di evitare inutili quanto sterili e irrisolvibili disquisizioni fondate, il più delle volte, su deboli evidenze empiriche o peggio su presupposti mistico-teologici.

<sup>333</sup> Cfr. D. Bickerton, *Language and Species*, Chicago University Press, Chicago 1990; S. Pinker, *L'istinto del linguaggio*, Mondadori, Milano 1997.

<sup>334</sup> Tra gli studiosi che sostengono un'origine vocalica del linguaggio cfr. M. Donald, *L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della conoscenza*, Garzanti, Milano 1996; W.T. Fitch, *The evolution of language*, Cambridge University Press, Cambridge 2010; M.D. Hauser, *The evolution of communication*, MIT Press, Cambridge 1996; P. Lieberman, *L'origine delle parole*, Bollati Boringhieri, Torino 1980; S. Mithen, *Il canto degli antenati, Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo* op. cit.. Al partito opposto possono a pieno titolo iscriversi G.H. Hewes, *Primate communication and the gestural origin of language*, «Current Anthropology» 14, 1973, pp 5-24; M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, il Mulino, Bologna 2005; Id., *Le origini della comunicazione umana*, Raffaello Cortina, Milano 2009; G. Rizzolati, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, op. cit.; A. Leroi-Gouran, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*, vol I, op. cit.; M. Corballis, *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, op. cit.. Per dovere di precisione storico-teorica va rammentato come quest'ultimo punto del dibattito abbia trovato nella storia della filosofia fin dai suoi albori interpreti illustri, raggiungendo il suo massimo apice di proficuità, vivacità e avanzamento speculativo a cavallo dei secoli XVII e XVIII. Senza doversi spingere fino al *De hominis officio* di Gregorio di Nissa in cui l'origine del linguaggio era attribuita all'esonoro delle labbra da compiti puramente biologici (prensione, nutrizione) o ancora più giù alla linea continuista aristotelica-epicurea, basterà qui velocemente ricordare come già E.B. Condillac nel *Saggio sull'origine delle conoscenze umane* in *Opere*, UTET, Torino 1976 aveva parlato di un'origine gestuale del linguaggio, mentre J.J. Rousseau nel *Saggio sull'origine delle conoscenze, umane*, batteva la strada di un'origine canora, e dunque vocale, dello stesso. Una posizione intermedia tennero, seppur con tutte le differenze del caso, G. Vico, *La scienza nuova*, ed. 1744, Rizzoli, Milano 1977 e J.G. Herder nel *Saggio sull'origine del linguaggio*, op. cit., a cui abbiamo avuto modo di accennare. Ritorneremo, comunque, nel corso del paragrafo e del capitolo su alcuni spunti teorici, talune volte davvero illuminanti, presenti nel dibattito sei-settecentesco.

### 3.2.2 IL SUONO DELLA VITA: VERSI O GESTI NELLA GIUNGLA?

Nel 1966 Noam Chomsky pubblicava uno dei suoi più celebri lavori nel cui titolo ostentava la cornice filosofica entro cui collocare le acquisizioni linguistiche che nel frattempo aveva guadagnato. Con *Linguistica Cartesiana*<sup>335</sup> le nozioni di creatività linguistica, di generatività, e soprattutto di *competence-performance* trovavano un adeguato assetto teorico che ancora mancava in *Syntactic Structures* del '57 e in *Aspects of the Theory of Syntax* del '65. Ciò che più d'ogni altra cosa spingeva il linguista americano ad impiegare le categorie filosofiche del padre del razionalismo moderno era la netta separazione che questi aveva operato tra la cognitività animale, ridotta a mero meccanismo involontario, da quella umana che, in virtù dell'unione di anima e corpo, era giudicata libera e razionale.

Secondo quel Chomsky d'annata il luogo che più d'ogni altro esibiva questa frattura era il linguaggio con la sua particolare possibilità di generare “proposizioni nuove che esprimono nuovi pensieri e che sono adatte a situazioni nuove”<sup>336</sup>. Esso, afferendo alla sfera della *res cogitans*, era considerato di esclusivo appannaggio dell'uomo costituendo “una capacità specifica della specie, un tipo unico di organizzazione intellettuale, che non può essere né attribuita a organi periferici né correlata con l'intelligenza in generale, e che si manifesta in quello che può essere chiamato l'‘aspetto creativo’ del comune uso linguistico”<sup>337</sup>.

Insomma non solo il linguaggio stabiliva la speciale differenza tra noi e gli altri animali ma, di più, appartenendo alla nostra dotazione biologica innata<sup>338</sup> si sviluppava, così come altre strutture cognitive<sup>339</sup> e al

<sup>335</sup> Cfr. N. Chomsky, *Linguistica Cartesiana*, in *Saggi linguistici vol. 3*, Boringhieri, Torino 1969.

<sup>336</sup> Ivi, p. 46.

<sup>337</sup> Ivi, p. 47.

<sup>338</sup> La dotazione biologica innata, nozione a cui nonostante le revisioni Chomsky non rinuncerà mai, va individuata per lo studioso americano nella lunga evoluzione a cui la specie è esposta e che l'individuo si ritrova come un retaggio innato. Essa concorre nel determinare tanto le strutture fisiche dell'organismo quanto quelle cognitive: «[...] è dato per scontato che la struttura fisica dell'organismo sia determinata geneticamente, pur ammettendo che, com'è ovvio, variazioni nelle dimensioni, nel ritmo dello sviluppo e così via, dipendano in parte da fattori esterni. Dall'embrione all'organismo

pari delle funzioni organiche, senza alcuna sforzo dell'individuo o interferenza esterna.

Declinato come punto di scissura insanabile tra l'animale e l'umano, e stabilito che nulla può dirsi intorno alle sue cause e ai suoi usi<sup>340</sup>, ogni teoria che ne intentasse una spiegazione sulle origini specie in termini evolutivi, ossia come emergenza da sistemi comunicativi animali, era destinata al fallimento. Su questo punto le idee del linguista americano apparivano, e in fondo continuano ad essere<sup>341</sup>, piuttosto *tranchant*:

---

mature, un certo modello di sviluppo è predeterminato [...] gli interrogativi che più interessano la ricerca scientifica riguardano lo schema fondamentale, geneticamente determinato della crescita e dello sviluppo [...] i sistemi cognitivi umani, se studiati seriamente, si dimostrano non meno meravigliosi e complicati delle strutture che si sviluppano nella vita dell'organismo. Perché allora non dovremmo studiare l'acquisizione di una struttura cognitiva qual è il linguaggio più o meno come studiamo qualunque altro organo complesso del corpo?»; cfr., *ivi*, pp.10-1.

<sup>339</sup> «Tra 'le idee innate' o 'nozioni comuni', discusse nel vario e ricco lavoro dei razionalisti del Seicento, ci sono, per esempio, concetti geometrici e simili, ma anche '*idee relazionali* o categorie che rientrano in ciascuna presentazione degli oggetti e che rendono possibile l'unità e l'interconnessione dell'esperienza razionale', incluse 'nozioni relative' come 'causa, effetto, tutto e parte, simile e diverso, proporzione e analogia, eguaglianza e diseguaglianza, simmetria e asimmetria' [...] La mente fornisce i mezzi per l'analisi dei dati come esperienza, e fornisce anche uno schematismo generale in grado di delimitare le strutture cognitive sviluppate a partire dall'esperienza»; cfr. N. Chomsky, *Riflessioni sul linguaggio. Grammatica e filosofia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 8-9.

<sup>340</sup> Quali, infatti, siano le cause per l'emergere delle abilità linguistiche in termini filogenetici e in che senso una struttura cognitiva preordinata da schemi innati possa essere creativa rimangono, a detta dello stesso Chomsky, dei misteri: «Quando [...] ci volgiamo a problemi quali la causa del comportamento, mi sembra che non si sia fatto alcun progresso, che siamo all'oscuro sul modo di procedere esattamente come nel passato e che ci manchino ancora intuizioni fondamentali. [...] Quando ci chiediamo che uso facciano gli esseri umani di queste strutture cognitive, come e perché facciano delle scelte e si comportino in un certo modo, sebbene in quanto esseri umani possiamo dire molte cose grazie all'intuito o alla comprensione, come scienziati, a mio parere, possiamo affermare ben poco. Ciò che ho chiamato altrove l'«aspetto creativo dell'uso del linguaggio» rimane per noi un mistero»; *ivi*, p. 148.

<sup>341</sup> Più di recente, in un'intervista rilasciata a Piergiorgio Odifreddi, alla domanda se avesse qualcosa da aggiungere sulla natura dell'apprendimento linguistico alla luce delle nuove scoperte su macchine e animali, così rispondeva: «Le ricerche sulle macchine non hanno detto niente di rilevante. E credere che possano dirlo è solo un fraintendimento del lavoro di Turing, che tra l'altro non tiene conto dei suoi espliciti avvertimenti. Gli studi comparati, potrebbero invece, in teoria, mostrarci quali *elementi del linguaggio umano sono presenti nel regno animale. Finora i risultati sono stati scarsi, sostanzialmente solo qualche idea suggestiva* [...] i risultati maggiori derivano da una dettagliata ricerca empirica su quello specifico oggetto biologico che è il linguaggio umano»; cfr. <http://www.piergiorgiodifreddi.it/wp-content/uploads/2010/10/chomsky.pdf>; corsivo mio. Va tuttavia precisato come, a seguito dell'articolo apparso su «Science» n. 298, 2002, pp. 1569-1579 e confermato M.D. Hauser, N. Chomsky & W.T. Fitch, *The Faculty of Language: What is it, Who Has It, and How Did it Evolve?*, la posizione decisamente discontinuista del linguista americano si sia notevolmente attenuata. In quell'occasione gli autori distinguevano tra una facoltà di linguaggio *broad* "larga" (FLB) condivisa dall'uomo con altre specie animali; e una facoltà di linguaggio *narrow* "stretta" (FLN) di esclusiva pertinenza della specie umana e il cui tratto caratteristico è rappresentato



“[...] il linguaggio umano si basa su un principio interamente differente da qualsiasi altro sistema di comunicazione animale”<sup>342</sup>.

L'idea di questo taglio netto, tuttavia, non ha trovato un consenso unanime nella comunità scientifica. Invero, se la quasi totalità dei ricercatori è disposta ad accettare il linguaggio come un elemento distintivo della specie *Homo sapiens*, non è altrettanto propensa a considerarlo come una caratteristica esclusiva dell'animale umano che, rendendolo speciale, lo situerebbe al grado più alto della scala evolutiva<sup>343</sup>. In altre parole tra *Homo sapiens* e gli altri animali non si darebbero differenze qualitative bensì quantitative, giacché le variazioni a cui esso è soggetto sono determinate dalle stesse cause generali che regolano le variazioni del regno animale e per quanto grandi possano apparire non lo dislocano in un dominio distinto<sup>344</sup>.

Da quanto fin qui detto sembrano profilarsi due paradigmi di ricerca affatto diversi. Il primo discontinuista, con in testa il “primo Chomsky”, traccia una netta linea di demarcazione (qualitativa) tra il linguaggio umano e gli altri sistemi comunicativi animali; il secondo continuista, che erge a

---

dalla ricorsività sintattica: «FLB includes a sensory motor system, a conceptual-intentional system, and the computational mechanisms for recursion, providing the capacity to generate an infinite range of expressions from a finite set of elements. We hypothesize that FNL only includes recursion and is the only uniquely human component of the faculty of language. We further argue that FLN may have evolved for reasons other than language, hence comparative studies might look for evidence of such computations outside of the domain of communication (for example, number, navigation, social relations)»; *ivi*, 1569. Quindi continuità solo per ciò che riguarda FLB ma netta discontinuità per quel che riguarda FLN. Detto questo mi permetto di fare notare come l'intervista rilasciata a Piergiorgio Odifreddi e l'articolo apparso su «Science» siano pressoché contemporanei.

<sup>342</sup> Cfr. N. Chomsky, *Linguaggio e problemi della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1998, p. 178.

<sup>343</sup> Cfr. F. Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano. il punto di vista evolutivista*, Laterza, Roma-Bari 2010; Id, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>344</sup> «[...] l'uomo è sottoposto a variazioni numerose, leggere e diversificate, che sono indotte dalle stesse cause generali e sono regolate e trasmesse secondo le stesse leggi generali valide per gli animali inferiori [...] una differenza di grado, per quanto grande, non giustifica una nostra collocazione dell'uomo in un regno distinto»; cfr. C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 2010, pp. 124-5.

diverso titolo come suo paladino Darwin<sup>345</sup>, vede nel linguaggio umano una differenza di grado (quantitativa) rispetto ai linguaggi animali.

La posta in gioco, però, non è solo l'origine del linguaggio ma ancora una volta l'idea stessa di natura umana. Se, infatti, avessero ragione i sostenitori del primo programma di ricerca, dovremmo considerare gli esseri umani come “dotati di un sistema di organizzazione intellettuale innato”<sup>346</sup> e il linguaggio come un oggetto biologico la cui maturazione genetica da uno “stato iniziale” attraverso “rapidi e ampi cambiamenti, [raggiunge] uno ‘stato stabile’ [...] che possiamo chiamare [...] ‘stato finale’ della mente”<sup>347</sup> assolutamente indipendente da qualsivoglia intervento esterno e dalla stessa performatività del soggetto parlante. Se al contrario avessero ragione i fiancheggiatori della seconda ipotesi di ricerca dovremmo pensare all'essere umano come il risultato *specifico* di numerose variazioni e adattamenti all'ambiente, e il linguaggio umano come un sistema emerso da linee comuni presenti in tutti gli organismi viventi o, perlomeno, in una gran parte di essi.

Razionalista e disincarnata la prima o troppo cumulativa e empirista la seconda? Vedremo!

Avremo modo di ritornare sul tema chomskyano della facoltà del linguaggio come interna e innata più avanti quando, con l'ausilio di Merleau-Ponty, metteremo in questione la saussuriana, meglio sarebbe dire strutturalista, distinzione tra *langue* e *parole*. Per il momento invece concentreremo la nostra attenzione su due teorie sull'origine del linguaggio che, benché si iscrivano entrambe a pieno titolo nel panorama degli studi che abbiamo definito continuisti, approcciano e risolvono la questione in maniera diametralmente opposta. La nostra strategia consisterà nel presentare nel corso di questo paragrafo le ipotesi e i risultati delle due

---

<sup>345</sup> In verità gli studiosi di stretta osservanza darwiniana, ossia coloro che hanno continuato ad arare il solco tracciato dal naturalista inglese circa le origini del linguaggio, sono in numero decisamente inferiore rispetto a tutti quelli che si sono occupati della questione.

<sup>346</sup> Cfr. N. Chomsky, *Riflessioni sul linguaggio. Grammatica e filosofia*, op. cit., p.147.

<sup>347</sup> *Ibidem*.

ricerche, stabilirne i punti di forza e le smagliature, per poi, nel paragrafo successivo, esplicitare la nostra prospettiva celata in quella che abbiamo chiamato l'*equazione di Schaeffner*.

Un'ultima puntualizzazione prima di procedere. Le opzioni in campo negli studi di marca evuzionista sono numerose e di diverso esito a seconda del modo di intendere l'oggetto in esame. Così se per Tomasello<sup>348</sup> la nozione centrale da investigare per l'apparizione del linguaggio è quella di intenzione condivisa; per Deacon<sup>349</sup> l'aspetto fondamentale è la sua facoltà simbolizzante e la capacità di retroagire sul cervello in un processo evolutivo partecipato.

Le due ricerche che qui, invece, prenderemo in esame hanno avuto il merito di focalizzare la loro attenzione sul *medium* espressivo che ha portato alla comparsa del linguaggio, optando o per quello sonoro nel caso di Mithen o, come invece ha fatto Corballis, per quello visivo-gestuale. Entrambi i lavori rappresentano, a torto o a ragione, se non le punte teoriche più avanzate quantomeno quelle che, più di altre, hanno avuto una vasta eco sia nel mondo accademico che tra il pubblico degli appassionati.

Cominciamo dall'archeologo cognitivo Steven Mithen che ne *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo* così esordisce:

«Senza musica il mondo preistorico sarebbe semplicemente troppo silenzioso per risultare credibile. Quando non è stata del tutto ignorata, la musica ha ricevuto solo una spiegazione frettolosa che la vedeva come nulla più che un semplice effetto dell'abilità linguistica umana»<sup>350</sup>.

---

<sup>348</sup> Per i riferimenti bibliografici cfr. *supra* n. 332.

<sup>349</sup> Cfr. T. Deacon, *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, Fioriti, Roma 2001.

<sup>350</sup> Cfr. S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*, op. cit., p. 7.

Orbene quando Mithen scrive di presenza musicale nel mondo preistorico di cosa sta parlando? Si sta riferendo a quello che abbiamo chiamato paesaggio sonoro<sup>351</sup> o, piuttosto, alla capacità di produrre da “*masse che hanno un nucleo oggettivo*”<sup>352</sup> suoni definiti?

Si badi come la seconda delle opzioni contenga in sé una scelta ben precisa su cosa intendere come musica e cosa no<sup>353</sup>.

La risposta dell'archeologo britannico comunque non tarda ad arrivare e, con tutte le prudenze del caso, accoppia la definizione dell'etnomusicologo Bruno Nettles<sup>354</sup>, ovvero che la musica è “una comunicazione sonora umana al di fuori dell'ambito linguistico”<sup>355</sup>; a quella più operativa fornita da lui stesso: “utilizzerò il termine ‘musica’ per

---

<sup>351</sup> Cfr. *supra*, § 2.3.

<sup>352</sup> Cfr. G. Piana, *Filosofia della musica*, op. cit., p. 120, corsivo nel testo.

<sup>353</sup> Sempre Giovanni Piana, con la sua consueta raffinatezza e profondità speculativa, ci illumina sulla definizione di musica attraverso una distinzione linguistica tra suoni e rumori che val la pena di riportare per intero: «Parlare di masse sonore che hanno un nucleo oggettivo significa ammettere che esse possono essere concepite come se avessero un *centro semplice* e dunque essere designate da un *nome proprio* che colpisce puntualmente quel centro [...] volendo fornire esempi di suoni *inoggettivi* citeremo quelle manifestazioni sonore che nel discorso corrente verrebbero chiamate ‘rumori’ piuttosto che ‘suoni’. L'angolatura da cui ora guardiamo al problema suggerisce, in particolare, di prestare attenzione ai modi della designazione. Se, ad esempio, parliamo di *cigolio*, con questa parola non intendiamo certamente denominare quel suono che è ora risuonato come entità individuale, ma dare di esso una caratterizzazione che ne mette in rilievo la *tipicità*, e quindi la sua appartenenza ad una classe di suoni peraltro solo genericamente delimitate. Il problema di una designazione propria non si pone neppure e il tentare di porla non sarebbe altro che una stravaganza filosofica priva di senso. Talvolta il carattere indiretto della denominazione di un rumore è manifestato anche dal fatto che in essa è implicato il modo in cui esso viene prodotto. [...] Infine può essere ritenuto significativo il fatto che possa essere talvolta giustificato in rapporto a parole che indicano rumori il sospetto di un effetto onomatopeico. Ciò che importa è infatti la nozione di somiglianza piuttosto che quella d'identità, e in ciò è già implicata la possibilità dell'imitazione. Tutte queste circostanze noi riteniamo di poterle ricondurre all'inoggettività di queste manifestazioni sonore, al fatto cioè che esse non hanno carattere di oggetti ma di agglomerati sonori più o meno densi o compatti, ma in ogni caso privi di un'identità *soggiacente*. Come esempi di *suoni-oggettivi* citeremo invece, e appena il caso di dirlo, le nostre ‘note’ [...] A differenza dei suoni inoggettivi non ha qui senso parlare di una caratterizzazione ‘tipologica’, così come non ha senso implicare nella designazione il modo in cui il suono è stato prodotto. Alle ‘note’ non si possono dare denominazioni onomatopeiche, proprio perché ciò che è in questione è l'identità, e non la somiglianza. Esse non possono dunque essere imitate, ma solo ‘intonate’»; ivi, pp. 120-3. La nozione di oggetto utilizzata dal filosofo della musica è chiaramente desunta dal *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein in particolare cfr. 2.0123, 2.02, 2.023, 2.027, 3.203, 3.22, 3.221.

<sup>354</sup> Cfr. B. Nettles, *The Study of Ethnomusicology: Twenty-Nine Issues and Concepts*, University of Illinois Press, Urbana 1983.

<sup>355</sup> Cfr. S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*, op. cit., p. 13

riferirmi sia al suono che al movimento”<sup>356</sup>. Ora, se con la prima parte della definizione ci troviamo ben lontani dal mondo preistorico, essendo a nostro parere l'ordine della comunicazione, sia essa linguistica o extralinguistica, più tardo rispetto a quello dell'espressione, e in qualche modo derivato da rapporti di negoziazione circa i contenuti stessi da comunicare, con la seconda non ci scostiamo di un solo passo dallo spazio delimitato da Schaeffner, ossia che gli inizi corporali della musica determinano due punti d'origine, per l'appunto il canto e la danza<sup>357</sup>, da cui muovono due distinte linee di sviluppo. In altre parole una cosa è affermare che nel mondo preistorico sia potuto esistere un modo d'agire pre-verbale a forte carattere musicale, altra cosa è affermare che questa modalità si sia organizzata come un sistema complesso di produzione di suoni.

Per essere ancora più chiari, l'abbrivio di Mithen per la ricerca delle origini della musica si esaurisce quasi esclusivamente alle vocalizzazioni “nell'ambito della discendenza umana”<sup>358</sup>, senza in alcun modo, se non sporadicamente, soffermarsi sull'intero ambito musicale ivi compreso l'utilizzo e la creazione di strumenti sonori.

Insomma ciò che ancora reagisce tra le righe di Mithen sono le parole del IV e del XII capitolo del *Saggio sull'origine delle lingue* di Jean

---

<sup>356</sup> Ivi, p.18.

<sup>357</sup> Quest'ultimo punto è largamente riconosciuto da Mithens quando scrive: «Lingua e musica condividono tre modalità di espressione: possono essere vocali, come nel discorso e nel canto; gestuali, come nel linguaggio dei segni e della danza; e possono essere scritte»; ivi, p. 17. Peccato dimentichi che una delle caratteristiche specifiche della musica sia quella di utilizzare strumenti; peccato stabilisca che la scrittura, tra le tre modalità di espressione sia l'unica ad essere un prodotto della storia, rinunciando in questo modo a spiegare tutta quella costellazione di pittogrammi che Maurizio Ferraris ha definito *archiscrittura* e che, forse arditamente, sulla scia di Derrida ha posto all'origine del pensiero e del linguaggio: «Il mio assunto di fondo è il seguente. La tecnica è un sistema di iterazione che trova la sua condizione di possibilità nella registrazione. Dunque, c'è una dipendenza generale del linguaggio, della scrittura e del pensiero dalla tecnica di registrazione e iscrizione, ossia da ciò che [...] ho definito 'archiscrittura'»; cfr. M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 245.

<sup>358</sup> Cfr. S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*, op. cit., p. 9.

Jacques Rousseau a proposito della lingua primeva e delle origini della musica<sup>359</sup>.

L'intenzione manifesta di volersi occupare dell'evoluzione prosodica solo lungo la traiettoria degli ominidi<sup>360</sup>, in qualche modo, distingue l'archeologo inglese dall'approccio di Darwin secondo cui il linguaggio articolato dell'uomo si sviluppa dall' "imitazione e [...] modificazione dei vari suoni naturali, delle voci degli altri animali e delle grida istintive dell'uomo"<sup>361</sup>; posizione, peraltro, ben nota fin dall'antichità. Basti pensare, senza voler scomodare l'autorità di Aristotele, a Lucrezio del *De rerum natura*<sup>362</sup> o al più antico frammento di Alcmane<sup>363</sup>.

<sup>359</sup> «[...] dal momento che le voci, i suoni, il tono, il numero, tutti fatti di natura, lascerebbero poco spazio alle articolazioni che sono frutto di convenzioni, *si canterebbe invece di parlare*»; cfr. J.J. Rousseau, *Saggio sulle origini delle lingue*, op. cit., p. 26 corsivo mio; «Con le prime voci si formarono le prime articolazioni o i primi suoni, secondo il genere di passione che dettava le une o gli altri. La collera strappa grida minacciose che la lingua e il palato articolano; ma la voce della tenerezza è più dolce, è la glottide che la modula, e questa voce diviene un suono. Solamente che i mutamenti di toni vi sono più frequenti o più rari, le inflessioni più o meno acute secondo il sentimento che vi si unisce. Così la cadenza e i suoni nascono con le sillabe, la passione fa parlare tutti gli organi, e arricchisce la voce di tutta la sua intensità: così i versi, i canti, la parola hanno un'origine comune», ivi, p. 79.

