

MARA MELETTI BERTOLINI

PENSARE SECONDO LA FORMA LA BIOLOGIA FILOSOFICA DI MAURICE MERLEAU-PONTY

I. *Estetica e Biologia filosofica*

In Merleau-Ponty possiamo parlare di un approccio “estetico” alla natura del vivente, che permette di avvicinare i fenomeni biologici in un’ottica diversa rispetto a quello scientifico. Quali sono le caratteristiche di quell’approccio e perché possiamo definirlo “estetico”?

In un primo significato possiamo definirlo *estetico* nel senso di una riformulazione e valorizzazione del valore cognitivo della sensibilità. È noto che Merleau-Ponty rivaluta la sensorialità, afferma il primato della percezione e l’originarietà di tutte quelle intuizioni precategoriale in cui l’organismo corporeo si sintonizza col mondo, familiarizza con esso, segnandone le esperienze fondamentali.

In un secondo senso viene detto *estetico* perché mette in gioco l’arte e l’analogia tra forme artistiche e forme viventi. Egli sente la necessità di adottare un punto di vista diverso da quello delle scienze meccanicistiche e, quando in *Phénoménologie de la perception* (1945) si tratterà di comprendere la peculiare unitarietà del corpo vivente, non si riferirà a un corpo-macchina, ma alla specifica unità dell’opera d’arte¹. A una prima lettura potrebbe sembrare che la forma artistica sia invocata come modello prioritario per comprendere la corporeità, ma in realtà è vero il contrario: il filosofo sta qui

¹ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* (1945), trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 2003, p. 215: «Il corpo non può essere paragonato all’oggetto fisico, ma piuttosto all’opera d’arte».

estendendo all'opera d'arte quei concetti di totalità, unitarietà parte-tutto, inscindibilità materia-forma, che ha messo a punto partendo dalle sue letture scientifico-biologiche utilizzate nella sua prima opera pubblicata nel 1942, *La structure du comportement*². È la forma dell'organismo vivente a sollecitare originariamente le sue riflessioni e saranno proprio queste a richiedere nuovi modi d'intelligibilità del reale; l'analogia corpo vivente-opera d'arte entrerà in scena in un secondo momento. Certo, tra forma organica e forma artistica saranno via via riscontrate sempre più profonde concordanze e sarà sviluppata una reciproca chiarificazione; ritengo tuttavia che la comprensione del lato estetico del suo pensiero risulti arricchito se posto in connessione col versante biologico e la teoria dell'organismo. Possiamo in tal modo inserire Merleau-Ponty in una ricca tradizione morfologica che collega estetica e scienze della vita e ha numerosi rappresentanti sia nel contesto tedesco che francese³. Attenendoci a quest'ultimo, basterà accennare a una fitta schiera di autori quali Henry Bergson, Raymond Ruyer, Georges Canguilhem, Gilbert Simondon, Gilles Deleuze.

Intendo qui richiamare l'attenzione su un aspetto della filosofia merleopontiana che è rimasto forse maggiormente in ombra rispetto al versante estetico. Credo che resti ancora da approfondire il suo interesse per il vivente, che si esplicita sin dalla sua prima opera nell'intento di «comprendere i rapporti tra coscienza e natura», in un costante rapporto critico con la filosofia e la scienza biologica del suo tempo. Il filosofo, guardando alle scienze della vita, trova materia per

² ID., *La struttura del comportamento* (1942), trad. it. di G. Neri, rivista da M. Ghilardi, Milano, Mimesis, 2010 (da ora in poi indicata con la sigla SC).

