

La spazialità geografica interroga il concetto di intuizione

Alice Giarolo

Abstract. *Starting from Merleau-Ponty's critique of the concept of intuition and from a glimpsed necessity to elaborate a third way, alternative to both reflection and intuition, we question phenomenological geography, or mesology, in order to propose a geographical solution. Analysing the relation living-milieu and focusing the attention on spatial perception and corporeality, reflection and intuition give way to a gesture that is both understanding and expressing. In such a way, the boundary between thought and action gets hybridized and an embodied cognition emerges, something which is outlined in the present work through some emblematic practices that give value to the aesthetic dimension.*

Riassunto. *Partendo dalla critica di Merleau-Ponty al concetto di intuizione e dalla necessità intravista di elaborare una terza via, alternativa sia alla riflessione che all'intuizione, interroghiamo la geografia fenomenologica, o mesologia, per proporre una soluzione geografica. Analizzando la relazione abitare-milieu e focalizzando l'attenzione sulla percezione spaziale e sulla corporeità, la riflessione e l'intuizione cedono il passo a un gesto che è insieme comprensione ed espressione. In questo modo, il confine tra pensiero e azione si ibrida ed emerge una cognizione incarnata, che si delinea nel presente lavoro attraverso alcune pratiche emblematiche che danno valore alla dimensione estetica.*

Keywords. Mesology, Intuition, Spatiality, Expressive Gesture, *Praktognosie*.

Parola chiave. Mesologia, Intuizione, Spazialità, Gesto espressivo, *Praktognosie*.

Alice Giarolo è Dottoranda in Filosofia presso l'Università di Ferrara Joint Ph.D (UniFE, PUC-PR Curitiba) con un progetto di ricerca dedicato ai rapporti tra geografia fenomenologica, in particolare la mesologia di Augustin Berque, e la filosofia francese contemporanea.

EMAIL: alice.giarolo@unife.it

Un géographe, ça pense avec ses pieds¹
Augustin Berque

Il presente lavoro segue la traccia dell'intervento tenuto l'11 marzo 2022 durante il secondo Workshop italo-brasiliano del Dottorato in *Filosofia trascendentale – Storie e forme* dell'Università degli Studi di Ferrara. Il tema proposto riguardava il concetto di intuizione che ho deciso di sondare direttamente, anche se inizialmente appariva sfocato rispetto alle mie ricerche attuali, che si muovono all'interno di un orizzonte nel quale geografia e filosofia compongono un paesaggio comune. I punti cardinali sono la mesologia di Augustin Berque² e il pensiero di Maurice Merleau-Ponty, a partire dal quale si configura tutta una costellazione polimorfa di riferimenti che investono diversi territori di ricerca: dalle scienze cognitive alle arti performative, dall'*enfant research* all'architettura fenomenologica, solo per segnalarne alcuni, che avranno un'eco in conclusione del presente lavoro.

L'itinerario proposto parte dalla critica che Merleau-Ponty opera in *Il visibile e l'invisibile* e in *Elogio della filosofia*³ a due concetti simmetrici di intuizione: 1) intuizione intesa come ricerca delle essenze, 2) intuizione come fusione con le cose per elaborare, come suggerisce lo stesso autore, una terza via alternativa tanto all'intuizione quanto alla riflessione. L'ipotesi che cerco di delineare imbrocca una via geografica che invita ad inoltrarsi in uno spazio intermedio tra riflesso e irriflesso, tra interno ed esterno, tra soggetto e oggetto, che è propriamente uno spazio, non inteso come *topos*, ma come spazialità d'azione: spazio significativo e significante, spazio di gioco (Amoroso 2019) al cui interno il vivente compie i propri orientamenti e riposizionamenti. L'intuizione – e correlativamente la riflessione – lasciano il posto ad un gesto che è assieme di espressione e di comprensione. Il termine "gesto" viene qui utilizzato nell'accezione merleau-pontiana come modalità primordiale e fondamentale dell'essere al mondo, che rimanda alla relazionalità vivente-*milieu* nella sua dimensione propriamente ecologica.⁴ Questa metamorfosi ci porterà al riconoscimento di un logos del sensibile e di un "sapere del corpo", a quella che Merleau-Ponty (2003, 164-165) definisce una *praktognosie*, in cui il fare e il pensare sono coesistenti. In conclusione, cercherò di tracciare delle possibili piste di lavoro all'interno delle scienze cognitive e delle arti performative.

Preciso infine che, dal punto di vista metodologico, ho scelto di ancorare la mia proposta ad un approccio il più possibile testuale per evitare che possa apparire una sorta di "folle volo".

¹ Espressione che Augustin Berque mutua dal suo direttore di tesi Jean Delvert e che utilizza a più riprese.

² Per conoscere meglio la mesologia Berque 1990; 2014; 2019, 2022 in particolare il cap. III *Mésologie*.

³ Si rimanda qui all'articolo *La praxie, l'expression et la pratique de l'écriture* di Jérôme Melançon (2014, 168) in cui l'*Eloge de la philosophie* viene presentato come il luogo in cui Merleau-Ponty presenta in maniera positiva le sue ricerche e i risultati su cui orientare le ricerche a venire.

⁴ L'ecologia in questa prospettiva ha al cuore del suo studio la relazionalità. La mesologia è una prospettiva ecologica perché, in quanto studio dei *milieux*, è studio delle relazioni concrete e vissute che in esso si istituiscono istituendolo. Ancora, la mesologia, secondo Berque offre una comprensione del mondo a partire dalla relazione. Per approfondire il concetto di ecologia come relazionalità si vedano le pubblicazioni di *Officine filosofiche* per Mucchi Editore (De Fazio, Levano 2017; De Fazio et al., 2020).

1. Abbandonare la coscienza senza abitante, ovvero l'errore di "prendere la carta per il territorio"⁵

Per quanto riguarda la *pars destruens* del presente articolo, l'obiettivo consta nel cogliere delle indicazioni operative per elaborare una "terza via" (Iofrida 2013, 262)⁶ e quindi si seguirà l'argomentazione di Merleau-Ponty tenendo conto della mia "preoccupazione geografica", senza entrare nel merito delle filosofie che vengono prese di mira come bersaglio polemico.

In *Il visibile e l'invisibile*, l'interrogazione filosofica si caratterizza per esclusione simmetrica di due filosofie dell'intuizione: 1) intuizione intesa come ricerca di essenze (si fa riferimento ad una collezione di filosofie riflessive che vanno da Cartesio a Husserl), 2) intuizione che realizza una fusione, una forma di coincidenza con la realtà stessa, dove il focus è il pensiero di Bergson, che presenta tuttavia due diversi livelli di lettura lasciando intravedere, come si avrà modo di analizzare più da vicino, l'ipotesi di una compresenza piuttosto che di una coincidenza.

