



TRACCE DELLA FILOSOFIA ARISTOTELICA
NELLA CONCEZIONE MERLEAU-PONTYANA DI CORPO VIVO

Elena Pagni

*1. Il corpo vivo come «totalità»
caratterizzata da un complesso sistema unitario*

L'obiettivo primario di questa analisi è mostrare come, nonostante la scarsità di riferimenti espliciti ad Aristotele¹, la nozione di corpo vivo che emerge a partire dalla *Struttura del comportamento*, e che viene rielaborata da Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*, presenti richiami – a mio parere tutt'altro che ingenui – alla biologia e alla psicologia aristotelica.

Nel corso della trattazione mi soffermerò su tre temi centrali della fenomenologia merleau-pontyana – l'analisi della percezione, la nozione di corpo vivo (*Leib*) e la questione dell'*incorporamento* –, evidenziando le ragioni per cui, a mio parere, gli elementi di essenziale novità che segnano il percorso filosofico merleau-pontyano rispetto a quello husserliano² presentano delle precise risonanze con la visione aristotelica dell'essere vivente³.

¹ Merleau-Ponty fa esplicito riferimento ad Aristotele in almeno cinque dei suoi scritti: 1) nel primo e nel secondo capitolo degli scritti sulla natura che raccolgono le lezioni tenute al Collège de France negli anni 1956-1960, dedicati rispettivamente allo studio del concetto di natura in Aristotele e negli stoici, e al concetto di natura in Cartesio, cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 7, 16; 2) ne *Il visibile e l'invisibile*, riferendosi alla visione dell'Essere nella filosofia classica di Platone e Aristotele, cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2007, p. 141; 3) nel saggio «Ovunque e in nessun luogo», dove si riconosce la presenza di una forma di soggettività nella teoria aristotelica del motore immobile come pensiero che è solo pensiero di sé, cfr. M. Merleau-Ponty, «Ovunque e in nessun luogo», in Id., *Segni*, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 2003, p. 203; 4) nella *Fenomenologia della percezione*, dove si fa riferimento all'analisi aristotelica del fenomeno illusorio delle percezioni, cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 279; 5) ne *La struttura del comportamento*, con riferimenti alla teoria aristotelica di luogo naturale e alla nozione di anima, cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, a cura di A. Ghilardi, L. Taddio, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010, pp. 159, 214.

² Rispetto a Husserl, Merleau-Ponty inaugura infatti una diversa concezione del *Leib* e della relazione tra ordine psichico (facoltà cognitive) e ordine fisico (corpo materiale).

³ Aristotele e Merleau-Ponty rappresentano, l'uno rispetto ai presocratici e a

attenzione: controllare la grafia dei termini greci

ψυχή / ψυχή





La necessità di una nuova interpretazione della relazione tra ordine psichico (mentale) e fisico (materiale) emerge fin dalla *Struttura del comportamento*, in cui l'analisi del comportamento offre a Merleau-Ponty l'occasione per rivedere il rapporto tra questi due ordini di realtà, in riferimento alla peculiare interrelazione che tra essi si verifica nell'essere vivente.

Rifiutando e la spiegazione fisiologico-meccanicista del comportamento nei termini di un prodotto di reazioni fisiche puntuali tra stimoli ed effetti⁴, e la spiegazione psicologista che opera una netta distinzione tra la coscienza immanente e il mondo delle cose⁵, Merleau-Ponty ritiene che nei *complessi viventi* il comportamento derivi dall'interazione tra ordine somatico e ordine psichico⁶.

Ciò che differenzia i *complessi viventi* dagli enti fisici – sostiene infatti Merleau-Ponty – è che mentre questi ultimi sono caratterizzati

Platone, l'altro rispetto a Cartesio e Husserl, un tentativo di superamento della visione dualistica dell'essere vivente. In particolare, la tradizione presocratica è accusata da Aristotele di non aver dedicato una specifica trattazione alla concezione dell'anima, ma di averla inserita all'interno di opere finalizzate a spiegare la realtà delle cose e l'origine del mondo: prima di Platone e Aristotele, infatti, l'anima era stata concepita come un principio divino estraneo al corpo, e identificabile con uno degli elementi naturali principio del cosmo. Aristotele, sulla scia di Platone, dedica invece allo studio dell'anima una trattazione specifica, il *De Anima*, intesa qui come principio vitale dell'essere vivente e principio unificatore di tutte le sue attività. La *ψυχή* aristotelica non è un corpo materiale, ma è il principio del corpo: essa non può sussistere indipendentemente dal corpo e, anzi, ne costituisce la prima attualità. L'anima non è contrapposta al corpo, come invece aveva sostenuto Platone, e altri prima di lui, ma insieme al corpo costituisce parte integrante del vivente.

⁴ Contro l'analisi meccanicistica del comportamento, Merleau-Ponty scrive: «Il corpo nel suo funzionamento non può essere interpretato come un meccanicismo cieco, come un mosaico di sequenze causali indipendenti»; «Tra gli stimoli, il sistema nervoso centrale e il comportamento, Pavlov ammette una specie di corrispondenza puntuale ed univoca. In particolare il sistema nervoso dirigerebbe il comportamento con un'azione paragonabile a quella del timone su una nave [...]: l'organo direttivo eserciterebbe una azione quasi meccanica»; cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., pp. 37, 71. L'essere vivente non è «la sovrapposizione di riflessi elementari o l'intervento di una forza vitale, ma una struttura indecomponibile di comportamenti»; *ibid.*, p. 54.

⁵ M. Merleau-Ponty, «La natura della percezione», in Id., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, a cura di R. Prezzo, F. Negri, Edizioni Medusa, Milano 2004, p. 90.

⁶ Afferma Merleau-Ponty: «La distinzione tanto frequente di psichico e somatico trova luogo in patologia, ma non può servire alla conoscenza dell'uomo normale, cioè dell'uomo integrato, perché per esso i processi somatici non si svolgono isolatamente e sono inseriti in un ciclo di azione più largo»; «il corpo nel soggetto normale, a meno che non venga separato dai cicli spazio-temporali di cui è il portatore, non è distinto dallo psichico»; cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., pp. 197-198.



da un'unità riducibile a una legge matematica, i primi manifestano invece un comportamento caratterizzato da una «unità di genere nuovo»⁷. Attraverso la nozione di forma, secondo Merleau-Ponty, la psicologia della Gestalt⁸ riesce a superare la scissione tra psichico e somatico definendo il comportamento di un organismo nei termini di un'organizzazione dinamica complessiva che emerge dall'intersezione di facoltà psichiche ed eventi somatici. La struttura dell'organismo, caratterizzata da unità interna, rivela così la presenza di una «relazione rigorosamente reciproca tra la funzione e il substrato»⁹.

