

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Número 4^{03/2015}

Ignacio Marcio Cid **Pròleg** p. 2

Francesco Consiglio **La mente incarnata
e le prospettive morali della Fenomenologia
della Percezione** p. 4

Matteo Meloni **Critica e derive del mito
nell'opera di Walter Benjamin** p. 15

Renato Giovannoli **Eliocentrismo, «fuoco centrale»
e antiche teorie dell'espansione dell'universo.
Intorno a un passo della lettera di Galileo
a Piero Dini del 23 marzo 1615** p. 30

Marc Peguera **El abismo antropológico
de la democracia** p. 53



*Francesco Consiglio** **La mente incarnata e le prospettive morali della Fenomenologia della Percezione**

ABSTRACT

In contrasto con quella che era stata la tradizione dell'empirismo classico di matrice hobbesiana e lockiana da un lato, e la tradizione razionalista afferente al nucleo filosofico cartesiano, Merleau-Ponty elabora una "terza via" che si propone di riportare la conoscenza nell'ambito dello stretto rapporto tra il corpo e i fenomeni che esso esperisce in quanto corpo vivente e non mero oggetto tra gli oggetti. Il mio corpo non è, come credeva convintamente Cartesio, mera *res extensa*, separata dalla mia più pura e vera essenza di *res cogitans*; anzi è proprio col mio essere corpo vivente che conosco pienamente il mondo. Noi non costruiamo il mondo naturale, ma lo viviamo. È in esso che avviene l'incontro con l'Altro, l'incontro di prospettive che ci mette alla prova nell'agire morale; è in questo incontro che nasce il senso che esso assume per noi. È in questo rapporto d'intersoggettività che si genera il nodo di significati che costituisce il mondo culturale e più ancora quello morale. In questo contesto l'ottica del corpo vissuto costituisce un presupposto radicale che modifica fin dal principio il rapporto tra soggetto e mondo, tra soggetto singolo e altri individui.

KEYWORDS

Merleau-Ponty / Intersoggettività / Mente incarnata / Intelligenza morale / Fenomenologia

1. Introduzione

Nella Premessa alla Fenomenologia della percezione, Maurice Merleau-Ponty punta l'attenzione sul concetto di "ritorno alle cose stesse". La fenomenologia è, infatti, quella disciplina (o meglio, quell'orientamento filosofico) che si propone, nella sua ottica, di riportare le essenze nell'esistenza. Questo processo implica una sorta di rivoluzione copernicana che, da quell'io penso proprio del criticismo kantiano, sposti l'attenzione sul corpo vissuto, sul corpo proprio del soggetto, il

* Francesco Consiglio è dottore in filosofia. Formatosi nelle università di Siena (Laurea Triennale in Filosofia), Parma (Laurea Specialistica in Filosofia) e Salamanca, ha focalizzato i suoi studi principalmente sulla teoria della conoscenza e la teoria della mente. Più di recente, ha iniziato ad occuparsi di teoria dell'intelligenza collettiva. Ha pubblicato articoli e traduzioni su alcune riviste spagnole di filosofia e ha presentato contributi scientifici durante dei congressi tenutisi presso l'Università di Salamanca e l'Università Complutense di Madrid. (e-mail: drosofil@hotmail.it)

quale è il vero tramite attraverso cui conosciamo il mondo. E questo proprio perché lo conosciamo nel nostro viverlo.

In contrasto con quella che era stata la tradizione dell'empirismo classico di matrice hobbesiana e lockiana da un lato, e la tradizione razionalista afferente al nucleo filosofico cartesiano, Merleau-Ponty elabora una "terza via" che si propone di riportare la conoscenza nell'ambito dello stretto rapporto tra il corpo e i fenomeni che esso esperisce in quanto corpo vivente e non mero oggetto tra gli oggetti:

«Io non sono il risultato o la convergenza delle molteplici causalità che determinano il mio corpo o il mio "psichismo", non posso pensarmi come una parte del mondo, come il semplice oggetto della biologia, della psicologia e della sociologia, né chiedere su di me l'universo della scienza. Tutto ciò che so del mondo, anche tramite la scienza, io lo so a partire da una veduta mia o da una esperienza del mondo senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla. Tutto l'universo della scienza è costruito sul mondo vissuto e se vogliamo pensare la scienza stessa con rigore, valutarne esattamente il senso e la portata, dobbiamo anzitutto risvegliare quest'esperienza del mondo di cui essa è l'espressione seconda. [...] Le vedute scientifiche per le quali io sono un momento del mondo, sono sempre ingenue e ipocrite, perché sottintendono, senza menzionarla, l'altra veduta – quella della coscienza – per la quale originariamente un mondo si dispone attorno a me e comincia a esistere per me».¹

Il punto fermo è che io «non posso pensarmi come una parte del mondo» perché non sono un semplice oggetto. Il mio corpo non è, come credeva convintamente Cartesio, mera *res extensa*, separata dalla mia più pura e vera essenza di *res cogitans*; anzi è proprio col mio essere corpo vivente che conosco pienamente il mondo, l'insieme delle "verità esperienziali" che lo permeano e lo informano; ancora è tramite il corpo vissuto che noi, secondo Merleau-Ponty, cogliamo pienamente quelle «nervature dell'essere» cui alludeva Platone². D'altra parte è vero che tutto ciò che io so del mondo lo so a partire da «una veduta mia» che non posso aggirare e che si proietta in maniera viva nelle cose che percepiamo. Per questo «tutto l'universo della scienza è costruito sul mondo vissuto».