³ Si vedano in particolare gli studi seguenti recentemente pubblicati: *Estetica e scienze della vita*, a c. di A. Pinotti e S. Tedesco, Milano, R. Cortina, 2013; A. CONTINI, *Estetica della biologia. Dalla Scuola di Montpellier a H. Bergson*, Milano, Mimesis, 2012; A. DE PALMA, G. PARETI, *La fisiologia in Germania tra materialismo e vitalismo (1848-1935)*, Pisa, Edizioni ETS, 2014; *Ripensare la natura. 1-Questioni aperte*, a c. di F. Monceri, «Teoria», XXXIV, 2014/1; *Logiche del vivente. Evoluzione, sviluppo, cognizione nell'epistemologia francese contemporanea*, a c. di A. Cavazzini e A. Gualandi, «Discipline filosofiche», XIX, 2009, 1; *L'epistemologia francese e il problema del «trascendentale storico»*, a c. di A. Gualazzini e A. Gualandi, «Discipline filosofiche», XIV, 2006, 2. Cfr. anche S. POGGI, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Bologna, Il Mulino, 2000; A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito: aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna, Il Mulino, 1992; G. BARSANTI, *La mappa della vita. Teorie della natura e teorie dell'uomo in Francia 1750-1850*, Napoli, Guida, 1983.

«ridefinire ex novo» alcuni concetti fondamentali in ambito scientifico e filosofico (comportamento, organismo, coscienza, libertà), come pure per ridescrivere le polarità soggetto-oggetto, interno-esterno. Non solo il corpo, ma anche l'opera d'arte, anche il linguaggio, saranno in seguito indagati secondo un modello di intelligibilità dinamica messo a fuoco studiando l'organismo vivente; in tutti questi diversi ambiti lo studio delle forme incita il filosofo ad attirare l'attenzione sul *movimento di formazione*, sull'emergenza del nuovo che sfugge alla rete causale, pur restando profondamente connesso ad essa. La riflessione sulle forme organiche lo orienta a interrogarsi sulla intelligibilità di tutte le forme «aperte»; non solo gli organismi naturali, ma anche gli oggetti culturali come il quadro o il romanzo – simili anch'essi ad organismi – rivelano strutture in evoluzione che danno vita a reali innovazioni qualitative, a nuovi «stili» organici o artistici⁴, segnando l'inizio di un nuovo ordine. A partire da *La structure du comportement* c'è spazio per evidenziare in Merleau-Ponty il filo rosso di una filosofia della natura che si viene sviluppando sino ai suoi ultimi corsi al Collège de France esplicitamente dedicati al concetto di natura⁵; tuttavia, in questa prima opera, per i motivi che dirò in seguito, è preferibile parlare, seguendo le orme di Hans Jonas, di una «biologia filosofica», che coinvolge scienza della vita e filosofia⁶.

⁴ Sulla attualità nel dibattito contemporaneo del problema della «novità morfologica» e sulla distinzione metodologica tra *innovazione evolutiva* e mera *variazione* si vedano i saggi di M. MANDRIOLI, M. PORTERA, *La genesi delle forme biologiche. Creatività nei vincoli* in *Estetica e Scienze della vita*, cit., pp. 267- 288; e di G.B. MÜLLER, *Le origini della novità morfologica*, ivi, pp. 241-266, il quale scrive: «La novità, l'apparizione di una nuova caratteristica strutturale, è un fenomeno raro nell'evoluzione morfologica [...]. Ciò nonostante, rappresenta un problema fondamentale della teoria dell'evoluzione – una sfida per il dogma neodarwinista – stabilire come nuove strutture possano affatto apparire negli organismi, dal momento che tali caratteri non possono evidentemente venire selezionati prima di giungere ad esistenza» (p. 242). Tralasciando i differenti contesti culturali, anche in Merleau-Ponty – come vedremo – si può osservare una costante attenzione per questa problematica e un'analoga sollecitudine a rendere intelligibile l'emergere della «novità morfologica» dalle rimodulazioni della struttura ed a pensare a forme di libertà comportamentali compatibili con i vincoli biologici.

⁵ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *La Natura, Lezioni al Collège de France 1956-1960* (1995), ed. it. a cura di Mauro Carbone, Milano, R. Cortina, 1996.