<sup>360</sup> Nonostante alcuni studiosi abbiano proposto, con riferimento alla stretta vicinanza genetica di inserire tra gli ominidi anche le grandi scimmie antropomorfe, cfr. T. Pievani, *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaello Cortina, Milano, p. 24; continueremo qui a usare il termine riferendolo a tutta quella costellazione di specie umane estinte che sul piano dell'adattamento fenotipico hanno una forte somiglianza con *Homo sapiens*; a tale proposito cfr. G. Manzi, *L'evoluzione umana*, il Mulino, Bologna 2007.

<sup>361</sup> Molto schematicamente l'evoluzione del linguaggio secondo Darwin passa attraverso tre fasi. La prima caratterizzata da un cambiamento cognitivo dei primati superiori; la seconda da un aumento delle capacità imitative della voce finalizzato all'espressione delle emozioni e qualificata dalla produzione di vere e proprie "cadenze musicali"; la terza dalla retroazione dell'uso di questo protolingua sul cervello che così ha potuto "formulare lunghe catene di pensieri". Cfr. C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 2010, p. 83.

<sup>362</sup> «Ma prima assai che potesse/ foggiar col suono politi canti e dar gioia agli orecchi/ l'uomo imitò con la voce il gorgheggiare degli uccelli»; cfr. Tito Lucrezio Caro, *La natura*, BUR, Milano 1989, V, vv. 1379 e ss.

<sup>363</sup> «Questi versi e la loro cadenza/ trovò Alcmane, imitando con parole/ quello che aveva inteso/ dal canto delle pernici»; cfr. Alcmane (fr. 39 Page), la traduzione è quella piuttosto libera ma assai poetica di S. Quasimodo, *Lirici greci*, Mondadori, Milano 1940. Per una breve ricognizione circa la difficoltà di traduzione del frammento rimando a M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Einaudi, Torino 2008, Appendice p. 274. Per l'ipotesi di una origine della musica e del linguaggio dall'imitazione del verso degli uccelli cfr. F.-B. Mâche, *Musique, mythe, nature, ou les dauphines d'Arion*, Klincksieck, Paris 1991, pp. 119 e sgg; S. Feld, *Suono e sentimento. Uccelli, lamento, poetica e canzone nell'espressione Kaluli*, il Saggiatore, Milano 2009. Ancora sul mimetismo vocalico umano rinvio a E. Fadda, dove, peraltro, vengono riprese sommariamente le questioni filologiche del frammento di Alcmane; cfr. Id. *Alcmane e la pernice. Note su vocalità e iconismo*, «De Musica» XIII, <http://users.unimi.it/~gpiana/dm13/fadda/fadda.alcmane.e.la.pernice.pdf>.

Al contrario del suo più illustre connazionale Mithen ritiene che, data la lontananza filogenetica tra esseri umani e la maggior parte delle specie animali<sup>364</sup>, le analogie tra i diversi sistemi comunicativi siano il risultato di un'evoluzione convergente, “vale a dire un processo per cui la selezione naturale si trova ad offrire soluzioni simili quali, in particolare, la difesa del territorio e la conquista dei partner sessuali”<sup>365</sup> e non una cumulatività sommativa affinata a partire da processi imitativi.

Tuttavia, nonostante i buoni propositi, egli non riesce a resistere alla tentazione di estendere la sua ricerca al campo degli animali, benché ai soli primati, né di trattare nel suo modello la voce come imitazione. Ma seguiamolo più da vicino. L'archeologo britannico definisce il protolinguaggio degli ominidi che hanno preceduto nel corso dell'evoluzione *Homo sapiens* e da cui questi ha sviluppato linguaggio e musica, con l'acronimo Hmmm, cioè olistico (holistic), multimodale, manipolativo e musicale<sup>366</sup>. Esso sarebbe olistico nella misura in cui agglomera messaggi completi e non singole parole; multimodale perché esercita un'azione combinata di gesti e voce; manipolativo in quanto lo scopo non è quello di comunicare informazioni ma sollecitare risposte

---

<sup>364</sup> Come da più parti si è fatto notare i canti/riciami di alcune specie animali (uccelli, balene, delfini) condividono con la vocalità umana alcuni tratti che in altri animali, benché filogeneticamente più prossimi a noi, risultano assenti o fortemente limitati. Uno di questi è rappresentato dall'“apprendibilità”, cioè dalla capacità di imparare da individui adulti frasi acustiche che una volta scomposte in elementi più semplici vengono ricombinati in nuove composizioni. Tra gli uccelli il caso più emblematico sembra quello dello scricciolo in grado di prodigarsi, lungo l'intero arco della sua vita, in una serie apparentemente infinita di variazioni canore. Un'altra somiglianza è costituita dal fatto che come gli esseri umani anche gli uccelli canterini sono sensibili all'apprendimento vocale solo entro un breve periodo a pochi mesi dalla nascita. Cfr. P. Marler, *Origins of speech and music: insights from animals*, in N.L. Wallin, B. Merker, S. Brown, *The origin of Music*, MIT Press, Cambridge 2000, pp. 49-64. Proprio sulla base di questa caratteristica e dopo una puntuale disamina dell'*Historia Animalium* e del *De Partibus Animalium* di Aristotele, F. Lo Piparo conclude: «La *dialektos* non è solo articolazione e modulazione della generica e indistinta voce in unità foniche tipologicamente differenziate. Essa possiede anche una caratteristica del tutto assente nella voce degli animali che ne sono sprovvisti: può variare, entro certi limiti, nel tempo e nello spazio [...] la *dialektos* deve essere imparata con un adeguato addestramento. [...] Con gli uccelli l'espressività animale inizia con l'averne una storia. Ciò che negli uccelli è un timido inizio, gli uomini porteranno a completo compimento»; cfr. F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 160-1.

<sup>365</sup> Cfr. S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*, op. cit., p. 9.

<sup>366</sup> Ivi, p. 158.

comportamentali e musicale giacché ritmo e melodia sono due sue proprietà salienti.

Queste caratteristiche, che singolarmente possono ancora oggi rintracciarsi nei primati non umani, solo negli ominidi si sono configurate come un sistema integrato il cui esito fu quello di formare un sistema di comunicazione abbastanza complesso. Diversamente detto, Hmmm è la condizione necessaria ma non ancora sufficiente per lo sviluppo del linguaggio umano.

Il punto di svolta si otterrebbe con *Homo ergaster*<sup>367</sup> un ominide ormai divenuto completamente bipede<sup>368</sup>. In breve secondo Mithen l'acquisizione della postura eretta e la conseguente deambulazione bipodale ebbe forti ripercussioni sull'apparato uditivo-vocale. Invero, l'accresciuta necessità di stabilità richiesta dalla postura eretta e dal bipedismo contribuirono ad aumentare le dimensioni del cervello proprio per garantire ad *Homo ergaster* un maggior controllo senso-motorio.

In questo processo sembra aver giocato un ruolo fondamentale lo sviluppo dell'orecchio interno deputato alla regolazione dell'equilibrio e dell'orientamento<sup>369</sup>. Inoltre aggiunge Mithen, sfruttando i lavori di Aiello, la nuova postura, causando l'abbassamento della laringe, l'allungamento del tratto vocale oltre che una maggiore elasticità delle pliche vocali permisero a *Homo ergaster* di produrre una gamma di suoni più varia e melodiosa<sup>370</sup>.

---

<sup>367</sup> *Homo ergaster* è il progenitore diretto di *Homo erectus*. Vissuto in Africa, all'incirca tra 1,8 milioni e un milione di anni fa, fu il primo ominide a cominciare un movimento migratorio verso gli altri continenti, cfr. I. Tattersal, *Il mondo prima della storia. Dagli inizi al 4000 a. C.*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

<sup>368</sup> «*Homo ergaster* camminava eretto su due gambe esattamente come facciamo noi oggi. È a questo sviluppo evolutivo - il bipedismo - che dobbiamo ora rivolgerci, in quanto si tratta di un evento che ebbe implicazioni significative, forse radicali, per l'evoluzione delle nostre capacità linguistiche e musicali»; cfr. S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*, op. cit., p. 159.

<sup>369</sup> «Soltanto gli esemplari di *Homo ergaster* avevano una morfologia dell'orecchio interno analoga a quella degli esseri umani moderni [...] È dunque in [esso] che possiamo riconoscere il primo ominide pienamente bipede. Questa specie possiede gli adattamenti necessari per produrre [una] fluida andatura [...] I suoi membri potevano camminare, correre e saltare, proprio come riusciamo a fare noi oggi»; Ivi, p. 163.

<sup>370</sup> Ivi, pp. 168-9.



Infine, questo rinnovato ampliamento della produzione sonora, insieme alla fluidità e al coordinamento dei gesti in virtù della nuova postura, abilità il protolinguaggio del nostro ominide, e di altri a lui posteriori, a nuova funzione, quella mimetica, mettendolo in grado di imitare i suoni e i movimenti degli altri animali<sup>371</sup>.

Questo nuovo acquisto induce l'archeologo inglese ad aggiungere un'altra "m" all'acronimo di partenza:

«Se è vero che gli esseri umani primitivi imitavano i movimenti e i suoni degli animali [...] dovremmo forse cambiare la caratterizzazione del loro sistema di comunicazione da 'Hmmm' a 'HmMMM' olistico (*holistic*) multimodale, manipolativo, musicale e mimetrico. Esso doveva essere essenzialmente costituito da un vasto numero di espressioni olistiche, tutte funzionanti come messaggi in sé completi piuttosto che come parole che potevano essere combinate tra loro per generare nuovi significati»<sup>372</sup>.

La tappa successiva che trasforma l'HmMMM nel linguaggio articolato avviene in virtù della discretizzazione dei suoni in unità distinte e della possibilità di ricombinarli in sequenze potenzialmente infinite. Questo ulteriore passaggio, figlio della nuova capacità di simbolizzazione sonora<sup>373</sup>

---

<sup>371</sup> «Per quanto sia improbabile che i primi esseri umani avessero nomi per gli animali che li circondavano dovevano riferirsi a questi non solo imitando i loro versi ma anche utilizzando gesti vocali che riflettevano le loro caratteristiche fisiche. Quando comunicavano a proposito di animali dai movimenti lenti come i mammut possiamo immaginare che adoperassero espressioni acustiche con basse frequenze e vocali [a], [o], [u], in contrasto con le espressioni di alta frequenza e la vocale [i] impiegate per fare riferimento ad animali come piccoli e lenti roditori o uccelli svolazzanti»; *ivi*, 199.

<sup>372</sup> *Ibidem*.

<sup>373</sup> Mithen, optando per il vocabolario del linguista Otto Jespersen, preferisce chiamare la novità mimetica acquisita dalla vocalità degli ominidi sinestesia sonora: «'simbolismo sonoro' [...] indica il modo in cui i nomi spesso riflettono alcuni aspetti dell'animale a cui si riferiscono diversi dal suo verso, nella maggior parte dei casi le sue dimensioni. In realtà, 'simbolismo sonoro' non è un termine molto appropriato, in quanto implica un'arbitrarietà tra il nome e l'animale, laddove [...] abbiamo a che fare con l'esatto contrario. 'Sinestesia sonora' è un termine più adeguato, dal momento che descrive una relazione di corrispondenza tra una variabile, le dimensioni, e un'altra, il suono», *ivi*, p. 196.

acquisita dagli ominidi, è compiuto da *Homo sapiens* lungo l'arco della sua evoluzione<sup>374</sup>.

Fin qui Mithen e la sua idea di origine del linguaggio; vediamo ora quella di Corballis. Come nel caso dell'archeologo britannico anche sullo sfondo teorico dello psicologo neozelandese s'agitano suggestioni settecentesche. Invero, se nel primo caso a cantare era la voce di Rousseau in quest'ultimo a segnare è la mano di Étienne Bonnot de Condillac e la sua congettura circa un'origine gestuale del linguaggio<sup>375</sup>.

L'ipotesi del filosofo francese, cassata dalla Società Linguistica di Parigi nonostante l'espedito narrativo fiabesco, fu rilanciata negli anni settanta dall'antropologo Gordon Hewes<sup>376</sup> che utilizzando come quadro di riferimento alcune ricerche compiute sulla comunicazione delle scimmie antropomorfe, il cui repertorio vocale era assai povero al contrario di quello gestuale, propose l'evoluzione del linguaggio umano da forme protolinguistiche di tipo gestuale presenti nei nostri progenitori primati.

Su questo stesso percorso s'incammina Corballis facendo reagire sulle acquisizioni dell'antropologo americano le più recenti scoperte in campo neuroscientifico<sup>377</sup>. Nello specifico il neozelandese tenta una messa a

<sup>374</sup> *Homo sapiens* compare in Africa circa 200.000 anni fa per poi diffondersi negli altri continenti a partire da circa 60.000 anni fa.

<sup>375</sup> Condillac riteneva che il linguaggio umano avesse avuto origine da una combinazione di gesti corporei ed emozioni. Di quest'idea provò a darne conto ricorrendo all'espedito di una fiaba, in cui due bambini, dispersi nel deserto dopo il Diluvio Universale, reinventavano il linguaggio utilizzando dapprima gesti a cui aggiungevano, successivamente, vocalizzazioni: «Si vede come le esclamazioni di emozione contribuirono allo sviluppo delle operazioni dell'anima, dando occasione in modo naturale al *linguaggio d'azione*. *Linguaggio che in origine*, essendo proporzionato alla poca intelligenza di questa coppia, *consisteva verosimilmente in contorsioni e agitazioni violente*»; cfr. E.B. Condillac, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in *Opere*, UTET, Torino 1976, p. 210, corsivi miei.

<sup>376</sup> Cfr. G.W. Hewes, *Primate communication and the gestural origin of language*, «Current Anthropology», 14, 1973, pp. 5-24.

<sup>377</sup> Su questa stessa linea si muovono M. Arbib, K. Liebal, S.Pika in *Primate Vocalization, Gesture, and the Evolution of Human Language*, «Current Anthropology» 49 (6), 2008, p. 1053: «The performance of language is multimodal, not confined to speech. Review of monkey and ape communication demonstrates greater flexibility in the use of hands and body than for vocalization. Nonetheless, the gestural repertoire of any group of nonhuman primates is small compared with the vocabulary of any human language and thus, presumably, of the transitional form called protolanguage. We argue that it was the coupling of gestural communication with enhanced capacities for imitation that made possible the emergence of protosign to provide essential scaffolding for

tema della questione sfruttando da un lato la scoperta dei neuroni specchio e dall'altro la capacità esclusiva degli esseri umani di orientarsi e rispondere anche agli atti intransitivi<sup>378</sup>.

Come è ormai arcinoto, i neuroni specchio, presenti tanto nell'uomo che nei primati non umani, permettono all'individuo il *riconoscimento* e la *comprensione*<sup>379</sup> degli eventi motori prodotti da altri individui (co-specifici e/o co-generi) mappandoli come se fossero azioni prodotte da lui stesso.

Ma mentre nelle scimmie il sistema specchio risponde solo agli atti transitivi, ossia a quelle azioni intenzionali in cui è effettivamente presente l'oggetto verso cui si dirigono, negli umani esso scarica anche rispetto agli atti intransitivi. Ora proprio questa caratteristica sarebbe secondo Corballis la base che ha consentito agli ominidi, una volta raggiunta la postura eretta, di poter sviluppare una *capacità mimetica* in grado di poter dare vita a un sistema simbolico.

In altre parole, a differenza delle grandi scimmie, gli ominidi bipedi avendo affrancato le mani da compiti di deambulazione ne hanno potuto liberare la motilità in quattro dimensioni, tre nello spazio e una nel tempo, potendo in questo modo imitare gli eventi del mondo esterno e con ciò stesso, creare una arcaica simbolica gestuale<sup>380</sup>. Un affinamento di questo sistema avrebbe poi portato a una maggiore capacità astrattiva creando un vero e proprio linguaggio ormai depurato dalla sua componente iconica. Ma *come e perché*<sup>381</sup> si è passati dalla mimica manuale al linguaggio vocale? Cominciamo con il *come*.

---

protospeech in the evolution of protolanguage. Similarly, we argue against a direct evolutionary path from nonhuman primate vocalization to human speech».

<sup>378</sup> Si definiscono in letteratura neuroscientifica atti intransitivi tutte quelle azioni in cui non è presente l'oggetto verso cui esse sono dirette ma che ugualmente attivano il sistema mirror; cfr. L. Fadiga, L. Fogassi, G. Pavese, G. Rizzolati, *Motor facilitation during action observation: A magnetic stimulation study*, «Journal of Neurophysiology», 73, 1995, pp. 2608-2611.

<sup>379</sup> Cfr. G. Rizzolati, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 96.

<sup>380</sup> Cfr. M. Corballis, *The Recursive Mind. The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*, Princeton University Press, Princeton, pp. 62-3.

<sup>381</sup> La tripletta di domande formulata da Corballis prevede anche il *quando* che qui non tratteremo per una questione di economia di tempo e spazio.

Secondo Corballis le ragioni che possono spiegare questo passaggio vanno ricercate nell'incorporazione dei gesti facciali e delle vocalizzazioni nel sistema specchio. Per lo studioso neozelandese il legame cerebrale che nelle scimmie salda fortemente i movimenti oro-facciali a quelli manuali<sup>382</sup>, si sarebbe ulteriormente perfezionato negli antenati ominidi incrementando maggiormente l'utilizzo dell'espressività facciale a discapito di quella manuale. In altre parole il sistema deputato al controllo motorio oro-facciale nei progenitori primati non umani costituirebbe la base neurobiologica da cui gli ominidi prima e *Homo sapiens* poi avrebbero potenziato la loro abilità articolatoria. Il circolo si chiude con l'assimilazione nel circuito mirror delle vocalizzazioni.

Sempre secondo Corballis, che in questo attinge a piene mani dai lavori di Liberman e alla sua teoria sorgente- filtro<sup>383</sup>, percepire voci è percepire gesti, in questo senso i suoni verbali verrebbero compresi almeno in parte in base alla loro articolazione e questo avrebbe proprio rappresentato il passaggio dalla gestualità muta a quella sonora:

«Secondo questa concezione il linguaggio si è evoluto come un sistema gestuale basato sui movimenti delle mani, delle braccia e del volto, compresi i movimenti delle labbra bocca e lingua. Non sarebbe troppo complicato aggiungere la vocalizzazione al repertorio gestuale: all'inizio sotto forma di meri grugniti, ma in seguito articolandola in modo tale da rendere accessibili all'orecchio, piuttosto che all'occhio, i gesti invisibili della cavità orale»<sup>384</sup>.

E questo per quanto riguarda il *come*. Vediamo brevemente il *perché*. Il volgere di un protolinguaggio gestuale in uno prevalentemente vocale fino a giungere al linguaggio verbale sarebbe da imputare, secondo

<sup>382</sup> Sempre il gruppo di Parma ha individuato nell'area F5 del cervello delle scimmie un gruppo di neuroni motori che scaricano quando l'animale osserva altri individui compiere con la bocca azioni ingestive o comunicative; cfr P.F. Ferrari, V. Gallese, G. Rizzolati, L. Fogassi, *Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth in the monkey ventral premotor cortex*, «European Journal of neuroscience», 17 (8), 2003, pp. 1703-1714.

<sup>383</sup> Cfr. P. Lieberman, *L'origine delle parole*, Boringhieri, Torino 1980, pp. 66-78.

<sup>384</sup> Cfr. M. Corballis, *Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio*, op. cit., p. 225.

l'autore, a tre grandi vantaggi pratici: la possibilità di un suo utilizzo in luoghi (grandi distanze) e tempi (notte) non accessibili alla vista; la capacità di attirare più facilmente l'attenzione dell'altro; un più rapido sviluppo delle tecnologie avendo la voce liberato le mani dall'incombenza comunicative e potendo, quindi, esse dedicarsi alla costruzione di utensili e manufatti.

Fin qui i nostri paladini. Ma cosa non funziona in queste ipotesi di ricerca? Veramente è possibile optare per uno dei due *medium* espressivi per dar conto delle origini del linguaggio? E ancora, la nozione d'imitazione è indispensabile e sufficiente a spiegare il cominciamento e l'affinamento del protolinguaggio prima e del linguaggio dopo? Infine, è immaginabile una matrice di sviluppo unitaria da cui in seguito si sarebbe derivata la molteplicità delle lingue storico-naturali? A questi e ad altri interrogativi proveremo a rispondere.

### 3.2.3 IL SUONO DELLA VITA: LA VOCE *INCANTO* E LA DANZA DEL CORPO

Nel paragrafo precedente ci siamo incaricati di descrivere due ipotesi sull'origine del linguaggio che nonostante afferrino la questione a partire da un fondo comune - si considerino le nozioni di imitazione o il ruolo fondamentale che per entrambe hanno il raggiungimento della postura eretta e la deambulazione bipede - propongono soluzioni divergenti.

Vorremmo ora discutere non dei dati empirico-scientifici su cui esse fanno leva, cosa di cui peraltro non saremmo capaci, quanto dell'atmosfera filosofico-epistemologica di fondo e mostrarne, a nostro avviso, le increspature teoriche. A tutta prima ci sembra di poter rilevare che per ambedue gli autori si crei uno iato tra vocalità e gestualità non giustificabile.

Ad onor del vero nessuno dei due è così ingenuo da farsi fiancheggiatore di una delle due polarità senza considerare l'altra, ma per quanto si impegnino a tenerle insieme quel che affiora è una sostanziale differenza tra le due modalità espressive. E anche quando Mithen, nel considerare l'origine musicale del linguaggio, lascia spazio al corpo

danzante e Corballis, nel valutarne la scaturigine gestuale, presenta la voce come azione corporea, entrambi rimangono intrappolati nella logica della successione temporale del prima-dopo.

Entrambi gli studiosi, inoltre, insistono un po' più del giusto sulla nozione di imitazione senza considerare globalmente altri aspetti, come quelli dell'indicalità o dell'espressione delle emozioni, di cui la voce e i gesti sono produttori<sup>385</sup>. In più questa nozione viene assunta troppo sbrigativamente, forse perché ritenuta intuitiva, mentre a noi sembra piuttosto opaca e di difficile definizione. Senza volerci dilungare troppo su uno dei concetti più dibattuti della storia della filosofia, crediamo di potere affermare che per potere imitare qualcosa o qualcuno occorra un lungo *training* oltre che una discretizzazione del continuo diveniente che difficilmente potremmo attribuire alla voce-corpo dei nostri antenati.

In altre parole, parafrasando Aristotele della *Poetica*, l'imitazione non ci sembra una riproduzione iconica del sensibile quanto un processo costruttivo *ricombinate* che richiede l'uso di un insieme di tecniche piuttosto complesse. Ma anche a volerne accettare una definizione operativa schematica cioè come semplice atto di ripetizione dell'identico, non si capisce perché uno dei due *medium* dovrebbe essere più avvantaggiato rispetto all'altro.

Al più è proprio la sinestesia dei sensi, il loro avvolgersi e dipanarsi che rende possibile un fenomeno che potremmo chiamare di ri-presentazione, ossia un *intensivo della presenza* privo di modello<sup>386</sup>. E con la sinestesia tocchiamo un'altra grinza delle ricerche che abbiamo vagliato: il rimando al modello animale.

---

<sup>385</sup> Da questo punto di vista mentre Mithen insiste sugli aspetti emozionali di cui la voce si fa portatrice ignorando le sue proprietà indicali; Corballis non dà debitamente conto, è questo il nostro convincimento, di come le emozioni possano comunicarsi in un arcaico sistema simbolico gestuale, a meno di considerare la comunicabilità delle emozioni attraverso le sole espressioni involontarie del volto.

<sup>386</sup> Per la nozione di ri-presentazione cfr. J.L. Nancy, *Corpo teatro*, Cronopio, Napoli 2010, p. 13.

Abbiamo già detto della neotenia e della plasticità del corpo umano<sup>387</sup> rispetto a quello animale, dunque è nostra opinione che ogni ricerca che non tenga debitamente in conto queste caratteristiche è fatalmente destinata, se non al fallimento, all'incompletezza.