Di seguito sono riportati due passaggi fondamentali della *Struttura del comportamento* che esprimono la profonda novità – per quanto riguarda la concezione dei rapporti tra psichico e somatico – del pensiero di Merleau-Ponty rispetto a Husserl:

... 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 [sc, p. 199].

... 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. La natura fisica dell'uomo non è subordinata ad un principio vitale, [...] lo psichico non è, nel corpo, un principio motore, ma ciò che chiamiamo natura è già coscienza della natura, ciò che chiamiamo vita è già coscienza della vita, ciò che chiamiamo psichico è sempre un oggetto di fronte alla coscienza [sc, p. 201].

⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁸ Ne *La struttura del comportamento*, Merleau-Ponty fa riferimento alla teoria della forma elaborata dalla *Gestaltpsychologie* come a una struttura globale capace di conferire all'organismo unità e organizzazione nel comportamento, mediante l'idea di un'interazione tra eventi di coscienza ed eventi fisici. La nozione di forma sembra consentire una soluzione davvero nuova, capace di integrare il campo fisico, il campo fisiologico e quello mentale, superando così l'antinomia materialismo-spiritualismo e materialismo-vitalismo. Cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., pp. 89, 105, 135, 145, 149-151, 156, 158-159, 225. In riferimento alla percezione, invece, la teoria della Gestalt ritiene che la forma sia il risultato di «un'organizzazione spontanea del campo sensoriale che fa dipendere i supposti 'elementi' da totalità [...]». Cfr. M. Merleau-Ponty, «La natura della percezione», cit., pp. 83-84. Ne *La struttura del comportamento* Merleau-Ponty definisce la forma «una configurazione visiva, sonora, o addirittura anteriore alla distinzione dei sensi, nella quale il valore sensoriale di ogni elemento è determinato in base alla sua funzione dell'insieme...»; *ibid.*, p. 184.

⁹ *Ibid.*, p. 225.

È evidente che la definizione di comportamento nei termini di una struttura *incorporata* con l'ambiente¹⁰, e di un sistema di interrelazioni di manifestazioni psichiche e fisiche, costituisca, in realtà, un tentativo di risoluzione del dualismo tra coscienza e natura organica da un lato, e tra psichico e somatico dall'altro.

Allo stesso tempo, ciò sembra offrire un tacito richiamo alla concezione aristotelica di essere vivente come complesso di interazione tra anima e corpo, e alla nozione di forma (εἶδος) come principio di organizzazione delle funzioni del vivente.

Ora, vero è che nella *Struttura del comportamento* Merleau-Ponty si oppone all'idea che i complessi viventi siano riducibili a «un principio di ordine attivo», a «una entelechia», intendendo con ciò un principio vitale di ordinamento cui la materia sarebbe subordinata¹¹ – e ciò sembrerebbe costituire, almeno apparentemente, un elemento di assoluta differenza rispetto all'idea aristotelica di anima, intesa appunto come prima entelechia del corpo. Ad ogni modo, alla luce degli scritti biologici e dei *Parva Naturalia*, e alla loro ricontestualizzazione all'interno dell'indagine psicologica complessiva di Aristotele, sono portata a ritenere che l'anima non eserciti sul corpo una funzione di comando¹², quanto piuttosto di organizzazione funzionale unitaria, operando in modo tale che ciascuna parte dell'apparato risulti strutturalmente connessa a tutto il resto.

¹⁰ Merleau-Ponty ritiene che la struttura globale del vivente sia perfettamente incarnata con l'ambiente, e che tra organismo e natura vi sia uno scambio continuo e interattivo: «Descrivendo l'individuo fisico o organico e il suo mondo circostante, siamo stati indotti ad ammettere che i loro rapporti non erano rapporti meccanici, ma dialettici»; «... l'ambiente e la disposizione [...] sono [...] i due poli del comportamento»; «Riconoscendo che i comportamenti [...] dipendono dal significato vitale delle situazioni, la scienza biologica [...] vede in esse dialettiche incarnate che si irradiano in un ambiente che è loro immanente»; cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., pp. 176-177.

¹¹ *Ibid.*, p. 175. Lo stesso concetto è ribadito a p. 220.

¹² Vi sono almeno due passaggi, uno nel *De Anima* e uno nel *De Iuventute*, che hanno indotto molti interpreti a ritenere che l'anima rispetto al corpo svolgesse una funzione di comando, e a considerare, conseguentemente, il corpo un mero strumento: essi sono *De An.* B1, 413a 8-9, e *De Iuv.* 4, 469a 32-33. Personalmente, ritengo che la definizione di anima nei termini di «atto primo di un corpo naturale che possiede la vita in potenza», e di principio che compie la sua funzione in relazione all'intero corpo e non a una precisa parte (*De An.* B1, 412a 27-28), non costituisca una discordanza rispetto all'indagine svolta nelle opere biologiche e nei *Parva Naturalia*, che tendono invece a collocare il principio delle funzioni cognitive dell'anima in un organo specifico, il cuore. Niente impedisce, infatti, di considerare il cuore il corrispettivo biologico del principio formale delineato nel trattato sull'anima. Nel merito di un'indagine biologica più dettagliata sui processi psicofisici dei viventi, Aristotele potrebbe infatti aver riconosciuto nel cuore la sede specifica dell'anima, costituendo quest'ultimo la prima causa di esistenza del vivente.

Nel *De Anima*, infatti, e ancor di più nei *Parva Naturalia*, emerge l'idea che la forma del corpo – l'anima ($\psi\upsilon\chi\eta$) – costituisca, oltre che la causa prima di determinazione e di esistenza dell'essere vivente, anche il principio primo dell'organizzazione unitaria delle sue funzioni vitali. I *Parva Naturalia*, attraverso la trattazione di alcune specifiche funzioni vitali quali la sensazione, la memoria, la respirazione, il sonno ecc., offrono infatti l'esempio più significativo di come si realizza, a livello biologico, la compenetrazione tra anima e corpo: il corpo organico è qui concepito come una struttura che non è solo funzionale all'attività della forma, ma che risulta pienamente integrata con la dimensione psichica delle funzioni cognitive¹³.

In questo senso, la concezione merleau-pontyana di *Leib* manifesta, a mio parere, un richiamo alla nozione aristotelica di essere vivente ($\sigma\omega\mu\alpha \ \xi\mu\psi\upsilon\chi\omicron\nu$), in virtù del fatto che in entrambi – Aristotele e Merleau-Ponty – il corpo vivo¹⁴ risulterebbe caratterizzato da un notevole livello di integrazione tra facoltà psichiche e sostrato materiale.