L'intuizione proposta dalle filosofie riflessive incappa, a sua volta, in un duplice errore di postura: il primo riguarda quello che in un linguaggio geografico si può definire il "prendere la carta per il territorio", il secondo consta nell'assumere un atteggiamento di sorvolo, giacché «sostituisce la nostra appartenenza al mondo con un sorvolo del mondo.» (Merleau-Ponty 1994, 62) Ritroviamo in questa sede la separazione tra *Soggetto Kosmo théros* e Grande Oggetto tematizzata da Merleau-Ponty nella critica alla riduzione dello spazio concreto e abitato a spazio geometrico o spazio in sé⁷ a cui si fa un breve accenno. La questione dello spazio in sé scrive Merleau-Ponty (1996) non si pone per gli esseri viventi, perché non ha alcun senso: lo spazio fa parte della loro situazione e dunque non è un in sé. Porre la questione dello spazio in sé, è ammettere un *kosmos théros*, ovvero un soggetto assoluto, estraneo al mondo e alle cose che si limita a topologizzare. Si tratta di uno spettatore perfettamente trasparente di un mondo che si pone dinnanzi a lui come "Grande Oggetto", di una coscienza senza abitante. Questa operazione, legata anche in Berque all'elaborazione di una concezione di spazio, inteso come assoluto, omogeneo ed isotopo, viene definita come un atto di deterrestrazione⁸ che ha come effetto il fatto di pensare al soggetto come assoluto, mentre «il resto del mondo diventa ipso facto un oggetto assoluta, una pura meccanica utilizzabile ed esportabile a piacimento» (Berque 2022, 119, traduzione mia). Questo dualismo al contempo ontologico e logico che Berque attribuisce al paradigma occidentale moderno classico (POMC) è la causa della deterrestrazione che porta, in ultima istanza, alla fine dell'uomo come abitante (Berque 2022, 116).

La biforcazione tra essenza e fatto, caratteristica delle filosofie riflessive, è propria appunto di un soggetto che si vuole *Kosmo théros*, che si pone come sovrano dinnanzi alle cose e le considera come individui assoluti e localizzabili in un punto unico del reticolo cartesiano, secondo le stesse coordinate geografiche proprie della cartografia.

La biforcazione dell'essenza e del fatto si impone solo ad un pensiero che guarda l'essere da un altro luogo, e per così dire di fronte. Se io sono *kosmo théros*, il mio sguardo sovrano trova le cose ognuna nel suo tempo, e nel suo luogo, come individui assoluti in una sede locale unica [...]

⁵ L'espressione utilizzata in Italia dal geografo Franco Farinelli (2009, 6-7) è stata coniata da Alfred Korzybski e ripresa da Gregory Bateson.

⁶ Iofrida presenta Merleau-Ponty come il rappresentante di una "terza via" tutta moderna fra gli opposti del progressismo razionalista e quello del tradizionalismo irrazionalista.

⁷ Vedi Merleau-Ponty (1996) Cap. 2, par. A, *La nozione di spazio*.

⁸ Per approfondire l'argomento: Berque (2022, 115-122).

Le cose qui e là, adesso e allora, non sono più in sé [...] la loro solidità non è quella di un oggetto puro che lo spirito sorvola, me è esperita da me all'interno, in quanto io sono tra le cose e in quanto esse comunicano attraverso di me come cosa senziente. [...] Fatto ed essenza non possono più essere distinti, non perché, mescolati nella nostra esperienza, essi siano inaccessibili nella loro purezza e sussistano come idee limite al di là dell'esperienza stessa, bensì per questo motivo: se l'Essere non è più davanti a me, ma mi circonda e, in un certo senso mi attraversa, se la visione dell'Essere non si effettua da un altro luogo ma al cuore (*milieu*) dell'Essere allora i cosiddetti fatti, ovvero gli individui spazio-temporali, sono da subito innestati sugli assi, sui cardini, sulle dimensioni, sulle generalità del mio corpo, e quindi le idee sono già incrostate nelle sue giunture (Merleau-Ponty 1994, 132)

Fatto ed essenza non possono più essere distinti, anche in virtù di motivazioni ontologiche che in questo contesto vengono tralasciate. Basti ricordare che l'Essere stesso è inglobante e viene descritto da Merleau-Ponty (1994) come un paesaggio all'interno del quale tutti si muovono e gesticolano. Lungo questa traiettoria si iscrive anche il principio ontologico della mesologia di Berque per cui l'essere si genera e si trasforma generando e trasformando il suo *milieu* (Berque 2022, 32). Le cose, dunque, fanno parte del medesimo paesaggio che tutti abitiamo e attraverso il corpo, come cercherò di far emergere, sono con noi in un rapporto di intimità che non significa però coincidenza. Segnalo inoltre che gli errori che emergono in riferimento al concetto di intuizione operati dalle filosofie della riflessione e della coincidenza ritornano all'interno de *Il visibile e l'invisibile* nell'analisi dell'Essere. Ontologicamente la metafisica occidentale concepisce l'Essere quale identità, pienezza e positività assolute che il pensiero può sorvolare o con cui viceversa può fondersi; in entrambi i casi rimuovendo la dimensione grezza dell'essere carnale che precede il costituirsi del soggetto e dell'oggetto e dimenticando il nostro rapporto di implicazione con l'essere stesso.⁹

Correlativamente, così come non esistono oggetti in sé, non esistono nemmeno degli individui puri, in virtù di un'argomentazione che anticipa il ritmo geografico della riflessione. Esistono degli individui che abitano un *milieu*, dei mondi e un mondo che è in ultima istanza l'Essere inglobante a cui si è fatto accenno.

Non abbiamo mai davanti a noi degli individui puri, dei ghiacciai di esseri indivisibili, né delle essenze senza luogo né data, non perché essi esistano altrove, al di là delle nostre prese, ma poiché noi siamo delle esperienze, cioè dei pensieri che sentono dietro di sé la pressione dello spazio, del tempo e dell'Essere stesso che essi pensano, che quindi non tengono sotto il loro sguardo uno spazio e un tempo seriale, né la pura idea della serie, ma che hanno attorno a sé uno spazio e un tempo di ammicciamento, di proliferazione, di sopravanzamento, di promiscuità – perpetua gravidanza, perpetuo parto, generalità e generatività, essenza grezza ed esistenza grezza, che sono i ventri e i nodi della medesima vibrazione ontologica. E se si chiedesse qual è questo ambito indeciso in cui ci troviamo, una volta respinta la distinzione tra fatto ed essenza, bisogna rispondere che è l'ambito [*milieu*] stesso della nostra vita, e della nostra vita conoscitiva. [...] ciò che c'è sono dei mondi e un mondo e un Essere [...] è in esso che abitano, a prescindere da ciò che ne diciamo, la nostra vita, la nostra scienza, la nostra filosofia. (Merleau-Ponty 1994, 134)

Cosa accade dunque nella prospettiva della filosofia riflessiva? Il soggetto che percepisce - soggetto situato - si oltrepassa verso una soggettività trascendentale, posta in nessun luogo e da nessuna parte. L'incontro percettivo si riduce così ad una relazione di possesso intellettuale, mentre la presenza della cosa ad una coscienza incarnata diventa costituzione di un senso per/e all'interno di una soggettività universale. Questo è possibile perché si interrompe l'*engagement* spontaneo nel mondo (il nostro essere geografici) e si trasforma

⁹ Si veda la Prefazione di Carbone all'edizione italiana de *Il visibile e l'invisibile*.

la presenza percepita in mero oggetto del pensiero. Per Merleau-Ponty la presenza bruta del mondo non può essere abolita, ecco perché abbiamo una *tâche noir* al cuore della riflessione che non può mai essere trasparente a se stessa. La prospettiva della “coscienza senza abitante” invece non tiene conto del nostro essenziale commercio con il mondo, della nostra inerenza al mondo, della nostra stoffa spaziale e quindi del nostro essere geografici. Riposa su una cattiva conoscenza della presenza originaria e indecifrabile del mondo (*il y a*) e, secondo Berque (2022, 76), dello stesso concetto di presenza che va inteso come principio di concretezza: essere veramente là, in un legame sensibile con ciò che ci circonda. Una presenza concreta.