Invero, se Mithen si trova davanti alla difficoltà di trovare un appoggio adeguato alla sua ipotesi nelle vocalizzazioni dei primati superiori odierni, essendo queste fortemente legate agli istinti e poco plastiche<sup>388</sup>, Corballis pecca nel proiettare la capacità gestuale delle antropomorfe all'origine del linguaggio umano, non possedendo le nostre cugine quello stile fluido, quel ritmo corporeo armonico che a più riprese abbiamo descritto con Merleau-Ponty.

Inoltre, nel caso dello psicologo neozelandese è veramente difficile immaginare l'idea della creazione di un protolinguaggio gestuale senza alcun intervento delle vocalizzazioni. Esso, infatti, avrebbe avuto bisogno di presupposti ottimali - la piena visibilità - per un suo sviluppo e di situazioni salottiere, il trovarsi sempre faccia a faccia - per un suo utilizzo. E di più, è ancora più faticoso pensare a un progressivo aumento del grado di

---

<sup>387</sup> Cfr. *supra*, § 2.5.

<sup>388</sup> Di questo parere è per esempio Jane Goodall che in *The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*, Harvard University Press, Cambridge 1986, p. 125, sostiene come per gli scimpanzé sia quasi impossibile produrre dei suoni in mancanza dello stato emotivo appropriato. Lo stesso Mithen riconosce questo aspetto altamente problematico, tuttavia non demorde attribuendo a una nostra ignoranza l'apparente semplicità dei richiami vocali delle grandi scimmie: «Dopo aver considerato i segnali d'allarme dei cercopitechi verdi, l'uso di ritmo e melodia da parte dei babbuini gelada e i duetti dei gibboni, le vocalizzazioni dei nostri parenti più stretti appaiono piuttosto limitate, soprattutto in quanto mancano di proprietà musicali caratteristiche e presentano pochissime chiare associazioni con oggetti o eventi. Tutti questi tipi di richiami sfumano nell'altro invece che ricadere entro categorie discrete comparabili alle parole umane. E nonostante ciò è nel repertorio delle scimmie antropomorfe africane, piuttosto che in quelli di cercopitechi o gibboni, che vanno ricercate le radici del linguaggio e della musica umani. L'apparentemente maggiore complessità delle vocalizzazioni delle scimmie non antropomorfe deve essere un'illusione, che semplicemente riflette la nostra conoscenza limitata dei richiami delle antropomorfe»; cfr. S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*, op. cit., p. 129. A questo va aggiunto che alcuni dati neurali depongono a sfavore della continuità tra le vocalizzazioni dei primati non umani e quelle di *Homo sapiens*. In particolare alcune lesioni al percorso neocorticale deputato al controllo volontario delle emissioni sonore, hanno evidenziato come ciò equivalga per gli umani alla perdita della produzione vocale cosa che invece non si registra per le scimmie, benché il sistema che fa parte del tratto piramidale si sia sviluppato in entrambi; cfr. A. Kirzinger, U. Jürgens, *Cortical lesion effects and vocalization in the squirrel monkey*, «Brain Researches», 233, 1982, pp. 299-315.

astrazione di questa simbolica gestuale, perché quello che manca a questa primitiva capacità di segnare è la possibilità di *segnare segni*.

Invero, le mani, la faccia, la bocca non sono affatto nella possibilità di “parlare” di se stesse. E non basta, a tappare questa faglia, argomentare che le lingue segnate odierne funzionano in tutto e per tutto come lingue storico-naturali, dunque, come sistemi metalinguistici, perché è l'orizzonte di potenziamento che ci sembra del tutto diverso, essendosi queste sviluppate a cose fatte, ossia all'interno di una pervasiva linguisticità già compiuta.

In ultima istanza rimane valido, almeno per noi, quanto affermato da Émile Benveniste in *Problemi di linguistica generale* ossia che “applicata al mondo degli animali, la nozione di linguaggio è valida soltanto per un abuso di termini»<sup>389</sup>. E con questo passiamo all'ultimo presupposto, che potremmo marciare come teologico, delle due ricerche. Entrambi gli autori nello schizzare i loro modelli di protolinguaggio prefigurano una sorta di origine pre-babelica di esso. Sembra quasi che i vari ominidi e poi le piccole comunità di *Homo sapiens* sparse qua e là per i continenti, abbiano simultaneamente sviluppato le loro capacità pre-linguistiche attraverso la medesima modalità.

---

<sup>389</sup> Cfr. É. Benveniste, *Comunicazione animale e linguaggio umano* in Id. *Problemi di linguistica generale*, op. cit., p. 70. In quell'occasione il linguista francese, prendendo in esame l'opera di von Frisch sul linguaggio delle api, piazzava alcuni paletti teorici ancora sostanzialmente insuperati sulla differenza tra linguaggio umano e una più generica “attitudine simbolizzante” degli animali, non ultima la capacità di dialogo e la sua intrinseca metalinguisticità: «Ciò [...] che le api non conoscono il dialogo, [...] è la condizione del linguaggio umano. [...] Poiché fra le api non esiste dialogo la comunicazione si riferisce a un certo dato oggettivo. Non ci può essere comunicazione relativa a un dato ‘linguistico’; in primo luogo perché non c'è risposta, in quanto la risposta è una reazione linguistica a una manifestazione linguistica; ma anche nel senso che il messaggio di un'ape non può essere riprodotto da un'altra che non abbia visto anch'essa le cose annunciate dalla prima. [...] È evidente la differenza con il linguaggio umano, in cui, nel dialogo, il riferimento all'esperienza oggettiva e la reazione alla manifestazione linguistica si intrecciano liberamente e all'infinito»; ivi, p.75. Si noti come le stesse considerazioni possano svolgersi per quel che riguarda i richiami di allarmi dei cercopitechi verdi studiati dall'etologo Thomas Struhsaker che tanto successo hanno avuto in letteratura, cfr. T.T. Struhsaker, *Auditory communication among vervet monkeys (Cercopithecus Aethiops)*, in S.A. Altman (a cura di), *Social Communication Among Primates*, Chicago University Press, Chicago 1967, pp. 281-324.



Ora, mettendo da parte il sovrapporsi coevo di più specie di ominidi, la controversa storia delle loro migrazioni<sup>390</sup> e la quasi impossibilità di definirne le capacità vocali<sup>391</sup>, quello che non torna nell'ipotesi di entrambi gli studiosi è l'idea di fondo, ossia che una medesima matrice, sia essa vocale o gestuale, stia all'origine del protolinguaggio dei vari ominidi.

In altre parole secondo Mithen e Corballis la lingua di quest'ultimi, proprio come quella pre-babelica, è unica se non nei significati almeno nel *medium* espressivo, il che ci lascia alquanto scettici risuonando, questa volta in noi, le parole di Rousseau: “gli uomini, se si vuole, si attaccavano al momento dell'incontro, ma si incontravano raramente”<sup>392</sup>, con ciò volendo notare come la frammentazione delle varie specie di ominidi e delle piccole comunità di *Homo sapiens* in territori ampi e diversificati fra loro, non può non avere influito nella costruzione dei protolinguaggi prima e delle lingue poi<sup>393</sup>.

A dar conto di questa geografia linguistica preistorica puntiforme ci provano Daniel Nettle e Suzanne Romaine che in un bel libro, dedicato all'estinzione delle lingue storico-naturali<sup>394</sup>, individuano nel neolitico uno snodo fondamentale per le sorti linguistiche di *Homo sapiens*. Secondo i due studiosi inglesi mentre il paleolitico è caratterizzato dalla presenza di

<sup>390</sup> La tesi più comunemente accettata è che il primo ominide a migrare dal continente africano sia stato *Homo ergaster* circa due milioni di anni fa. Tuttavia alcuni ritrovamenti in Cina e in Georgia databili anch'essi intorno a quel periodo hanno fatto supporre ad alcuni paleontologi una migrazione, il cui protagonista sarebbe *Homo habilis*, ben più antica di due milioni di anni fa, S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*, op. cit., p. 186-89

<sup>391</sup> A titolo di esempio si pensi alla polemica a distanza tra Liberman che a più riprese ha sostenuto la bassa capacità di fonazione di *Homo Neanderthalensis*, simile a quella di uno scimpanzé, a causa della posizione troppo alta della laringe, e Mithen più disposto a riconoscere a questa specie di ominide un'ampia flessibilità vocalica e addirittura l'invenzione di strumenti musicali. Cfr. P. Liberman, E.S. Crelin, *On the speech of Neanderthal man*, «Linguistic Inquiry», 2, 1971, pp. 203-22; S. Mithen, *Il canto degli antenati. Le origini della musica, del linguaggio, della mente e del corpo*, op. cit. 264 e ss.

<sup>392</sup> Cfr. J.J. Rousseau, *Saggio sulle origine delle lingue*, op. cit., p. 54.

<sup>393</sup> Ancora il filosofo francese rimarcava quanto i luoghi e i climi avessero giocato un ruolo determinante nelle origini delle lingue: «La principale causa che le distingue [le lingue] è connessa al luogo: deriva dai climi in cui esse nascono e dalla maniera in cui si formano [...] quando si vogliono studiare gli uomini occorre guardare vicino a sé, ma per studiare l'uomo occorre imparare a spingere lo sguardo lontano; occorre prima osservare le differenze per scoprire le proprietà», ivi, p. 51.

<sup>394</sup> Cfr. D. Nettle, S. Romaine, *Voci del silenzio. Sulle tracce delle lingue in via d'estinzione*, Carocci, Roma 2001, pp. 131 e ss.

piccole comunità nomadi dedite prevalentemente alla caccia e al raccolto di frutti spontanei e, perciò, da una corrispettiva situazione linguistica pulviscolare in cui “sarebbe difficile l’emergere [...] di una lingua dominante” e “le trasformazioni linguistiche” sono circoscritte e “il bilinguismo locale molto comune”<sup>395</sup>, con l’apparizione delle prime comunità stanziali di agricoltori-allevatori del neolitico si assiste a una diffusione, diremmo a una globalizzazione *ante litteram*, delle lingue da essi parlate<sup>396</sup>.

Seguendo lo schema degli autori, dunque, potremmo invertire l’ordine del celebre racconto biblico pensando all’inizio pre-babelico come a uno stadio in cui imperversava una moltitudine variante di piccole lingue e all’avvento post-babelico come a una progressiva diffusione di alcune di esse egemonicamente più forti.

All’origine fu, dunque, la differenza e la varietà e non l’uguaglianza e l’omogeneità<sup>397</sup>. Di questo avviso, peraltro ci sembra Merleau-Ponty quando scrive:

«L’universalità, se sarà raggiunta, non lo sarà per opera di una lingua universale che, tornando al di qua delle diversità delle lingue, ci fornirebbe i fondamenti di ogni lingua possibile, ma per opera di un passaggio obliquo da una certa lingua che io parlo, e che mi inizia al fenomeno dell’espressione, a un’altra lingua che imparo a parlare e che pratica l’atto di espressione secondo uno stile diverso. Questo perché le due lingue, e in definitiva tutte le lingue date, sono eventualmente confrontabili solo all’arrivo e come totalità, senza

<sup>395</sup> Ivi, p. 133.

<sup>396</sup> «La diffusione dell’agricoltura a partire dai suoi centri di origine comportò la parallela diffusione delle lingue. Non è del tutto chiaro se i cacciatori raccoglitori alla periferia furono incorporati o espulsi, ma in ogni caso l’ondata di popolazione agricola portò con sé la lingua che essa si trovava a parlare», ivi, p. 140.

<sup>397</sup> «[...] non sorprende che quando esaminiamo la geografia linguistica di un continente abitato esclusivamente da società di cacciatori raccoglitori - l’Australia aborigena è il solo esempio di cui disponiamo - troviamo una moltitudine di piccole lingue che non sono riconducibili ad alcuna radice dominante, una circostanza che mostra in modo significativo il notevole grado di divisione [...] Finché il sistema del mondo Paleolitico restò in vita, l’autonomia locale e la diversità sarebbero rimaste a un livello elevato, mentre sarebbe rimasta bassa la probabilità che una sola lingua raggiungesse una condizione di predominio nella propria regione. La durata di questo periodo storico sedimentato è stato enorme», ivi, p. 134.

che in esse si possano riconoscere gli elementi comuni di un'unica struttura categoriale» (S, 121).

Se quanto detto è vero, così come per le lingue primitive anche per i protolinguaggi si può serenamente parlare di una *varietà simbolica combinata* non solo per quanto riguarda l'aspetto, per così dire, semantico ma anche per il *medium* espressivo utilizzato, nonché di variazioni determinate da circostanze ambientali - come il paesaggio sonoro - all'interno dello stesso *medium*. Così una voce prodotta nel fitto della foresta deve avere qualità diverse da quella emessa negli spazi aperti della savana o da quella spanta nel chiuso riverberante delle caverne.

Parliamo di *varietà simbolica combinata* in forza della nozione di sinestesia che regge la nostra idea di corpo e per l'ulteriore passaggio, annunciato in apertura di paragrafo, che tra voce e gesti non v'è alcuna differenza, essendo il corpo la loro comune matrice architettonica.

Quindi se la nostra idea sull'origine del linguaggio ha dei tratti discontinuisti, non li detiene, alla maniera di Chomsky, per una sopravvenuta frattura cognitiva tra animale e uomo bensì, sulla scia di Merleau-Ponty, per una differenza tra l'architettonica corporale umana e quella animale:

«[...] l'uomo non può apparire nella sua differenza aggiungendo la ragione all'animale (corpo). [...] Il rapporto animale-uomo non corrisponderà a una semplice gerarchia fondata su una addizione: nell'uomo ci sarà un altro modo di essere corpo. Si studia l'uomo nel suo corpo per vederlo emergere diverso dall'animale, ma non grazie all'aggiunta della ragione, bensì nell'*Ineinander* con l'animale (strane anticipazioni o caricature), per sfuggimento e non per sovrapposizione» (N, 312).

Ma in che modo la voce-gesto, e dunque il corpo dell'uomo, emergono come differenti rispetto a quelle animali? Ancora una volta la

soluzione è da ricercare in quella proprietà simbolica che inerisce al corpo umano e che non va intesa “nel senso superficiale” di un “termine rappresentativo di un altro termine [...] ma nel senso fondativo di: espressivo di un altro” (N, 318). La percezione, il movimento e i sensi tutti, ivi compresa la voce, simbolizzano l'unità corporea e la sua immersione/emersione nella/dalla natura (*Ineinander*), staccando l'uomo dall'unità fusionale che lega l'animale alla sua *Umwelt* per dislocarlo in una *Welt*<sup>398</sup> in cui ogni elargizione di senso, originariamente non concettuale, è “un semplice scarto rispetto alle dimensioni della propria esistenza” (N,327).

Declinato in questo modo ogni atto vocale o gestuale è innanzitutto la necessità di rivendicare la propria singolarità dall'essere d'indivisione che la fagocita e, al contempo, il dirigersi verso quello stesso abisso in cui stanno le cose e si muovono gli altri. Orbene è proprio questo “duplice movimento di sistole e diastole” (PP, 232) del corpo che va riconosciuto prima dell'apparizione dell'ordine della rappresentazione, della significazione o di qualsivoglia comunicazione.

Dunque, non nell'imitazione bisogna cercare quel “senso emozionale della parola” (PP, 258) agognato da Merleau-Ponty<sup>399</sup> ma nella lacerazione che l'espressione compie per differenziarsi dal comune tessuto che la avvolge, embricando il corpo umano con quello animale e con la Natura tutta. E se per il Nostro questo movimento si rendeva possibile grazie alla messa a fuoco della nozione di *chair* e di Natura<sup>400</sup>, per noi si attualizza in

---

<sup>398</sup> «[...] il corpo si arma di strumenti d'osservazione e d'azione - Dunque, non rapporto con il sistema di attivatori prestabilito, ganga e binari del comportamento, estasi in questa melodia, chiusura in essa, ma sua 'interpretazione', proiezione del sistema d'equivalenze e di discriminazioni non naturali» (N, 321).

<sup>399</sup> Si badi come qui non si sta sostenendo affatto che la voce non possieda un potere imitativo, quanto che esso sia derivato e non primo rispetto all'ordine dell'espressione.

<sup>400</sup> «La carne del corpo ci fa comprendere la carne del mondo. Abbiamo trovato che il correlato nella Natura sensibile (essere statistico, macrofenomeno) è il corpo senziente - La negatività naturale [...] del 'nucleo duro' dell'Essere, che rimaneva enigmatica, ora si chiarisce: l'essere naturale è cavità perché totale, macrofenomeno, *i.e.* è essenzialmente essere percepito [...]» (N, 317).

virtù di un'antropologia incarnata che nella voce e nel gesto colloca un campo conflittuale in cui si consuma lo scarto e la sua riduzione.

In altre parole lo squarcio che l'espressività vocale-gestuale produce perché la singolarità possa determinarsi in quanto unica e irripetibile è al contempo la fessura da cui s'introduce furtivamente l'alterità irriducibile del Tu, delle cose, e l'orecchio-spia dell'Egli. La voce e il gesto nel ri-presentare la singolarità, ossia nel presentare intensivamente l'esistenza del corpo, scoprono le aderenze e le compresenze di altri corpi<sup>401</sup>.

In questo senso l'*equazione di Schaeffner* assume tutto il suo valore all'interno del nostro discorso sulla voce. Ridotta quest'ultima a materia corporale e il corpo a materia sonora, l'espressione vocale può essere liberata da ogni tentazione di significazione per riscoprirne la sua originaria missione, cioè: *la ri-presentazione, in un sol colpo, del corpo quale scarto esistenziale e suo luogo d'origine, e del teatro del mondo (Io-Tu-esso-Egli) quale riduzione negoziale e luogo di destinazione.*

### 3.3 LE IFE DEL LINGUAGGIO: SINGOLARITÀ E MOLTITUDINI SONORE

Quanto appena detto sposta il nostro discorso sulla voce dal piano della significazione a quello dell'espressione. Quel che ci resta da fare, ora, è indagare meglio questo assunto mostrandone la dimensionalità antropologica stratificata in quella pluridimensionalità ontologica dell'Essere d'indivisione di cui parla Merleau-Ponty.

Le domande che, dunque, dobbiamo porci sono due: in che senso la voce manifesta la potenza simbolizzante del *Leib* in grazie della quale apre in *un sol colpo* il campo Io-Tu-esso-Egli? E ancora, in virtù di quale fenomeno essa può trasfigurare l'espressione corporea "*in un altro corpo meno pesante, più trasparente, come se mutasse carne, abbandonando*

---

<sup>401</sup> A questo proposito ha ragione Nancy quando nota come il teatro costituisca l'esempio, aggiungiamo noi nel senso di paradigma, della duplicazione della presenza: «La teatralità procede dalla dichiarazione di esistenza - e l'esistenza stessa è l'essere che è dichiarato, presentato, non trattenuto in sé. È l'essere che dà segno di se stesso, che si dà a sentire non in una semplice percezione ma come densità e tensione»; cfr. J.L. Nancy, *Corpo teatro*, op.cit., p. 33.

*quella del corpo per quella del linguaggio*” (VI, 168)? Tenteremo di dare una risposta al primo quesito nel corso di questo paragrafo rinviando il secondo a quello successivo.

Quando nel 1967 Jacques Derrida pubblicava *La voce e il fenomeno*, coll'intenzione di porre in questione la nozione di segno in Husserl, a proposito dei segni fonici scriveva:

«[essi] sono ‘ascoltati’ dal soggetto che li proferisce nella prossimità assoluta del loro presente. Il soggetto non deve passare fuori di sé per essere immediatamente investito dalla sua espressione. Le mie parole sono ‘vive’ perché sembrano non lasciarmi: non cadere fuori di me, dal mio respiro, in un allontanamento visibile; non cessare di appartenermi, di essere a mia disposizione, ‘senza accessorio’ [...] Tra l'elemento fonico e l'espressività, cioè la logicità di un significato *animato* in vista della presenza ideale di una *Bedeutung* [...] ci sarebbe un legame necessario»<sup>402</sup>.

In questo modo l'autore coglieva due aspetti della voce che in qualche senso costituiscono un primo abbozzo di risposta alle nostre domande. Tuttavia, se la valenza di “pura autoaffettività” della voce può essere, in qualche modo, assunta e condivisa, non così è per il suo legame con l'idealità del significato, giacché per questa via il filosofo franco-algerino, accettando la riduzione husserliana della vocalità a monologo interiore, la ammutoliva di botto. Ma cerchiamo di capire meglio il valore di questo passaggio, osservandolo più da vicino.

---

<sup>402</sup> Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaka Book, Milano 1968, p. 114. Non è qui nostro interesse discutere se l'interpretazione derridiana del pensiero linguistico husserliano sia filologicamente pertinente o meno, tuttavia ci sembra opportuno sottolineare, come peraltro nota felicemente V. Costa nella *Postfazione* al volume, che troppo spesso l'opera del filosofo francese è stata stritolata tra la scolastica husserliana e la pletera di imitatori derridiani senza, con ciò, metterne adeguatamente in rilievo gli innumerevoli ed originali spunti teorici in essa contenuti. A questo va aggiunto l'interdetto di buona parte della filosofia (anglossassone e continentale) che considera lo stile di scrittura derridiano al meglio forzato se non farraginoso e inconcludente.

L'obiettivo polemico di Derrida è quello di iscrivere la fenomenologia nella traiettoria della metafisica occidentale dominata, a suo giudizio, dal paradigma della "presenza". In quest'ottica egli prende di mira la definizione husserliana di segno contenuta nella *Prima ricerca logica*, in cui il filosofo moravo aveva distinto nel segno (*Zeichen*) il momento dell'espressione (*Ausdruck*) portatore di senso (*Sinn*) e significato (*Bedeutung*), da quello dell'indice (*Anzeichen*), al contrario insensato (*sinnlos*) e insignificante (*bedeuntunlos*)<sup>403</sup>. Lo stesso schema sembrava riproporsi nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* allorquando Husserl scriveva:

«La significazione (*Bedeutung*) logica è un'espressione. Il suono della parola può dirsi espressione solo perché esprime la significazione che gli appartiene, e in cui sta originariamente l'esprimere. 'Espressione' è una caratteristica che si lascia adattare a ogni 'senso' (al 'nocciolo' noematico) e lo innalza nel regno del *Logos*, del *concettuale* e quindi dell'«*universale*»<sup>404</sup>.

In questo modo, comprimendo il momento dell'espressione nell'ambito della concettualità universale, il padre della fenomenologia innescava uno strano cortocircuito per cui un significato è tanto più espressivo quanto meno lo si esprime, ovvero quanto meno esso è incarnato dall'indice che a rigor di logica è sempre in relazione con un fuori. Non meraviglia, dunque, l'idea husserliana che le espressioni "svolgono la loro funzione significante" appieno nella "solitudine dell'anima" dove non fungono da indici<sup>405</sup>.

---

<sup>403</sup> «I segni, nel senso dell'indice (*Anzeichen*) non esprimono nulla»; cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 1968, p. 97.

<sup>404</sup> Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1964, vol. I, p. 275.

<sup>405</sup> Cfr. E. Husserl., *Ricerche logiche*, op. cit., vol. I, pp. 291-292.

In altre parole per salvaguardare la trasparenza e l'unicità del significato dall'equivoco e dagli slittamenti della comunicazione, per evitare la deiezione del linguaggio nella sua manifestazione contingente, Husserl opera un taglio netto nella nozione di segno tra il piano dell'espressione e quello dell'indice che ripropone la cartesiana dicotomia tra anima e corpo. È a questa riduzione dell'indice vocale all'interiorità che guarda Derrida quando afferma<sup>406</sup>:

«La voce è l'essere accanto a sé nella forma dell'universalità, come co-scienza. La voce è la coscienza. [...] Questa possibilità di riproduzione. La cui struttura è assolutamente unica, si dà, come il fenomeno di un dominio e di un potere senza limiti sul significante, poiché questo ha la forma della non esteriorità stessa. [...] Il significante diverrebbe perfettamente diafano in ragione stessa della prossimità assoluta del significato. [...] È alla condizione di questa prossimità assoluta del significante al significato, e della sua cancellazione nella presenza immediata che Husserl potrà appunto considerare il medium dell'espressione come 'improduttivo' e 'riflettente'»<sup>407</sup>.