In definitiva, se in Aristotele la nozione di forma è funzionale a spiegare il vivente in termini di rapporti dinamici interattivi tra anima e corpo, in Merleau-Ponty l'applicazione della teoria della Gestalt allo studio del comportamento, e la sua definizione come sistema integrato e caratterizzato da unità interna¹⁵, dà luogo a una nuova interpretazione dell'essere vivente come una totalità ($\delta\lambda\omicron\nu$), in cui le singole parti concorrono a determinarne la struttura complessiva.

2. L'analisi della percezione

Abbiamo visto come nella *Struttura del comportamento* Merleau-Ponty tenti di fornire una soluzione innovativa, anche dal punto di vista fenomenologico, al problema dell'interrelazione tra ordine psichico e ordine fisico, anticipando la successiva riflessione sul corpo vivo compiuta nella *Fenomenologia della percezione*.

Nella *Struttura del comportamento* (1942) è già presente l'idea che l'analisi della percezione sia in grado di rivelare alcuni dei caratteri peculiari della relazione che, nell'essere vivente, s'instaura tra coscienza e corpo: secondo Merleau-Ponty, il corpo sensibile non costituisce un ostacolo alla percezione, un qualcosa che si frappone tra «coscienza» e «cose», ma è assunto come veicolo essenziale della nostra esperienza immediata¹⁶. In seguito, ne *Il primato della percezione* e

¹³ Ciò sarà oggetto di approfondimento nel paragrafo 3.

¹⁴ Il $\sigma\omega\mu\alpha \ \xi\mu\psi\upsilon\chi\omicron\nu$ per Aristotele e il *Leib* per Merleau-Ponty.

¹⁵ Cfr. *supra*, nota 8.

¹⁶ Cito Merleau-Ponty: «La coscienza ingenua non immagina che il corpo o rappresentazioni mentali siano come uno schermo tra sé e la realtà. Il percepito viene colto in modo indivisibile [...] come 'per me', cioè come dato in carne ed

maiuscolo/minuscolo?

150

le sue conseguenze filosofiche (1946), in opposizione all'immagine oggettiva e disincarnata del mondo trasmessa dalla scienza positivista e meccanicistica, Merleau-Ponty cerca di ristabilire la centralità dell'esperienza sensibile nel quadro epistemologico generale.

Ora, a ben vedere, l'analisi della percezione condotta nella *Fenomenologia della percezione* (1945) porta in luce un doppio registro interpretativo della teoria di un «primato della percezione» del corpo sensibile: se da un lato, infatti, si può parlare di «primato epistemologico» nel senso che la struttura sensoriale del corpo rappresenta la prima modalità con cui si ha accesso alle cose¹⁷, dall'altro si può parlare di «primato ontologico» del corpo sensibile. In effetti, l'analisi dell'esperienza percettiva che svela la duplice natura del *Leib* come soggetto e come oggetto offre a Merleau-Ponty la possibilità di una nuova ontologia del corpo vivo, in virtù della quale esso diviene, proprio a causa della sua non riducibilità né all'ordine del Per-sé (soggetto), né all'ordine dell'In-sé (Oggetto), la cerniera d'unione tra sé e la Natura-Oggetto¹⁸.

Ora, al di là di alcune differenze sostanziali¹⁹, ritengo che tra la

ossa [...]»; «la coscienza ingenua non vede in essa la causa dei movimenti del corpo e neppure la introduce nel corpo come un pilota nella sua nave. Questo modo di pensare è proprio della filosofia, ma non è implicito nell'esperienza immediata. [...] il corpo stesso non è colto come una massa materiale inerte o come uno strumento esterno, ma come involucro vivente delle nostre azioni...»; cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., pp. 204, 206. Nel prosieguo, Merleau-Ponty illustra i limiti dell'analisi cartesiana (causalistica) e kantiana (idealistico-trascendentale) della percezione, anticipando l'idea che la natura ambigua del corpo imponga di superare e i modelli materialisti e i modelli spiritualisti della relazione anima-corpo; *ibid.*, pp. 208-215, 217-222, 226-227.

¹⁷ Il senso di questa priorità epistemologica non è quindi meramente temporale.

¹⁸ Questo punto sarà chiarito fra poco. Per adesso mi limito ad affermare che il corpo sensibile viene assunto quale fondamento del processo di conoscenza: a partire dall'esperienza sensibile, il corpo diviene il luogo dell'intercomunicabilità e dell'interrelazione tra soggetto e mondo.

¹⁹ Anche se per Aristotele all'apice della conoscenza troviamo la conoscenza intellettuale, e l'esperienza sensibile resta preclusa alla conoscenza delle cause prime; essa costituisce comunque il preludio del nostro processo conoscitivo. Cfr. Aristotele, *Metaph.* A1; H1; Z3; Aristotele, *An. post.* A2, 71B 33 sgg.; Aristotele, *Phys.* A1, 184a 10 sgg.; Aristotele, *De Caelo* A1, 268a 19-20; Aristotele, *An. pr.* A18, 81a 38-81b 6; Aristotele, *An. post.* B19. Per Merleau-Ponty, invece, la percezione resta sempre un'esperienza prima e originaria, anche rispetto alla stessa riflessione. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, cit., pp. 57, 59, 60, 73-74; Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 16-17; Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 122, 129, 133; Id., «Autopresentazione», *aut aut*, 232-233, 1989, p. 5. Inoltre, mentre per Merleau-Ponty l'esperienza percettiva è sempre l'esperienza vissuta da un soggetto, il quale costituisce il fondamento di qualunque funzione cognitiva, motrice, affettiva e sensitiva, per Aristotele l'αἰσθησις è semplicemente una funzione dell'anima sensibile (αἰσθητικὴ ψυχὴ) e non vi è nessun riferimento al-

concezione aristotelica e quella merleau-pontyana di sensazione, sia possibile istituire un duplice anello di congiunzione in virtù dell'idea che l'esperienza sensibile, oltre a costituire la *condicio sine qua non* della conoscenza, rappresenti il punto di partenza per una nuova interpretazione della relazione anima-corpo e, quindi, di una nuova concezione ontologica del vivente. Ora, mentre il secondo di questi due aspetti sarà oggetto di approfondimento nel prossimo paragrafo, cerchiamo adesso di capire in che senso per Aristotele e Merleau-Ponty la sensazione costituisca una condizione imprescindibile per la conoscenza.

Per Aristotele la manifestatività delle cose costituisce il preludio della conoscenza, definita come processo che parte dalla conoscenza di ciò che è più manifesto per l'uomo (il sensibile) e che giunge a ciò che è più manifesto per natura (l'intelligibile): ora, si dà il caso che ciò che è più conoscibile per l'uomo coincida con quanto è immediatamente accessibile attraverso la sensazione²⁰.