La critica al modello dell’oggetto ha come contropartita il riconoscimento che ogni cosa è una cosa del mondo: non si chiude nelle sue determinazioni. Il “qualche cosa” dimora nella profondità del mondo da cui non si può staccare. La presenza percettiva non può essere concepita in termini di mera localizzazione spazio-temporale, essendo qualcosa di più dell’attualizzazione di un’essenza. Noi percepiamo sempre dal cuore del mondo, nel mezzo delle cose, le quali, a differenza degli oggetti pensati rispondono a una necessità vitale e non logica. «Il nostro rapporto con le cose non è un rapporto a distanza. Ogni cosa parla al nostro corpo e alla vita» (Merleau-Ponty 2003, 37). Le cose nel *milieu* sono già investite da un valore, da un senso per cui, come si avrà modo di vedere, all’interno di un pensiero geografico non esistono degli oggetti, piuttosto delle cose dotate di proprietà relazionali.¹⁰

2. Dall’impressione all’espressione: verso una relazione obliqua e clandestina

Il secondo polo della critica merleau-pontiana si concentra, come anticipato, sulla filosofia di Bergson dove si può individuare una maniera tutta positiva di presentare l’intuizione, come una simpatia che trasporta all’interno dell’oggetto per coincidere con ciò che ha di unico ed inesprimibile, ovvero la sua durata. Questo aspetto del bergsonismo è il più facile a vedersi, tuttavia non è il solo. Merleau-Ponty, infatti, riconosce un paradosso nell’intuizione bergsoniana legata alla priorità che questo filosofo affida alla percezione, tanto da considerare la filosofia stessa una percezione generalizzata.¹¹

«La verità è che l’esperienza di una coincidenza non può essere, come dice spesso Bergson, solo una “coincidenza parziale”» (Merleau-Ponty 1994, 141). L’intuizione mostra dunque al contempo l’interiorità e l’esteriorità degli oggetti rispetto a noi. Un esempio: «Noi non siamo questo sasso, ma quando lo vediamo, esso desta delle risonanze nel nostro apparato percettivo, la nostra percezione si manifesta come proveniente da lui, vale a dire come la sua promozione ad esistenza per sé, come recupero, da parte nostra, di questa cosa muta, che, nel momento in cui entra nella nostra vita, comincia a dispiegare il suo essere implicito.» (Merleau-Ponty 2008, 24). Si sostituisce all’idea della coincidenza quella della compresenza. «Ciò che constato è una concordanza e una discordanza delle cose con la mia durata; sono le cose con me che io costato, in un rapporto laterale di coesistenza.» (Merleau-Ponty 2008, 22). Si tratta appunto di un rapporto che «non è un rapporto frontale che ha lo spettatore con lo spettacolo, è una sorta di complicità, una relazione obliqua e clandestina.» (Merleau-Ponty 2008, 22).

Forse Bergson ha inteso all’inizio la filosofia come il semplice ritorno a dei dati, ma ha visto in seguito che questa genuinità, seconda, laboriosa, ritrovata non ci assimila a una realtà già prima costituita, non ci identifica con la cosa stessa, senza punti di vista, senza simboli, senza

¹⁰ Questo aspetto viene trattato a più riprese da Berque nei suoi testi principali.

¹¹ Nei “Corsi sulla natura”, Merleau-Ponty dialogando con la filosofia di Bergson insiste sul concetto di percezione come atto che ci installa nelle cose (Merleau-Ponty 1996).

prospettive. “Colpo di sonda”, “auscultazione”; “ palpazione”, queste formule in sé migliori, lasciano intendere a sufficienza che l’intuizione ha bisogno di essere compresa che bisogni che io mi appropri di un senso che in essa è ancora prigioniero. (Merleau-Ponty 2008, 24)

Secondo Merleau-Ponty, Bergson sarebbe d’accordo con la seguente affermazione:

Il carattere proprio dell’intuizione è richiedere uno sviluppo, perché essa racchiude un duplice riferimento - all’essere muto che essa interroga e al significato malleabile che ne trae - perché l’intuizione è l’esperienza della loro concordanza, perché essa è, come Bergson ha felicemente detto, lettura, arte di afferrare un senso attraverso uno stile e prima che esso sia tradotto in concetti, e perché infine la cosa stessa è il fuoco virtuale di tutte queste formulazioni convergenti. (Merleau-Ponty 2008, 26)

Si possono intravedere, anche a livello lessicale, alcuni indizi che rimandano all’ipotesi di una metamorfosi dell’intuizione in un gesto di comprensione e di espressione. Inoltre, proprio in *Elogio alla filosofia*, Merleau-Ponty riassume l’evoluzione del bergsonismo come il passaggio da una filosofia dell’impressione a una filosofia dell’espressione.¹² Melançon in *La praxie, l’expression et la pratique de l’écriture*, ritiene che:

A partire da Bergson, Merleau-Ponty scivola dolcemente verso le proprie posizioni, che comincia giusto a delineare. Presenta già l’espressione come il fondo sul quale il linguaggio fa figura, ma anche come uno dei movimenti attraverso il quale noi entriamo in un rapporto di scambio con il mondo per approfondire i nostri rapporti con tutto ciò a cui partecipiamo – noi stessi, gli altri, le cose, la verità, l’essere stesso. [...] Nel 1953, questo passaggio dall’impressione all’espressione è il soggetto della preoccupazione centrale di Merleau-Ponty. Dal 1950, lavora ad un progetto intitolato *La prosa del mondo e l’origine della verità*. Questo progetto doveva riprendere alcuni elementi della fenomenologia della percezione già elaborati nelle sue tesi, ma attribuendo maggior rilievo all’espressione e al linguaggio e, ciò, al fine di aprirle sul modo in cui la creatività è al centro di tutti i nostri rapporti. (Melançon 2014, 166 traduzione mia)

Nonostante questa “preveggenza” riscontrata nel pensiero di Bergson e legata appunto al concetto di espressione, Merleau-Ponty riconosce un punto di convergenza tra la filosofia di Bergson e le filosofie della riflessione