Tuttavia l'aver inseguito Husserl su questo piano ha indotto il filosofo francese a non accorgersi dell'inganno a cui egli stesso andava incontro. Invero, se il moravo nel nome di un linguaggio universale aveva sacrificato la voce a uno stato di *sonorità inerte*, Derrida non sfugge al

---

<sup>406</sup> L'idea di Derrida è che ci sia una sostanziale continuità della nozione di segno in Husserl. Non è questo il luogo per un approfondimento della questione, mi permetto semplicemente di restituire brevemente quanto sostenuto da V. Costa, il quale, pur evidenziando almeno quattro nuclei tematici che si sarebbero via via aggiunti alla riflessione husserliana sul linguaggio, è disposto a confermare che per il filosofo moravo: «[...] vi è vero discorso solo se il soggetto, il parlante, usa le parole dotandole di un significato univoco che è perfettamente chiaro ed evidente, e ciò significa presente, alla sua coscienza, se sa a chi il suo discorso è rivolto, se controlla i movimenti del suo parlare, se sa cioè perché parla, quali effetti vuole ottenere. Un lapsus, il discorso involontario del corpo, cioè i gesti, non costituiscono il discorso nella sua essenza, e non lo costituiscono perché l'essenza del discorso è l'espressività, l'espressione in quanto portare fuori un significato che è innanzitutto in un dentro: nella coscienza»; cfr. V. Costa, Postfazione in J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, op. cit., p. 162.

<sup>407</sup> Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, op. cit., p. 118.



medesimo fraintendimento ipostatizzandolo, anzi, come il principio stesso di quella filosofia della presenza che da sempre ha privilegiato il discorso sul *lógos* ai danni di quello sulla traccia. Insomma il filosofo francese non si rende conto che accettando la riduzione husserliana egli vaglia, benché in funzione critica, una devocalizzazione della voce che come nota felicemente Adriana Cavarero ha conseguenze paradossali:

«Nel teatro della coscienza, la naturale relazionalità del vocalico - la relazionalità acustica che la parola, in quanto parola sonora, conferma - è preventivamente neutralizzata in favore di una voce silenziosa e interna che produce una relazione di tipo autoreferenziale, un rapporto egologico di sé con sé. Il prezzo dell'eliminazione della fisicità della voce è, in primo luogo, l'eliminazione dell'altro o, meglio, degli altri. Preannunciato dalla metafisica platonica, il dialogo silenzioso dell'anima con se stesso non è solo un monologo; è un soliloquio che, pur metaforizzandosi sulla sfera della voce, neutralizza lo statuto relazionale della voce e, quindi, della parola. L'anima [...] può fare a meno della *phoné* corporea e accontentarsi di quella metaforica»<sup>408</sup>.

Non è quindi questa la strada che dovremo seguire per provare a comprendere come la voce renda possibile quella trasfigurazione che dal senso del *cogito tacito* ci installa nelle leggerezze fantasmagoriche delle significazioni linguistiche. Ma non anticipiamo il tema del prossimo paragrafo, e ritorniamo invece a quell'‘autoaffezione pura’ cui già accennavamo con Derrida.

Il primo passo che siamo obbligati a compiere è quello di togliere il termine ‘pura’ all'autoaffettività vocale evitando così di cadere in una visione essenzialista, disincarnata e solipsista, esplicitando, invece, le caratteristiche di questo fenomeno e le sue peculiarità.

---

<sup>408</sup> Cfr. A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 57.

Abbiamo già visto precedentemente<sup>409</sup> come una delle salienze del *Leib* sia quella di costruirsi attorno alla possibilità di sorprendersi dall'esterno, avviando con ciò quello che Merleau-Ponty definiva l'abbozzo di "una specie di riflessione" (PP, 145). L'esempio classico che richiamavamo era quello delle mani che toccandosi si avvertono alternativamente ora come agenti dell'azione ora come pazienti. A questo fenomeno il filosofo francese aggiungeva una reversibilità della sfera visiva e poi ne *Il visibile e l'invisibile* quella della voce-udito.

Sempre in quell'occasione avevamo espresso un certo scetticismo circa l'autoaffettività visiva, ricordando con Wittgenstein del *Tractatus* come l'occhio, costituendo il limite del campo visivo, non possa mai cogliersi nell'atto di vedersi-vedere a meno che non si trovi davanti a uno specchio<sup>410</sup>.

Diversamente detto, mentre l'autoaffettività tattile non rimanda a nulla di esterno compendosi interamente in se stessa, quella visiva non può non rinviare che a superfici riflettenti o, in grazia di un'operazione di "trasgressione intenzionale"<sup>411</sup>, allo sguardo degli altri. In quest'ultimo caso è la compartecipazione del corpo alla stoffa del visibile a ripiegare sull'esserci per costituirne la struttura ricorsiva vedente-visto:

---

<sup>409</sup> Cfr, *supra*, § 2.5.1

<sup>410</sup> Lo stesso Merleau-Ponty nota questa differenza tra l'autoaffettività tattile e quella visiva: «Questa cosa-apertura alle cose, a cui le cose possono partecipare, o che inerisce le cose nel suo circuito, è propriamente *la carne*. [...] Abbiamo analizzato ciò per quanto riguarda il tatto. Mentre sarebbe necessario apportarvi qualche cambiamento se volessimo applicarlo alla visione: l'occhio non può vedere l'occhio nello stesso modo in cui la mano tocca l'altra mano, si vede soltanto allo specchio. La lacuna tra il vedente e il visto è più ampia di quella tra il toccante e il toccato. [...] L'occhio lo vedo forse soltanto in altri e tale mediazione fa sì che l'occhio sia soprattutto vedente, molto più di quanto sia visto, carne più sottile, più nervosa. Ma se non fosse visibile non vedrebbe, perché non sarebbe punto di vista, non avrebbe inquadrature, profondità, orientamento» (N, 324).

<sup>411</sup> «Si ricorderà come Husserl finisca per fondare su ciò ch'egli chiama 'fenomeno di accoppiamento' e 'trasgressione intenzionale' la mia percezione di un comportamento (*Gebaren*) nello spazio che mi circonda. Quando si trova di fronte a certi spettacoli - gli altri corpi umani e, per estensione, animali - il mio sguardo si arena, è come circuito. Io sono investito da essi mentre credevo di investirli, e vedo delinearli nello spazio in una figura che desta e convoca la possibilità del mio proprio corpo come se si trattasse di gesti o comportamenti miei» (S, 129).

«[...] il corpo non è fondamentalmente né cosa vista soltanto, né vedente soltanto, ma è la Visibilità talora errante talora raccolta [...] Il mio corpo come cosa visibile è contenuta nel grande spettacolo, ma il mio corpo vedente sottende questo corpo visibile, e tutti i visibili con esso. [...] il vedente, essendo preso in ciò che vede, vede ancora se stesso: c'è un narcisismo fondamentale di ogni visione; e di modo che, per la stessa ragione, la visione che il vedente esercita, il vedente stesso la subisce altresì da parte delle cose, e, come hanno detto molti pittori, io mi sento guardato dalle cose, la mia attività e identicamente passività [...]» (VI, 154-55).

Se, quindi, la tattilità può trattenersi ancora presso di sé, la visibilità spalanca e necessita dell'aperto. Ma come stanno le cose a proposito dell'udire la propria voce? Anche in questo caso ci troviamo in un rapporto autoaffettivo. Difatti, vocalizzare o parlare è sempre sentirsi vocalizzare o parlare, ma la particolarità che si registra in questo caso è che il gesto prodotto rende affetto allo stesso modo tanto me quanto l'altro.

Se, invero, nel caso delle mani il circuito toccante-toccato si spezza qualora il mio gesto di prensione o di sfioramento venga rivolto ad altri, e nel caso del vedente-visto è solo proprio la presenza di quest'ultimi, che confermandomi come parte del visibile, innesca il meccanismo stesso, nel caso dell'autoaffettività vocale-uditiva la modalità del gesto vocale installa al contempo me e l'altro nel medesimo campo del qui e ora. In breve, io mi ode allo stesso modo in cui l'altro ode me e questo, come già giustamente aveva notato George Herbert Mead nel suo *Mente, sé e società*, rende possibile una sintonizzazione, un'inclusione potremmo dire, della risposta nel richiamo stesso:

«Nel caso del gesto vocale la forma ode il suo stimolo negli stessi termini in cui lo ode quando è espresso dalle altre forme e quindi tende a rispondere al proprio stimolo negli stessi termini in cui risponde agli stimoli delle altre forme [...] il gesto vocale mette in

grado l'individuo di rispondere al proprio stimolo nello stesso modo in cui reagirebbe un'altra persona»<sup>412</sup>.

In altre parole il fatto che i gesti vocali e le risposte ad essi siano percepite allo stesso modo attiva un meccanismo, secondo lo psicologo americano, che consente all'individuo di incorporare già nella fase di proferimento l'interazione degli altri. L'autoaffettività della voce, dunque, raddoppiandosi in questo processo apre il piano del simbolico, giacché solo attraverso essa:

«[...] una persona dice a se stessa e agli altri che siano a portata della sua voce le medesime cose. Solo il gesto vocale è adatto a questo tipo di comunicazione perché soltanto ad esso una persona risponde o tende a rispondere nello stesso modo in cui gli altri gli rispondono. È vero che il linguaggio delle mani ha lo stesso carattere: una persona vede se stessa usare gli stessi gesti che usano i sordi. [...] Naturalmente, la stessa cosa è vera per ogni genere di scrittura. Tuttavia questi simboli sono elaborati sulla base del gesto vocale che è l'unico a influenzare l'individuo nello stesso modo in cui influenza gli altri»<sup>413</sup>.

In questo senso si può accogliere anche quanto scriveva Husserl, ossia che:

«[...] per distinguere lo spettro dal reale incarnarsi di una soggettività del suo io in un corpo non è del tutto corretto ricorrere ai fantasmi spaziali. Perché così non si prende in considerazione il ruolo assolutamente essenziale del farsi sonoro di una voce prodotta da se stessi, di quella voce che inerisce alle proprie cinestesi, alle cinestesi originarie dei muscoli vocali. Ciò manca anche nella prima teoria dell'empatia che abbiamo dovuto abbozzare. Secondo le mie osservazioni, sembra che nel bambino la voce che egli produce e che poi sente per via analogica, costituisca il ponte dell'obiettivizzazione dell'io, cioè per la

---

<sup>412</sup> G.H. Mead *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Universitaria G. Barbera, Firenze 1966, pp. 89-90.

<sup>413</sup> Ivi, p. 91.

formazione dell'*alter*, prima ancora che il bambino colga e possa cogliere l'analogia sensibile del suo corpo vivo visivo con quello dell'"altro", e a maggior ragione prima che possa attribuire un corpo vivo tattile e un corpo capace di volizione»<sup>414</sup>.

Tuttavia insistendo sull'esistenza di un livello originario vocale che precede la costituzione del campo visivo e tattile, non stiamo forse ripiombando nelle sabbie mobili di quell'essenzialismo che avevamo scorto nell'aggettivo "pura" che Derrida, sulla scorta di Husserl, affiancava al sostantivo autoaffezione? E peggio, non stiamo contraddicendo quanto da noi sostenuto, ossia che il potere simbolizzante del corpo è lo spiegamento della sua capacità sinestetica, oltre che della sua spontanea attività ricreatrice? Certo se ci fermassimo solo alle considerazioni che abbiamo fin qui svolto sembrerebbe che il nostro percorso si interrompa proprio lì dove doveva curvare per ascendere a un nuovo livello di analisi. Ma le cose, almeno ci sembra, non stanno così.

Quello che qui riconosciamo alla voce non è un primato fondativo quanto una sofisticata costituzione, che come abbiamo avuto modo di dire nel corso dei paragrafi precedenti, la distingue dalla topologia degli altri sensi. Essa, invero, come tutti i fenomeni acustici è avvolta da un alone di negatività - dislocazione dal riferimento, evanescenza temporale, movimento senza luogo<sup>415</sup> - a cui aggiungiamo ora l'esibizione-sfuggimento della singolarità e l'incorporazione della moltitudine delle vociferazione d'altri, che le consentono di effettuare l'apertura di quel campo di tensione dello scarto e della riduzione. Inoltre, proprio in grazia di queste caratteristiche essa riesce a tradurre e controllare meglio i contenuti emozionali veicolati dagli altri gesti<sup>416</sup>.

---

<sup>414</sup> Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, op. cit., vol. II, p. 99.

<sup>415</sup> Cfr. *supra*, §§ 3.2.

<sup>416</sup> «Il gesto vocale [...] possiede un'importanza di gran lunga superiore a quella di tutti gli altri tipi di gesti. Noi non siamo in grado di vederci quando la nostra faccia assume una determinata espressione. Se ci udiamo [...] siamo più capaci di fare attenzione. Quando uno è irritato sente se stesso adoperare un tono di qualità irritante e così riesce a dominarsi. Invece l'espressione facciale dell'irritazione non

Lo stesso Wittgenstein in un passo di *Causa ed effetto* dedicato all'impossibilità di considerare il dubbio come un cominciamento possibile dei giochi linguistici, si lascia andare a una rara considerazione circa la genesi del linguaggio che pone al centro il fenomeno vocale:

«Il gioco non comincia col dubbio [...] la sua forma primitiva è una reazione ai lamenti e ai gesti dell'altro, una reazione di compassione o qualcosa del genere». <sup>417</sup>

Alla luce di questo non possiamo dunque schierarci né con Husserl-Derrida, pensando alla voce come a un sostare presso sé che non cade mai fuori di me; né declinarla con Mead come un comportamento di autoaffezione esteriore in cui le mie vocalizzazioni sono completamente ridicibili a quelle degli altri.

È, piuttosto, ancora una volta a Merleau-Ponty che ci rivolgeremo per mettere a frutto la sua complessa chiave di volta:

«[...] io non mi odo come odo gli altri, l'esistenza sonora della mia voce per me è per così dire mal dispiegata; è piuttosto un'eco della sua esistenza articolare, vibra attraverso la mia testa piuttosto che dall'esterno. Io sono sempre dalla stessa parte del mio corpo, esso mi si offre sotto una prospettiva invariabile. Orbene questo sfuggimento incessante, questa impotenza in cui io mi trovo di sovrapporre esattamente l'uno all'altro [...] l'esperienza uditiva della mia voce e quella delle altre voci [...] non è un fallimento, infatti se queste esperienze non combaciano mai esattamente, se sfuggono al momento di raggiungersi, se fra di esse c'è sempre un 'mosso', uno 'scarto' è proprio perché [...] io mi odo dall'interno e dall'esterno; io provo, tante volte quante lo voglio, la transizione e la metamorfosi da una delle esperienze all'altra, ed è solamente come se il cardine fra di esse, solido, incrollabile, mi rimanesse celato. Ma questo iato [...] fra la mia voce udita e la mia voce articolata [...]

---

fornisce uno stimolo da produrre nello stesso individuo irritato [...] la medesima espressione. Una persona è più capace di sorprendersi e di controllarsi nel gesto vocale che nell'espressione del volto»; cfr. G.H. Mead *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, p. 89.

<sup>417</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Causa ed effetto* in Id. *Causa ed effetto. Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006, 14.10, p. 16.

non è un vuoto ontologico, un non-essere: esso è scavalcato dall'essere totale del mio corpo, e da quello del mondo, è lo zero di pressione fra due solidi che fa sì che aderiscano l'uno all'altro» (VI, 163-64; corsivi miei).

È dunque a questa ambigua transazione della voce, a questo inquieto e inquietante punto zero di aderenza tra me, gli altri e il mondo, che dobbiamo guardare per cominciare a seguire le rizomatiche ife della significazione linguistica. In questo essere di porosità, in cui la vocalità mi trattiene come l'irriducibile scarto esistenziale e a cui mi espone come l'altro dell'altro, si *irrealizza* alla lettera la potente eco del verso rimbaudiano: "Io è un altro"<sup>418</sup> e l'abbrivio di quel difficile risvolto che lega la scura rumorosità della carne al cristallino riverbero del linguaggio, cui ora dovremo rivolgerci.

#### 3.4 FREMITI VOCALI: IL PUNTO ZERO DEL *LANGAGIER*

Nell'ultimo corso portato a termine al Collège de France dal titolo "Natura e logos: il corpo umano"<sup>419</sup>, in uno stile frammentario e al contempo carico di pregnanza filosofica, Merleau-Ponty così appuntava:

«L'origine del linguaggio è mitica, il che significa che c'è sempre un linguaggio prima del linguaggio che è la percezione. Architettonica del linguaggio. Così, il simbolismo "esatto", "convenzionale", mai riducibile all'altro, si introduce tuttavia come esso attraverso una *cavità*, una piega nell'Essere che non è richiesta dal simbolismo naturale, ma che ricomincia un investimento dello stesso tipo. Anche in questo caso appare una nuova dimensionalità: non di contro, ma in seno all'Essere naturale, *si scava un punto singolare* in cui, se niente si frappone, il linguaggio appare e si sviluppa da sé, con la sua propria produttività. Lo spirito grezzo, quindi, come natura selvaggia. Necessità di risvegliare

---

<sup>418</sup> Cfr. A. Rimbaud, *Corrispondenza* in Id. *Opere*, Arnoldo Mondadori, Milano 1975, p. 452.

<sup>419</sup> L'anno accademico di riferimento è il 1959-1960. Il corso in questione, insieme a quelli dei due anni precedenti anch'essi dedicati al concetto di natura, si trova oggi raccolto nel volume M. Merleau-Ponty, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, op. cit.

questo spirito *al di qua delle positività sedimentate*. È in questo senso e con queste riserve che si può parlare di un *logos* naturale. *La comunicazione nel visibile viene continuata da una comunicazione nell'invisibile con i nostri gesti e le nostre parole. Il linguaggio come ripresa di questo logos del mondo sensibile in un'altra architettonica*» (N, 319-320; corsivi e grassetto miei, tranne *logos* così nel testo).

Con questa lunga citazione siamo giunti al cuore stesso della nostra tesi. Tuttavia prima di cominciare a intessere il nostro discorso cerchiamo di capire meglio cosa sta dicendo Merleau-Ponty, inquadrando, seppur velocemente, gli spostamenti teorici che nel frattempo erano intervenuti nel suo sistema di riferimento.

A tutta prima appare evidente come il problema sia ancora una volta quello di descrivere l'intreccio, il chiasma, che avvolge il simbolismo corporeo a quello del linguaggio. Ma a leggere attentamente risulta evidente come la questione abbia subito delle sofisticazioni che ne hanno sostanzialmente modificato il nucleo filosofico. E non ci riferiamo solo allo scivolamento del discorso merleau-pontyano da un piano se si vuole più antropologico a uno decisamente ontologico, ma soprattutto all'inserimento del tema del linguaggio in una prospettiva più ampia che coinvolge non solo, o non più, il suo rapporto con il corpo, ma con la natura tutta.

Se, dunque, nelle opere giovanili il problema dell'espressione linguistica veniva affrontato e risolto in forza di una riduzione al generico potere simbolico del *Leib*, ora sembra che tra la percezione corporea e i fenomeni linguistici si formi uno iato, meglio, uno scarto dimensionale che va diversamente interrogato. Tra l'architettonica del simbolismo percettivo e quella del linguaggio si crea una differenza che per "quanto relativa" deve essere chiarita, per tentare di svelarne l'*Ineinander*<sup>420</sup> che le fascia:

---

<sup>420</sup> Questa è la definizione e l'uso che Merleau-Ponty farà del termine: «Non dobbiamo più comprendere come un Per sé possa pensarne un altro a partire dalla sua solitudine assoluta o possa pensare un mondo precostituito nel momento stesso in cui lo costituisce: *ciò che Husserl chiama Ineinander - l'inerenza del sé al mondo o del mondo a sé, del sé all'altro e dell'altro al sé - è silenziosamente inscritto in un'esperienza integrale, quegli impossibili sono composti da essa*, e la



«Tra il *silenzio* percettivo e il linguaggio che comporta sempre un *filo di silenzio*, la differenza è unicamente relativa. Eppure, per quanto relativa, si tratta comunque di una differenza. Quale? Qual è la differenza tra il simbolismo già fatto o naturale del corpo e quello del linguaggio? Coincide forse con l'emergere di un soggetto pensante e delle sue convenzioni? Ci sono forse due simbolismi, l'uno di indivisione e in cui simbolo e simbolizzato sono ciecamente legati poiché il loro rapporto di senso è dato dall'organizzazione del corpo, l'altro di linguaggio, in cui il segno e il significato sono sorvolati da uno spirito che ci farebbe uscire fuori dalla Natura?» (N, 309).

La risposta avanzata da Merleau-Ponty a questa serie d'interrogativi è che tra i due ordini espressivi - quello del corpo e quello del linguaggio - non può marcarsi una scissione netta, che li destina il primo come lo spontaneismo cieco della natura e il secondo come il vestito o come si è soliti affermare la seconda natura<sup>421</sup> confezionata dallo spirito, e questo per diverse ragioni. La prima può scovarsi direttamente al livello delle significazioni sedimentate, nelle convenzioni della *langue* in cui, come aveva affermato F. De Saussure, a cui il Nostro a partire dagli scritti degli anni cinquanta guarda con molto interesse<sup>422</sup>, non esistono segni pieni ma

---

filosofia diviene il tentativo, di là della logica e dal vocabolario stabiliti, di descrivere questo universo di paradossi viventi. *La riduzione non è più ritorno all'essere ideale, è all'anima di Eraclito che essa ci riporta a una concatenazione di orizzonti, a un Essere aperto*»; cfr. M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Bompiani, Milano 1995, p. 112; corsi miei tranne *Ineinander* così nel testo. D'ora innanzi abbreviato LSN.

<sup>421</sup> Sulla nozione di seconda natura così si esprime Merleau-Ponty: «La consueta seconda natura, in senso forte, è inconcepibile se non come trasfigurazione della Natura» (N, 309, n. 37).

<sup>422</sup> Il rapporto tra Merleau-Ponty, Saussure e la linguistica strutturale, in particolare Jakobson, è stato molto intenso ma spesso frainteso o velocemente liquidato dalla critica che ha insistito eccessivamente sulle interpretazioni non ortodosse del filosofo francese. Senza volere entrare nel dettaglio della questione ci preme sottolineare come Merleau-Ponty, a nostro avviso, non vada in alcun modo assunto come esegeta del linguista ginevrino. Piuttosto, l'operazione di rilettura che egli ne compie va inquadrata all'interno degli obiettivi specifici della sua filosofia. Invero, non solo Saussure fornirà a Merleau-Ponty le categorie linguistiche che gli consentiranno di rileggere il rapporto tra espressione corporea e significazione linguistica, ma quelle stesse categorie saranno scivolte dal Nostro dal piano prettamente linguistico a quello ontologico. Del resto già nel 1964 così scriveva R. Barthes: «Paradossalmente, non è quindi nel campo della sociologia che si troverà lo sviluppo più fecondo della nozione Lingua/Parola, bensì nel campo della filosofia, con Merleau-Ponty, che probabilmente è stato uno dei principali filosofi francesi a interessarsi di Saussure, sia per aver ripreso la distinzione saussuriana sotto forma di opposizione tra parola parlante (intenzione

solo differenze tra segni<sup>423</sup>. Perciò anche a livello dello spirito si duplicano quelle stesse dinamiche di scarto (figura-sfondo) che già operavano a livello della percezione, tanto da poter determinare il linguaggio come una sorta di riequilibrio, di decentramento su un altro piano di quest'ultime, che non lo rendono, tuttavia, un tutto compatto autoevidente.

«L'invisibile, lo spirito, non è un'altra positività: è il rovescio, o l'altro del visibile» (N, 310).

In sintesi, come il soggetto percipiente non possiede un'immagine trasparente del mondo, così il soggetto parlante non detiene interamente il sistema di equivalenza che esso istituisce<sup>424</sup>. Ma la scoperta di questa via, e veniamo al secondo livello della questione, ci retrocede nell'indagine dalle significazioni costituite al loro potere di costituirsi, potere che dovrà riscoprirsi al di sotto della "materia culturale" di cui le prime si sono ammantate, in una verticalità che sveli la presenza di "un *Logos* del mondo naturale, estetico, sul quale poggia il *Logos* del linguaggio" (N, 310).

Tuttavia, ed è questa la novità teorica degli ultimi scritti merleau-pontyani, questo *lógos* percettivo, reticente, questa dimensione, che nella *Fenomenologia della percezione* si era definita come *cogito tacito*, non può

---

significativa allo stato nascente) e parola parlata ("patrimonio acquisito per opera della lingua, che ricorda molto il 'tesoro' di Saussure), sia per aver esteso l'originario concetto saussuriano e postulando che ogni processo presuppone un sistema: si è così elaborata una opposizione classica fra evento e struttura»; cfr. R. Barthes, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 1965, p. 25. Per un approfondimento della questione cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, op. cit., pp. 41-56; M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne a Proust*, op. cit., pp. 82-90; S. Costantino, *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., pp. 57-94; U. Eco, Segno, Iseidi, Milano 1973, pp. 114-115; C. Zamboni, *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo*, in «aut-aut», nn. 232-233, lug.-ott. 1989, pp. 17-42.