⁶ Di «biologia filosofica» Jonas parla in *Organismo e libertà* (1994), trad. it. di A. Patrucco Becchi, Torino, Einaudi, 1999. Di grande interesse potrebbe essere

Nella cornice di una rinnovata filosofia della forma si configura l'esplorazione di questa vicinanza tra l'esperienza del vivente e l'esperienza artistica. Si tratta in entrambi questi casi di catturare sia nell'organismo sia nel processo artistico la dinamica del *vivente* nel significato letterale del participio presente: un essere in formazione che si sviluppa e si trasforma nel suo procedere stesso. Occorre riuscire ad accedere al *movimento di configurazione delle forme*, dialettica che sta in opposizione sia con la classica indicazione di un'essenza immutabile, sia con uno sviluppo predeterminato finalisticamente. Che si tratti di organismi, di opere d'arte, di oggetti culturali, l'intento del filosofo resta quello di riuscire a catturare la dinamicità formativa, il movimento di strutturazione presupposto alla staticità delle forme istituzionalizzate. Comprendere una forma significa comprendere l'andamento di un insieme, il suo ordine interno in via di costituzione considerato nella sua specificità e nelle sue relazioni. Per questo la sua prima preoccupazione sarà di differenziare la forma del vivente dalla forma fisica.

La fenomenologia merleopontiana ha fornito un efficace incoraggiamento verso il passaggio ad una concezione più articolata della mente e dell'esperienza umana in generale, mostrando la feconda complessità di una «mente incarnata», nella quale la comprensione dell'incarnazione allude sì alla originarietà delle dinamiche corporee, ma non può esimersi dal tener conto delle sue connessioni coi contesti culturali, sociali e intersoggettivi. A tutte queste complesse relazioni rimanda la dinamica della incarnazione del mentale. Significativamente, negli ultimi scritti il filosofo preferirà spesso il termine «visione» a quello di «percezione» tanto amato nelle prime opere: la «visione» allude a un processo cognitivo più articolato, non più circoscritto alla sola sensibilità corporea; un processo che integra un intreccio di fili visibili e invisibili, provenienti non solo dalla natura, ma anche dall'immaginazione, dalle relazioni intersoggettive, dalla tradizione storica. In questo saggio mi concentrerò prioritariamente sul

un confronto tra la biologia filosofica di questi due autori, che presentano singolari punti di convergenza (ad es. la connessione teorica tra organismo e libertà, tra corpo vivente e percezione), ma anche un evidente scarto: il rifiuto da parte di Merleau-Ponty di ogni interpretazione finalistica della natura. Spostandoci in Francia, già nel 1947 G. Canguilhem parla di una «philosophie biologique», lamentandone la scarsa rilevanza nella cultura francese (*Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, «Revue de métaphysique et de morale», 52, 1947, p. 324).

momento iniziale di questo percorso e specificatamente sulla prima opera *La structure du comportement*, nell'intento di mostrare come in essa l'elaborazione di una filosofia della forma proceda di pari passo alla presentazione di una biologia filosofica.

II. *La fecondità della nozione di «forma»*

Merleau-Ponty individua nella nozione di *forma* un innovativo strumento cognitivo, capace di suggerire un'intelligibilità del vivente alternativa sia al meccanicismo che al vitalismo; la sua fecondità si mostra soprattutto nel porre in relazione diversi campi di esperienza e nella elaborazione di raccordi tra ordine fisico, vitale e umano. Il filosofo esprime la sua fiducia che essa possa contribuire a decostruire molti dualismi filosofici e ad aprire nuove direzioni di pensiero.

Egli vuole sostituire una «filosofia della forma» alla «filosofia della sostanza» e portare a piena espressione quella rivoluzione che la stessa *Gestalttheorie* ha cominciato senza portare a termine, poiché ha dopotutto riconfermato un tipo di intelligibilità pertinente al modello fisico, pur avendo intuito molte specificità dell'ordine vitale e spirituale. Viene messo in cantiere con la filosofia della forma il complesso problema della relazione tra conoscenza umana e organizzazione del vivente; seguendo la sua direzione egli auspica di contribuire a dissolvere l'antinomia tra natura e pensiero.

Il filosofo intende perseguire un rinnovamento a livello di teoria conoscitiva, già implicitamente avviato da alcuni dei settori scientifici più avanzati della biologia. Occorre saper «pensare secondo la forma»⁷; cosa che non è riuscita a tutti coloro che hanno contrapposto sostanza materiale a sostanza spirituale, oppure hanno appiattito ogni ordine della realtà sulla coerenza del modello fisico. Merleau-Ponty va alla ricerca di un nuovo tipo di intelligibilità che renda ragione dei fenomeni complessi che caratterizzano la vita dell'organismo, senza tuttavia isolarli dagli altri fenomeni complessi che caratterizzano la vita cosciente ed il pensiero.