La nostra intuizione, diceva Bergson, è riflessione, e aveva ragione: la sua riflessione condivide con le filosofie riflessive una specie di pregiudizio sopralassario: il segreto dell’Essere risiede in un’integrità che è dietro a noi. Ciò che le manca, come al resto, delle filosofie riflessive è il doppio riferimento, l’identità del rientrare in sé e dell’uscire da sé, del vissuto e della distanza. [...] Sia che ci si orienti su essenze tanto più pure in quanto colui che le vede non ha parte nel mondo, che si guardi dunque dal fondo del nulla, o che si cerchi di confondersi con le cose esistenti, al punto stesso e all’istante stesso in cui esse sono, - questa distanza infinita, questa prossimità assoluta, esprimono in due modi, sorvolo e fusione il medesimo rapporto con la cosa stessa. [...] S i dovrebbe tornare a questa idea della prossimità per distanza, dell’intuizione come auscultazione o palpazione in spessore, a una veduta che è una veduta di sé, torsione di sé su sé, che mette in questione la “coincidenza”. (Merleau-Ponty 1994, 142)

3. Una possibile terza via geografica

Se è vero che la filosofia, non appena si dichiara riflessione o coincidenza, pregiudica ciò che troverà, è necessario ancora una volta che essa riprenda tutto, respinga gli strumenti che la riflessione e l’intuizione si sono date, si installi in un luogo in cui esse non si distinguano ancora, in

esperienze che non siano ancora state « elaborate », che ci offrano contemporaneamente, mescolati, il “soggetto” e l’“oggetto”, l’esistenza e l’essenza, e forniscano quindi alla filosofia i mezzi per ridefinirli. (Merleau-Ponty 1994, 147)

Si tratta a questo punto, fatto tesoro degli elementi emersi dalle due critiche operate da Merleau-Ponty, di procedere all’elaborazione di una terza via che mi azzardo a definire “geografica”, nel senso peculiare della mesologia o geografia fenomenologica, e di installarsi nel luogo dove intuizione e riflessione lasciano il posto ad un gesto che è al contempo di espressione e di comprensione. Come accennato nell’introduzione, il termine “gesto” assume qui una sfumatura peculiare intimamente legata alla riflessione di Merleau-Ponty che, come segnala Zaietta (2018), viene ad avere un ruolo sempre più importante negli scritti del filosofo, essendo la modalità primordiale e fondamentale dell’essere al mondo, la definizione della soggettività come “je peux” che prende il posto di un “je pense”. Il gesto, tanto animale quanto umano, non è solo materiale pur non essendo ancora intellettuale, non è né un in-sé materiale né un per-sé soggettivo: il gesto è un mélange di percezione e di movimento, un comportamento già significativo, senza appartenere al dominio del pensiero. I gesti e le attitudini dell’organismo, infatti, hanno già una significazione immanente.

Il concetto cruciale in ambito mesologico, a cui fare riferimento per consolidare l’ipotesi di lavoro, è quello di *médiance* (medialità), descritto da Berque (2015a, 567-579 traduzione mia) come «il momento strutturale dell’esistenza [...] l’accoppiamento dinamico dell’essere e del suo *milieu* – il dispiegamento di un medesimo campo –, la concrenza – il crescere assieme dell’essere e del suo *milieu* –, che caratterizzano la natura pratica della realtà» per cui «la geograficità dell’essere, non è altro che la relazione attraverso la quale la cosa estesa è così poco estranea alla cosa pensante, poiché partecipa al suo essere stesso» (Berque 2015a, 16 traduzione mia). «Le cose del nostro milieu non sono degli oggetti, esse partecipano della medesima struttura esistenziale – la medialità – che fonda concretamente, il nostro essere stesso alla terra.» (Berque 2015b traduzione mia).

Sullo sfondo sussiste, come si è accennato, una concezione della spazialità qualitativa che rivela innanzitutto una presenza al mondo che, elemento da aggiungere, investe primariamente il corpo che non occupa semplicemente uno spazio ma abita uno spazio – è, come scrive Merleau-Ponty (2009) la spazialità stessa: il nostro corpo non è nello spazio, è lo spazio.

«Applicata al mio corpo la parola “qui” non indica una posizione determinata in rapporto a delle altre posizioni o in rapporto a coordinate esterne, ma l’installazione delle prima coordinate l’ancoraggio del corpo attivo in un oggetto, la situazione del corpo di fronte ai suoi compiti.» (Merleau-Ponty 2009, 154). Il corpo vivente esprime dunque la nostra modalità di essere al mondo, la nostra *situazione*.

Nel capitolo *Foyer di Écoumène*, riflettendo sulla corporeità in seno alla geografia, Berque cita direttamente Merleau-Ponty e gli studi successivi che prendono corpo nelle scienze cognitive, a partire dalla filosofia della carne del filosofo francese, in particolare la prospettiva di Lakoff e Johnson.¹³ Riporta delle citazioni tratte da *Fenomenologia della percezione* che, a suo avviso, toccano il cuore del punto di vista della medialità (*médiance*) (Berque 2015a, 307). «La struttura ontologica della nostra esistenza implica sempre il nostro corpo» (Berque 2015a, 252 traduzione mia) e ancora, attraverso il corpo « la nostra apprensione delle cose partecipa al dispiegamento di un mondo» (Berque 2015b, 8 traduzione mia). In questo senso la relazionalità dinamica tra noi e il nostro milieu – al contempo attiva e passiva, essendo il milieu il dominio su cui agiamo che porta traccia della nostra azione e il dominio che ci affetta al quale apparteniamo – è la cifra della nostra co-appartenza alle cose (Berque 2015a, 142).

¹³ Vedi ultimo capitolo in cui si riprendono alcuni aspetti legati all’*embodied cognition*.

In quest'ottica "geografica" quello che si sostituisce all'intuizione (e correlativamente alla riflessione) è un gesto che è insieme di espressione e di comprensione, ipotesi che cercherò ora di strutturare analizzando più da vicino la relazionalità costitutiva (*médiance*) della coppia vivente-*milieu*, tenendo presente la centralità del corpo che è spazio: più precisamente "spazio espressivo" (Merleau-Ponty 2009, 202) e "strumento generale della mia comprensione" (Merleau-Ponty 2009, 314) Il corpo topologico (corpo fenomenico) infatti «è quello strano oggetto che utilizza le sue proprie parti come simbolica generale del mondo e attraverso il quale, noi possiamo, perciò, "frequentare" questo mondo, "comprenderlo" e trovargli un significato.» (Merleau-Ponty 2009, 316).

Al termine del capitolo *Spazialità del corpo proprio e la mobilità*, Merleau-Ponty dichiara che il corpo è «uno spazio espressivo», non solamente «uno spazio espressivo fra tutti gli altri», ma

l'origine di tutti gli altri, il movimento stesso di espressione, ciò che proietta all'esterno i significati assegnando ad essi un luogo, ciò grazie a cui questi significati si mettono ad esistere come cose, sotto le nostre mani, sotto i nostri occhi [...]. Il corpo è il nostro mezzo generale per avere un mondo. Talvolta esso si limita ai gesti necessari per la conservazione della vita e, correlativamente, pone attorno a noi un mondo biologico, talvolta giocando su questi primi gesti e passando dal loro senso proprio al loro senso figurato, manifesta attraverso di essi un nuovo nucleo di significato. (Merleau-Ponty 2009, 202)

Per Berque, analogamente a Merleau-Ponty, l'attività di significazione non può fare astrazione del "dispiegamento della corporeità" (Berque 2015a, 216 traduzione mia) e la questione del senso va colta laddove si dà, ovvero all'interno degli ecosistemi. «Da questo punto di vista, la questione del senso non può essere posta in maniera valida che all'interno dell'ambito in cui si costituisce, ovvero nella relazione ecumenale [...] si incarna nella nostra carne e si radica in un certo ecosistema» (Berque 2015a, 188 traduzione mia).