<sup>423</sup> «[...] nella lingua non vi sono se non differenze. Di più: una differenza suppone in generale dei termini positivi tra i quali essa si stabilisce; ma nella lingua non vi sono che differenze *senza termini positivi*»; cfr. F. De Saussure, *Corso di Linguistica generale*, Laterza Roma-Bari 1967, p. 145.

<sup>424</sup> «[...] ogni segno è differenza rispetto agli altri e ogni significato è differenza rispetto agli altri, la vita del linguaggio riproduce ad altro livello le strutture percettive [esso] non è posseduto dal soggetto parlante e nemmeno dal linguista più di quanto il soggetto percipiente possieda la chiave del mondo» (N, 309).

più ambire, in forza di una coincidenza tra la vita del corpo e quella della coscienza, a un primato costituente, poiché accanto ad essa va immediatamente posta la dimensionalità *langagier*, che esibendola nella descrizione ne rivela l'orizzonte d'insistenza:

«[...] importantissimo, sin dall'introduzione, avanzare il problema del cogito tacito e del cogito *langagier*. Ingenuità di Cartesio che non vede cogito tacito sotto il cogito di *Wesen*, di significazioni - Ma ingenuità, anche, di un cogito silenzioso che si crederebbe adeguazione alla coscienza silenziosa, mentre la sua stessa descrizione del silenzio riposa interamente sulle virtù del linguaggio. La presa di possesso del mondo del silenzio, così come la effettua la descrizione del corpo umano, non è più questo mondo del silenzio, ma è il mondo articolato, innalzato al *Wesen*, parlato - la descrizione del *lógos* percettivo è uso del *lógos prophorikós*<sup>425</sup>. [...] Come la riduzione, in definitiva, non è per Husserl immanenza trascendentale, ma svelamento della *Weltthesis*, così questo silenzio non sarà il *contrario* del linguaggio» (VI, 196).

Ricapitolando: accanto alle significazioni non *langagières* del corpo, esistono quelle *langagier* del linguaggio. Fra i due ordini non s'istituisce alcun primato fondativo, giacché se le prime riprendono il mondo in virtù della loro inerenza a quest'ultimo senza avviare una separazione tra significante e significato<sup>426</sup>; solo le seconde, possedendo la capacità di descriverle, le fanno essere. Inoltre le stesse strutture differenziali presenti nell'ordine delle significazioni non *langagières*, trasmigrerebbero nell'architettura delle significazioni *langagier*.

Ma ancora in questi termini, e nonostante lo svolgimento dell'argomentazione sul piano ontologico della *chair*, ci pare irrisolto

---

<sup>425</sup> I termini greci presenti nel testo sono stati da noi traslitterati.

<sup>426</sup> «Dicendo che il corpo umano è un simbolismo si vuol affermare che, senza che ci sia un'*Auffassung* [interpretazione] preliminare del significante e del significato pensati come separati, il corpo si inerisce nel mondo e il mondo nel corpo: dal momento che il corpo è mobile, è cioè potere di essere altrove, il sentire e il piacere sono svelamento di qualcosa. Un organo dei sensi mobile (l'occhio, la mano) è già un linguaggio, poiché è una domanda (movimento) e una risposta (percezione come *Erführung* [compimento] di un progetto), parlare-comprendere» (N, 308).

l'obiettivo che lo stesso Merleau-Ponty in una nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile* del febbraio 1959 si poneva:

«Il Cogito tacito deve far comprendere come non è impossibile il linguaggio, ma non può far comprendere come esso è possibile - Rimane il problema del passaggio dal senso percettivo al senso *langagier*, dal comportamento alla tematizzazione» (VI, 193).

Ciò che ci sembra manchi è la localizzazione di quello scavo, di quel *punto singolare*, che noi individuiamo nella voce, in cui tra le significazioni corporee e quelle linguistiche si effettua un incessante sopravanzamento dialettico. Ma perché la voce è lo spazio zero del risvolto dell'*Ineinander* corpo-linguaggio?

La nostra risposta ruota su tre cardini. Il primo tenta di mostrare come esista un isomorfismo ontologico tra la dimensionalità topologica della natura, almeno così come descritta da Merleau-Ponty, e la voce. Il secondo sfrutta la venatura di negatività che attraversa quest'ultima per testimoniare e vagliare i movimenti di scarto e riduzione che persistono tanto nelle significazioni mute del corpo quanto nelle istanze *langagier*. Il terzo, infine, a mo' di corollario, insiste sulla dinamica singolarità-moltitudine che la voce innesca, per rintracciarvi i prodromi delle urgenze semiotiche-semantiche del linguaggio stesso.

Per fare questo ricorriamo alla nozione di *creux* (cavità) che Merleau-Ponty utilizza in alcune note di lavoro de *Il visibile e l'invisibile*, ma che già si trova in *nuce* nei corsi dedicati alla Natura. Lo scopo del filosofo francese, in entrambi i lavori, è quello di ripensare la soggettività libera da ogni avanzo coscienzialistico che a suo parere ancora si annidava nell'opera giovanile del '45. Per fare questo si rendeva necessaria un'analisi filosofica che passasse dal piano del soggetto a quello della natura, uno scivolamento da un piano antropologico a uno ontologico, che tuttavia non esautorava del tutto il primo, trattandosi nel caso di Merleau-Ponty di un

ontologia negativa, ossia di un'analisi che non può prescindere dal fatto che la Natura è sempre "percepita da noi" (N, 303). Ciò che garantiva al Nostro di evitare i pantani dell'ontologia filosofia classica, che aveva pensato la Natura come il luogo delle *blossen Sachen* o degli *ob-iecta*, è di considerarla come un Essere d'indivisione, un rapporto dialettico reversibile - non solubile in alcuna sintesi - tra percipiente e percepito:

«Noi cerchiamo [...] una vera esplicitazione dell'Essere, non l'esibizione di un Essere, anche infinito, e che determina, in un modo che ci è incomprendibile per principio, l'articolazione degli Esseri l'uno sull'altro, ma il disvelamento dell'Essere come ciò che quest'ultimi plasmano e ritagliano, ciò che fa sì che essi stiano dal lato di ciò che non è un niente. Per noi è per esempio necessario che la Natura in noi abbia qualche rapporto con la Natura fuori di noi, e che anzi la Natura fuori di noi ci sia disvelata dalla Natura che noi stessi siamo. Noi cerchiamo il *nexus* e non la sistemazione sotto lo sguardo di Dio. Bergson: di qualsiasi natura siano il mondo e l'Essere, noi ne siamo. Attraverso la natura in noi possiamo conoscere la Natura, e, reciprocamente, gli esseri viventi [...]» (N, 299-300; corsivi miei, tranne *nexus* così nel testo).

È attraverso questo inserimento, questo *Ineinander* tra Natura, vita e corpo, condensato dalla nozione di *chair*, che si rende possibile un discorso ontologico che sia al contempo verticale - giacché sprofonda nella pluridimensionalità abissale dell'Essere - e prospettico - non potendo prescindere dallo statuto percipiente della carne del corpo<sup>427</sup>.

Tra lo spazio evenemenziale ontico e quello strutturale dell'*Urstiftung*, s'insinua per differenziazioni e integrazioni, per scarti e riduzioni l'Inframondo delle *macchinazioni corporee*<sup>428</sup> e delle prese stabili,

---

<sup>427</sup> «Questa volta l'approfondimento della Natura ci deve illuminare direttamente sugli altri Esseri e sul loro igranaggio nell'Essere. Non si tratta più di disporre in ordine le nostre ragioni, ma di vedere come tutto ciò stia insieme - filosofia della prospettiva e filosofia dell'Essere verticale» (N, 300).

<sup>428</sup> Usiamo qui il termine macchinazione nel senso di inganno, di raggiro. Volendo con ciò evidenziare i poteri del corpo che si manifestano al di là e al di qua della coscienza. Essi, parafrasando Wittgenstein, s'intrufolano come una mossa di soppiatto che sfugge a ogni presa intenzionale trasparente.

da cui l'umanità emerge come "Essere in filigrana [...] come *inter-essere* e non come imposizione di un per-sé a un corpo in-sé" (N, 303).

Da questo Essere grezzo, selvaggio, che è anzitutto *Vor-Sein* e che si oppone allo spazio entropico e statico euclideo, offrendo una dimensionalità diveniente, non livellante e distensiva; da questo fondo poroso, conflittuale, in cui si iscrive sempre qualcosa o l'assenza di qualcosa, la carne emerge come *possibilità di presentazione originaria (Urpräsentierbarkeit)* di ciò che *originariamente non era presentato (Nichurpräsentierten)*, come la cavità in cui la visibilità figura l'invisibile:

«In questa disposizione delle carne appare, emerge una visione [...] c'è dunque nascita, e sorge così una nuova coscienza (proprio come la vita sorge dalla fisicochimica) grazie al predisporre di una *cavità*, attraverso l'irruzione di un nuovo campo che viene dall'inframondo» (VI 306; corsivo mio).

Dunque nel *creux*, dove il pieno si nutre del cavo e il positivo del negativo, la soggettività - e di rimbalzo l'alterità - non si compiono in un tutto trasparente, trattandosi piuttosto di "due antri, [...] due aperture, di due scene in cui accadrà qualcosa, - e che appartengono allo stesso mondo, alla scena dell'Essere" (VI, 274). In esso l'attivo e il passivo<sup>429</sup>, il corpo e l'anima, la percezione e l'idea sono intrecciati come il concavo e il convesso di un'unica articolazione<sup>430</sup>.

---

<sup>429</sup> «L'anima pensa sempre: e questa è, in essa, una proprietà del suo stato [...] Non dobbiamo qui vedere un'attività dell'anima, né una produzione di pensieri al plurale, e io non sono nemmeno l'autore di quella cavità che si forma in me per il passaggio del presente alla ritenzione, non sono io a farmi pensare più di quanto sia io a far battere il cuore» (VI, 235).

<sup>430</sup> «L'anima è *conficcata* nel corpo come il paletto nel terreno, senza corrispondenza puntuale fra terreno e paletto, - o meglio: l'anima è la cavità del corpo, il corpo è il rigonfiamento dell'anima. L'anima aderisce al corpo come la loro significazione aderisce alle cose culturali di cui è il rovescio o l'altro lato [...] Ci si deve abituare a comprendere che il "pensiero" (cogitatio) non è contatto invisibile di sé con sé, che esso vive fuori di questa intimità con se stesso, davanti a noi, non in noi, sempre eccentrico. Nello stesso modo in cui si ritrova il campo del mondo sensibile in quanto interiore-estriore [...], si deve ritrovare come realtà del mondo interumano e della storia una superficie di separazione fra me e l'altro che è anche il luogo della nostra unione». (VI, 246-47).

Ora se l'Essere grezzo è lo squadernarsi a più fogli di una pluridimensionalità stratificata, se la sua mappatura corrisponde a una geografia mobile di cavità e rivestimenti, e se financo il corpo e l'anima isomorficamente palesano, o proiettano, la medesima struttura promiscua, è possibile individuare il punto, meglio, la linea che traccia il confine del concavo e del convesso? In altre parole esiste una singolarità che pur partecipando dell'incavo e del pieno se ne sottrae come il loro limite, come il non-luogo costituente in cui si consuma la messa in piega del risvolto interno-esterno?

Orbene questa eccezione che si include e s'esclude, che si svela e nasconde è proprio la voce.

Prodotta dal pieno delle vibrazioni elastiche della carne essa s'amplifica in forza di risuonatori cavi. Tanto anima perché respiro, quanto corpo perché movimento; impronta esistenziale ed eccentrico dislocamento; interna - senza con questo collassare nella solitudine ideale del Per sé - ed esterna - pur non imbrigliandosi nell'oggettività nell'in sé; compromessa con il silenzio *originariamente non presentato* è la sua stessa *possibilità di presentazione originaria*; scaturita dalla terrenità del corpo e dai suoi scarti sensoriali, in virtù del suo essere negativo, del potere di obliarsi trasmigra nelle levità aeree del linguaggio senza indugiare affinché i significati siano.

Un non-luogo che istituisce nuovi spazi, un'eterotopia sonora<sup>431</sup>, potremmo dire, che proprio come gli specchi di Borges<sup>432</sup> moltiplica il mondo, presentando *ex novo* ciò che prima rimaneva *inaudito* nell'alone del silenzio o della distanza: me e l'altro.

---

<sup>431</sup> Secondo Michel Foucault eterotopici sono tutti quegli spazi la cui peculiarità è di essere connessi a tutti gli altri spazi, ma in modo tale da sospenderne, neutralizzarne o invertire l'insieme dei rapporti, perciò essi risultano inquietanti: «Le *eterotopie* inquietano [...] perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i luoghi comuni, perché devastano anzi tempo la «sintassi» e non soltanto quella che costruisce le frasi, ma quella meno manifesta che fa 'tenere insieme' [...] le parole e le cose»; cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 7-8.

<sup>432</sup> «La copula e gli specchi sono abominevoli perché moltiplicano il mondo», cfr. J.L. Borges, *Finzioni*, Einaudi, Torino 1989.

È proprio per questa capacità di esporsi, di riflettere e di piegare su se stessa, per questo avvicinarsi nello sfuggimento e allontanarsi nell'afferramento che la voce apre quello spazio pubblico, da cui non potrà più sottrarsi il linguaggio. Essa, invero, promanando da me, presenta me e intende me e, tuttavia, insinuandosi dal di fuori denuncia il mio sé come altro da me. Questo sdoppiamento alienante, questo intendermi che è un *fraintendermi*, questo evocare me che è al contempo un'eco delle vociferazioni altrui nel sé, è il deposito ambiguo di ogni rivendicazione singolare e l'apertura a qualsivoglia indeterminatezza *destrutturante* d'altri.

Per essere più chiari la voce in quanto articolazione corporea mi esibisce come scarto esistenziale, ma avviando il circuito autoaffettivo per cui io mi sento così come mi sentono gli altri, tanto da includere nel mio *richiamo* le loro risposte, mi sorprende dall'esterno non più come me, bensì, come sé, come altro dall'altro, differenza della differenza.

Per queste ragioni la voce sembra proprio trattenersi, fino a coincidervi, nel punto di eccezione, di inclusione-esclusione *tra* natura-corpo, *tra* corpo-linguaggio e *tra* singolarità e moltitudine. Della prima diade incarna il limite topologico, la linea curva che divide e partecipa del pieno e del cavo; della seconda costituisce la cerniera della reversibilità *tra* le significazioni non *langagières* e quelle *langagier*; della terza, infine, esibisce il movimento spiroidale, identitario-estranante, del sé.

Il nostro è forse un azzardo filosofico, ma su questo rischio abbiamo costruito il nostro lavoro. D'altra parte non è forse un caso che quando Merleau-Ponty convoca la nozione di *creux* si riferisca, al contempo, agli aspetti di apprendimento del linguaggio del fanciullo e alla parola percepita ancora come silenzio - ma di quel silenzio particolare di cui abbiamo già detto - e dunque ancora al suo aspetto meramente sonoro-vocale<sup>433</sup>.

---

<sup>433</sup> Così in una nota del gennaio 1960: «Quando l'organismo dell'embrione si mette a percepire, non c'è creazione da parte del corpo in sé di un Per sé, e non c'è discesa nel corpo dell'anima prestabilita, c'è che tutto a un tratto il vortice dell'embriogenesi si centra sulla cavità interna che essa preparava - Un certo scarto fondamentale, una certa dissonanza costitutiva emerge - È lo stesso mistero per il quale un fanciullo si tuffa nel linguaggio, impara [...]» (VI, p. 246-47); e ancora «È pur necessario che



Fin qui la voce prima delle significazioni "esatte" della *langue*. Ma cosa ne è di essa quando le strutture morfosintattiche o i lessici prendono il sopravvento, qual è il suo destino, cosa resta della voce in una lingua?

### 3.5. L'IMPRONTA VOCALE: STEREOTIPIA E CREATIVITÀ LINGUISTICA

All'inizio di *Monsieur Teste* P. Valery, con l'icasticità dei poeti, condensava in poche righe un cumulo di questioni che hanno arrovellato e diviso generazioni di linguisti e filosofi:

«Spesso ho creduto che tutto fosse finito per me, ed esaurivo tutte le forze, ansioso di portare a termine e di illuminare qualche situazione dolorosa. Ciò mi ha fatto comprendere che noi apprezziamo il nostro pensiero veramente troppo in base all'*espressione* del pensiero altrui! *Da allora miliardi di parole, che mi ronzavano nelle orecchie, mi hanno raramente scosso per quanto si voleva far dire loro, tutte le parole che io stesso ho detto ad altri, le ho sempre sentite differenziarsi dal mio pensiero; perché esse diventavano invariabili*»<sup>434</sup>.

Proviamo a sbrogliarne qualcuna. Da quanto scritto dal francese emergono in bella evidenza almeno due nuclei teorici che vale la pena riprendere ai fini del nostro discorso. Il primo è lo iato che s'incunea tra il pensiero e la sua espressione linguistica; il secondo è l'irrigidirsi dell'enunciazione, per progressiva differenziazione dalla prossimità della coscienza enunciante, in unità invariabili. Mettendo le tre cose in fila sembra, a Valery, che il pensiero non trovi mai le giuste parole, poiché non appena proferite esse s'allontanano irrimediabilmente dalla sua volontà

---

nel fanciullo la parola entri come silenzio - penetri fino a lui attraverso il silenzio e come silenzio (*i.e.* come cosa semplicemente percepita - differenza della parola *Sinnvoll* e della parola-percepita - Silenzio = assenza di parola dovuta. È questo negativo fecondo che è istituito dalla carne, dalla sua deiscenza - il negativo, il nulla è lo sdoppiato, i 2 fogli del corpo, l'interno e l'esterno articolati l'uno sull'altro - Il nulla è piuttosto la differenza degli identici -> (VI, 274).

<sup>434</sup> Cfr. P. Valery, *Monsieur Teste*, SE, Milano 1988, p. 19; corsivi miei, tranne espressione e invarabili così nel testo).

significativa, avviandosi verso una sedimentazione significata che le rende estranee perfino a chi le ha usate.

Della frattura razionalista pensiero-linguaggio e dell'idea che quest'ultimo sia solo il rivestimento esteriore del primo, abbiamo già detto e ne diremo ancora ma solo, per così dire, come effetto di rimbalzo. Quello su cui vorremmo invece concentrarci è la seconda delle questioni che, senza neanche troppo indugio, potremmo tradurre come il problema del rapporto tra *langue* e *parole*, acendo reagire su di essa la domanda con cui concludevamo il paragrafo precedente, ossia: cosa resta della voce in una lingua?

Cominciamo con il considerare quest'affermazione di Merleau-Ponty:

«Per il soggetto parlante esprimere è prendere coscienza, egli non esprime solo per gli altri, ma per sapere egli stesso ciò a cui mira. Se la parola vuole incarnare una intenzione significativa che è solo *un certo vuoto*, non è unicamente per ricreare in altri la stessa mancanza, la stessa privazione, ma anche per sapere di che cosa c'è mancanza e privazione» (S, 124).

E con questo, giusto per attutire il nostro effetto di rimbalzo, il Nostro chiude la falla tra pensiero e linguaggio. In breve, come il corpo intenziona le cose e il mondo senza una rappresentazione preventiva dei suoi movimenti, ma come si diceva anonimamente e “in modo implicito” (S, 123), così l'intenzione significativa non è anticipatamente tematizzata dal pensiero, essa piuttosto, profilandosi come un *vuoto determinato*, si compie nelle parole nell'istante stesso in cui emergono dal soggetto parlante.

Determinata in questo modo l'intenzione significativa non appartiene al pensiero:

«Le parole, le costruzioni necessarie per portare all'espressione la mia intenzione significativa, si presentano alla mia mente, quando parlo, solo in virtù di ciò che Humboldt chiamava *innere Sprachform* (e che i moderni chiamano *Wortbegriff*) ossia in virtù di un certo stile di parola da cui sorgono e secondo il quale si organizzano senza che io abbia bisogno di rappresentarmeli. C'è una significazione '*langagière*' del linguaggio che opera la mediazione fra la mia intenzione ancora muta e le parole, cosicché le mie parole sorprendono me stesso e mi insegnano il mio pensiero. I segni organizzati hanno il loro senso immanente, che non deriva dall' 'io penso' ma dall' 'io posso' » (S, 122).

Dunque, è nell'attualità dell'enunciazione, nel proferimento incarnato che si sborza l'intenzione significativa, ed è per questo che essa non si qualifica mai come trasparenza, bensì come vuoto determinato, stabilendosi tra l'intenzione significativa e le parole che "vengono a colmarla" (S, 123) un'eccedenza che qualifica l'espressione come sempre mancante e la significazione costellata da lacune. In breve, tra ciò che voglio dire e ciò che dico - o è stato detto - si insinua uno scarto incolmabile, un controtempo che si istituisce, peraltro, come la matrice generativa del proferimento stesso<sup>435</sup>. Tuttavia, ed è qui che il discorso di Merleau-Ponty ritorna sulla coppia saussuriana *langue-parole*, affinché l'intenzione significativa possa effettuarsi nell'istanza enunciativa è necessario che il soggetto parlante adisca a quella storia di proferimenti depositati che sono le lingue:

«L'intenzione significativa si dà un corpo e conosce se stessa cercandosi un equivalente nel sistema di significazioni disponibili, sistema rappresentato dalla lingua che parlo e dall'insieme degli scritti e della cultura di cui sono erede. Questa aspirazione muta che è

---

<sup>435</sup> «[...] nell'espressione c'è sempre qualcosa di sottinteso, o meglio: bisogna respingere la nozione di sottinteso, la quale ha un senso solo quando prendiamo per modello e per espressione assoluta una lingua [...] che in realtà al pari di ogni altra lingua, non può mai condurci "come per mano" sino alla significazione, sino alle cose stesse. Non diciamo, dunque, che ogni espressione è imperfetta perché sottintende qualcosa, ma che ogni espressione è perfetta nella misura in cui è compresa senza equivoci, e ammettiamo come fatto fondamentale che *il significante è oltrepassato dal significato e che è la natura stessa del significante a rendere possibile ciò*» (S, 124).

l'intenzione significativa deve realizzare un certo ordinamento degli strumenti già significanti o delle significazioni già parlanti [...] un ordinamento che faccia presentare all'ascoltatore una significazione nuova e diversa, e che viceversa permetta a colui che parla o scrive di ancorare la significazione inedita alle significazioni disponibili» (S, 122-23).

È solo in grazia di questa continua dialettica tra *langue* e *parole* che può, quindi, compiersi l'intenzione significativa, giacché secondo Merleau-Ponty non può darsi, alla maniera di Saussure, una netta differenza tra la diacronia e la sincronia della lingua<sup>436</sup>, essendo ogni atto enunciativo compiuto in un presente *in fieri*, da parte di un soggetto incarnato e in forza del ricorso a un sistema storicamente determinato<sup>437</sup>. Di più le due dimensioni sono a tal punto intrecciate fra di loro che s'includono vicendevolmente:

«[...] la sincronia include la diacronia. Il passato del linguaggio è stato, in origine, un presente [...] Pertanto, se il linguaggio, considerato secondo una sezione trasversale, è sistema, è necessario che esso lo sia anche nel suo sviluppo. Sotto un altro rapporto la diacronia include la sincronia. Se il linguaggio, considerato secondo una sezione longitudinale, comporta circostanze fortuite, bisogna che anche il sistema della sincronia comporti *in ogni istante alcune fenditure* in cui possa realizzarsi l'evento grezzo» (S, 119-20, corsivo mio).

---

<sup>436</sup> Nonostante ci fossimo espressamente impegnati a non discutere del rapporto tra Saussure e Merleau-Ponty (cfr. *supra*, n. 422), qui corre l'obbligo sottolineare come il filosofo francese slitti la dimensione della sincronia dal piano della *langue* a quello della *parole*, cosa che non corrisponde assolutamente con gli intendimenti del linguista ginevrino che, al contrario, è piuttosto chiaro nel considerare il piano diacronico e quello sincronico appartenenti entrambi alla dimensione della *langue*. Per lo schema saussuriano dello studio del linguaggio cfr. F. Saussure, *Corso di linguistica generale*, op. cit., p. 119.