Al pari di Merleau-Ponty, Aristotele riconosce alla struttura sensibile del corpo un ruolo epistemologico rilevante: l'*αἴσθησις* costituisce il fondamento di qualsiasi esperienza cognitiva superiore come memoria, immaginazione, sonno e veglia, oltre che un'attività indispensabile per l'esistenza del vivente: l'animale è tale in virtù del fatto che possiede la sensazione. Nel primo libro degli *Analitici primi* i sensi sono considerati strumenti cognitivi basilari ai fini dell'orientamento nel mondo²¹, essendo capaci non solo di rivelare molte diffe-

l'esperienza percettiva come esperienza riferita a un soggetto, mancando l'idea di una soggettività come capacità di auto-riferire gli atti cognitivi e il pensiero a un io-sé. Nelle sue descrizioni, egli si riferisce piuttosto alla percezione come a una modalità conoscitiva del singolo uomo, o del singolo animale, intesi però rispettivamente come i rappresentanti di una specie.

²⁰ Nell'incipit della *Metaphysica*, Aristotele sostiene che all'origine del sapere ci sia l'amore per le sensazioni, per il fatto che queste ci rendono manifeste le differenze tra le cose. Cfr. *Metaph.* A1, 980a 21-27. Allo stesso modo, per Merleau-Ponty l'autentico atteggiamento filosofico si manifesta come stupore di fronte al mondo. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 23; M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 2003, p.49; M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 118.

²¹ La sensazione ci apre immediatamente all'evidenza dei fenomeni. La superiorità intellettuale dell'uomo rispetto agli altri animali è legata, oltre che alla finezza della vista, anche alla capacità del tatto di cogliere le differenze tra i tangibili. Aristotele, *De Sens.* 1, 437a 3 sgg.; 442b 13; Aristotele, *De An.* B9, 421a 21; Aristotele, *De part. an.* B16, 660a 11; Aristotele, *De gener. an.* E2, 781a 14-781b 17. Il processo conoscitivo per Aristotele ha inizio dall'esame delle sostanze sensibili; cfr. Aristotele, *Metaph.* Z3, 1029a 33 sgg.; Aristotele, *De Cael.* Y7, 306 A 16-17; Aristotele, *An. post.* A2, 71b 33 sgg.; Aristotele, *Phys.* A1; Aristotele, *De An.* B1, 19; *Metaph.* A1. Vedi anche *An. pr.* A30, 46a 16-24. Cfr. *De part. an.* A1, 639b 5-10; 640a 15. Rispetto all'acutezza percettiva della vista, del tatto e del gusto, l'odora-



renze tra le cose, ma di dare avvio allo stesso processo conoscitivo. In effetti, qualora uno di essi venisse a mancare – sostiene Aristotele – di necessità verrebbe a mancare anche una qualche scienza, perché impossibile da acquisire²².

In definitiva, quindi, l'esperienza sensibile costituisce una sorta di *passépartout* per accedere al mondo. Dissentendo da coloro, tra i predecessori, che hanno condotto le loro ricerche sulla natura omettendo del tutto la conoscenza derivante dai sensi, Aristotele ritiene invece che la fase empirica (ἐμπειρία), e il ricorso all'esperienza sensibile (αἴσθησις) debbano costituire due componenti essenziali della ricerca²³. Sembra quasi, che il fine ultimo sotteso all'indagine aristotelica sulla *physis* sia proprio di restituire autonomia ontologica al sensibile, intuibile prima delle essenze.

Dal punto di vista di Merleau-Ponty, l'esperienza sensibile costituisce un legame primigenio e un vincolo immediato tra il nostro essere (soggetto) e l'essere del mondo (oggetto-natura), una sorta di esperienza originaria, pre-cognitiva, e la stessa fenomenologia è pensata come descrizione diretta della nostra esperienza, così come essa si dà²⁴.

Il mondo – sostiene Merleau-Ponty – è sempre là, prima di ogni riflessione, come una presenza inalienabile, e compito della filosofia è recuperare il contatto ingenuo con le cose per riassegnare loro un degno statuto filosofico. La meditazione sull'esperienza sensibile consente quindi il recupero di un significato autentico e originario del mondo, di un essere grezzo non ancora differenziato, e che è antecedente a qualsiasi forma di intellesione²⁵.

to manca però di finezza percettiva (*De An.* B9, 421a 8-15; 20-22). Per Merleau-Ponty il tatto rappresenta l'esperienza sensoriale fondamentale; cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 150-151.

²² Aristotele, *An. pr.* A18, 81a 38-81b 6; Aristotele, *An. post.* B19, 99b 33-34; Aristotele, *Metaph.* A1, 980a 21-27.

²³ Aristotele, *Phys.* A2, 185a 13-15; Aristotele, *De Cael.* Y, 7, 306 a 16-17; Aristotele, *An. pr.* A30, 46a 16-24.

²⁴ «Percepire è rendere presente qualcosa con l'aiuto del corpo»; «il mondo percepito costituirebbe lo sfondo sempre presupposto di ogni razionalità»; cfr. M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, cit., p. 73, 18. Nella *Fenomenologia della percezione* (cit., p. 294) Merleau-Ponty afferma: «Quando dico che ho dei sensi e che essi mi fanno accedere al mondo, io non sono vittima di una confusione, non mescolo il pensiero causale e la riflessione, ma esprimo solo la seguente verità, da cui una riflessione integrale non può mai prescindere...». Ancora nel saggio «Autopresentazione» (cit., p. 7), il filosofo sostiene che la conoscenza sensibile costituisca il fondamento di qualsiasi esperienza conoscitiva, e «l'atto comune di tutte le nostre funzioni motrici e affettive non meno che sensoriali».

²⁵ M. Merleau-Ponty, «Autopresentazione», cit., p. 12. A tal proposito Barbara Cavaleri afferma che la filosofia di Merleau-Ponty «s'inserisce fra il 'vedere' e il 'parlare' che sono [...] – il chiasma – le due esperienze 'irrecusabili' ed 'enig-



Compito della filosofia è interrogare il nostro rapporto preliminare con il mondo e la natura, prima della loro effettiva costituzione; si tratta di un interrogativo che si sofferma sul rapporto preesistente alla stessa visione, e che si apre a «esperienze che non siano ancora state elaborate, che ci offrano contemporaneamente, mescolati, il soggetto e l'oggetto, l'esistenza e l'essenza»²⁶.

Come ho già accennato all'inizio di questo paragrafo, l'analisi della sensazione condotta nella *Fenomenologia della percezione* rivela che nel corpo vivo la distinzione tra soggetto e oggetto non è ben definita; piuttosto, il *Leib* è concepito da Merleau-Ponty come il prodotto indissolubile dell'unione dell'anima e del corpo²⁷.