Eppure non bisogna dimenticare che il mondo è sempre là, prima di noi. Esso non è posto da noi, la nostra coscienza non è un kantiano *io legislatore* che ordina e al tempo stesso plasma i fenomeni imponendo le sue categorie. Noi non costruiamo il mondo naturale, ma lo viviamo³.

È in esso che avviene l'incontro con l'Altro, l'incontro di prospettive che ci mette alla prova nell'agire morale; è in questo incontro che nasce il senso che esso assume per noi:

«Il mondo fenomenologico non è essere puro, ma il senso che traspare all'intersezione delle mie esperienze e di quelle altrui, grazie all'innestarsi delle une sulle altre: esso è quindi inseparabile dalla soggettività e dall'intersoggettività».⁴

Infine è in questo rapporto d'intersoggettività che si genera il nodo di significati che costituisce il mondo culturale e più ancora quello morale.

1 MERLEAU-PONTY Maurice, *Fenomenologia della Percezione*, Milano: Bompiani, 2003, pp. 16-17.

2 PLATONE, *Fedro* 265 d-e.

3 «Il mondo non è ciò che io penso, ma ciò che io vivo; io sono aperto al mondo, comunico indubbiamente con esso, ma non lo possiedo, esso è inesauribile» (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 26).

4 Id., p. 29.

In questo contesto l'ottica del corpo vissuto costituisce un presupposto radicale che modifica fin dal principio il rapporto tra soggetto e mondo, tra soggetto singolo e altri individui.

Altrettanto centrali risultano i ruoli di *campo fenomenico* e *sensazione* nella costruzione dell'intreccio di prospettive in cui l'individuo si confronta con l'alterità, con la differenza.

2. Il campo fenomenico e la sensazione

Ma vediamo, dunque, com'è costituito il mondo che si apre alla mente fenomenologica: esso è dato all'interno del campo fenomenico che si offre alla nostra percezione. Questa, in effetti, è la nostra forma prima di conoscenza, i cui contenuti non devono essere confusi con quelli presenti alla nostra memoria e che costituiscono la semplice schiera dei ricordi; infatti di per sé il mondo contiene già un senso che differisce da quello dei nostri ricordi: esso è il senso immediato che ci comunica la percezione della realtà⁵. D'altra parte la percezione si configura come una forma di conoscenza a metà strada tra oggettivo e soggettivo come nel caso della celebre illusione di Müller-Lyer, in cui due segmenti di identica lunghezza sembrano differenti senza esserlo, eppure questa loro apparente differenza costituisce un contenuto percettivo non trascurabile. Questo perché «la peculiarità del percepito è di ammettere l'ambiguità, il "mosso", di lasciarsi modellare dal suo»⁶. Dunque nel campo fenomenico «La visione è già abitata da un senso che le assegna una funzione nello spettacolo del mondo così come nella nostra esistenza. Il puro *quale* ci sarebbe dato solo se il mondo fosse uno spettacolo e il corpo proprio un meccanismo di cui uno spirito imparziale prenderebbe conoscenza⁷. Per contro, il sentire investe la qualità di un valore vitale, la coglie anzitutto nel suo significato per noi, per quella massa pesante che è il nostro corpo, e per tale motivo comporta sempre un riferimento al corpo»⁸.

Il risultato è che tutte le operazioni percettive che compie il soggetto tracciano direzioni, linee di forza, dispongono prospettive e, in breve, organizzano il mondo dato secondo i progetti del momento e costruiscono un «ambiente di comportamento», un sistema di significati che ha l'esito di esprimere all'esterno l'attività interna del soggetto.

Particolarmente, il mondo si dà al soggetto nella percezione intersensoriale, ovvero nell'intersezione delle sensazioni correlate tra loro a dare il significato complessivo dell'ambiente: udito e vista, suono e colore si permeano vicendevolmente per offrire una mappa comportamentale dell'ambiente che sia olistica

5 «Se infine si ammette che i ricordi non si proiettano spontaneamente sulle sensazioni e che la coscienza li confronta con il dato presente per conservare solo quelli che si accordano con esso, allora si riconosce un testo originario che porta in sé il suo senso e lo oppone a quello dei ricordi: questo testo è la percezione stessa. [...] Ritornando ai fenomeni, troviamo come strato fondamentale un insieme già pregno di un senso irriducibile: non sensazioni lacunose, fra le quali dovrebbero inserirsi dei ricordi, ma la fisionomia, la struttura del paesaggio o della parola, spontaneamente conforme alle intenzioni del momento come alle esperienze precedenti» (id., pp. 56-57).