Primo grande vantaggio se si pensa secondo la forma: intelligibilità scientifica e intelligibilità filosofica, pur nella loro diversità, non vengono contrapposte; l'una resta connessa all'analisi delle parti, mentre la seconda persegue la considerazione dell'organismo nella

⁷ SC, p. 150.

sua totalità. Nessuna delle due può restare indifferente alla considerazione della relazione parte-tutto. Riprendendo un esempio di Wertheimer, il mondo può essere paragonato a una sinfonia: questa può essere conosciuta nel suo insieme, come armonia di tutti gli strumenti, ma può anche essere analizzata secondo la partitura eseguita da ogni singolo strumento⁸; non si tratta di due vie inconciliabili e prive di connessioni.

Che cosa significano precisamente espressioni come «pensare secondo la forma», oppure le affermazioni correlate volte a sviluppare una «filosofia della forma»? Voglio qui soffermarmi su due momenti metodologicamente significativi collegati a questa espressione:

1) pensare secondo la forma significa in primo luogo perseguire l'intelligibilità di una totalità e negare individualità agli elementi singolarmente presi. La categoria della totalità servirà in modo particolare al filosofo per distinguere il tipo di unità dinamica che caratterizza un organismo, non riconducibile né a una somma, né ad un aggregato, tipologie proprie di un sistema fisico. L'organismo è una totalità che si manifesta in un comportamento. In primo luogo pensare secondo la forma permette al filosofo di differenziare l'intelligibilità di un sistema fisico da quella di un organismo vivente, e di sgombrare il campo da qualsiasi forma di riduzionismo.

2) pensare secondo la forma significa abbandonare ogni interpretazione dogmatica e immobile dei concetti di forma e di struttura. Ciò comporta: a) privilegiare il *movimento di formazione* rispetto alla fissità di un'essenza; b) concepire un ordine come insieme di relazioni sempre in via di riorganizzazione; c) pensare a un processo di modulazione delle strutture capace di dare origine a nuove strutture e comportamenti inediti. Come vedremo sarà in particolare l'ordine umano ad essere caratterizzato da questa dinamicità definita «dialettica esistenziale»; infatti «ciò che definisce l'uomo non è la capacità di creare una seconda natura – economica, sociale, culturale – al di là della natura biologica, ma piuttosto la capacità di superare le strutture create per crearne altre»⁹.

⁸ Ivi, p. 146.

⁹ SC, p. 191 s.

Così concepite, forma e struttura¹⁰ rappresentano non un fondamento ontologico, ma strumenti di conoscenza efficaci, che si prestano a ricordare il vivente con l'umano, offrendo di entrambi un'intellectazione più adeguata. Il filosofo ne rifiuta ogni interpretazione realistica: la forma non va intesa come una realtà naturale che esiste nello spazio, il suo essere è relazionale e non sostanziale, non si tratta di un fondamento. Essa è piuttosto un «oggetto di conoscenza», un'idea, un pensato avente come punto d'appoggio la percezione: «non possiede l'esistenza propria di una cosa, ma [...] è piuttosto l'idea sotto cui si riassume ciò che avviene in diversi luoghi»¹¹. In modo analogo lo storico quando parla di strutture economiche, sociali o politiche, si riferisce a un «oggetto di pensiero, distinto dai molteplici fatti che l'hanno costituito e portato all'esistenza»¹². L'accostamento delle strutture del comportamento ad altri tipi di strutture solitamente utilizzate dallo storico (sociali, politiche, economiche) non è casuale: anche il vivente – come vedremo – è segnato da una fondamentale storicità, nella misura in cui la sua forma è concepita come *aperta*, cioè capace di sviluppare a sua volta nuovi comportamenti. Non meraviglia dunque che l'intelligibilità del vivente debba ricercarsi nella direzione di lavoro dello storico piuttosto che in quella del fisico.