<sup>437</sup> A questo proposito così chiosava Barthes: «Lingua e Parola: evidentemente, ciascuno di questi due termini non tocca una completa definizione se non nel processo dialettico che li unisce: non c'è lingua senza parola, e non c'è parola che si situi fuori della lingua: è in questo scambio che risiede l'autentica prassi linguistica, come ha indicato Merleau-Ponty»; cfr. R. Barthes, *Elementi di semiotica*, op. cit., p. 19.

Ma dove cercare queste fenditure, queste cavità, che a *ogni istante* permettono l'insinuarsi dell'evento grezzo? In quale luogo individuare il punto mobile di aderenza e risvolto tra le stereotipie della *langue* e le creatività anarchiche della *parole* se non nella voce. Non è forse essa che *designa* il soggetto parlante? E non è in virtù del suo spandersi che egli può aprirsi il luogo da cui muovere le sue istanze enuncianti? E non è grazie al suo trasformarsi da atto fonico a presa fatica<sup>438</sup> che può appropriarsi delle sedimentazioni della *langue*? E ancora, non sono le sue increspature, la sua fluente singolarità, il suo evanescente determinarsi emotivamente compromesso a scivolare le significazioni disponibili verso nuovi sensi?

Nella voce la lingua si effettua come *enérghēia* e non come *érgon*, inesauribile divenire e non opera compiuta<sup>439</sup>. La voce che dal corpo vivente proviene, lo oltrepassa verso l'empireo linguistico disseminando in quest'ultimo le carnali volubilità del primo. È la sua dimensione acustico-sonora, così variabile, capace di ogni gioco, intangibile, dislocante, negativa e autoaffettiva che aggiudica quei decentramenti e ricentramenti della *langue*, rendendo ogni atto di *parole* una "deformazione coerente" (S, 126) del sistema. A questo proposito val la pena ricordare quanto riportato da Jakobson in *Linguistica e poetica*:

«Un vecchio attore del teatro di Stanislavsky mi raccontò come, al momento dell'audizione, quel famoso direttore, gli chiesse di trarre quaranta messaggi diversi dall'espressione *segodnja večerom* ("questa sera") variando le sfumature espressive. Egli fece un elenco di circa quaranta situazioni emozionali, poi pronunciò la frase in questione in rapporto a ciascuna di queste situazioni, che il suo uditorio doveva riconoscere soltanto

---

<sup>438</sup> Usiamo qui fatica nell'accezione data a questa nozione da Austin: «[...] eseguire l'atto di pronunciare certi vocaboli o parole, cioè suoni di certi tipi che appartengono e in quanto appartenenti ad un certo lessico, in una certa costruzione, cioè, conformemente e *in quanto* conformemente a una certa grammatica, con una certa intonazione, etc. Possiamo chiamare quest'atto, un atto 'fatico'»; cfr. J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987, p. 70.

<sup>439</sup> Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, p. 193; in cui il filosofo tedesco riprende e sviluppa a suo modo le intuizioni di Humboldt a cui peraltro si deve la definizione della lingua come attività (*enérghēia*).

dai mutamenti della forma fonica di quelle due parole. Nell'ambito della ricerca per la descrizione e l'analisi del russo contemporaneo [...] abbiamo chiesto a questo attore di ripetere il test di Stanislavsky. Egli annotò circa cinquanta situazioni che inquadravano quella stessa frase ellittica e registrò su nastro cinquanta messaggi corrispondenti. La maggior parte dei messaggi fu decifrata correttamente, e in tutti i particolari, da ascoltatori di origine moscovita»<sup>440</sup>.

Orbene se si considera con Wittgenstein che “il parlare una *lingua* fa parte di un'attività, o una forma di vita”<sup>441</sup>, ossia che è l'intreccio di materiale verbale, di gesti, pratiche e pezzi di mondo si capisce come l'esperienza fonica che Jakobson, nell'esempio precedente, limitava alla funzione emotiva della lingua possa essere estesa ad ogni sua regione.

In altre parole, proprio perché la voce costituisce il punto zero di contatto, - l'*Ineinander* tra il potere simbolizzante del corpo, gli altri, il sistema delle cose e il linguaggio - può effettuare quelle deformazioni coerenti, quelle eccezioni che maculano i giochi linguistici lasciandoli essere, come afferma Merleau-Ponty, un “equilibrio in movimento” (S, 120) o, se si preferisce, un disequilibrio trattenuto. Invero nessun lessico, nessun sistema morfo-sintattico, nessuna sedimentazione storica, nessuna stratificazione sono così granitici da non essere graffiati, incisi, spezzati e financo polverizzati dalla singolarità vocale<sup>442</sup>. Quanto poi la *parole* sia inscindibilmente legata alla voce è lo stesso Saussure a vagliarlo<sup>443</sup> ma

<sup>440</sup> Cfr. R. Jakobson, *Linguistica e poetica*, in *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 187.

<sup>441</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 23; traduzione modificata.

<sup>442</sup> Così Paul Zumthor: «Al limite, lo stesso significato delle parole perde ogni importanza: la sola voce, per la padronanza di sé che rivela, è sufficiente a sedurre (come quella di Circe, di cui Omero elogia il tono e il calore; come quella delle Sirene); la voce basta a calmare un animale inquieto o un bambino piccolo ancora escluso dal linguaggio»; cfr. P. Zumthor, *La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale*, op. cit., p.14.

<sup>443</sup> «[...] il lato esecutivo resta fuori causa, perché l'esecuzione non è mai fatta dalla massa. L'esecuzione è sempre individuale, l'individuo non è sempre padrone, noi la chiameremo la *parole*»; ivi, p. 23. Si noti come ciò che per Saussure costituisce un limite dell'esecuzione, ossia il fatto che essa non è sempre trasparente al soggetto che la compie, per Merleau-Ponty si profila come il motore stesso dell'eccedenza tra l'intenzione significativa e la significazione, tra ciò che voglio dire e ciò che dico.

nonostante essa costituisca, per il linguista ginevrino, il luogo in cui “si trova il germe di tutti i cambiamenti”<sup>444</sup>, a causa del suo statuto eccezionale, va esclusa dall'ambito degli interessi disciplinari della linguistica che si occuperà solo di quei fenomeni socialmente condivisi e storicamente depositati<sup>445</sup>.

Eppure per quanto si brami di fare pulizia, di “depurare” il castello della *langue*, mettendo alla porta quest'ospite perturbante, esso s'affretta a rientrare dalla finestra. Giacché pur volendo lasciare il piano della *parole* per fissarsi su quello della *langue* si riscoprono in essa le impronte, meglio, gli echi delle vociferazioni della *parole*.

È come se la voce migrando dalle opacità carnali del corpo per svanire nelle diafanie delle significazioni acquisite della *langue*, lasciasse qui e là dei grumi, degli ispessimenti, delle risonanze mute di sé. Basterebbe considerare quanto dice Jakobson sulle interiezioni per trovare conferma a quello che stiamo dicendo<sup>446</sup>, o si potrebbe vedere nella molteplicità variabile sempre differente dei giochi linguistici di Wittgenstein<sup>447</sup> l'incarnazione di ciò che Merleau-Ponty chiama uno “stile d'espressione” (S, 65). Così che il comandare, il descrivere, il riferire, il predicare, il pregare hanno meno a che fare con le categorie verbali o nominali che impiegano, o con la possibilità di verifica di verità cui possono essere sottoposte di quanto invece non lo abbiano con la forma vocale che li esibisce. E se considerassimo alcuni fenomeni in cui il dire prevale sul detto - il balbettio erotico degli amanti, il *baby talking* degli adulti con i neonati, i monologhi o i dialoghi ad alta voce cui spesso ci abbandoniamo - non

<sup>444</sup> Ivi, p. 118.

<sup>445</sup> «[...] non tutte le innovazioni della *parole* hanno lo stesso successo, e finché restano individuali, non dobbiamo tenerne conto, poiché noi studiamo la lingua; esse rientrano nel nostro campo di osservazione soltanto al momento in cui la collettività le ha accolte»; ivi, pp. 118-19.

<sup>446</sup> Lo strato puramente emotivo, nella lingua, è rappresentato dalle interiezioni. Queste differiscono dai processi del linguaggio referenziale sia per la loro struttura fonica (*sequenze foniche particolari o anche suoni insoliti in qualsiasi altro contesto*), sia per la loro funzione sintattica (l'interiezione non è un elemento della frase, ma l'equivalente di una frase [...]) Un individuo che usa elementi espressivi per manifestare l'ironia o lo sdegno, trasmette una chiara informazione»; cfr. R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, op. cit., p. 186; corsivi miei.

<sup>447</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 23.

troveremmo forse dietro l'apparenza dell'uso acquisito delle significazioni la singolarità della voce e la sua potenza espressiva.

Ma più di tutti c'è un luogo della lingua che si offre come l'immagine plastica dei residui della voce che stiamo cercando: i pronomi personali, di cui *io* - per le sue implicazioni filosofiche-esistenziali - costituisce la topica per antonomasia.

Orbene se è vero quanto afferma Benveniste, ossia che i pronomi personali non “*rimandano né a un concetto né a un individuo*” ma sempre “all’atto di discorso individuale”<sup>448</sup> nel quale sono pronunciati designando il locutore che li pronuncia, potremmo definire l’*io* come il *senso* - qui il termine va inteso tanto nella valenza spaziale che in quella linguistica - della voce stessa, e la voce come il *senso* - ossia l’organo del corpo - dell’*io*, giacché ogni voce “dice”, prima d’ogni significazione, che qualcuno parla e *io* è detto sempre da una voce.

E se il linguaggio, come ancora scrive il linguista francese, “è organizzato in modo da permettere a ogni parlante di *appropriarsi* della lingua designandosi come *io*”<sup>449</sup>, ciò vuol dire, se la nostra riduzione è corretta, che la lingua è alla lettera sotto la dipendenza della voce, così che in quel “tesoro depositato”<sup>450</sup> della *langue* s’annida sempre la voce, meglio le vociferazioni, come il perturbante del sistema. È come se in quel sofisticato gioco di scacchi che è la lingua s’introducesse una pedina le cui proprietà singolari non permanenti sono desunte volta per volta dall’evento grezzo in gioco. La voce sotto questo rispetto si determina, dunque, come l’eccezione che includendo si esclude, essendo al contempo una pedina doppia che determina il gioco della *langue* restandone fuori.

In questo senso se da un lato, cioè nei termini di *langue* come deposito delle vociferazioni, del linguaggio può dirsi quanto pensato da

---

<sup>448</sup> Cfr. É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, op. cit., 314.

<sup>449</sup> *Ibidem*.

<sup>450</sup> L’espressione è di Saussure, cfr. *Corso di linguistica generale*, op. cit., p. 23.



Heidegger che esso in quanto *Dire originario* parla e noi lo ascoltiamo<sup>451</sup>, dall'altro - ossia nei termini di *parole* - è in virtù del proferirsi carnale della voce che il linguaggio viene a essere, dove tra il luogo di origine e l'evento c'è dialettica e sopravanzamento, tensione diveniente mai sul punto di quietarsi. Detto diversamente, quel limite che Wittgenstein piazzava ai bordi del linguaggio e che, usando la metafora visiva, poteva solo mostrarsi, noi lo ritroviamo nel cuore stesso del suo evento potendo in forza della voce solo dirsi.

La voce e con essa la soggettività di cui si fa carico - ma una soggettività non tetica, né trascendentale tanto che al limite potremmo parlare di non-soggetto o di singolarità carnale - si configura come il non-luogo, il punto inesteso dello spazio-tempo in cui si ratifica e abroga in una continua reversibilità la distorsione tra differenza e ripetizione, tra il già detto e il da dirsi; come il punto di *disaccordo* tra stereotipia e creatività linguistica.

### 3.6 *SIGHÉ*: NUDA VOCALITÀ E INEFFABILITÀ CORPOREA

Ed eccoci giunti alla fine del nostro percorso, a cui però dobbiamo aggiungere ancora una tessera per completare il mosaico che ci eravamo proposti di comporre.

Abbiamo seguito la voce nel suo sorgere, poi nel suo trattenersi tra la *langue* e la *parole*, ora ci resta di vedere che ne è di essa in quel movimento di rovesciamento abissale che Merleau-Ponty ha definito "ritorno a *Sighé*" (VI, 196)<sup>452</sup>. Altrove ci siamo soffermati sulla nozione di silenzio<sup>453</sup>, in quella circostanza abbiamo insistito nel forzare la sua normale grammatica filosofica pensandolo, non già come uno stato di quiete, un mero tacere, ma

<sup>451</sup> «Il linguaggio parla in quanto dice, cioè mostra. Il suo dire scaturisce dal Dire originario, sia per quanto s'è fatto parola sia per quanto è rimasto inespreso»; cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, op. cit., p. 200.

<sup>452</sup> Il termine in greco nel testo è stato da noi traslitterato.

<sup>453</sup> Cfr. *supra*, § 3.2.

come qualcosa di non *contrario* al linguaggio (VI, 196), come un alone che lo precede, lo circonda e a cui esso è destinato a tornare.

I tre momenti non costituiscono, tuttavia, una tappa lineare e progressiva ma il chiasma ambiguo e magmatico di quell'iperdialettica non sintetica che con Merleau-Ponty abbiamo imparato a conoscere. In questo paragrafo vorremo evidenziare, ma si tratterà solo di spunti a mò di conclusione, alcuni eventi in cui questo silenzio si palesa coincidendo con l'ineffabilità corporea e la *nuda voce*.

La nostra ipotesi è che il silenzio infranto dal gesto vocale, si mantiene come lo sfondo in virtù del quale il linguaggio ordinario può articolarsi, per poi riemergere come tempo di distorsione e sospensione delle significazioni depositate e della parola parlante e inabissarle in un *Abgrund* senza fondo. Dei primi due momenti in qualche modo si è detto, ma prima di concentrarci sul terzo, vorremo ancora ribadire la strana parentela che s'allaccia tra silenzio, voce e corpo.

Quando Merleau-Ponty insiste nel ribadire che il silenzio non va inteso come il contrario del linguaggio si riferisce a quell'espressività del *Leib* che nella *Fenomenologia della Percezione* aveva chiamato cogito tacito. In buona sostanza per il filosofo francese il silenzio altro non è che la percezione, il simbolismo del corpo che anticipa in sé la medesima dinamica architettonica del linguaggio:

«Un organo dei sensi mobile (l'occhio, la mano) è già un linguaggio, poiché è una domanda (movimento) e una risposta (percezione come *Erführung* [compimento] di un progetto), parlare-comprendere» (N, 308).

Questa topologia oltre a precedere quella del linguaggio, costituendone il punto di ancoraggio, si trattiene come sfondo della parola operante. Ancora ne *Il visibile e l'invisibile* la questione era ghermita da questo angolo prospettico:

«[...] tra la percezione e il linguaggio c'è pur sempre questa differenza: che io *vedo* le cose percepite e che viceversa i significati sono invisibili. L'essere naturale è in riposo in se stesso, il mio sguardo può fermarsi su di esso. L'Essere di cui il linguaggio è la dimora non può essere fissato se non da lontano. Si deve dar conto di questa positività del percepito [...] tanto più che la positività dell'invisibile riposa su di essa. [...] Il sensibile è appunto quel medium in cui può esserci l'essere senza che esso debba essere posto; l'apparenza sensibile del sensibile, *la persuasione silenziosa del sensibile* è l'unico mezzo per l'essere di manifestarsi senza divenire positività, senza cessare di essere ambiguo e trascendente» (VI, 228; corsivo mio).

Ma veniamo alla tessera mancante. Quello che tenteremo di mostrare è come in forza di una sospensione delle istituzioni della lingua, di una sottrazione dei poteri sintattici, morfologici, semantici del linguaggio riemerge prepotentemente dapprima la vocalità e poi, in alcune circostanze, il silenzio e l'ineffabilità corporea cui accennavamo sopra,<sup>454</sup> che a limite coincidono con la *nuda vocalità*. Il fenomeno cui ci rivolgeremo è quello della glossolalia. Su questo fenomeno - legato alle religioni fin dalle origini<sup>455</sup> per poi alla fine del secolo XIX essere risucchiato nell'ambito della psicopatologia - molto si è scritto, tuttavia al di là delle distinzioni di scuola<sup>456</sup> quello che a noi interessa evidenziare è quanto notato da Jakobson:

«Col termine *glossolalia* si intende un tipo particolare di attività creativa, verbale o *quasi verbale*, in cui *i suoni del linguaggio non svolgono un ruolo discriminatore del significato*, ma che è purtuttavia destinata a una qualche specie di comunicazione e si rivolge a un pubblico umano reale [...] 'la strana lingua' [...] non solo ha rivelato importanti, evidenti

---

<sup>454</sup> Cfr. *supra*, § 2.3.

<sup>455</sup> Basterà qui ricordare il proferire incomprendibile di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo o concentrando sulla tradizione cristiana il II capitolo degli *Atti degli apostoli* in cui gli apostoli posseduti dallo Spirito Santo cominciarono a proferire tante lingue quanto quegli insufflava loro.

<sup>456</sup> Nell'interpretazione della glossolalia si possono distinguere due approcci che hanno fatto scuola: quello francese che considera i fenomeni glossolalici come un atto fortemente determinato dalla volontà; e quello tedesco che li considera come l'esplosione automatica e spontanea di stati affettivi.

uniformità, ma anche curiose somiglianze con gli astrusi vocaboli dei ‘preludi ai giochi ‘infantili’»<sup>457</sup>.

Nella glossolalia, dunque, si compie per il linguista russo una sospensione dei poteri significanti della *parole* e delle regolarità della *langue* e una riorganizzazione della materia fonica attorno a un attrattore emotivo-pulsionale che ha il doppio effetto di *confondere* il verbale con il corporeo<sup>458</sup> proprio in virtù dell'emersione della pura vocalità ormai esenorata dal suo ruolo di significante del segno. Queste esperienze che nelle religioni hanno avuto la doppia funzione di collegare l'umano al divino - in quanto preghiere rivolte dal primo al secondo - e il divino all'umano - costituendone la forma stesse dei messaggi atti a ispirare un nucleo ristretto di individui<sup>459</sup> - sono state riprese nell'ambito della poesia con lo scopo di rimettere in primo piano la dimensione corporea della voce.

Il ribaltamento è eclatante. Infatti, se per la tradizione religiosa il “dono della lingua” è l'ambizione al ritorno a una lingua universale pre-babelica, in grado di agganciare il corrotto rapporto con il divino, per l'esperienza poetica il fine è quello di un perforamento della lingua e di un conseguente forsennamento delle sue strutture morfo-sintattiche.

L'esempio più eclatante è quello offerto da Artaud che attraverso la disarticolazione del linguaggio e la sua successiva agglomerazione in un tutto unico, spinge il lettore-interprete a un'esperienza che gli consenta di scoprire il respiro e la postura corporale adeguati alla loro emissione<sup>460</sup>. Le glossolalie artaudiane sono, dunque, uno scavo, una sarchiatura, una dissoluzione delle significazioni il cui obiettivo precipuo è quello di

<sup>457</sup> Cfr. R. Jakobson, L.R. Waugh, *La forma fonica della lingua*, il Saggiatore, Milano 1984, pp. 226-229; corsivi miei.

<sup>458</sup> Le glossolalie, infatti, benché perdano ogni destinalità significativa e rigore normativo, continuano a mantenere un'intenzione significativa che sulla scia di Merleau-Ponty potremmo definire fungente.

<sup>459</sup> Cfr., *ivi*, 227.

<sup>460</sup> Si legga questa glossolalia del genio francese: «voctrovi/ cano dirima/ cratirima/ enectimi/ vonimi/ cano victrima/ calitrima/ endo pitri/ calipi/ ke loc tispera/ kalispera/ enoctimi/ vanazi/ enamizimi»; Cfr. A. Artaud, *Œvres complètes*, Galimard, Paris, vol XII, p. 235.

retrocedere il linguaggio, e l'esperienza che ne facciamo, a quel punto di rivolto - singolare ma a vocazione universale - il cui l'urlo non è più urlo ma non è ancora parola condivisa e in cui l'intenzione significativa non si è divisa dal corpo che la proferisce<sup>461</sup>.

Di questo precipitare in un idioletto delle glossolalie era ben conscio Paolo quando nella *I Lettera ai Corinzi* al capitolo XIV dava sfogo alla sua ritrosia verso l'uso "del dono delle lingue", giacché colui che parla attraverso esse edifica se stesso mentre chi parla col "dono della profezia" edifica l'assemblea (*ekklesia*)<sup>462</sup>.

Ora, da qualunque lato si voglia inquadrare il problema ci sembra comunque evidente che la voce si determini quale soglia reversibile del processo antropogenetico. In breve, se s'immagina il campo tensivo animalità-divinità il punto di *disequilibrio trattenuto* da cui gemina l'umanità e in cui è sempre sul punto d'implodere è il proferimento vocale.

Invero è grazie ad esso se l'uomo non ristagna nel grido animale e può ascendere al *lógos*, ma è sempre in virtù di una sua immotivata e spontanea esplosione o di una sofisticata sperimentazione che esso dissolve le trasparenti sottigliezze dello spirito per riscoprire al di qua di questo il bruto persistere della carne.

Ma ritornando alle glossolalie di Artaud, va sottolineato come esse non possono in alcun modo paragonarsi ai capricci onomatopeici di certa poesia surrealista, piuttosto il loro stile - certamente in parte determinato dalle ben note vicissitudini esistenziali dell'autore francese - appare a tal punto sconnesso e deflagrante da avvicinarle al delirio degli schizofrenici di

---

<sup>461</sup> Così sintetizza la questione C. Domoulié: «Il problema è quello dell'interpretazione di una lingua paradossale, allo stesso tempo estremamente privata, in quanto assume il proprio significato solo in funzione del corpo che la proferisce, e a vocazione universale, della quale artaud dice che è cercata sillaba dopo sillaba per colpire il lettore al punto giusto»; cfr. C. Domoulié *Antonin Artaud*, Costa&Nolan, Genova-Milano 1998, p. 157.

<sup>462</sup> «Chi parla con il dono delle lingue edifica se stesso, chi profetizza edifica l'assemblea. Vorrei vedervi tutti parlare con il dono delle lingue, ma preferisco che abbiate il dono della profezia; in realtà è più grande colui che profetizza di colui che parla con il dono delle lingue [...] Nel mondo vi sono chissà quante varietà di lingue e nessuna è priva di senso; ma se io non conosco il valore del suono, sono come uno straniero per colui che mi parla, e chi mi parla sarà uno straniero per me»; Cfr. Paolo, *I Lettera ai Corinzi*, XIV, vv. 4-5 e vv. 10-11.

cui uno dei sintomi più frequenti è - oltre al sentire voci - la compulsione e, per così dire, la creatività linguistica.

In questi linguaggi fratturati, corrotti, balbettanti, si dissemina non più la purezza vocale ma la nudità stessa della voce. Nel vaneggiamento schizofrenico o nelle reiterazioni ecolaliche degli autistici ciò che si mostra nel dirsi è la presenza disagiata di un corpo precipitato ormai nel punto zero d'articolazione della dialettica espressiva.

È come se nell'esperienza della malattia il *Leib* perdesse ogni potere simbolico e lasciasse emergere un'ineffabile impotenza che trova il suo luogo d'affioramento in una voce stagnata, priva d'ogni movimento, reiterata senza alcuna volontà.

Se la voce come pura possibilità è l'atto stesso della dislocazione del corporeo nel linguistico e della ricollocazione di questo nel primo; la nuda voce è il palesarsi del limite ormai svuotato di ogni dinamica.

Per rendere con un'immagine quanto stiamo dicendo è come se la linea curva che determina il concavo e il convesso, o la linea che piega e ripiega s'appiattisse e contraesse in un punto inesteso in cui la presenza è semplice negatività. Così la chiusura autistica o l'ondeggiamento catatonico schizofrenico palesano nella nudità vocale con cui s'accompagnano il negativo che già investiva la dialettica corpo-linguaggio.

Certo queste esperienze costituiscono un limite patologico, ma se si osservassero più dappresso alcuni fenomeni come il lamento, l'urlo, il pianto o il riso<sup>463</sup> - e le mille circostanze da cui possono erompere - ci si accorgerebbe come in essi sia presente una dimensione vocale che promana

---

<sup>463</sup> Così Plessner sul riso e il pianto: «il riso e il pianto sono forme espressive di cui, in senso proprio, solo l'uomo dispone. [...] Esse [...] non hanno nulla in comune con il linguaggio e gli atteggiamenti tramite i quali l'uomo si mostra superiore agli altri viventi. [...] Chi ride o piange perde in un preciso senso il controllo e per il momento ha chiuso con l'elaborazione oggettiva della situazione. Il loro carattere eruttivo porta il riso e il pianto in prossimità dell'espressione emotiva. Come la forza di sopraffazione e di eccitazione dei sentimenti si esprime nella mimica e nei gesti, il motivo allegro o triste, sciocco o commovente prende il sopravvento e deve scaricarsi. Più affini a grida inarticolate che al linguaggio disciplinatamente articolato, il riso e il pianto risalgono dalla profondità della vita sentimentale», cfr. H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Bompiani, Milano 2000, p. 51.

dalle profondità emotive-pulsionali lacerando, almeno in alcuni attimi, i controlli fungenti del corpo e persino i suoi schemi posturali.