Si tratta, sia per Merleau-Ponty che per Berque, di cogliere questa attività di significazione nella relazionalità costitutiva vivente-*milieu*: nella maniera in cui il vivente abita ed è abitato dal mondo. Per entrambi il riferimento comune sono gli studi di Jacob von Uexküll¹⁴ che Berque estende al concetto di *affordance* di James Gibson. Merleau-Ponty, in aggiunta, riprende invece gli studi di Adolf Portmann sull'apparenza della forma animale e riconosce anche in queste forme un mezzo di espressione che apre all'alterità e alla comunicazione: un linguaggio corporeo che si esprime attraverso una presenza e dei gesti. Quest'aspetto verrà qui tralasciato, sebbene sia interessante segnalare che il corpo possiede una significazione anche in virtù della sua stessa presenza-apparenza.

Brevemente, Jacob von Uexküll in *Ambienti animali e ambienti umani*, elaborando il concetto di *Umwelt*, afferma che «ogni soggetto tesse intorno a sé una ragnatela di relazioni con alcune proprietà specifiche possedute dalle cose che lo circondano ed è proprio grazie a una rete tanto fitta che può condurre la propria esistenza» (Von Uexküll 2013, 55). La corporeità è la matrice dell'essere al mondo, dove l'essere al mondo implica necessariamente l'essere situati in una serie di relazioni che si inscrivono nel *milieu*, a partire dalle cose concrete che lo costituiscono e che assumono significazioni via via differenti. Von Uexküll mostra così che l'oggetto in sé non esiste per l'animale, il quale «non può entrare in relazione con un tale oggetto». Rifacendosi ad un linguaggio musicale, egli afferma che l'oggetto esiste per l'animale secondo una certa "tonalità", che risulta da un'operazione chiamata "tonazione", che fa sì che l'oggetto esista in modo differente a seconda della relazione in cui è coinvolto. Per esempio, lo stesso filo d'erba (dato bruto dell'ambiente) esiste in quanto alimento per la mucca, come ostacolo per la formica o come riparo per lo

¹⁴ Jacob von Uexküll viene considerato da Berque uno dei padri della mesologia, assieme a Watsuji.

scarabeo, perché ogni abitante conferisce al filo d'erba un particolare tono funzionale. Il rapporto vivente-mondo implica sempre una prassi, una modulazione di condotte di carattere percettivo e operativo che ha una valenza espressiva nella misura in cui il vivente costituisce un mondo proprio distillando in modo peculiare gli aspetti dell'ambiente che si presentano, come afferma lo stesso Von Uexküll ne la *Théorie de la signification* (2004, 85), come "portatore di significazione", rivelando così quella che Berque definisce la natura anfibia degli oggetti del milieu: né puramente oggetti in sé, né puramente fenomeni soggettivi, piuttosto qualcosa di intermedio che presenta una realtà di carattere relazionale. «Nella realtà, la cosa è sempre necessariamente simbolica e coinvolge dunque un sistema di segni, ed è allo stesso tempo necessariamente anche un'altra cosa, che è anteriore e soggiacente ai segni» (Berque 2015a, 189 traduzione mia).

Per spiegare meglio questa natura anfibia Berque ricorre alla nozione di *affordance*¹⁵ di James Gibson, il quale ha dedicato i suoi studi alla percezione visuale, costituendo quello che egli ha chiamato un approccio ecologico (testo di riferimento *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979). «Si tratta di prese,¹⁶ che l'ambiente dell'animale offre (affords) alla percezione e nello stesso tempo della capacità che questa possiede (affords) di avere presa su o d'essere in presa con queste prese» (Berque 2015a, 246 traduzione mia). Gli *affordances* esistono dunque come proprietà invariante dell'oggetto che vengono ad esistere come prese, tracce, linee di forza, tratti solo all'interno di una certa relazione specifica – che è quella che di volta in volta il vivente tesse con il proprio milieu – orientando la percezione all'interno dei limiti del milieu stesso. Si può far riferimento alla conclusione del libro di von Uexküll (2013, 76-79) in cui viene descritta una quercia che assume "ruoli" diversi a seconda dei suoi abitanti – per la volpe la quercia è una tana, per lo scoiattolo un gioco di salti, per il taglialegna un fascio di legna da tagliare. Lo stesso albero figura in modi molto diversi nei rispettivi *umwelten* dei suoi molteplici abitanti perché ogni abitante, attraverso le sue pratiche, conferisce all'albero, o a una sua porzione, una particolare "tono funzionale", ovvero un particolare significato. La presenza di tracce nel territorio, di marche, implica secondo Berque simultaneamente il fisico e il fenomenico, il dato naturale e la significazione operata da parte del vivente che entra in relazione con le componenti del milieu. Come abbiamo già rilevato, il gesto – tanto umano, quanto animale – non è né un in-sé materiale, né ancora un per-sé soggettivo e, in quanto modalità peculiare dell'essere al mondo, mostra come la percezione sia già espressione, nel senso di un atto¹⁷ che inaugura un rapporto al mondo e allo stesso tempo esprime il mondo lungo la traiettoria di una relazione pratica.

L'organismo vivente è dunque un essere significativo che determina uno spazio proprio e trasforma lo spazio in milieu, ovvero in ambiente significativo, attraverso il gesto corporeo¹⁸ che coincide con l'introduzione di uno stile, unico e singolare, nel mondo. La nozione di stile viene utilizzata da Merleau-Ponty in questa direzione, per definire una significazione che non può essere ridotta ad una semplice risposta ad uno stimolo, anche se non appartiene ancora al dominio del pensiero. Definisce, inoltre, lo stile come una maniera di essere corpo, un certo rapporto all'essere o ancora un modo di abitare il mondo. Come accennato in relazione al concetto di espressione, intesa «come uno dei movimenti attraverso cui noi

¹⁵ Berque (1990, 100-103); Berque (2015a, 245).

¹⁶ Si tratta di un termine utilizzato anche da Merleau-Ponty nella citazione sopra riportata da *Il visibile e l'invisibile*.

¹⁷ Vedi concetto di «acte biologique» di Viktor von Weizsäcker, secondo il quale vi è un'intimità, più profonda che la conoscenza intellettuale, che è precisamente ciò che permette una relazione significativa con l'ambiente, un incontro sempre creativo con il mondo per un soggetto che possiede uno spazio di gioco, di improvvisazione.