6 Id., p. 43.

7 Come evidenzia Roberta Lanfredini (cfr. LANFREDINI Roberta, "Qualia e sensazioni: Merleau-Ponty e la nozione di esperienza", *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, Milano: Guerini e Associati, 2011, pp. 69-86), il "puro quale" non esiste, ma anzi proprio quei *qualia*, lungi dall'essere elementi puri e dati in maniera asettica ad uno "spirito imparziale", sono coinvolti e al contempo coinvolgono quello stesso spirito imparziale nel momento della percezione. Essi hanno un significato vivo che acquistano nell'incontro col corpo vissuto e che non avrebbero se fossero presi come meri oggetti anonimi per il soggetto vivente. «Il sentire investe di valore vitale la qualità» e appunto la coglie nel suo «significato per noi».

8 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 95.

nell'immagine che ne viene al soggetto. E tale immagine è ancor più carica di senso umano in quanto è penetrata dalla vita del soggetto, dal suo corpo vissuto protagonista di questo orizzonte percettivo intersensoriale. E ancora:

«Se il comportamento è una forma nella quale i “contenuti visivi” e i “contenuti tattili”, la sensibilità e la motilità figurano solo a titolo di momenti inseparabili, allora esso rimane inaccessibile al pensiero causale, può essere colto esclusivamente da un'altra specie di pensiero: quello che prende il suo oggetto allo stato nascente, così come appare a chi lo vive, con l'atmosfera di senso in cui è avvolto».⁹

In effetti il corpo proprio, senza abbandonare la sua propria particolarità, crea al di là di sé un'ossatura di significati in cui organizza tutta una serie di pensieri ed esperienze. Così, la percezione del colore o del suono o di altri contenuti appartenenti al campo fenomenico si configura come una sorta di assorbimento dello sguardo o dell'udito nel colore o nel suono percepiti e con essi il soggetto si lega tramite una tela di tensioni percettive, che involge senziente e sentito in un unico insieme inseparabile. E se il soggetto kantiano pone il mondo, il soggetto effettivo, per poter affermare una verità deve innanzitutto avere un mondo, ovvero portarsi attorno un sistema di significati, le cui corrispondenze, perché si possano utilizzare, non abbiano bisogno di essere esplicite. Quindi, se il corpo costruisce attorno a sé un sistema di significati, «non si deve dire che il nostro corpo è nello spazio, né d'altra parte che è nel tempo. Esso abita lo spazio e il tempo»¹⁰. Li abita poiché li vive come corpo vivente e non come mero oggetto tra gli oggetti; esso può rileggere il mondo e permearlo col suo habitus comportamentale. Infatti il mondo di significati che costruisce è anche un mondo carico di significati morali, intrecciati in molteplici prospettive. Ed è oltretutto notevole anche il fatto che già la stessa motilità sia dotata dell'elementare potere di dare un senso (o *Sinngebung*)¹¹. Ma la motilità esiste solo nel corpo vissuto, e pertanto «affinché noi possiamo rappresentarci lo spazio è anzitutto necessario che vi siamo stati introdotti dal nostro corpo e che esso ci abbia fornito il primo modello delle trasposizioni, delle equivalenze, delle identificazioni che fanno dello spazio un sistema oggettivo e permettono alla nostra esperienza di essere un'esperienza di oggetti, di sboccare in un “in sé”»¹².

È quindi ancora il corpo ad aprirci direttamente al mondo, e la motilità diviene un suo modo di costruire significati attorno alle cose percepite. Esso è la nostra interfaccia più vera e immediata e ci coinvolge nel processo percettivo fin nella nostra intimità. In questa prospettiva l'uomo assume un significato

9 Id., p. 175.

10 Id., p. 194.

11 È interessante notare qua che la capacità di dare senso alle azioni che è propria della motilità umana, trova delle solide basi neurali nelle dinamiche che coinvolgono i cosiddetti “neuroni specchio”: «L'“atto dell'osservatore” è un *atto potenziale*, causato dall'attivazione dei neuroni specchio in grado di codificare l'informazione sensoriale in termini motori e di rendere così possibile quella “reciprocità” di atti e di intenzioni che è alla base dell'immediato riconoscimento da parte nostra del significato dei gesti degli altri. La comprensione delle intenzioni altrui non ha qui nulla di “teorico”, bensì poggia sull'automatica selezione di quelle strategie d'azione che in base al nostro patrimonio motorio risultano di volta in volta più compatibili con lo scenario osservato. Non appena vediamo qualcuno compiere un atto o una catena d'atti, i suoi movimenti, che lo voglia o meno, acquistano per noi un significato immediato [...]. Il possesso del sistema dei neuroni specchio e la selettività delle loro risposte determinano così uno *spazio d'azione condiviso*, all'interno del quale ogni atto e ogni catena d'atti, nostri o altrui, appaiono immediatamente iscritti e compresi, senza che ciò richieda alcuna esplicita o deliberata “operazione conoscitiva”» (RIZZOLATTI Giacomo, SINIGAGLIA Corrado, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006, p. 127).