Nella *nuda voce* si palesa dunque l'impotenza o, come l'abbiamo definita noi, l'ineffabilità corporea dell'esserci e se è vero, come dice Wittgenstein, che di tutto ciò di cui non si può parlare non si può non tacere, è altrettanto vero che esso continua a dirsi, a mormorarsi, a sussurrarsi, a gridarsi nella *nuda voce* e nella sua persistenza almeno finché morte non sopraggiunga.

## OPERE DI MERLEAU-PONTY

### - INDICE DELLE ABBREVIAZIONI -

I lavori di Merleau-Ponty sono citati nel testo con le abbreviazioni, seguite dal numero di pagina dell'edizione italiana.

- **C** (1948) *Causeries*, a cura di S. Ménasé, Seuil, Paris 2002, [trad. it. di F. Ferrari, *Conversazioni*, SE, Milano 2002].
- **LSN** (1952-1960) *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, [trad. it. a cura di M. Carbone, *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Bompiani, Milano 1995].
- **N** (1956-1960) *La nature*, texte établi par D. Séglaard, Seuil, Paris 1995, [trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, a cura di M. Carbone, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina, Milano 1966].
- **PM** (1969) *La prose du monde*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1969, [trad. it. di M. Sanlorenzo, a cura di C. Sini, *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984].
- **PP** (1945) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, [trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003].
- **RACE** (1951) *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de documentation Universitaire, Paris 1951, [trad. it. di G. Goeta, *Il bambino e gli altri*, Armando Editore, Roma 1968].
- **S** (1960) *Signes*, Gallimard, Paris 1960, [trad. it. di G. Alfieri a cura di A. Bonomi, *Segni*, il Saggiatore, Milano 1967].
- **SC** (1938) *La structure du comportement*, PUF, Paris 1942, [trad. it. di G. D. Neri, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963].



- **SNS** (1948) *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948, [trad. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano 1982].
- **VI** (1964) *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, [trad. it. di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993].

- ALTRE OPERE CONSULTATE -

- (1947) *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, in «Bulletin de la société française de philosophie», Tomo XLI, oct-déc. 1947, pp. 119-153, [trad. it. di F. Negri e R. Prezzo, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004].
- (1947) *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris 1947, [trad. it. a cura di A. Bonomi, *Umanismo e Terrore*, Sugar, Milano 1965].
- (1949-1952) *Merleau-Ponty à la Sorbonne (1949-1952). Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même*, Cynara, Grenoble 1988.
- (1952) *Un inédit de Merleau-Ponty*, a cura di M. Gueroult, in «Revue de Métaphysique et de Morale», Anno LXVII, 4, oct. 1962, pp. 401-9, [trad. it. a cura di G.D. Neri, *Autopresentazione*, in «aut aut», nn. 232-233, lug.-ott. 1989, pp. 5-12].
- (1955) *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955, [trad. it. di F. Madonia, *Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano 1965].
- (1953) *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953, [trad. it. di C. Sini, *Elogio della filosofia*, SE, Milano 2008].
- (1958-59/1960-61) *Notes de cours*, texte établi par S. Ménase, Gallimard, Paris 1996, [trad. it. di F. Parracchini e A. Pinotti, a cura di M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia. Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Raffaello Cortina, Milano 2003].

- (1960) *L'Œil et l'Esprit*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, [trad. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989].

## BIBLIOGRAFIA

AA.VV.

- (2001) *Le tattiche dei sensi*, I libri di Montag, manifestolibri, Roma.

ADORNO, T.W.

- (1949) *Philosophie der neuen Musik* [trad. it. di G. Manzoni, *Filosofia della Musica moderna*, Einaudi, Torino 1975].

AGAMBEN, G.

- (1977) *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino.
- (1982) *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, III ed. accresciuta.
- (1995) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- (1998) *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (2001) *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (2002) *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (2003) *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (2005) *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza.
- (2008) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Roma.
- (2011) *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza.

ALBANO LEONI, F.

- (2002) *Sulla voce*, in A. De Dominicis (a cura di), *La voce come bene culturale*, Roma, Carocci.

- (2005) *Lo statuto del fonema*, in S. Gensini, A. Martone (a cura di), *Il linguaggio. Teorie e storia delle teorie. In onore di Lia Formigari*, Liguori, Napoli.
- (2007) *Saussure, la sillaba e il fonema*, in A. Elia e M. De Palo (a cura di), *La lezione di Saussure. Saggi di epistemologia linguistica*, Carocci, Roma.
- (2009) *Dei suoni e dei sensi. Il volto fonico delle parole*, il Mulino, Bologna.

AMICONE, A. P.

- (1995) *Introduzione e note al "Saggio sulle origini del linguaggio"*, in Herder, J.G., *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche Ed., Parma.

ANOLLI, L., CICERI, R.

- (1997) *La voce delle emozioni. Verso una semiosi della comunicazione vocale non-verbale delle emozioni*, Franco Angeli, Milano.

ARBIB, M., LIEBAL, K., PIKA, S.

- (2008) *Primate Vocalization, Gesture, and the Evolution of Human Language*, in «Current Anthropology» 49 (6), pp. 1053- 1076.

ARISTOTELE

- *De anima* [trad. it. di R. Laurenti, *Dell'anima*, in *Opere*, vol. IV, Laterza, Bari 1982].
- *Metaphysica* [trad. it. di A. Russo, *Metafisica*, in *Opere*, vol. VI, Laterza, Bari 1982].
- *De Interpretatione* [trad. it a cura di G. Colli, *Dell'espressione*, in *Opere*, vol. I, Laterza, Bari 1973].
- *Rhetorica* [trad. it. di A. Plebe, *Retorica*, in *Opere*, vol. VIII, Laterza, Bari 1973].

- *De arte poetica* [trad. it. M. Valgimigli, *Poetica*, in *Opere*, vol. VIII, Laterza, Bari 1973].

ARTAUD, A.

- (1896-1948) *Œvres complètes*, Galimard, Paris 1994, vol XII.
- (1947) *Pour en finir avec le jugement de dieu* [trad. it di M. Dotti, *Per farla finita con il giudizio di dio*, Stampa Alternativa Nuovi Equilibri, Viterbo 2000].
- (1947-1948) [ed. it. a cura di M. Dotti, *Cso: il corpo senza organi*, Mimesis, Milano 2003].
- (1956) *Correspondances avec Jacques Rivère* [trad. it. *Corrispondenza con Jacques Rivière*, in *Al paese dei Tarahumara e altri scritti*, Adelphi, Milano 1966].
- (1978) *Suppôts et Supplications* [ed. it. a cura di Jean-Paul Manganaro e Renata Molinari, *Succubi e Supplizi*, Adelphi, Milano 2004].

AUSTIN, J.L.

- (1962) *How to Do Things with Words* [trad. it. di C. Penco e M. Sbisà, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987].

AZZARITI-FUMAROLI, L.

- (2007) *L'oblio del linguaggio*, Guerini e Associati, Milano.

AZZARONI, G.

- *Il corpo scenico, ovvero la tradizione tecnica dell'attore*, Nuova Alfa, Bologna, 1990.

BARBARAS, R.

- (1991) *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble.

- (1998) *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris.
- (1999) *Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie*, in «Chiasmi International», n.1, pp. 11-26.

BARBIERI, D.

- (2011) *Il linguaggio della poesia*, Bompiani, Milano.

BARTHES R.

- (1964) *Éléments de sémiologie* [trad. it. di A. Bonomi, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 1966]
- (1982) *L'obvie et l'obtus. Essais critiques 3*, [trad. it. di L. Lonzi, M. Di Leo e S. Volpe, *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Einaudi, Torino 2001].

BATESON, G.

- (1979) *Mind and Nature. A Necessary Unity* [trad.it. di G. Longo, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano 1984.]

BAUDELAIRE, C.

- (1975-1976) *Œuvres complètes* [trad. it. a cura di G. Raboni, G. Montese, *Opere*, Mondadori, Milano 1996].

BENJAMIN, W.

- (1955) *Schriften* [trad. it. a cura di R. Solmi, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962].

BENVENISTE, É.

- (1966) *Problèmes de linguistique générale* [trad. it. di M.V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore Milano 1971].

- (1974) *Problèmes de linguistique générale II* [ed. it. a cura di F. Aspesi, *Problemi di linguistica generale II*, il Saggiatore, Milano 1985].

BERGSON, H.

- (1959) *Œuvres*, [trad. it. di F. Sforza, *Il pensiero e il movimento*, Bompiani, Milano 2000].

BETTINI, M.

- (2008) *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Einaudi, Torino.

BICKERTON, D.

- (1990) *Language and Species*, Chicago University Press, Chicago.

BLACKING, J.

- (1973) *How Musical Is Man?*, [ed. it. a cura di F. Giannattasio, *Come è musicale l'uomo?*, Ricordi-Unicopli, Milano 1986].

BLANCHOT, M.

- (1971) *Le "discours philosophique"* [trad. it. di G. M. Piana, *Il discorso filosofico*, in in «aut aut», n. 273-274, 1996, p. 69-73].

BOLOGNA, C.

- (1992) *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, il Mulino, Bologna.

BONCINELLI, E.

- (1999) *Il cervello, la mente e l'anima. Le straordinarie scoperte sull'intelligenza umana*, Mondadori, Milano.

BONOMI, A.

- (1967) *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, il Saggiatore, Milano.

BORGES, J.L.

- (1932) *Discusión* [trad. it. di L. Bacchi Wilcock, *Discussione*, Rizzoli, Milano 1973].
- (1996) *El libro de arena*[trad. it. di I. Carmignani, *Il libro di sabbia*, Adelphi, Milano 2004].

BORUTTI, S., PERISSINOTTO L. (a cura di)

- (2006) *Il terreno del linguaggio. Testimonianze e saggi sulla filosofia di Wittgenstein*, Carocci, Roma.

BOTTERWECK, J., RINGREEN, H.

- (1988) *Grande lessico dell'Antico testamento*, voll. I-X, Paideia, Brescia.

BOZZI, P., VICARIO, G.

- (1961) *I due fattori di unificazioni fra note musicali: la vicinanza temporale e la vicinanza tonale*, in «Rivista di psicologia», pp. 148-158.

BRENA, G.L.

- (1969) *La struttura della percezione. Studio su Merleau-Ponty*, Vita e Pensiero, Milano.

BRENTANO, F.

- (1874) *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [a cura di L. Albertazzi *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari 1997].

BROSSE, J.



- (1991) *Cinq méditations sur le corps plus une* [trad. it. di M. Cammarata, *Divagazioni sul corpo, il sesso e la lingua*, Neri Pozza, Vicenza 2000]

CALABRÒ, D.

- (1998) *Bibliografia merleau-pontyana. 1976-1996*, in «Chiasmi International», 1, pp. 129-174.

CALLIERI, B.

- (2001) *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.

CALVINO, I.

- (2004), *Racconti per «I cinque sensi»* in *Romanzi e Racconti*, vol. III, Mondadori, Milano.

CARAPEZZA, M.

- (2002) *Di che cosa parliamo quando parliamo di animali? Considerazioni sul concetto di Umwelt*, in Manetti, G. (a cura di) *Animali, macchine, angeli*, ETS, Pisa.
- (2005) *Segno e simbolo in Wittgenstein*, Bonanno Editore, Acireale-Roma.

CARAVERO, A.

- (1995) *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano.
- (2003) *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano.

CARBONE, M.

- (1982) *La forma precaria del linguaggio in Merleau-Ponty. Una lettura di «La prose du monde»*, in «Fenomenologia e scienze dell'uomo», 2, pp. 137-145.

- (1990) *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne a Proust*, Guerini e Associati, Milano.
- (1996) *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati, Milano.
- (2004) *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata.

CARBONE, M., FONTANA, C. (a cura di)

- (1993) *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco L.

CARBONE, M., LEVIN, D.M.

- (2003) *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano.

CARDONA, G. R.

- (2002) *I linguaggi del sapere*, Laterza, Roma-Bari.

CASSIRER E.

- (2003) *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* [trad. it. di G. Alberti. *Linguaggio e Mito. Un contributo al problema del nome degli Dèi*, SE, Milano 2006].

CAVALIERI, R.

- (2011) *Il gusto. L'intelligenza del palato*, Laterza, Roma-Bari.

CHANGEAUX, J.-P.

- (1983) *L'homme neuronal* [trad. it. di M. Malcovati, *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1983].

CHILETTI, S.

- (2007) *Ai limiti di fenomenologia e strutturalismo. Il concetto di struttura nella filosofia di Merleau-Ponty*, in «Segni e Comprensione», Anno XXI, 62, Maggio-Agosto, pp. 102-118.

CHOMSKY, N.

- (1966) *Cartesian Linguistic*, [trad. it. di A. De Palma, C. Ingrao, E. Levi, *Linguistica Cartesiana*, in *Saggi linguistici*, vol. 3, Boringhieri, Torino 1969].
- (1975) *Reflection of Language*, [a cura di S. Scalise, *Riflessioni sul linguaggio*, Einaudi, Torino 1981].
- (1988) *Language and Problems of Knowledge*, [trad. it. di C. Donati, A. Moro, *Linguaggio e problemi della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1991].
- (1995) *Language and Nature*, in «Mind» 104 (413), pp. 1-61].
- (2000) *New Horizons in the Study of Language and Mind*, [trad. it. *Nuovi orizzonti nello studio del linguaggio e della mente*, il Saggiatore, Milano 2005].

CHURCHLAND, P.

- (1989) *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*, [trad. it., *La natura della mente e la struttura della scienza. Una prospettiva neurocomputazionale*, il Mulino, Bologna 1992].

CIMATTI, F.

- (1996) *Esperienza e linguaggio. I fondamenti percettivi dell'attività linguistica*, in Gambarara, G. (a cura di) *Pensiero e linguaggio. Introduzione alle ricerche contemporanee*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

- (1997) *Linguaggio ed esperienza visiva*, Tesi di dottorato per il conseguimento del titolo, anno accademico 1994. Centro Editoriale e Librario dell'Università degli Studi di Calabria, Rende.
- (1998) *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma.
- (2000) *La scimmia che si parla. Linguaggio autocoscienza e libertà nell'animale umano*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (2004) *Il senso della mente. Per una critica del cognitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (2007) *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Quodlibet, Macerata.

COHEN-LEVINAS, D.

- (2006) *La voix au-delà du chant. Une fenêtre aux ombres*, Vrin, Paris.

CONDILLAC E. B.

- (1746) *Essai sur l'origine des Connaissances humaines*, in *Œuvres philosophiques, texte établi et présenté par G. Le Roy* [trad. it., di G. Viano, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1976, pp. 77-336].

CONTESSI, R., MAZZEO, M., RUSSO, T. (a cura di)

- (2002) *Linguaggio e Percezione. Le basi sensoriali della comunicazione linguistica*, Carocci, Roma.

COQUET, J.-C.

- [trad. it. di E. Nicolini, a cura di P. Fabbri, *Le istanze enuncianti. Fenomenologia e semiotica*, Bruno Mondadori, Milano 2008].

CORBALLIS, M.

- (2002) *From Hand to Mouth: the origins of language*, [trad. it. di S. Romano, *Dalla mano alla bocca: le origini del linguaggio*, Raffaello Cortina, Milano 2008].
- (2011) *The Recursive Mind. The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*, Princeton University Press, Princeton.

COSENTINO, E., ROSSI, M. G. (a cura di)

- (2010) *Mente, linguaggio, evoluzione. Atti del IV convegno del CODISCO*, [www.coriscoedizioni.it](http://www.coriscoedizioni.it).

COSTA, V.

- (2009) *Husserl*, Carocci, Roma.
- (2010) *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*. Carocci, Roma.

COSTA, V., FRANZINI, E., SPINICCI, P.

- (2002) *La fenomenologia*, Einaudi, Torino.

COSTANTINO, S.

- (1999) *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*, Franco Angeli, Milano.

CRIPPA, S.

- (1990) *Glossolalia. Il linguaggio di Cassandra* in «Studi italiani di linguistica teorica e applicata», Anno XIX, n. 3, pp. 487-508

CUOMO, V.

- (1998) *Le parole della voce. I lineamenti di una filosofia della phoné*, Edisud, Salerno.

D'AGOSTINI, F.

- (1997) *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina, Milano.

DAMASIO, R.

- (1994) *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain* [trad. it. di F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995].
- (1999) *The Feeling of what Happens. Body and Emotion in the making of Consciousness* [trad. it. di S. Frediani, *Emozioni e coscienza*, Adelphi, Milano 2005].

DARWIN, C.

- (1859) *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the preservation of favoured Races in the Struggle for life* [trad. it. di L. Fratini, *L'Origine della specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*, L'Espresso 2006].
- (1871) *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* [trad. it. di M. Migliucci e P. Fiorentini, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 2010].
- (1872) *The Expression of Emotion in Man and Animals* [ed. it. a cura di P. Ekman, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Bollati Boringhieri, Torino 1999].

DASTUR, F.

- (2001) *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Encre Marine, La Versanne.

DAVEMPORT, R.K., ROGERS, C.M.

- (1970) *Intermodal equivalence of Stimuli in Apes*, in «Science», 168, pp. 279-80.

DEACON, T.

- (1997) *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and Brain*, [trad. it. di F. Ferraresi, *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, Fioriti, Roma 2001].

DE CAROLIS, M.

- (2004) *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino.

DE DOMINICIS, A. (a cura di)

- (2002) *La voce come bene culturale*, Carocci, Roma.

DE LEO, D.

- (2008) *La relazione percettiva. Merleau-Ponty e la musica*. Mimesis, Milano-Udine.

DELEUZE, G.,

- (1964) *Marcel Proust et les signes* [trad. it. di C. Lusignoli, *Marcel Proust e I segni*, Einaudi, Torino 1967].
- (1968) *Spinoza et le problème de l'expression* [trad. it S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999].
- (1969) *Logique du sens* [trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975].
- (1976) *À quoi reconnaît-on le structuralisme?* [trad. it. a cura di S. Paolini, *Lo Strutturalismo*, SE, Milano 2004].
- (1981) *Francis Bacon. Logique de la sensation* [trad. it. di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1995].

- (1983) *Cinéma I – L'image-mouvement* [trad. it. di J. P. Manganaro, *Cinema I. L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 1984].
- (2010) *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, ombre corte, Verona.

DELEUZE, G., GUATTARI, F.

- (1972) *L'anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie* [trad. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975].
- (1980) *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* [trad. it. di G. Passerone, *Mille Piani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987].
- (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?* [trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996].

DE MARTINO, E.

- (1977) *La fine del mondo. Contributo allo studio delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- (1995) *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo Editore, Lecce.

DE MAURO, T.

- (1965) *Introduzione alla semantica*, Laterza, Bari.
- (1990) *Mini semantica dei linguaggi non verbali e delle lingue*, Laterza, Roma-Bari.
- (1994) *Capire le parole*, Laterza, Roma-Bari.

DENNET, D. R.

- (1981) *Dove sono?*, in D. R. Hofstadter, D. R. Dennet (a cura di), *L'io della mente: fantasie e riflessioni sul sé e sull'anima*, Adelphi, Milano 1997.

DERRIDA, J.



- (1967) *La voix et le phénomène* [trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaka Book, Milano 1968].
- (1972) *Marges – de la philosophie* [trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1977].
- (1979) *L'écriture et la différence* [trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990].
- (1991) [trad. it. di N. Chiaruzzi, *L'orecchio di Heidegger*, in *Filosofia '90*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Bari 1991].
- (2000) *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris.

DESCARTES, R.

- (1633) *L'Homme in Œuvres de Descartes*, vol. XI [trad. it. di M. Garin, *L'uomo, in Opere filosofiche*, Vol. I, Laterza, Roma-Bari 1986].
- (1637) *Discours de la méthode*, vol VI in *Œuvres de Descartes* [trad. it. a cura di L. Urbani, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002].
- (1641) *Meditationes de prima philosophia* in *Œuvres de Descartes*, vol. IX [trad. it. S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 1997].

DI MARTINO, C.

- (2005) *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, Edizioni ETS, Pisa.

DONALD, M.

- (1991) *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition* [*L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della conoscenza*, Garzanti, Milano 1996]

DOWNING, G.

- (1995) *The body and the word* [trad. it. di A. Menzio, *Il corpo e la parola*, Astrolabio – Ubaldini, Roma].

DUFRENNE, M.

- (1991) *L'oeil et l'oreille* [trad. it. di C. Fontana, *L'occhio e l'orecchio*, Il Castoro, Milano 2004].

ECO, U.

- (1973) *Segno*, ISEDI, Milano.
- (1984) *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.

EKAM, P., ELLSWORT, P.

- (1972) *Emotion in the human face*, Pergamon Press, New York.

ELIA, A., DE PALO M. (a cura di)

- (2007) *La lezione di Saussure. Saggi di epistemologia linguistica*, Carocci, Roma.

ERACLITO

- *Peri Physeos* [trad.it. di A. Tonelli, *Dell'origine*, Feltrinelli, Milano 1993].

ESPOSITO, R.

- (1998) *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- (2002) *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- (2007) *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.

ETTLINGER, G.

- (1960) *Cross-modal Transfer of Training in Monkeys*, in «Behaviour», 16 pp. 56-65.

- (1961) *Learning in Two Sense-modalities*, in «Nature», 191, p. 308.
- (1981) *The Relationship between Metaphorical and Cross-Modal Abilities: Failure to Dimostrare Metaphorical Recognition in Chimpanzees Capable of Cross-Modal recognition*, in «Neuropsychologia», 19, pp. 583-586.

FABRIS, A., CIMINO, A.

- (2009) *Heidegger*, Carocci, Roma.

FADDA, E.

- *Alcmane e la pernice. Note su vocalità e iconismo*, «De Musica» XIII, <http://users.unimi.it/~gpiana/dm13/fadda/fadda.alcmane.e.la.pernice.pdf>.

FADIGA, L., FOGASSI, PAVESE, L., RIZZOLATI, G.

- (1995) *Motor facilitation during action observation: A magnetic stimulation study*, in «Journal of Neurophysiology», 73, pp. 2608-2611.

FELD, S.

(1990) [trad. it. di M. Meli, *Suono e sentimento. Uccelli, lamento, poetica e canzone nell'espressione Kaluli*, il Saggiatore, Milano 2009].

FERRARI, A., FERRARI, A.,

- (2000) *Tutto squali*, Mondadori, Milano.

FERRARI, P.F., GALLESE, V., RIZZOLATI, G., FOGASSI, L.

- (2003) *Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth in the monkey ventral premotor cortex*, in «European Journal of neuroscience», 17 (8), pp. 1703-1714.

FERRARIS, M.

- (2009) *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari.

FERRETTI, F.

- (2007) *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari.
- (2010) *Alle origini del linguaggio umano. il punto di vista evoluzionistico*, Laterza, Roma-Bari.

FITCH, W.T.

- (2010) *The evolution of language*, Cambridge University Press, Cambridge.

FLORENSKIJ, P.

- (2003) *Mysl' I jazyk* [trad. it. di G. Lingua, *Il valore magico della parola*, Medusa, Milano 2003].

FODOR, J., A.

- (1991) *Representations*, The Harvester Press, Brighton.

FÓNAGY, I.

- (1970) *Les bases pulsionnelles de la phonation* [trad. it. *Le basi pulsionali della fonazione* in «Il piccolo Hans» 12, sett.-dic., 1976, pp. 55-104; 16, ott.-dic., 1977, pp. 97-165].
- (1982) *Redondances expressives dans l'oeuvre poétique* [trad. it. di M. Spinella, *La ripetizione creativa. Ridondanze espressive nell'opera poetica*, Edizioni Dedalo, Bari 1982].
- (1993) *Le lettere vive. Scritti di semantica dei mutamenti linguistici*, Edizioni Dedalo, Bari.

FORTUNA, S.