¹⁸ Merleau-Ponty (1994) ne *Il corpo nel mondo* definisce il corpo come attivo e passivo, massa in sé e gesto.

entriamo in scambio con il mondo per approfondire i nostri rapporti con tutto ciò a cui partecipiamo» (Melançon 2014, 166 traduzione mia) vi è continuità tra il gesto corporeo e il gesto considerato propriamente artistico. Tanto in Merleau-Ponty quanto in Berque la creazione e l'invenzione non sono qualcosa che riguarda strettamente l'ambito artistico, e più ancora, non sono esclusive dell'umano: esse sono in opera già nel vivente e nelle sue manifestazioni (modalità di essere, esistere, sperimentare, fare spazio). Si configurano come un elemento trasversale che investe i processi di individuazione di ciascun vivente impegnato in una serie di operazioni di transduzione, attraverso cui organizza e riorganizza le sue assiomatiche, proprio in virtù del suo essere geografico. Nella relazionalità vivente-milieu si apre uno spazio di gioco, di improvvisazione e allo stesso tempo si dischiude un senso di tipo pratico sempre situato che Merleau-Ponty (1989) chiama *logos sensibile* dove il corpo "fa prova di intelligenza" e si mostra capace di improvvisare come fa, seguendo l'esempio di Merleau-Ponty, l'insetto a cui è stata amputata una zampa che improvvisa un nuovo modo di locomozione.

La comprensione del mondo, *a sua volta*, non si distingue dall'*engagement* del vivente in lui: il rapporto del vivente con il mondo non è di conoscenza, piuttosto di convivenza. «Significare non è un atto puramente intellettuale. Non rivela una semplice cognizione, implica anche il corpo e la "carne"; traduce la nostra esperienza del mondo, il nostro contatto con la "cosa stessa"» (Coquet 1997, 1-2 traduzione mia). Il milieu non è un puro oggetto di conoscenza, viene colto come il polo pre-tetico delle iniziative del vivente stesso. Il mondo, come scrive Merleau-Ponty (2009, 3) già nell'introduzione di *Fenomenologia della percezione* va pensato come il nostro ambiente naturale, il campo di tutti i nostri pensieri e delle nostre percezioni esplicite.

Tra i movimenti del mio corpo e le 'proprietà' della cosa che questi movimenti rivelano, il rapporto è quello tra l'"io posso" e le meraviglie che esso ha il potere di suscitare. Ma è pur necessario che il mio corpo sia innestato nel mondo visibile: il suo potere gli deriva proprio dal fatto di avere un posto dal quale vede. Esso è dunque una cosa, ma una cosa in cui io risiedo; è, se si vuole, dal lato del soggetto, ma non estraneo alla località delle cose. (Merleau-Ponty 2003, 194)

Il corpo, come mette in luce Melançon (2014, 171) risponde a ciò che il mondo offre e significa il mondo proiettandosi su di esso, tessendo un insieme di relazioni che si configurano come una trama pratica.

Tra il vivente e il milieu si dà dunque una comprensione che non è ancora una rappresentazione intellettuale, mentre fornisce una maniera di accedere al mondo e all'oggetto che Merleau-Ponty chiama *praktognosie* che rimanda a quel "commercio più profondo con le cose" per cui «per mezzo del mio corpo, come potenza di un certo numero di azioni familiari, posso quindi installarmi nel mio mondo circostante come insieme di *manipulanda*» (Merleau-Ponty 2009, 159), senza dover passare per la rappresentazione. Il corpo (Merleau-Ponty, 2009) sa in anticipo – senza dover pensare a ciò che fa e come lo fa – conosce, senza separarvisi il suo entourage come un campo d'azione. Questo nuovo orizzonte comporta un ripensamento della coscienza che non è pensabile come un "io penso" ma come un "io posso"¹⁹ e, utilizzando la felice espressione di Barbaras (1999, 116 traduzione mia), possiamo dire un "io faccio": un «"io posso" che non esiste che come un "io faccio"». Viene meno dunque la separazione tra azione e pensiero: i due termini entrano in una sorta di cortocircuito, s'innestano l'uno sull'altro, l'uno nell'altro.

¹⁹ Merleau-Ponty (2009, 193) citato anche in *Eumene* di Berque (2019, 308).

4. Una conclusione aperta

Nell'ultima parte si tratta da un lato di comprendere cosa rimanga della riflessione nell'orizzonte sin qui tracciato, dall'altro di indicare alcune pratiche che rimandano ad esperienze che, come scrive Merleau-Ponty, non sono ancora state "lavorate" e che vanno rintracciate in quel luogo in cui intuizione e riflessione non si distinguono ancora (Merleau-Ponty 1994), in quel *il'y a* che caratterizza l'irriducibilità della dimensione geografica, ovvero l'esserci del mondo o Terra per Berque²⁰. Va colto l'invito dello stesso Berque ad inaugurare un nuovo rapporto con il sensibile che designa la presenza singolare attraverso cui il mondo si dà (Berque 2022, 98), ponendo l'attenzione sulle esperienze estetiche che, come emerso nei capitoli precedenti, portano a dilatare il campo dell'estetica a tutti gli atti che afferiscono, in ultima istanza, all'abitare. Tanto in Merleau-Ponty quanto in Berque si dà una continuità tra percezione e creazione artistica, tra i gesti del corpo e la loro ripresa in un gesto propriamente creatore. L'estetica si propone così simultaneamente come teoria dell'arte e della sensibilità estendendo i propri confini a tutte le pratiche che implicano la nostra iscrizione nel mondo, che la sensibilità rende presente come luogo familiare.

Cosa resta dunque della riflessione quando, nell'elaborazione di una terza via "geografica", alternativa ad intuizione riflessione, non sussiste più la scissione tra riflesso e irriflesso, tra pensare e fare? Si tenta di cogliere la riflessione allo stato nascente, nel suo ancoraggio geografico e quindi valorizzare la dimensione pre-tetica che sta alla radice di ogni atto di pensiero. Il pensiero, infatti, non può essere pienamente cosciente di se stesso: la riflessione è inscritta nella spazialità del corpo e del mondo da dove nasce e coglie il mondo nell'atto stesso attraverso cui se ne distacca. Ancora una volta il dualismo lascia spazio all'idea di una «co-suscitazione tra sensibile e intellegibile» (Berque 2022, 100 traduzione mia), ad un pensare che passa attraverso i piedi, come accade per il geografo.

Se è certo che per uscire dalle difficoltà in cui mi getta la fede percettiva, io posso rivolgermi solo alla mia esperienza del mondo, a quella complicità con il mondo che ogni mattina ricomincia per me non appena apro gli occhi, a quel flusso di vita percettiva fra il mondo e me che non cessa di pulsare dal mattino alla sera e che fa sì che i miei pensieri più segreti mutino [per me, omissso nella traduzione italiana] l'aspetto dei volti e dei paesaggi così come, reciprocamente, i volti e i paesaggi mi recano talora l'ausilio e talora la minaccia di un modo di essere uomo che loro infondono alla mia vita, - è altrettanto certo che la relazione di un pensiero al suo oggetto del *cogito* al *cogitatum*, non contiene né il tutto né l'essenziale del nostro commercio con il mondo e che noi dobbiamo ricollocarla in una relazione più sorda con il mondo, in un'iniziazione al mondo, sulla quale essa riposa, e che è sempre già fatta quando interviene il ritorno riflessivo. (Merleau-Ponty 1994, 60)