12 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 197.

radicalmente legato al suo essere corpo vivente e percipiente: egli assume senso nello stesso momento che lo dà al mondo nell'attimo concreto della percezione sensibile.

«L'esperienza del corpo ci fa riconoscere un'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 e che nondimeno esiste [...]. In esso impariamo a conoscere quel nodo dell'essenza e dell'esistenza che generalmente ritroveremo nella percezione»¹³.

Ed è proprio in questo nodo di essenza ed esistenza che alberga l'incontro/scontro tra prospettive dei differenti soggetti; è in esso che si entra in contatto con quella dimensione dell'agire morale che si profonde nell'universo di significati e lo percorre fin dal principio.

Ma dunque la conoscenza morale è prima di tutto conoscenza percettiva. Ora il *percettivo*, come abbiamo visto sopra, è un contenuto cognitivo a metà strada tra oggettivo e soggettivo; quindi anche la conoscenza morale si configura, nel medesimo modo, come un sapere che non è propriamente oggettivo e, al contempo, neppure esclusivamente soggettivo. I suoi contenuti non si riducono a mero oggetto dell'effimera passione degli animi, ma neppure si presentano come frutto atavico e imperituro di una natura inamovibile. In questo si segna un chiaro distinguo con i contenuti dello *ius naturalis* protagonista del pensiero rinascimentale: con Merleau-Ponty l'uomo infonde senso nell'azione col suo stesso vivere, col suo stesso corpo in quanto vissuto. Infatti «l'esperienza del corpo proprio ci insegna a radicare lo spazio nell'esistenza [... poiché ...] essere corpo significa essere legato a un certo mondo»¹⁴, un mondo conosciuto tramite il corpo, un mondo i cui significati sono dati dalla nostra interazione reciproca con esso.

Infine l'uomo è simile, in quanto individuo, più che a un mero oggetto del mondo, ad una vera e propria 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»¹⁵.

Appunto in quanto «nodo di significati viventi» il corpo reca in sé il mondo morale che costruisce nell'incontro con l'alterità. Come dice Merleau-Ponty, «il senso è accessibile solo per contatto diretto»; il significato del mondo morale è compreso in quanto percepito, è appreso direttamente. Esso è oggetto di una vera e propria forma d'intelligenza, una «sorta d'intelligenza morale»¹⁶; un sapere la cui natura e i cui contenuti si dimostrano radicalmente impliciti nell'azione del soggetto, del suo stesso corpo.

Ma l'apprensione percettiva è strettamente legata al corpo anche nel senso che viene acquisita come una sorta di abitudine: infatti il cieco impara per abitudine a collegare le percezioni legate al bastone che regge in mano e a dar loro un senso coerente, un significato in cui si possa tradurre il mondo, e che non

13 Id., p. 203.

14 Id., p. 212.

15 Id., p. 216.

16 Cfr. CHURCHLAND Paul M., *Il motore della ragione. La sede dell'anima*, Milano: Il Saggiatore, 1998.

lo tradisca nella percezione quotidiana esattamente come ogni individuo impara a suo modo a conoscere il proprio corpo¹⁷. Così anche la percezione morale costruisce un mondo di contenuti impliciti nell'esperienza e che si regge su di un'abitudine percettiva, un *uso*¹⁸.

La comprensione dell'altro, poi, è comprensione del suo pensiero espresso; ed esso è espresso particolarmente tramite la parola, che riprende il pensiero altrui e diviene quasi una «riflessione sull'altro», ovvero «una facoltà del pensare in base all'altro»¹⁹. La parola si presenta dunque come la principale piattaforma d'interazione tra gli individui, come uno strumento di quella stessa motilità, integrato sinergicamente all'interno del dinamismo corporeo. E come già si è detto sopra a riguardo della percezione, anche la parola è legata all'uso e il suo senso lo intendo dall'uso che vedo farne, dal contesto in cui essa si manifesta.

La parola «si insegna da sé e convoglia il suo senso nella mente dell'ascoltatore»²⁰. Per essere compresa «basta che ne possieda l'essenza articolare e sonora come una delle modulazioni, uno degli usi del mio corpo»²¹. Anch'essa (come accade per il bastone del cieco) è per il locutore uno strumento espressivo tramite il quale il suo corpo interagisce col mondo. Essa, come appendice del corpo proprio, ridisegna un mondo di sensi, di significati, legati all'abitudine locutoria, all'uso. Per suo mezzo il soggetto interagisce con l'alterità, costruisce l'orizzonte dei significati in cui incontra l'altro, ma anche si scontra con esso: due visioni, due pensieri possono divergere ed essi si manifestano, comunque, nella parola²². Tuttavia il mondo è dotato di un senso proprio, anteriore al soggetto cui il mondo si offre dinanzi. È questo senso che pone il discrimine tra le prospettive, ma, al contempo, è esso stesso che le relativizza all'interno della dimensione del confronto morale:

«Il fatto è che il parlare o le parole portano un primo strato di significato che aderisce ad essi e che dà il pensiero come stile, come significato affettivo, come mimica esistenziale, piuttosto che come enunciato concettuale. Sotto il significato concettuale delle parole scopriamo qui un significato esistenziale, che non è solamente tradotto da esse, ma che le abita e ne è inseparabile. [...] Quando è riuscita, l'operazione espressiva non lascia al lettore o allo scrittore stesso solamente un promemoria, ma fa esistere il significato come una cosa nel cuore stesso del testo, lo fa vivere in un organismo di parole, lo installa nello scrittore o nel lettore come un nuovo organo di senso, dischiude un nuovo campo o una nuova dimensione alla nostra esperienza»²³.