- (2005) *Il laboratorio del simbolico. Fisiognomica, percezione, linguaggio da Kant a Steinthal*, Guerra Edizioni, Perugia.

FOUCAULT, M.

- (1966) *Les mots et les choses* [trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 2006<sup>7</sup>].
- (1970) *L'ordre du discours* [trad. it. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972].
- (1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*, [trad. it. di E. Renzi e V. Vezzoli, *Storia della follia in età classica*, Rizzoli, Milano 1994].

FORMIGARI, L.

- (2001) *Il linguaggio. Storia delle idee*, Laterza, Roma-Bari.

GALIMBERTI, U.

- (1983) *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano.

GAMBARARA, G. (a cura di)

- (1996) *Pensiero e linguaggio. Introduzione alle ricerche contemporanee*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

GALLAGHER, S., ZAHAVI, D.

- (2008) *The Phenomenological Mind* [trad. it. di P. Pedrini, *La mente fenomenologica*, Cortina, Milano 2009].

GARRONI, E. (a cura di)

- *Estetica e linguistica*, il Mulino, Bologna 1983.

GEHLEN, A.

- (1961) *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung un Selstentdeckung des Menschen* [trad. it di S. Cremaschi, *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna 1987].
- (1978) *Der Mensch. Seine Natur and seine Stellung in der Welt* [trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983].

GENSINI, S.

- (2005) *Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio*, in *Il Corpo e le sue facoltà, G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» I.

GENSINI, S., MARTONE, A. (a cura di)

- (2005) *Il linguaggio. Teorie e storia delle teorie. In onore di Lia Formigari*, Liguori, Napoli.

GIARDINA, A.

- (2010) *Effetti di stimoli self ed other su di un compito di bisezione di linee*, in Cosentino, E., Rossi, M. G., (a cura di), *Mente, linguaggio, evoluzione. Atti del IV convegno del CODISCO 2010*, [www.coriscoedizioni.it](http://www.coriscoedizioni.it), pp. 141-143.

GIBSON, J.J.

- (1986) *The Ecological Approach to Visual Perception* [trad. it. di R. Luccio, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, il Mulino, Bologna 1999].

GNOLI, F., VOLPI, F.

- (2006) *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano.

GOODAL, J.

- (1986) *The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*, Harvard University Press, Cambridge.

GUALANDI, A.

- (2010) *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, in «giornale di filosofia», giugno, [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net).
- (2010) *Neotenia, exaptation e comunicazione*, in «S&F», 3, [www.scienzaefilosofia.it](http://www.scienzaefilosofia.it).

GUILLAUME, P.

- (1925) *L'Imitation chez l'enfant*, Alcan, Paris.

HAUSER, M.D.

- (1996) *The evolution of communication*, MIT Press, Cambridge 1996.

HAUSER, M.D., CHOMSKY, N., FITCH, W.T.

- (2002) *The Faculty of Language: What is it, Who Has It, and How Did it Evolve?*, in «Science» n. 298, pp. 1569-1579.

HAVELOCK, E. A.

- (1963) *Preface to Plato* [trad. it. M. di Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Bari 1973].
- (1986) *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* [trad. it. di M. Carpitella, *La Musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Roma-Bari 1987].

HEGEL, W.F.,

- (1817) *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1978].

HEIDEGGER, M.

- (1927) *Sein und Zeit* [trad. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971; nel testo abbreviato SuZ].
- (1930) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova 1992].
- (1934) *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [trad. it. di U. Ugazio, *Logica e linguaggio*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2008].
- (1935-46) *Holzwege* [trad. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968].
- (1950-1959) *Unterwegs zur Sprache* [trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973].
- (1919-1961) *Wegmarken* [trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987].

HERDER, J.G.

- (1772) *Abhandlung über den Ursprung der Sprache in Sämtliche Werke*, vol. V [trad. it. di A.P. Amicone, *Saggio sulle origini del linguaggio*, Pratiche Ed., Parma 1995].

HEWES, G.W.

- (1973) *Primate communication and the gestural origin of language*, «Current Anthropology», 14, pp. 5-24.

HOFSTADTER, D. R., DENNETT, D.C.



- (1981) *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul* [tr. it. di G. Longo, *L'io della mente. Fantasie e riflessioni sul sé e sull'anima*, Adelphi, Milano 1993].

HUGHES, H.

- (1999) *Sensory Exotica* [trad. it. di A. Suvero, *Sensory Exotica. Delfini, api, pipistrelli e i loro sistemi sensoriali*, McGraw-Hill, Milano 2001].

HUSSERL, E.

- (1890-1901) *Philosophie der Arithmetik* [trad. it. di G. Leghissa, *Filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001].
- (1901-1921) *Logische Untersuchungen* [trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, 2 voll., il Saggiatore, Milano 1961].
- (1912-1929) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I-III* [trad. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 3 voll., Einaudi, Torino 1964].
- (1950) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [trad. it a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960].
- (1962) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1961].
- (1966) *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918 – 1926)* [trad. it. di P. Spinicci e V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano 1992].

IHDE, D.

- (1976) *Listening and Voice: a Phenomenology of Sound*, Ohio University Press, Athens.

INVITTO, G.

- (1982) (a cura di) *Merleau-Ponty, Filosofia esistenza politica*, Napoli, Guida.

IRIGARAY, I.

- (1984) *Éthique de la différence sexuelle* [trad. it. di L. Muraro e A. Leoni, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985].

IRIKI, A., TANAKA, M., IWAMURA, Y.

- (1996) *Coding of modified body schema during tool use by macaque postcentral neurons*, «NeuroReport» 2, pp. 2325-2330.

JACKOBSON, R.

- (1963) *Essais de linguistique générale* [trad. it. di L. Heilmann e L. Grassi, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966].
- (1976) *Six leçon sur le son et le sens* [trad. it. di L. Lonzi, *La linguistica e le scienze dell'uomo: sei lezioni sul suono e sul senso*, il Saggiatore, Milano 1978].
- (1986) [trad. it. di O. Fatica, *La scienza del linguaggio. Tendenze principali*, Ed. Theoria, Roma-Napoli].

JACKOBSON, R., WAUGH, L. R.

- (1979) *The sound scape of language* [trad. it. di F. Ravazzoli, *La forma fonica della lingua*, il Saggiatore, Milano 1984].

JACKSON, J.

- (2005) *Qualia epifenomenici*, in M. Salucci (a cura di) *La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente*, Le Monnier, Firenze.

JASPERS, K.

- (1913) *Allgemeine Psychopathologie* [ed. it. a cura di R. Priori *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964].

KIRCHMAYR, R.

- (2008) *Merleau-Ponty. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano.

KRISTEVA, J.

- (1974) *La révolution du langage poétique* [trad. it. di S. Eccher dall'Eco, A. Musso e G. Sangalli, *La rivoluzione del linguaggio poetico. L'avanguardia nell'ultimo scorcio del XIX secolo: Lautréamont e Mallarmé*, Spirali, Milano 2006].

LA MANTIA, F.

- (2012) *Che senso ha? Polisemia e attività di linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine.

LANFRENDINI, R. (a cura di)

- (2011) *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, Guerini e Associati, Milano.

LASPINA, P.

- (1996) *Omero linguista. Voce e voce articolata nell'enciclopedia omerica*, Novecento, Palermo.

LENNEBERG, E. H.

- (1967) *Biological Foundations of Language* [trad. it. di G. Gabella, *Fondamenti biologici del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1982].

LEROI-GOURHAN, A.

- (1964) *Le geste et la parole. Technique et langage* [trad. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola. Tecnica e Linguaggio*, vol. I, Einaudi, Torino 1977].
- (1965) *Le geste et la parole. Le mémoire et les rythmes* [trad. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola, La memoria e i ritmi*, vol. II, Einaudi, Torino 1977].

LÉVINAS, E.

- (1971) *Totalité et infinie* [trad. it. di A. dall'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2006].

LIEBERMAN, P.

- (1975) *On the origins of languages* [trad. it. di G. Banti, *L'origine delle parole*, Bollati Boringhieri, Torino 1980].

LIBERMAN, P., CRELIN, E.S.

- (1971) *On the speech of Neanderthal man*, «Linguistic Inquiry», 2, pp. 203-22.

LISCIANI PETRINI, E.

- (2002) *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma.
- (2007) *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*, Mimesis, Milano.

LO PIPARO, F.

- (2003) *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari.
- (2007) *La fonologia saussurriana di Aristotele e il fonema silenzioso*, in A. Elia e M. De Palo (a cura di), *La lezione di Saussure. Saggi di epistemologia linguistica*, Carocci, Roma.

LORAU, N.

- (1999) *La voix endeillée* [trad. it. di M. Guerra, *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca*, Einaudi, Torino 2001].

LUCREZIO CARO, T.

- *De rerum natura* [trad. it. di B. Pinchetti, *Sulla natura*, BUR, Milano 1989<sup>8</sup>].

LYOTARD, J.-F.

- (1991) [trad. it. di F. Sossi, *Le voci di una voce*, in «aut aut» 246, nov.-dic. 1991, pp. 17-34].
- (1991) [trad. it. di P. Kobau, *L'inarticolato o io dissidio puro*, in *Filosofia '90*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Bari].

MÂCHE, F.B.

- (1991) *Musique, mythe, nature, ou les dauphines d'Arion*, Klincksieck, Paris.

MAHLER, M., PINE, F., BERGMAN, A.

- (1975) *The psychological birth of the human infant* [trad. it. di M. Ammaniti e A. Zambon. *La nascita psicologica del bambino: simbiosi e individuazione*, Boringhieri, Torino 1978].

MALRAUX, A.

- (1948) *Psychologie de l'art. La création artistique*, Vol. II, Skira, Genève.

MANCINI, S.

- (2001) *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano.

- (2005) *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, Mimesis, Milano.

MANETTI, G. (a cura di)

- (2002) *Animali, macchine, angeli*, ETS, Pisa.

MANGANELLI, G.

- (1987) *Rumori e voci*, Milano, Rizzoli.

MANZI, G.

- (2007) *L'evoluzione umana*, il Mulino, Bologna.

MARLER, P.

- (2000) *Origins of speech and music: insight from animals*, in N.L. Wallin, B. Merker, S. Brown, *The origin of Music*, MIT Press, Cambridge, pp. 49-64.

MARTINELLI, R.

- (1999) *Musica e natura. Filosofie del suono 1790-1930*, Ed. Unicopli, Milano.
- (2005) *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, il Mulino, Bologna.

MARZANO, M.

- (2007) *La philosophie du corps* [trad. it. di S. Capriz, *La filosofia del corpo*, il melangolo, Genova 2010].

MATURANA, H., VARELA, F.

- (1982) *Autopoiesis and cognition: the realization of the living* [trad. it. di A. Stragapede, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Padova 1985].
- (1984) *El árbol del cominciamiento* [trad. it. di G. Melone, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1997].

MAUSS, M.

- (1950) *Sociologie et anthropologie* [trad. it. di F. Zannino, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965].

MAZZEO, M.

- (2003) *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Editori Riuniti, Roma.
- (2005) *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Quodlibet, Macerata.

MCLUHAN, M.

- (1964) *Understanding Media* [trad. it. di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare*, il Saggiatore, Milano 1967].

MEAD, G.H.,

- (1934) *Mind, Self & Society* [trad. it. di R. Tettucci, *Mente, Sé e Società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Universitaria, Firenze 1966].

MECATTI, S.,

- (1985) *Foné. La voce e la traccia*, La Casa Usher, Firenze.

MEJERCHOL'D, M.

- (1919-1936) [testi raccolti da N. Pesočinskij, trad. it. di M.R. Fasanelli, *L'attore biomeccanico*, Ubulibri, Milano 1993].

MELTZOFF, N.A., BORTON, W.B.

- (1979) *Intermodal matching by human neonates*, «Nature», 282, pp. 402-404.

MINKOWSKI, E.

- (1968) *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques* [trad. it. di F. Leoni, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino 1971].

NIETZSCHE, F.W.

- (1872) *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [ed. it. a cura di F. Desideri, *La nascita della tragedia*, in *Opere 1870/1881*, vol. 1, Newton Compton, Roma 1993].
- (1873) *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* [ed. it. a cura di a cura di F. Desideri, *Verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere 1870/1881*, vol. 1, Newton Compton, Roma 1993].

NANCY, J-L.

- (1979) *Ego sum*, Flammarion, Paris.
- (1986) *La communauté désœvrée* [trad. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992].
- (1992) *Corpus* [a cura di A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995].
- (2002) *À l'écoute* [trad. it. di E. Lisciani-Petrini, *All'ascolto*, Raffaello Cortina, Milano 2004].
- (2007) *Tombe de sommeil* [trad. it. di R. Prezzo, *Cascare nel sonno*, Raffaello Cortina, Milano 2009].
- (2010) *Corps théâtre* [trad. it. di A. Moscati, *Corpo teatro*, Cronopio, Napoli].



NETTLE, B.

- (1983) *The Study of Ethnomusicology: Twenty-Nine Issues and Concepts*, University of Illinois Press, Urbana.

NETTLE, D., ROMAINE, S.

- (2000) *Vanishing Voices: The Extinction of the World's Languages* [trad. it. di F. Laudisa, *Voci del silenzio. Sulle tracce delle lingue in via d'estinzione*, Carocci, Roma 2001].

NUSSBAUM, M.

- (1986) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* [trad. it. di M. Scattola, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 1996].

ONG, W. J.

- (1982) *Orality and Literacy. The Technologizing of the world* [trad. it. di A. Calanchi, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986].

PANSERA, M.T.

- (2001) *Antropologia Filosofica*, Bruno Mondadori, Milano.

PASCAL, B.

- (1670 post.) *Les pensées* [trad. it. di A. Devizzi, *Pensieri*, Melita, La Spezia 1990].

PAVLOV, P.I.

- (1921) *Dvadcatiletnij opyt ob'' ektivnogo izučenija vysšej nervnoj dejatel'nosti (povedenija životnyh)* [trad. it. di M. Silvestri-Lapenna, *I riflessi condizionati*, Boringhieri, Torino 1994].

PENNISI, A.

- (1994) *Le lingue mutole. Le patologie del linguaggio tra teoria e storia*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

PERCONTI, P.

- (2003) *Leggere le menti*, Bruno Mondadori, Milano.

PIANA, G.

- (2005) *Conoscenza e riconoscimento del corpo*, Mimesis, Milano.

PIANA, G.

- (1979) *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, il Saggiatore, Milano.
- (1991) *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano.

PIAZZA, F.

- (2000) *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Novecento, Palermo.

PIEVANI, T.

- (2011) *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaello Cortina, Milano.

PINKER, S.

- (1995) *The language instinct* [trad. it. di Origgi. *L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio*, Mondadori, Milano 1997].

PLATONE

- *Cratylus* [trad. it. di M. Vitali, *Cratilo*, Bompiani, Milano, 1989].
- *Phaedo* [trad. it. di A. Tagliapietra, *Fedone*, Feltrinelli, Milano 1994].

PLESSNER, H.

- (1925-2001) [trad. it. di A. Ruco, *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, Clueb, Bologna 2007].
- (1980) *Anthropologie der Sinne* [trad. it. di M. Russo, *Antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2008].
- (1982) *Lachen und Weinen* [trad. it. di V. Rasini, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti umani*, Bompiani, Bologna 2000].

PLUTCHIK, R.

- (1994) *The Psychology and Biology of Emotion* [trad. it. di E. Izard, *Psicologia e Biologia delle Emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1995].

POMA, I.

- (1996) *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

PROUST, M.

- (1926), *Du côté de chez Swann*, [trad. it. di N. Ginzburg, *La strada di Swann*, Einaudi, Torino 1978].

PUTNAM, H.

- (1975) *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge Mass.

QUASIMODO, S.

- (1940) *Lirici greci*, Mondadori, Milano.

RELLA, F.

- (2000) *Ai confini del corpo*, Garzanti, Milano.

RILKE, R.M.

- (1907-1926) [trad. it. di A. Lavagetto, *Poesie 1907-1926*, Einaudi, Torino 2000].

RIMBAUD, A.

- (1972) *Œuvres complètes* [trad. it. a cura di D. Grange Fiori, *Opere*, Mondadori, Milano 1975].

RIZZOLATI, G., SINIGAGLIA, C.

- (2006) *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano.

ROCHAT, P., BLASS, E., HOFFMEYER, L.B.

- (1988) *Oropharyngeal control of hand-mouth coordination in newborn infants*, «Developmental Psychology», 24, pp. 459-463.

ROSSI MONTI, M.

- (2008) *Forme del delirio e psicopatologia*, Raffaello Cortina, Milano.

ROUSSEAU, J.J.

- (1755) *Essai sur l'origine des langues* [trad. it. di P. Bora, *Saggio sull'origine delle lingue*, Einaudi, Torino 1989].

SACKS, O.

- (1985) *The Man Who Mistook His Wife For a Hat* [trad. it. di C. Morena, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano, 1986].
- (2007-2008) *Musicophilia. Tales of Music and the Brain* [trad. it. di I. Blum, *Musicofilia. Racconti sulla musica e il cervello*, Adelphi, nuova edizione riveduta e ampliata, Milano 2008-2009].

SALUCCI, M. (a cura di)

- (2005) *La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente*, Le Monnier, Firenze.

SARTRE, J.-P.

- (1936) *L'imagination* [trad. it. di A. Bonomi, revisione note e apparati di N. Perillo, *L'immaginazione*, Bompiani, Bologna 2004].
- (1943) *L'être et le néant* [trad. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1965].
- (1964) *Merleau-Ponty*, in *Situation IV* [trad. it. di R. Kirchmayr, Merleau-Ponty, Raffaello Cortina, Milano 1999].
- (1994) *Merleau-Ponty: les lettres d'une rupture* [trad. it. di E. Lisciani-Petrini e D. Calabrò, J.-P. Sartre/M. Merleau-Ponty, *Il carteggio della rottura*, in «MicroMega», 1997/1].

SAUSSURE, F. DE,

- (1922) *Cours de linguistique générale* [trad. it., introd. e commento di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1968].

SAUZEAU BOETTI, A.M. (a cura di)

- (1990) *La prosa del mondo. Omaggio a Maurice Merleau-Ponty*, Quattroventi, Urbino.

SCHAFER, R. M.

- (1977) *The Soundscape. The Tuning of the World* [trad. it. di N. Ala. *Il paesaggio sonoro*, Unicopli, Milano 1985].

SCHAEFFNER, A.

- (1968) *Origine des instruments de musique* [trad. it. di S. Gagliardi, *Origine degli strumenti musicali*, Sellerio, Palermo 1996].

SCHNEIDER, M.

- (2007) [trad. it. di A. Audisio, A. Sanfratello e B. Trevisano, *Il significato della musica*, SE, Milano].

SCHOLEM, G.

- (1970) *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala* [trad. it. di A. Fabris, *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano 1989].

SEARLE, J.R.

- (1983) *Intentionality. An essay in the philosophy of mind* [trad. it. di D. Barbieri, *Dell'intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1985].

SEGGIARO, N.

- (2009) *La Chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milano-Udine.

SERRA, C.

- (2008) *Musica, corpo, espressione*, Quodlibet, Macerata.
- (2011) *La voce e lo spazio. Per un'estetica della voce*, il Saggiatore, Milano.

SINI, C.

- (1989) *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini per un uomo planetario*, Marietti, Genova.
- (2000) *Idoli della conoscenza*, Raffaello Cortina, Milano.

SPIEGELBERG, H.

- (1960) *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, vol. I, Max Niemeyer, Den Haag.

SPINICCI, P.

- (1987) *Astrazione e riflessione nella filosofia dell'aritmetica di Husserl*, in «Rivista di Storia della filosofia», 2.

STERN, N. D.

- (1985) *The Interpersonal World of Infant* [trad. it. di A. Biocca e L. Marghieri Biocca, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987].
- (1998) [trad. it. di M. Speranza, *Le interazioni madre-bambino. Nello sviluppo e nella clinica*, Raffaello Cortina, Milano].

STERN, D.N., HOFER, L., HAFT, W., DORE, J.

- (1988) *La sintonizzazione affettiva*, in D.N. Stern, *Le interazioni madre-bambino, nello sviluppo e nella clinica*, Raffaello Cortina, Milano.

STRAWINSKJ, I.

- (1935) *Chroniques de ma vie*, Denoël e Steele, Paris.

STRUHSAKER, T.T.

- (1967) *Auditory communication among vervet monkeys (Cercopithecus Aethiops)*, in S.A. Altman (a cura di), *Social Communication Among Primates*, Chicago University Press, Chicago 1967, pp. 281-324.

TAMINIAUX, J.

- (1977) *Le regard et l'excédent*, M. Nijhoff, L'Haye.

- (1993) *Il pensatore e il pittore: su Merleau-Ponty*, in Carbone, M., Fontana, C. (a cura di) *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco L.

TATTERSAL, I.

- (2008) *The World From Beginnings to 4000 BC* [trad. it. di S. Frediani, *Il mondo prima della storia. Dagli inizi al 4000 a. C.*, Raffaello Cortina, Milano 2009].

TEDESCO, S.

- (2008) *Forme viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione*, Mimesis, Milano-Udine.

TERTULLIANO, Q. S. F.

- *Apologeticum* [trad. it. di L. Rusca *Apologia del cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1956].

TOMASELLO, M.

- (1999) *The Cultural Origins of Human Cognition* [trad. it. di L. Anolli, *Le origini culturali della cognizione umana*, il Mulino, Bologna 2005].
- (2008) *Origins of human communication* [trad. it. di S. Romano, *Le origini della comunicazione umana*, Cortina Editore, Milano 2009].

TOMATIS, A.

- (1972-1991) *De la Communication intra-utérine au Langage humain. Libération de Œdipe* [trad. it. di L. Merletti, *Dalla comunicazione intrauterina al linguaggio umano. La liberazione di Edipo*, Ibis, Como-Pavia 1993].
- (1981) *Le nuit utérine* [trad. it. di G. Cimino, *La notte uterina*, Red Edizioni, Milano 1996].



UGLIONE, R.

- (1980) *Un capitolo cristologico dell'Apologeticum di Tertulliano*, in «Salesianum» n. 42, pp. 547-558.

UEXKÜLL, J., VON, KRISATZ, G.

- (1956) *Streifzüge durch Umwelten von Tieren und Menschen* [trad. it. di P. Manfredini, *Ambiente e comportamento*, il Saggiatore, Milano 1967].

VALERY, P.

- (1930) *Lettre à Pierre Louÿs*, in *Morceaux choisis*, Gallimard, Paris.
- (1958) *Monsieur Teste* [trad. it. di L. Solaroli, *Monsieur Teste*, SE, Milano 1988].
- (1974) *Cahiers II*, Gallimard, Paris.

VANZAGO, L.

- (2012) *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma.

VAN BREDÁ, H.L.

- (1962) *Merleau-Ponty et les Archives Husserl à Louvain*, in «Revue de métaphysique et de Morale», 1962, LXVII, pp. 410-430.

VECCHIO, S.

- (1994) *Le parole come segni: introduzione alla linguistica agostiniana*, Novecento, Palermo.

VICO, G.

- (1774) *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano 1977.

VIRNO, P.

- (1994) *Mondità. L'idea di «mondo» tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, manifestolibri, Roma.
- (1999) *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Boringhieri, Torino.
- (2002) *Scienze sociali e "natura umana". Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ).
- (2003) *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Boringhieri, Torino.
- (2010) *E così via all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

VITIELLO, V.

- (1994) *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano.

VIVIANI, C.

- (2012) *Infinita fine*, Einaudi, Torino.

WALLON, H.

- (1949) *Les origines du caractère chez l'enfant*, P.U.F., Paris.

WILSON, W., SHAFFER, O.C.

- (1963) *Intermodality Transfer of Specific Discriminations in the Monkey*, «Nature», 197, p. 107.

WITTGENSTEIN, L.

- (1922) *Tractatus logico-philosophicus*, [trad. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964].

- (1953) *Philosophische Untersuchungen*, [trad. it. di R. Piovesan, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967].
- (1912-1951) *Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen in Philosophical Occasions* [trad. it. di A. Voltolini, *Causa e effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006].
- (1969) *On Certainty* [trad. it. di A. Gargani, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978].

ZAMBONI, C.

- (1989) *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo* in «aut aut» nn. 232-233, lug.-ott., pp. 17-42.

ZUMTHOR, P.

- (1983) *Introduction à la poésie orale* [trad. it. di C. Di Girolamo, *La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale*, il Mulino, Bologna 1984].