Questa nuova modalità di riflessione viene tratteggiata in Merleau-Ponty nel concetto di *surriflessione*, mentre Berque (2019) parla di una *ragione traiettiva* che sarebbe nella pulsione esistenziale che, dispiega il nostro corpo come mondo sulla terra e che, simultaneamente, come simbolo ripiega il mondo nella nostra carne. Questa ragione sta alla base dell'elaborazione della logica del luogo: logica polivalente, sfumata, "non cartografica" che non ricade nell'errore di operare l'identificazione tra logos e pensiero razionale per cui essere logici implica il pensare separando (soggetto/oggetto, percipiente/percepito). Si enuclea qui la critica di Berque al logos moderno – che attraversa l'intera tradizione occidentale, eccetto rare eccezioni tra cui Merleau-Ponty (Berque 2017; 2019) – che da un lato

²⁰ A mio avviso possiamo estendere il concetto di Terra come suolo di ogni esperienza possibile anche a Merleau-Ponty. Vedasi la ripresa che Merleau-Ponty (1996) fa della riflessione sulla Terra operata da Husserl nei corsi sulla natura.

separa e dall'altro opera la sussunzione intellettuale del molteplice sotto i concetti.²¹ Il *sapere del luogo* è invece da intendersi come coesistenza con il luogo stesso, come "sapere del corpo" che *conosce* il luogo come proprio campo d'azione in virtù del fatto che lo abita ed è dunque capace di rimanervi ancorato e di agire al suo interno. Si profila una concezione ecologica della conoscenza che riporta a galla sia il rapporto del pensabile con il nostro corpo e con il mondo in quanto ambiente sia «i legami essenziali che fanno degli esseri umani degli esseri situati: degli abitanti» (Berque 2022, 116 traduzione mia). Al movimento di de-terrestrazione tipico del POMC, un movimento inverso di *cosmosomatisation* che sta al cuore della stessa geografia fenomenologica e, secondo Berque (2022, 99), in senso più ampio al cuore della fenomenologia.

La surriflessione merleau-pontiana rivela così la propria sensibilità ecologica ed estetica presentando le seguenti caratteristiche:

che tenga conto anche di se stessa e dei mutamenti che essa introduce nello spettacolo, che quindi non perda di vista le cose e le percezioni grezze, e che infine non le cancelli, non recida, attraverso un'ipotesi di inesistenza, i legami organici della percezione e della cosa percepita, e assuma viceversa il compito di pensarli [...] Se quindi la riflessione non deve presumere di ciò che trova e non condannarsi a mettere nelle cose ciò che poi fingerà di trovarvi, è necessario che essa non sospenda la fede nel mondo se non per vederlo e per leggere nel mondo il cammino che esso ha seguito per divenire mondo per noi, che cerchi nel mondo stesso il segreto del nostro legame percettivo con esso, che impieghi le parole per dire questo legame prelogico, e non conformemente al loro legame prestabilito, che si immerga nel mondo anziché dominarlo, che discenda verso di esso così com'è anziché risalire verso una possibilità preliminare di pensarlo – la quale le imporrebbe anticipatamente le condizioni del nostro controllo su esso -, che lo interroghi, che entri nella selva di riferimenti che la nostra interrogazione fa sorgere in esso, che gli faccia dire, infine, ciò che nel suo silenzio esso vuole dire. (Merleau-Ponty 1994, 63)

Per concludere si indicano due possibili percorsi da intraprendere, che verranno qui solamente abbozzati come aperture per il proseguimento della ricerca e che si trovano all'intersezione tra le scienze cognitive e le arti performative, di cui la danza – in linea con una certa postura fenomenologica²² – viene presa a modello esemplificativo.

All'interno delle scienze cognitive si segnalano dei campi di ricerca che in maniera più o meno esplicita rimandano al pensiero di Merleau-Ponty. Nel caso dell'approccio dell'*embodied cognition* di George Lakoff e Mark Johnson, il riferimento è dichiarato e trova il suo spazio inaugurale nell'introduzione di *Philosophy in the Flesh*. Come è già emerso precedentemente, Berque richiama questi due autori e lo fa in più occorrenze e sempre inserendoli all'interno dell'orizzonte della fenomenologia merleau-pontiana.²³ Merleau-Ponty ha aperto la prospettiva secondo cui *il nostro corpo pensa*, ovvero il pensiero rivela della corporeità e Lakoff e Johnson ne hanno tratto le prospettive più radicali. L'essenziale della proposta di Lakoff e Johnson è mostrare che il pensiero si sviluppa sul modo metaforico, a partire dall'esperienza immediata e sensibile del corpo animale e che la maggior parte di esso rivela un "inconscio cognitivo" radicato nel corpo, che struttura la parte cosciente a partire da una serie di metafore primarie.²⁴ L'idea di una forma di coscienza senza parole che l'essere umano condividerebbe con tutti gli altri vertebrati, ovvero la coscienza primaria o procedurale, è il tema di uno scambio di riflessioni tra Manlio Iofrida (2019) e Roberto Longhi che ha come sorgente, ancora una volta, il pensiero di Merleau-Ponty. La coscienza

²¹ Per approfondire la questione onto/logica: Berque 2007, 149-154; e più generalmente Berque 2005; 2022, cap. III.

²² Barbaras 2003 (170-171; 204-213); Maldiney 1973; Valéry 1960; Nancy 2014, Schema-immagine-danza; Nancy *et al.* 2017; Badiou 1998.

²³ Berque 2015a (305-313); Berque 2022 (99-100).

²⁴ Per approfondire il tema si consiglia *Metafora e vita quotidiana* di Lakoff e Johnson (2022).

appare qui come uno strano gioco di scatole cinesi, nella misura in cui la coscienza superiore mantiene un senso solo se resta in contatto con la coscienza primaria che si è sviluppata nell'interazione dell'animale con il suo ambiente e che ha fatto sì che si manifestassero le prime entità psicologiche vere e proprie, gli atomi della soggettività e della coscienza e che l'animale diventasse capace di vivere in una dimensione di relazionalità. L'ultimo campo di indagine a cui si fa accenno è quello dell'*enfant research*, ricordando *en passant* il ruolo che l'infanzia ha ricoperto in Merleau-Ponty nello sviluppo del problema dell'impensato e i suoi corsi sulla psicologia infantile tenuti al *College de France*. Gli studi di Sander e Tronick, ad esempio, rivelano la ricchezza dello scambio mimico facciale e gestuale attraverso cui comunicano madre e neonato per cui si può dire, come dicono i bambini interrogati da Piaget, che il pensiero è in gola (Merleau-Ponty 2010, 206) o che si pensa, come un geografo, con i piedi.

In *Fenomenologia della percezione*, quando Merleau-Ponty, riflettendo sul valore espressivo del corpo, si chiede perché il senso comune metta nella testa la sede del pensiero, egli convoca la danza per dimostrare il *sapere del corpo*, la *danza relazionale* che coinvolge le regioni del corpo e le cose del mondo per cui, ad esempio, quando voglio prendere un oggetto, in un punto dello spazio al quale non penso, già la potenza di prensione che è la mia mano si leva verso l'oggetto (Merleau-Ponty 2009).