17 «Come prima l'abitudine motoria illuminava la natura particolare dello spazio corporeo, così ora l'abitudine in genere fa comprendere la sintesi generale del corpo proprio. [...] Quando il bastone diviene uno strumento familiare, il mondo degli oggetti tattili arretra, non comincia più all'epidermide della mano, ma in fondo al bastone. Si è tentati di dire che, attraverso le sensazioni prodotte dalla pressione del bastone sulla mano, il cieco costruisce il bastone e le sue diverse posizioni, e di aggiungere che, a loro volta, queste ultime mediano un oggetto alla seconda potenza, l'oggetto esterno. La percezione sarebbe sempre una lettura dei medesimi dati sensibili [...]. Le pressioni sulla mano e il bastone non sono più dati, il bastone non è più un oggetto che il cieco percepirebbe, ma uno strumento *con* il quale egli percepisce. È un'appendice del corpo, un'estensione della sintesi corporea». (MERLEAU-PONTY, 2003, pp. 216-217).

18 È qua interessante da ricordare, allora, il valore etimologico del lemma "morale", in quanto *mos* in latino indica precisamente il costume, l'uso.

19 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 249.

20 Id., p. 250.

21 Id., p. 251.

22 «In primo luogo si deve riconoscere che nel soggetto parlante il pensiero non è una rappresentazione, e cioè che esso non pone espressamente oggetti o relazioni. L'oratore non pensa prima di parlare, nemmeno mentre parla; la sua parola è il suo pensiero». (Id., p. 250).

23 Id., p. 253.

Quindi la parola reca in sé un significato affettivo, imprime al mondo dei significati una dimensione esistenziale e pone il pensiero in quanto stile. Questo stile di pensiero è il significato esistenziale che abita le parole con cui è espresso e caratterizza l'inclinazione dell'agire morale, implicato nella varietà delle differenti prospettive che si confrontano di continuo intersecandosi. Il mondo (con il suo senso proprio) si pone, dunque, come il punto di fuga naturale in cui queste ottiche convergono e in cui trovano una base più o meno solida.

3. La prospettiva della mente incarnata

Inquadrare il concetto di *mente incarnata* risulta basilare se si vuole rintracciare il fondamento morale nell'opera di Merleau-Ponty.

Nell'ambito fenomenologico, il concetto di mente incarnata si è rivelato un'intuizione particolarmente acuta circa la nostra natura più intimamente umana. Soprattutto in ambito recente questo concetto ha riscontrato un notevole successo e risvegliato nutrito interesse, in particolare nell'ambito cognitivista. Filosofi di ampio respiro come Gallagher e Zahavi hanno evidenziato molto bene come, tra le proposte della fenomenologia, il concetto di mente incarnata svolga un ruolo eminente. La nostra esperienza cognitiva, si asserisce, è plasmata fondamentalmente da un cervello incarnato, dotato di un corpo. Sembra, sostanzialmente, che i cervelli che ci ritroviamo siano letteralmente plasmati e (perché no?) diversificati dai corpi che possediamo e dalle azioni che compiamo nel mondo reale. Infine, poiché siamo dotati di un corpo calato in un ambiente, la nostra cognizione non è semplicemente incarnata, ma anche *situata*.

Essa è situata in quanto avviene nel contesto situazionale in cui prende corpo; assume, in base ad esso, un significato peculiare che la connota e la modella. La cognizione, dunque, è formata dall'uso pubblico²⁴, dalle convenzioni culturali e sociali in cui viviamo e che esperiamo direttamente.

Oltretutto, la dimensione incarnata della nostra mente è innegabile se facciamo attenzione alla conformazione delle nostre strutture anatomiche: ad essa sono strettamente connesse le nostre capacità e, in sintesi, ciò che per noi è il mondo. Ad esempio la nostra struttura scheletrica, la postura eretta che ci è congenita in quanto uomini, richiede a sua volta una precisa muscolatura ed un particolare sistema nervoso. La capacità di sedersi o di assumere altre posture è essenzialmente motoria e quindi strettamente legata al tipo di corpo che abbiamo. Essa influenza alle radici la nostra percezione:

«Il mutamento di postura che sopraggiunge con la posizione eretta e la possibilità di camminare hanno ugualmente un effetto su quello che riusciamo a vedere, su ciò cui possiamo prestare attenzione, su ciò che possiamo afferrare e manipolare»²⁵.