Anche in Aristotele – come già indicato – l'analisi della percezione si rivela utile a capire quale sia la natura del legame tra anima e corpo, offrendo un chiaro esempio di interrelazione tra facoltà psichiche (anima) e materia organica (corpo), e contribuendo a delineare l'essere vivente nei termini di un complesso unitario inscindibile di forma e materia: come tra poco mostrerò, infatti, nel *De Anima* la sensazione è definita un movimento dell'anima che si produce attraverso il corpo, e, al pari di altre funzioni biologiche, rientra tra quelle attività che l'anima realizza con e attraverso il corpo.

Nel prossimo paragrafo vedremo in che senso l'interpretazione del *σῶμα ἐμψυχόν* (per Aristotele), e del *Leib* (per Merleau-Ponty), come il prodotto di un'unione indissolubile tra facoltà psichiche e materia organica, costituisca, per entrambi i filosofi, la base per una nuova interpretazione del legame tra corpo vivo e natura.

3. Incorporamento e circolo natura-uomo

È dalla lettura di *Idee II* che Merleau-Ponty ricava la chiave di volta per una nuova interpretazione del *Leib*. In *Idee II* Husserl dimostra di avere ben presenti sullo sfondo, in veste di interlocutori fondamentali, alcune dottrine fondamentali della filosofia classica, tra cui l'interrogazione sulla natura del rapporto corpo/anima, l'indagine sulla natura dell'essere vivente (principalmente concepito come essere dotato di una vita psichica razionale), la riflessione sulla natura della sensazione ecc.²⁸ Ciò potrebbe aver indotto Merleau-Ponty a recuperare

matiche' dalle quali la filosofia può ricominciare perché ci offrono ancora mescolati il soggetto e l'oggetto»; cfr. B. Cavaleri, «Sguardi e parole: lo stupore. Il paesaggio della nuova ontologia», *aut aut*, 232-233, 1989, p. 43.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 147.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 234, 207, 67, 69, 193-194.

²⁸ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, vol. II, Einaudi, Torino 2002, pp. 138, 151, 154, 156.



il dibattito su tali questioni e a superare definitivamente la concezione dicotomica del vivente e la distinzione cartesiana tra *res extensa* (corpo) e *res cogitans* (psiche), di cui la fenomenologia husserliana reca ancora le tracce.

L'obiettivo che mi pongo in questo paragrafo è entrare nel merito della concezione merleau-pontyana di corpo vivo (*Leib*), mettendone in rilievo le principali affinità con la nozione aristotelica di sinolo biologico: l'idea che il corpo sensibile, caratterizzato da una perfetta interrelazione tra funzioni psichiche e fisiologiche, costituisca il fondamento epistemologico della conoscenza e di una nuova concezione ontologica del vivente, sembra in effetti richiamarsi quasi specularmente alla concezione aristotelica di vivente.

Nel saggio «Il filosofo e la sua ombra», Merleau-Ponty riconosce a Husserl di aver compiuto notevoli passi avanti rispetto alla psicologia tradizionale, soprattutto per quel che riguarda la concezione del corpo. In Husserl, infatti, il corpo cessa di essere considerato un ammasso di materia inerte, e diviene il campo di localizzazione delle sensazioni. Il corpo vivo – sostiene Husserl – entrando in una relazione fisica con le altre cose materiali offre due tipi di esperienza: a ogni esperienza di un evento fisico, quale, ad esempio, la determinazione cosale di un oggetto (il liscio o la ruvidità di un tavolo), corrisponde sempre l'insorgere, nel corpo vivo, di un evento somatico derivante dalla localizzazione di quella sensazione nel corpo, ed è in questo modo che si costituisce il corpo vivo che ha sensazioni²⁹. In ultima istanza, osserva Merleau-Ponty, Husserl non riesce però a spiegare bene quale sia la connessione tra questi poteri percettivi e il corpo stesso³⁰. E considerando l'io-soggetto il prodotto di stratificazioni giustapposte³¹ – aggiungo – Husserl sembra ancora mantenere una netta distinzione tra psiche e corpo materiale, senza poi offrire una spiegazione esaustiva di come queste due dimensioni riescano a connettersi.

Riferendosi all'organismo, Merleau-Ponty afferma:

... per noi, ad ogni istante, la coscienza sperimenta la propria inerenza ad un organismo [...]. Non potevamo quindi accettare, per rappresentare le relazioni tra l'anima e il corpo, nessuno dei modelli materialisti – ma neppure i modelli spiritualisti [...]. Non si può paragonare l'organo

²⁹ «Alla percezione tattile del tavolo [...] va necessariamente connessa una percezione del corpo vivo e l'inerente sensazione di contatto»; *ibid.*, p. 149. Cfr. anche *ibid.*, pp. 147-148.

³⁰ M. Merleau-Ponty, «Il filosofo e la sua ombra», in Id., *Segni*, cit., pp. 218-219.

³¹ In particolare, l'io-soggetto risulta da una stratificazione di corpo vivo materiale, io empirico, e io-persona. Per i dettagli dell'analisi husserliana rimando a E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, cit., pp. 238-257.



ad uno strumento, come se esistesse e potesse essere pensato indipendentemente dal complesso delle funzioni, né lo spirito può essere paragonato ad un artigiano che utilizza quello strumento [...]. La mente non utilizza il corpo, ma si fa attraverso di esso pur trasferendolo fuori dello spazio fisico [SC, p. 227].

L'unione dell'anima e del corpo non è suggellata da un decreto arbitrario fra due termini esteriori, uno oggetto l'altro soggetto. In ogni istante essa si compie nel movimento dell'esistenza. Accostandoci al corpo attraverso una prima via d'accesso, quella della fisiologia, abbiamo trovato in esso l'esistenza [FP, p. 138].

Il corpo è il luogo in cui gli atti psichici trovano il loro germe nelle disposizioni fisiologiche: l'esistenza in quanto corpo e l'esistenza in quanto coscienza risultano essere perfettamente integrate, e la materia organica manifesta un intreccio indissolubile con le facoltà psichiche:

... l'uomo non è uno psichismo unito a un organismo [...]. I motivi psicologici e le occasioni corporee possono intrecciarsi perché in un corpo vivente non vi è un solo movimento che sia assolutamente casuale nei confronti delle intenzioni psichiche, non un solo atto psichico che non abbia trovato almeno il suo germe o il suo disegno generale nelle disposizioni fisiologiche [FP, p. 137].