Le regioni principali del mio corpo sono consacrate a delle azioni, partecipano al loro valore [...] Ma il nostro corpo non è solamente uno spazio espressivo fra 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 ad essi un luogo, ciò grazie a cui questi significati si mettono ad esistere come cose, sotto le nostre manie, sotto i nostri occhi [...] Il corpo è il nostro mezzo generale per avere un mondo. Talvolta esso si limita ai gesti necessari per la conservazione della vita e, correlativamente, pone attorno a noi un mondo biologico; talvolta giocando su questi primi gesti e passando dal loro senso proprio al loro senso figurato, manifesta attraverso di essi un nuovo nucleo di significato: è il caso delle abitudini motorie come la danza. (Merleau-Ponty 2009, 202-203)

Esperienze come la danza, dunque, secondo Merleau-Ponty mettono in discussione il fatto che la significazione sia un atto di pensiero, un'operazione pura di un *lo Kosmo théros*, giacché l'esperienza del corpo ci apre ad un senso che non è quello della coscienza costituente universale, spettatrice e chiusa in se stessa spingendoci a farci mondo. Il tema del corpo-mondo - inteso come intreccio sensoriale che si esperisce soggettivamente nel rapporto tra organismo vivente e mondo - e la permeabilità del danzatore rispetto all'ambiente esterno sono due aspetti cruciali dell'analisi condotta, in termini fenomenologici, da Mazzaglia in relazione all'opera della coreografa e ballerina Trisha Brown. (Mazzaglia 2007) Come sottolinea Barbaras (2003, 212 traduzione mia) «la danza manifesta un'unità originaria del sentire e del muoversi, unità anteriore ad ogni apprendimento e costitutivo dell'uno e dell'altro [...] La danza si situa dunque nell'articolazione tra le creazioni spontanee della sensibilità e la creazione artistica e ne rivela in questo modo la continuità». Ogni atto creativo implica dunque un livello primitivo, preliminare, un trampolino, come lo definisce Eugenio Barba ne *La canoa di carta* (1993), un momento peculiare di sospensione che obbliga a mettere in moto tutte le energie del danzatore, acuisce i suoi sensi, come quando si avanza nell'oscurità, mentre viene meno il dominio razionale del significato della propria azione. Questo livello, stando alla definizione data da Barba, indica l'organizzazione della presenza fisica tesa all'espressione, rappresenta la base, il fondo-sfondo su cui s'inscrive ogni processo creativo e ha a che fare, in ultima istanza, con il livello biologico che rende

possibile ogni genesi, e con la stessa materia mobile compositiva su cui inizia il lavoro del danzatore²⁵ per cui «l'attore-danzatore ricrea il vivente nell'azione» (Barba 1993, 55).

²⁵ Per approfondire gli aspetti legati alla danza proposti in conclusione vedi *Il movimento: tutto qui. L'ordine aleatorio delle macchine danzanti* di Cavedagna, Giarolo (2021).

Bibliografia

- Amoroso P. (2019). *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*. Milano: Mimesis.
- Badiou, A. (1998). La danse comme métaphore de la pensée. In Id. *Petit Manuel d'ines-thétique*. Paris : SEUIL.
- Barbaras, R. (1999). *Le Desir Et La Distance: Introduction a Une Phenomenologie De La Perception: Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Librairie Philoso-phique J. Vrin.
- Barbaras, R. (2003). *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*. Paris : Librai-rie Philosophique J. Vrin.
- Barba, E. (1993). *La canoa di carta*. Bologna: Il Mulino.
- Berque, A. (1990). *Médiance de milieux en paysages*. Montpellier: Reclus.
- Berque, A. (2007). Vers une mésologie – au-delà du topos ontologique moderne. In Wie-wiorka, M. (dir.), *Les Sciences sociales en mutation*. Auxerre: Éditions Sciences humaines.
- Berque, A. (2014). *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire?*. Paris: Presses universi-taires de l'Université Paris Nanterre.
- Berque, A. (2015a). La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire?. In *Annales de géo-graphie*, 705, 67-579.
- Berque, A. (2019). *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani*. Milano : Mi-mesis Edizioni
- Berque, A. (2022). *Entendre la terre. A l'écoute des milieux humains*. Paris: Le Pommier.
- Cavedagna V., Giarolo A. (2021). Il movimento: tutto qui. L'ordine aleatorio delle mac-chine danzanti. *Alea. Pratiche Artistiche e modi di soggettivazione, Philosophy Kitchen. Ri-vista di filosofia contemporanea*, 14, 2021, 37-54.
- Coquet, J.C. (1997). *La quête du sens: le langage en question*. Paris: PUF.
- De Fazio G., Levano P. (2017). *Ecosofia. Percorsi contemporanei nel pensiero ecologico*. Modena: Mucchi.
- De Fazio, G., Levano P. (2020). *Prontuario di ecosofia*. Ancona: Ventura edizioni.
- Farinelli, F. (2009). *La crisi della ragione cartografica*. Torino: Einaudi.
- Gibson, J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mif-flin.
- Lakoff G., Johnson M. (2022). *Metafora e vita quotidiana*. Trad. it. di P. Violi. Milano-Macerata: ROI edizioni.
- Mazzaglia, R. (2007). *Trisha Brown*. Palermo: L'Epos.
- Maldiney, H. (1973). *Regard Parole Espace*, Lausanne: L'âge de l'Homme.
- Melançon, J. (2014). La praxie, l'expression et la pratique de l'écriture. In *PhænEx* 9, n. 2.
- Merleau-Ponty, M. (1989). *L'occhio e lo spirito*. Milano: SE.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La Natura*. Milano: Cortina.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Conversazioni*. Milano: SE.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Segni*. Milano: Net.
- Merleau-Ponty, M. (2009). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (2008). *Elogio della filosofia*. Milano: SE.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *La struttura del comportamento*. Milano: Mimesis.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Psychologie et pédagogie de l'enfant Cours de Sorbonne 1949-1952*. Paris: Verdier.
- Nancy, J. L. et al. (2017). *Sulla danza*. Napoli: Edizioni Cronopio.

Iofrida, M. (2013). Oltre il soggetto prometeico: soggetto, visione, e empatia in Maurice Merleau-Ponty, Aloïs Riegl e Roberto Longhi. In AA.VV., *Merleau-Ponty e l'estetica oggi*. Milano: Mimesis.

Iofrida, M. (2019). *Per un paradigma del corpo*. Macerata: Quodlibet.

Valéry, P. (1960). *Œuvres*. Paris: Gallimard.

Von Uexküll, J. (2004). *Théorie de la signification*. Paris: Agora Poket.

Von Uexküll, J. (2013). *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. Macerata: Quodlibet.

Sitografia

Berque, A. (2015b). *Le sens des choses n'est-il qu'en nous?*

https://issuu.com/rjannel/docs/sens_des_choses

Berque, A. (2017). *De la médiance de lieu*

<https://www.pca-stream.com/fr/articles/augustin-berque-de-la-médiance-des-lieux-98>

Berque, A. (2019). *De Merleau-Ponty en mesologie*

<https://drive.google.com/file/d/1EymZaif4P61oZijlNRJVy5LP1h5SSu3/view>

Zaietta, L. (2018). L'invention d'un style ou d'une signature - Le langage (visible) des animaux. *Fabula / Les colloques*, "La parole aux animaux. Conditions d'extension de l'énonciation", URL: <http://www.fabula.org/colloques/document5372.php>