Risulta dunque evidente quanto corpo e cognizione, corpo e mente, si presentino come un binomio inscindibile. Ma ancora, sono le possibilità motorie del nostro corpo a influenzare non solo il modo di rapportarci alle cose presenti nell'ambiente che ci circonda, ma anche alle persone con cui ci relazioniamo:

24 Si potrebbe notare come anche il Wittgenstein delle Ricerche filosofiche sia di quest'avviso: noi non conosciamo in base a contenuti mentali inaccessibili e privati, ma la nostra conoscenza è frutto di un uso comune, diffuso e consolidato (cfr. Ricerche filosofiche, osservazione 293).

25 GALLAGHER Shaun, ZAHAVI Dan, *La mente fenomenologica*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2009, p. 202.

«con la postura eretta manteniamo la distanza e l'indipendenza – la distanza dal suolo, dalle cose e un certo grado di indipendenza dalle altre persone. Stando in piedi, l'ampiezza della visuale si estende e di conseguenza l'orizzonte ambientale si espande e si distanzia. Si ridefiniscono gli orizzonti spaziali per la percezione e l'azione».²⁶

Stare in piedi, dal punto di vista evolutivo implica una riduzione d'importanza del senso dell'olfatto e un acutizzazione della vista. Non solo, le nostre percezioni visive sono strettamente legate all'anatomia dell'occhio: il nostro campo visivo è condizionato dal fatto che solo nel fuoco ottico si possano discernere i particolari più fini di un oggetto (incluse le minime variazioni di tonalità cromatica), mentre la periferia dell'occhio è deputata a cogliere il movimento ed altri dati più "grossolani"²⁷.

In sintesi, risulta evidente che «il corpo biologico (quel che consente ed esclude, data la sua struttura, la postura di base e la capacità motoria) forgia il modo in cui percepiamo e pensiamo il mondo»²⁸.

La nozione di mente incarnata rimpiazza, dunque, le ordinarie nozioni di mente e corpo singolarmente intesi. Il corpo, infatti, non è mero oggetto d'esperienza (come nell'ottica cartesiana), ma vero e proprio principio d'esperienza. Ecco che quindi la prima distinzione fenomenologica da tracciare è quella tra *corpo vissuto* e *corpo oggettivo*. Tale distinzione non sta ad indicare una differenza ontologica, ma semplicemente fenomenologica²⁹.

Già Husserl aveva marcato la distinzione tra *Körper* e *Leib*, corpo oggettivo e corpo vissuto. E in *Idee per una fenomenologia pura* possiamo leggere:

«Il corpo proprio si costituisce dunque originariamente in duplice modo: da un lato è cosa fisica, materia, ha una sua estensione, in cui rientrano le sue qualità reali, il colore, il liscio, la durezza, il suo calore e le altre analoghe qualità materiali; dall'altro, io trovo su di esso, e ho sensazioni "su" di esso e "in" esso: il calore sul dorso della mano, il freddo nei piedi, le sensazioni di contatto nelle punte delle dita»³⁰.

Ma ancora, il corpo struttura la nostra esperienza. Esso non si pone come uno schermo tra me e il mondo, bensì esso ci si dà come il nostro modo primario di essere al mondo. Esso è il centro della nostra esperienza ed è attorno a questo nostro corpo che, in definitiva, ruota tutto il mondo esperienziale. Come puntualizza Merleau-Ponty, «il corpo è il veicolo dell'essere al mondo, e per un vivente avere un corpo significa unirsi a un ambiente definito, fondersi con certi progetti e impegnarsi continuamente. [...] è anche vero, per la stessa ragione, che il mio corpo è il perno del mondo: io so che gli oggetti hanno svariate facce perché potrei farne il giro, e in questo senso ho coscienza del mondo per mezzo del mio corpo»³¹.

26 Ibid.

27 Lo nota anche Merleau-Ponty quando dice «I limiti stessi del campo visivo non sono variabili, vi è un momento in cui l'oggetto che si avvicina comincia assolutamente ad essere visto» (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 39). I limiti del campo visivo non sono variabili proprio perché il nostro occhio è conformato in una maniera ben determinata, tale da darci le impressioni sensibili che quotidianamente cogliamo, quel particolare insieme di chiaroscuri, quella grande varietà cromatica che ci è tanto familiare.

28 GALLAGHER & ZAHAVI, 2009, p. 204.

29 «Non si intende con ciò affermare che ciascuno di noi ha due corpi, uno oggettivo e uno vissuto, bensì la distinzione vuole esplicitare due modi differenti in cui possiamo esperire e comprendere il corpo» (id., p. 208).

30 HUSSERL Edmund, *Idee per una fenomenologia pura*, Libro II, Torino, Einaudi 1965, p. 540.

31 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 130.