Sempre nella *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty ritiene che il corpo sensibile sia il fondamento ontologico dell'esistenza e di qualsiasi esperienza del soggetto, del movimento, dell'orientamento nello spazio, della memoria. A proposito della memoria, Merleau-Ponty afferma che essa affonda nell'esperienza corporea di un soggetto, nel senso che è proprio l'incorporamento di ogni istante vissuto a rendere possibile la conservazione di una sensazione da parte di un soggetto, e la percezione dei ricordi del passato nel presente³².

Anche lo spazio, secondo Merleau-Ponty, deve essere descritto al livello della percezione; da questo punto di vista, non può essere inteso come categoria logica, in senso kantiano, ma come qualcosa di profondamente connesso all'esistenza di un corpo³³.

La percezione del movimento – sostiene inoltre Merleau-Ponty – non dipende dal punto di vista assunto da un'intelligenza, ma è un elemento dell'organizzazione complessiva del campo: è infatti grazie al movimento, inteso come «fluttuazione organizzata» dall'organi-

³² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 252, 353. Cfr. anche M. Merleau-Ponty, «Il problema della passività: il sonno, l'inconscio, la memoria», *aut aut*, 232-233, 1989, p. 15.

³³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 212-218, 156.



smo, che il soggetto può compensare la mobilità delle cose e disporsi rispetto o in mezzo ad esse³⁴.

Il corpo sensibile, afferma Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*, risulta «costruito attorno alla percezione che si fa strada attraverso di esso; grazie a tutto il suo assetto interno, ai suoi circuiti senso-motori»³⁵.

La nozione merleau-pontyana di schema corporeo³⁶ si rivela fondamentale proprio per comprendere la capacità del corpo vivo di organizzare unitariamente il complesso delle sensazioni, dei movimenti e delle tendenze, mantenendosi sempre come un'unità sullo sfondo del mondo percepito, e conservando quindi un'integrità che è sia corporea sia psichica: si tratta, in definitiva, di un sistema senso-motorio che assicura all'organismo una struttura unitaria mediante l'accentramento delle funzioni attorno a un corpo situato³⁷.

Per Merleau-Ponty il corpo di un soggetto non è una porzione dell'essere oggettivo, ma una struttura, una forma, una Gestalt³⁸, e lo schema corporeo diviene la maniera di esprimere l'essere al mondo da parte di un corpo: lo schema (inteso appunto come sistema o circuito senso-motorio), mediante l'accentramento delle funzioni attorno a un corpo situato, assicura infatti all'organismo una struttura unitaria.

Ma vediamo di comprendere i legami tra la concezione merleau-pontyana di *Leib* e la nozione aristotelica di essere vivente.

Nel libro *Z* della *Metaphysica*, Aristotele sostiene che la forma (οὐσία) di un vivente è causa dell'essere di una sostanza individuale e del fatto che un tale *x* sia uomo animale oppure pianta³⁹.

Nel vivente la forma, cioè la sua anima (ψυχή), non può sussistere indipendentemente dal corpo, ma ne costituisce la prima attualità

³⁴ M. Merleau-Ponty, «Il cinema e la nuova psicologia», in Id., *Senso e non senso*, a cura di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2009, p. 73.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 36. Poche righe prima afferma: «io so soltanto che esso [il corpo] può impedirmi di percepire, che non posso percepire senza il suo permesso».

³⁶ La nozione di schema corporeo, trattata quasi esclusivamente nella *Fenomenologia della percezione*, è ripresa anche nel saggio «Autopresentazione». Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 136, 137, 153, 154; M. Merleau-Ponty, «Autopresentazione», cit., p. 7.

³⁷ Ciononostante, al di là delle analogie che la nozione merleau-pontyana di schema presenta con l'idea di un principio di esistenza e di integrità biologica, quale è il cuore per Aristotele, si deve precisare che nella psicologia e nella biologia aristotelica è del tutto assente l'idea di un sistema capace di fornire all'organismo, in ogni momento, la consapevolezza di un'esistenza situata.

³⁸ In una nota di lavoro del settembre 1959 de *Il visibile e l'invisibile*, Merleau-Ponty chiarisce in che senso il corpo sia una Gestalt, intesa come un tutto che non può essere ridotto alla somma delle parti; cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 220.

³⁹ Aristotele, *Metaph. Z* 4-17.



(πρώτη ἐντελέχεια), e, insieme alla materia, concorre a determinare la sostanza-sinolo⁴⁰.

Sul piano metafisico la definizione di forma e materia nei termini di atto e potenza⁴¹ consente ad Aristotele di esprimere la relazione tra forma e materia nei termini di due aspetti che alla fine risultano essere compresenti in un'unica realtà, la sostanza sensibile vivente.

Nel caso particolare dell'essere vivente, la forma esplica una causalità dinamica e non statica: ciò significa che in ogni istante essa costituisce il principio primo dell'organizzazione unitaria delle sue funzioni.

La natura del legame interattivo che caratterizza la relazione anima-corpo (e quindi forma-materia) si comprende bene dalla lettura dei seguenti passi:

Alcune parti del corpo, invece, sono simultanee al composto: tali sono le parti principali e quelle che costituiscono il supporto fondamentale della forma e della sostanza, come, forse, il cuore o il cervello [*Metaph.* Z10, 1035b 25-27].

... la forma dell'uomo appare sempre in carne e ossa e in parti materiali di tal genere [*Metaph.* Z11, 1036b 3-4].

Pertanto ridurre [...] tutto alla forma e prescindere dalla materia è fatica inutile; alcune cose, infatti, sono semplicemente questa data forma in questa data materia, oppure sono questa materia determinata in questo dato modo [*Metaph.* Z11, 1036b 22-24].

Dal punto di vista biologico, il forte livello di interdipendenza anima-corpo deriva dal fatto che rispetto al corpo l'anima ne costituisce la causa formale (causa dell'essere), la causa motrice (principio del movimento e della quiete) e la causa finale (il corpo è quindi teleologicamente orientato all'attività della forma)⁴².

Nei *Parva Naturalia* Aristotele conduce un esame approfondito del legame interattivo che si realizza tra anima e corpo a livello delle funzioni biologiche della sensazione, della memoria, del sonno, della respirazione ecc., descritte tutte in termini attività psichiche incorporate, che trovano nel cuore il loro centro operativo e funzionale.

Aristotele definisce la sensazione *un movimento dell'anima che si realizza attraverso il corpo*⁴³: nelle opere biologiche, questa affermazione

⁴⁰ «La sostanza, infatti, è la forma immanente, la cui unione con la materia costituisce la sostanza-sinolo»; *ibid.*, Z11, 1037a 29-30.