¹⁰ Étienne Bimbenet osserva giustamente che, benché Merleau-Ponty utilizzi i termini *forma* e *struttura* come sinonimi, essi non sono propriamente equivalenti e possono essere confusi solo grazie a un costante «glissement sémantique»; essi sono tratti da due ambiti differenti: «la forma (*Gestalt*) ci rimanda originariamente al campo percettivo, e non dimentichiamo che la *Gestaltpsychologie* della Scuola di Berlino fu innanzitutto una psicologia della percezione; la struttura (*Aufbau*) ci rinvia al contrario alla biologia organicista di Goldstein, e indica non più la legge di distribuzione di un dato percettivo, ma l'insieme delle costanti funzionali che organizzano l'attività totale di un organismo: essa indica allora la struttura di un comportamento, o la struttura di un *organismo*» (*Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 54). In realtà Merleau-Ponty, nonostante supponga questa omonimia, fa riposare la forma sulla struttura; infatti la forma rappresenta la *ratio conoscendi* della struttura, mentre quest'ultima costituisce la *ratio essendi* della forma.

¹¹ SC, p. 159.

¹² Ivi, p. 158.

III. *La forma dell'organismo vivente*

In *La Structure du comportement* Merleau-Ponty differenzia e descrive una triplice tipologia di forme: forma fisica, forma vitale, forma umana; in primo luogo si preoccupa di distinguere la forma dell'organismo vivente dalla forma dei fenomeni fisici. La struttura fisica modifica il proprio equilibrio sotto l'azione di un agente esterno, «ma l'azione esercitata dall'esterno ha sempre l'effetto di ridurre uno stato di tensione, di avviare il sistema verso il riposo»¹³. In altre parole il sistema fisico tende a chiudersi, a diventare ripetitivo, a ritrovare il suo stato di riposo dopo un'azione esterna perturbatrice. La forma organica, invece, manifesta una propria attiva spontaneità, elabora risposte originali alle situazioni date, sviluppa comportamenti privilegiati rispetto ad altri, ha «condizioni ottimali di attività», mostra un «atteggiamento generale di fronte al mondo», «delimita da sé il proprio ambiente». L'organismo è una totalità che si manifesta in un comportamento specifico, è dunque un essere dotato di *espressività*, ossia che offre allo sguardo del percipiente un insieme che ha un senso. Solo per un essere vivente – uomo o animale che sia – si può propriamente parlare di *comportamento*; né per un acido, né per un sasso sarebbe appropriato questo termine. Nelle forme organiche compaiono relazioni di nuovo tipo, non più rapporti meccanici di causa effetto, ma veri e propri «rapporti dialettici» che non possono essere paragonati a quelli di un sistema fisico, e richiedono, secondo il motto bergsoniano, «concetti elaborati “su misura”».

L'organismo è una «totalità concreta» che esibisce un proprio ordine interno: Merleau-Ponty vuole partire dall'organismo così come appare nella percezione, con i caratteri originali che esso mostra nel suo comportamento. Non intende allontanarsi dal campo fenomenico offerto dal comportamento degli organismi per ipostatizzare un unico significato della vita, preferisce soffermarsi sulle varie articolazioni del vivente così come si offrono nello spettacolo percettivo. Due osservazioni ci sembrano pertinenti: a) viene affermata in tal modo la centralità dell'esperienza percettiva come porta di accesso al vivente, e ciò gli consente di evitare in questo contesto il ricorso alla via bergsoniana dei dati immediati della coscienza; b) il filosofo in questa sua prima opera non cerca di ricondurre la pluralità delle strutture a un unico principio, anzi rifugge in generale dal ricorso a

¹³ Ivi, p. 160.

concetti metafisici (vita, slancio vitale; forza vitale) ed è proprio per evitare questo che ricorre alla forma come via alternativa. Ciò che vuole sviluppare non è propriamente una *filosofia della vita*: per questo – come ho accennato in precedenza – è più corretto parlare qui di una *biologia filosofica*. Interessano a Merleau-Ponty i *fenomeni* della vita, senza la pretesa di dare di essa una definizione unitaria. Non la vita o la natura in generale attirano la sua attenzione, ma gli organismi che si mostrano nelle loro differenze comportamentali. In tali processi si evidenziano reti complesse di relazioni e mutazioni, non un unico principio-guida.