In ultimo, la corporeità è strettamente congiunta alla nostra cognizione dell'ambiente sociale, poiché esistere in quanto incarnati significa esistere in modo tale da essere sotto lo sguardo dell'altro. In effetti il comportamento corporeo ha sempre un lato pubblico. Viene a cadere, dunque, il problema insito nel dualismo ontologico cartesiano e che conduce facilmente al solipsismo: la comunicabilità con le altre menti, proprio perché queste sono incarnate, è implicata dal nostro stesso corpo e dal suo agire interattivo nei confronti dell'ambiente circostante. Nell'incontro faccia a faccia, siamo posti davanti a un tutto unificato, poiché siamo situati sia nella natura che nella cultura, ambienti umani che abitiamo, che viviamo, e coi quali siamo intimamente legati. È in questo contesto che l'intersoggettività si rivela non come un incontro tra soggetti passivi, ma come un incontro tra soggetti agenti.

Se è vero che il mondo in cui viviamo è intrinsecamente legato al nostro comportamento corporeo, in tal modo esso costituisce di fatto una «rete di significati» in cui agiamo. Si tratta dunque di riconoscere che il mondo in cui viviamo è (come si è notato già sopra) saturo di riferimenti pratici all'uso pubblico:

«La spazialità del mondo della vita, del mondo in cui viviamo, non viene colta per mezzo di misure geometriche, bensì è strutturata dai contesti d'uso. [...] Ciò che è più prossimo non è necessariamente ciò che è più vicino dal punto di vista geometrico, bensì ciò che ci interessa, ciò che possiamo afferrare ed usare. [...] Le misurazioni geometriche sono esatte, ma la loro esattezza non garantisce che esse siano rilevanti e utili quando si tratta di cogliere la spazialità delle preoccupazioni pratiche»³².

«Afferrare e usare», ma anche quel «cogliere la spazialità delle preoccupazioni pratiche» sono immagini eminentemente legate alla percezione corporea, alla prospettiva del *vissuto* in cui s'intersecano, in molteplici aspetti e numerosi piani prospettici, le singole ottiche dei soggetti agenti. In questo contesto, capire un'azione significa comprendere non tanto ciò che l'ha causata sotto l'aspetto puramente fisico, quanto ciò che l'ha motivata e giustificata³³. Risulta allora evidente il ruolo decisivo del corpo nella costituzione del mondo morale poiché esso «non è solamente uno spazio espressivo fra tutti gli altri, come lo è il corpo costituito; è invece l'origine di tutti gli altri, il movimento stesso d'espressione, ciò che proietta all'esterno i significati assegnando a essi un luogo, ciò grazie a cui questi significati si mettono a esistere come cose, sotto le nostre mani, sotto i nostri occhi»³⁴.

4. L'altro e il mondo umano

L'uomo, si è detto, non vive semplicemente in un mondo naturale, ma vive anche in un mondo culturale. Quest'ultimo è caratterizzato dalla presenza di strutture e utensili nei quali si legge tutta l'umanità dei loro significati. Dice Merleau-Ponty:

«La civiltà alla quale partecipo esiste per me con evidenza negli utensili che essa si dà. [...] Nell'oggetto culturale io esperisco la presenza prossima dell'altro sotto un velo di anonimato. Si usa la pipa per fumare, il cucchiaino per mangiare, il campanello per chiamare, e la percezione di un mondo culturale potrebbe essere verificata mediante quella di un atto umano o di un altro uomo»³⁵.

32 GALLAGHER & ZAHAVI, 2009, p. 231.

33 È utile notare quanto anche il secondo Wittgenstein ci tenesse molto alla distinzione tra spazio delle *ragioni* e spazio delle *cause*: il mentale non è riducibile ad un contenuto puramente fisico.

34 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 202.

35 Id., p. 452.

Il mondo culturale con cui entriamo quotidianamente in contatto trasuda umanità da ogni lembo (seppur minimo) del suo ampio tessuto. Ancora una volta, è specificatamente l'uso a caratterizzare gli oggetti, a impregnarli di umanità: «la presenza prossima dell'altro» ci appare «sotto un velo di anonimato» in ogni oggetto che sia utensile³⁶, che abbia un significato in quanto è usato dall'uomo. Effettivamente la pipa è fatta per fumare e il cucchiaino per mangiare, ma solo in quanto siamo uomini possiamo comprendere ciò che essi significano. Più precisamente, possiamo comprendere il senso degli oggetti culturali solo in quanto abbiamo un corpo che possa farne esperienza, che possa farne uso.

L'incontro con l'altro è tuttavia indispensabile per comprendere il mondo culturale poiché, dice ancora Merleau-Ponty, è grazie al fatto che vedo altri uomini fare un certo uso di quegli oggetti che, per analogia col mio corpo, colgo il senso che si cela in essi e l'intenzione che affiora dai gesti percepiti. Nell'incontro con l'altro ho appunto esperienza di un insieme di intenzioni espresse (e carpite) dal corpo vissuto, le quali generano il nodo di significati in cui le nostre prospettive s'incontrano e si toccano. Infatti «il corpo altrui, come portatore di un comportamento, è il primo degli oggetti culturali e quello in virtù del quale essi esistono tutti»³⁷. Esso costituisce un'interfaccia primordiale che si pone come la naturale piattaforma di interrelazione personale in cui si dà la dimensione dell'intersoggettività. Ancora è grazie al corpo che possiamo avere manifestazione della coscienza, e in ogni corpo noi vediamo una coscienza che, allo stesso modo che la nostra, proietta molteplici intenzioni che contribuiscono a costruire ed arricchire il mondo umano. La coscienza, dunque, non può più essere concepita come una coscienza per-sé, ma dev'essere individuata come una coscienza percettiva, la quale è il soggetto di un comportamento e deve quindi essere concepita come esistenza. Ed ogni esistenza proietta uno sguardo suo proprio sul mondo, che caratterizza quest'ultimo con le sue personali tensioni prospettiche. Infatti:

«grazie alla riflessione fenomenologica io trovo la visione [...] come sguardo in presa su un mondo visibile: ecco perché per me può esserci uno sguardo altrui, perché quello strumento espressivo che chiamiamo un volto può essere portatore di un'esistenza nello stesso modo in cui la mia esistenza è portata dall'apparato conoscitivo che è il mio corpo»³⁸.

È, perciò, il volto a svolgere una funzione decisiva come «strumento espressivo» che traduce in atto le intenzioni, facendo trasparire il carattere della nostra propria mente incarnata.

L'altra coscienza, allora, può essere dedotta solo se vengono riconosciute precise correlazioni tra la mia mimica facciale e «i miei "fatti psichici"», se queste medesime correlazioni traspaiono dalle espressioni emozionali dell'altro.

L'altro appare come il coronamento di un sistema relazionale che ci accomuna, e tiene insieme «il mio corpo quale lo vivo» e quello altrui per come invece lo vedo dall'esterno. Siamo «entrambi dei comportamenti» e lo siamo l'uno nei confronti dell'altro; per questo non siamo riducibili a meri oggetti esperibili. Da questa situazione deriva l'inevitabile incontro delle nostre prospettive ognuna delle quali «scivola spontaneamente in quella altrui, poiché sono entrambe raccolte in un unico mondo al quale noi tutti partecipiamo come soggetti anonimi

36 Ancora l'etimologia latina: provenendo dal verbo *utor*, la parola utensile tradisce la sua natura inequivocabilmente umana che connota l'oggetto nell'utilizzo, nell'uso.

37 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 453.

38 Id., p. 456.

della percezione»³⁹. Nel mondo, quindi, le nostre prospettive hanno un campo d'incontro ed è soprattutto il linguaggio che, tra i vari *manipulanda*, svolge un ruolo eminentemente centrale: «nell'esperienza del dialogo, si costituisce un terreno comune fra l'altro e me, il mio pensiero e il suo formano un tessuto unico»⁴⁰.

Nel dialogo, dunque, si tocca il punto apicale dell'incontro tra due soggetti, si raggiunge la «reciprocità perfetta» delle prospettive e, tramite la parola, infine «coesistiamo attraverso un medesimo mondo».

5. Conclusioni morali

La mente incarnata, la coscienza intrisa del corpo e della sua natura, l'incontro con l'altro e il suo sguardo prospettico che fissa le mie azioni in un rapporto reciproco, costituiscono, come abbiamo visto, il livello del confronto intersoggettivo. Su questo piano s'inserisce la libertà in stretta connessione alla «molteplicità prospettica» che si viene a realizzare sul piano intersoggettivo dell'incontro. È appunto nell'incontro che l'uomo svela un carattere che lo rende unico: «solo l'uomo è capace di modulare e rimodulare la sua esperienza del mondo, elaborandola da punti di vista differenti»⁴¹. Elaborando punti di vista differenti, l'uomo non agisce più secondo una coscienza individuale, ma la sua scelta è legata all'ambiente e all'intreccio delle numerose prospettive che connotano quest'ultimo; inoltre solo l'uomo, tra tutte le forme di vita che caricano l'ambiente di tensioni e desideri, può rielaborare la sua esperienza del mondo da punti di vista differenti, ed è in quest'ambito che si pone la scelta: essa «è operazione complessa che mette in gioco sì l'*esistenza e la storia* del soggetto, ma di un soggetto partecipe di una rete di relazioni in cui si trova inserito, sulla quale ha un potere limitato. La scelta, la libertà, la creatività individuale non possono essere ipostatizzate in se stesse e isolate da quello sfondo di natura e di storia in cui sono radicate, che continua a farci *consortes* nonostante le differenze individuali»⁴². È proprio poiché siamo *consortes* che siamo legati ad un unico sfondo e ad un unico destino (*cum-sorte*) che ci pone su un medesimo piano d'azione e di vita. Per questa ragione, in fondo, non possiamo fare a meno di confrontare le nostre prospettive reciprocamente e di porci l'uno dal punto di vista dell'altro.

39 Id., p. 458.

40 Id., p. 459.

41 MELETTI Mara, "Scelta o percezione? A proposito di una più complessa comprensione del conflitto morale", *Cristianesimo teologia filosofia. Studi in onore di Alberto Siclari*, Milano: Franco Angeli, 2010, p. 231.

42 Id., p. 236.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, 23 de marzo 2015

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X