⁴¹ Nel *De Anima* l'anima viene definita atto primo di un corpo naturale (σώματος φυσικοῦ) che possiede la vita in potenza; cfr. *De An.* B1, 412 a 27-28.

⁴² *Ibid.*, B4, 415 b 11 sgg.

⁴³ L'analisi aristotelica della percezione conduce quindi alla teorizzazione di un nuovo rapporto anima-corpo. Cfr. Aristotele, *De An.* A1, 403a 6 sgg.; B4, 415b



trova una convalida specifica anche sul piano fisiologico, dal momento che le cause della sensazione vengono ricondotte alla funzionalità del cuore, principio anche di altre funzioni vitali.

Nei *Parva Naturalia*, infatti, Aristotele afferma esplicitamente che il principio della sensazione, della memoria, del sonno, del movimento e persino della respirazione risiede nella parte centrale dell'organismo, quella che esercita una certa egemonia fra le parti, e che corrisponde all'organo sensorio primario, il cuore⁴⁴. La centralità del cuore, negli animali sanguigni, deriverebbe dal fatto che il cuore è l'organo che si genera per primo e da cui dipende la vita dell'animale⁴⁵.

Il cardiocentrismo della biologia aristotelica⁴⁶, in virtù del quale il cuore è assunto come principio di vita e centro delle principali attività di un vivente, rappresenta, di fatto, un'ulteriore legittimazione del principio metafisico dell'unità della sostanza sensibile (stabilito nel *De Anima*), mostrando che anche a livello biologico l'unità dell'organismo è assicurata dalla presenza di un organo corporeo specifico cui ricondurre le molteplici funzioni dell'anima.

Per certi aspetti la teoria cardiocentrica, che individua nel cuore il centro delle principali funzioni biologiche di un essere vivente

24; Aristotele, *De Sens.* 1, 436 a 6 sgg.; 436 b 2 sgg.; Aristotele, *De Somn.* 1, 454a 7-10; Aristotele, *Phys.* H 2, 244b 13-15. Pierre M. Morel osserva che la sensazione costituisce una funzione comune all'anima e al corpo non solo perché per potersi realizzare ha bisogno degli organi sensori, ma anche perché rappresenta una condizione in cui «la relation âme-corps est une relation du type agent-patient»; a questo proposito, conclude Morel, il *De Anima* si esprime chiaramente, nel sostenere che la comunanza dell'anima e del corpo presuppone una relazione dinamica simile a quella tra agente e paziente, motore e mosso (Aristotele, *De An.* A3, 407b 17-19). Cfr. P.M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris 2007, pp. 81, 83.

⁴⁴ Aristotele, *De Mem.* 1, 449b 23-25; 450a 450a 10-14; 22-23; 27-32; b 24-27; Aristotele, *De An.* Γ, 429a 1-2; Aristotele, *De Somn.* 1, 454a 4-7; 21-24; 29-32; 454b 7-14; 458a 28 sgg. Il cuore è considerato anche la sede della facoltà nutritiva, (Aristotele, *De iuvent.* 1, 467b 34-468a 1; 2, 468a 21; 3, 469a 6; 24-26; Aristotele, *De respirat.* 27, 480a 16-17), del calore naturale (Aristotele, *De iuvent.* 4, 469b 9-10; 470a 5-8; Aristotele, *De respirat.* 14, 474a 28-30; 478a 24), del raffreddamento (Aristotele, *De Somn.* 2, 456a 7), della facoltà sensibile (Aristotele, *De iuvent.* 3, 469a 5-7; 469a 15-18; 469b 3-5), e coincide con il sensorio comune (Aristotele, *De iuvent.* 1, 467b 28-30; 3, 469a 11-13).

⁴⁵ Aristotele, *De vita et morte* 26, 480a 7-8; Aristotele, *De gen. an.* B, 740b 3-4; 743 b 26 sgg.; Aristotele, *De part. an.* Γ, 666a 10-23; Aristotele, *De iuvent.* 3, 468b 28-469a 1; 469a 17-20; 4, 469b 13-15.

⁴⁶ Mi limito solo ad accennare al fatto che anche in Merleau-Ponty ritroviamo alcuni passi che si riferiscono al cuore quale centro della pulsione vitale: nella *Fenomenologia della percezione* il cuore è descritto come organo vitale, mediante cui l'organismo prende forma e si alimenta, ed è altresì descritto come un centro emozionale, custode di timori, ansie e paure. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 277, 339.



(movimento, sensazione, memoria, respirazione), da cui dipendono la conservazione dell'unità e l'integrità strutturale di un organismo, sembra costituire un antesignano della nozione merleau-pontyana di schema corporeo, inteso come sistema senso-motorio integrato di una soggettività incorporata.

In effetti, il cardiocentrismo da un lato e la nozione di schema corporeo dall'altro sembrano raffigurare due diversi tipi di spiegazione dell'unità del vivente, mediante l'idea di un accentramento delle funzioni psicofisiche: nel primo caso il centro delle funzioni biologiche è riconosciuto nel cuore, nel secondo caso l'organizzazione unitaria delle funzioni senso-motorie è realizzata dallo schema corporeo che ha una base radicata nel corpo vivo.

Attraverso la struttura dinamica dello schema corporeo, l'unità delle sensazioni, l'interconnessione tra movimento e percezione, e la percezione del movimento e dello spazio divengono tutte funzioni riconducibili all'unità del corpo: quest'ultimo aspetto è di fondamentale rilevanza teorica perché manifesta la volontà, da parte di Merleau-Ponty, di attribuire all'organismo in sé la capacità di organizzare le facoltà psicofisiche e sensoriali, senza ricondurle a una funzione psichica separabile dalla materia organica, determinando, in tal modo, l'effettivo superamento della psicologia intellettualistica, e del dualismo ancora in qualche misura presente nella filosofia husserliana.

Se da un lato la riflessione aristotelica sul vivente, nella ricerca di una terza via e di una sintesi tra essere della forma ed essere della materia, rappresenta un tentativo di smorzare i limiti epistemologici intrinseci al materialismo presocratico e al dualismo platonico, dall'altro Merleau-Ponty tenta un superamento della visione intellettualistica del soggetto come pura coscienza (idealismo trascendentale) e della visione meccanicistica nei termini di sola corporeità, concependo il corpo vivo nei termini di un terzo genere d'essere, risultante da una salda interazione di funzioni psichiche e materiali⁴⁷.

Sulla base di quanto stabilito, mi sembra legittimo poter sostenere che tanto nella filosofia aristotelica quanto nella filosofia merleau-pontyana, il corpo sensibile, oltre a rappresentare un fondamento epistemologico e cognitivo, diviene il fondamento di una nuova concezione dell'essere vivente, caratterizzato da unità biologica e interazione fra proprietà organiche e funzioni psichiche: tale concezione rimanda all'idea di un totale *incorporamento* delle funzioni psichiche.

Altro anello di connessione tra Aristotele e Merleau-Ponty è il riconoscimento della portata ontologica della riflessione sulla *physis*: in effetti, la ricerca sulla *physis* rappresenta, per entrambi, un momento fondamentale per la comprensione generale dell'Essere e della natura dell'uomo.

⁴⁷ Cfr. *supra*, nota 3.



Per quanto riguarda Merleau-Ponty, l'analisi dell'idea di natura condotta nelle lezioni al Collège de France si delinea come un passaggio fondamentale per comprendere «con maggior chiarezza la necessità di una mutazione ontologica»⁴⁸. Afferma Merleau-Ponty: «Per quanto concerne l'uomo, si tratta di coglierlo nel suo punto d'insorgenza nella Natura»⁴⁹; l'analisi della natura si configura quindi un passaggio necessario per comprendere meglio la natura stessa dell'uomo, e il suo mutato rapporto con l'Essere.

Per Merleau-Ponty il corpo vivo rappresenta il nostro legame vivente con la natura, e la natura che è fuori di noi può essere svelata a partire dalla natura che è in noi⁵⁰.

Il senso di questa circolarità *natura-uomo* lo ritroviamo, seppure espresso diversamente, nel pensiero aristotelico, allorché l'indagine sulla *physis*, nella ricerca delle cause del divenire e del mutamento dei corpi naturali, sotto certi aspetti anticipa e costituisce un continuo rispetto al *De Anima*, che presenta un'indagine specifica sulle cause dell'essere e del divenire dei corpi naturali che possiedono la vita, e cioè gli esseri viventi.

E se in Merleau-Ponty la doppia natura del corpo sensibile e la sua capacità di rivelarsi tanto soggetto quanto oggetto di percezione manifestano la presenza di un legame ontologico profondo tra la natura in sé e la natura del vivente uomo, in Aristotele questo senso di circolarità tra natura ed essere vivente è riconducibile al parallelismo che è possibile stabilire tra la causalità della natura e la causalità del vivente, riducibili entrambe all'interazione dinamica tra l'azione della forma e quella della materia⁵¹.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, M., *La natura*, cit., p. 298.

⁴⁹ *Ibid.*, p.303. Per Merleau-Ponty «Natura, vita, uomo sono Ineinander»; *ibid.*, p. 320. Per il concetto di Ineinander, *ibid.*, p. 303, nota 17.

⁵⁰ «... la Natura di cui abbiamo parlato [...] e di cui abbiamo descritto il modo d'essere verrà chiarita dalla descrizione del corpo umano in quanto percipiente»; *ibid.*, p. 303; «per noi è 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», *ibid.*, p. 300; «... si deve riesaminare la definizione del corpo come oggetto puro per comprendere come esso può essere il nostro legame vivente con la natura», M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 53.

⁵¹ Cfr. Aristotele, *Phys.* B8, 199a 31 sgg.: «E poiché la natura è duplice, cioè come materia e come forma, e poiché quest'ultima è il fine e tutto il resto è in virtù del fine, questa sarà anche la causa, anzi la causa finale»; Aristotele, *De part. an.* A5, 644b 22 sgg.: «... bisogna pensare che chi discorre di una qualunque delle parti [degli animali] o degli strumenti, non rivolge la memoria alla materia, né prova soddisfazione per essa, bensì per l'intera forma, come accade anche per una casa, che non si bada ai mattoni, all'argilla e alle tavole. E chi tratta della natura bada alla composizione e all'intera sostanza, e non a queste cose, alle quali non capita mai che siano separate dalla loro sostanza»; *ibid.*, 645b 20 sgg.: «E così anche il corpo è in qualche modo a cagione dell'anima, e le parti sono a cagione delle opere cui ciascuna è atta per natura».





vanno usate anche nelle note?

161

Abbreviazioni utilizzate

- SC = *La struttura del comportamento*
 FP = *Fenomenologia della percezione*
 PP = *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*
 VI = *Il visibile e l'invisibile*

Bibliografia essenziale

- Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1955.
 Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
 Aristotele, *Anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001.
 Aristotele, «Della generazione e della corruzione», a cura di A. Russo, R. Laurenti, in *Opere 4*, Laterza, Roma-Bari 2001.
 Aristotele, «Parti degli animali», a cura di D. Lanza, M. Vegetti, in *Opere 5*, Laterza, Roma-Bari 2001.
 Aristotele, «Riproduzione degli animali», a cura di D. Lanza, M. Vegetti, in *Opere 5*, Laterza, Roma-Bari 2001.
 Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, a cura di A.L. Carbone, Bompiani, Milano 2002.
 Aristotele, *Il Cielo*, a cura di A. Jori, Bompiani, Milano 2002.
 Aristotele, *Le parti degli animali*, a cura di A.L. Carbone, Rizzoli, Milano 2002.
 Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.
 Brentano F., *La psicologia di Aristotele, con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*, a cura di B. Maj, R. Segal, Pitagora Editrice, Bologna 1989.
 Cavaleri B., «Sguardi e parole: lo stupore. Il paesaggio della nuova ontologia», *aut aut*, 232-233, 1989, pp. 43-62.
 Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, vol. II, Einaudi, Torino 2002.
 Merleau-Ponty M., «Autopresentazione», *aut aut*, 232-233, 1989, pp. 5-12.
 Merleau-Ponty M., «Il problema della passività: il sonno, l'inconscio, la memoria», *aut aut*, 232-233, 1989, pp. 13-16.
 Merleau-Ponty M., *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 1996.
 Merleau-Ponty M., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina, Milano 2003.
 Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.
 Merleau-Ponty M., *Segni*, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 2003.





- Merleau-Ponty M., «Il filosofo e la sua ombra», in Id., *Segni*, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 2003, pp. 211-238.
- Merleau-Ponty M., «Ovunque e in nessun luogo», in Id., *Segni*, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 2003, pp. 117-133.
- Merleau-Ponty M., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, a cura di R. Prezzo, F. Negri, Edizioni Medusa, Milano 2004.
- Merleau-Ponty M., «La natura della percezione», in Id., *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, a cura di R. Prezzo, F. Negri, Edizioni Medusa, Milano 2004, pp. 77-93.
- Merleau-Ponty M., *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2007.
- Merleau-Ponty M., *Senso e non senso*, a cura di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2009.
- Merleau-Ponty M., «Il cinema e la nuova psicologia», in Id., *Senso e non senso*, a cura di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2009, pp. 69-83.
- Morel P.M., *De la matière à l'action. Aristote et le probleme du vivant*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2007.