Alla luce della percezione, l'organismo non può essere integrato senza residui in un sistema fisico, poiché non presenta i caratteri di una cosa che riposa in sé. Per comprendere la vita di un organismo non basta scinderlo in parti semplici (organi) o in processi chimici, occorre cogliere la «fisionomia» di un comportamento, vale a dire individuarne la sua «norma interna». Tale norma non indica una potenzialità pronta ad attualizzarsi finalisticamente, né una causalità produttrice; grazie alla forma non è necessario ricorrere né a mitiche forze di attrazione, né ad altrettanto mitiche forze di propulsione. Sia il vitalismo sia il meccanicismo sanno pensare solo in base a forze di stampo ancora fisico, entrambi sono mossi dall'esigenza di cercare un «fattore d'ordine» esterno che tenga insieme il tutto e lo conservi; questo accade in quanto viene presupposto un tipo di intelligibilità in cui il tutto continua ad essere concepito a partire dagli elementi che lo compongono. Ma non è più così se si parte dall'organismo concepito come una totalità con un proprio spontaneo ordine originario che si mostra al percipiente, (non un ordine costruito dall'intelletto dell'osservatore), ossia con una propria forma o struttura; non è più così se si impara a pensare secondo la forma. Vale per Merleau-Ponty quanto scriverà Canguilhem pochi anni dopo citando anch'egli Goldstein: «L'intelligenza può accostare la vita solo se riconosce l'originalità di essa. Il pensiero di ciò che vive deve assumere dal vivente l'idea di esso»¹⁴. Se la conoscenza è anch'essa una moda-

¹⁴ Cfr. G. CANGUILHEM, *La conoscenza della vita*, (1952, 1965²), trad. it. di F. Basani, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 38. La citazione di Kurt Goldstein tratta da *Der Aufbau des Organismus* (1934) e riportata subito dopo è la seguente: «È evidente che per il biologo, per quanto sia grande l'importanza del metodo analitico per le sue ricerche, il fondamento principale della sua conoscenza propria è la conoscenza ingenua, quella cioè che accetta semplicemente il dato; è questa che gli permette di penetrare il senso di quanto avviene nella natura». Questa

lità della vita, occorre rivedere la problematica contrapposizione posta dalla filosofia tra pensiero e natura, quindi trarne le conseguenze epistemologiche adeguate.

È naturale che il lavoro di analisi proprio della scienza perda di vista l'originalità della forma, dato che lo sguardo analitico è indirizzato a ricercare quelle componenti di cui essa è un presunto risultato; occorre dunque cambiare lo sguardo, serve una visione d'insieme che sappia cogliere la totalità dell'organismo nella sua «configurazione», ossia nella sua struttura. Questo è il compito del filosofo. Comprendere una struttura significa comprendere l'andamento di un insieme, non riducibile alle sue parti. La sua apprensione è posta su un livello diverso (ma non opposto) rispetto alla comprensione delle leggi di causalità. Come si è già detto, ogni organismo vivente è un «corpo fenomenico», ossia un organismo che si manifesta in fenomeni, quindi si tratta di un «corpo espressivo», che si manifesta come centro di azioni, movimenti, scambi; in una parola manifesta un certo tipo di comportamento, avente un proprio «stile». In *La structure du comportement* il concetto di «stile» non viene utilizzato nella sua valenza artistica ed estetica (lo stile di un'opera d'arte, di un artista), compare invece in un'accezione biologica: esso fa segno verso la forma di un organismo, serve per indicare la fisionomia di un comportamento, ossia il particolare modo di un vivente di entrare in sintonia con il «suo» mondo. Il termine sarà utilizzato con particolare frequenza in *Phénoménologie de la perception* per indicare lo stile percettivo specifico di un individuo, non solo di un organismo. In questo caso lo stile percettivo esprime l'incarnazione di un individuo in un punto di vista particolare, che si viene costituendo nel tempo in base ad orientamenti biologici e culturali via via articolati nel corso della sua esistenza. Lo stile dice il generale che si manifesta nel particolare, ma fa segno anche verso l'avventura esistenziale dell'individuo che ne delinea differenti configurazioni nel tempo e conferisce loro, nonostante le diversità, una certa aria di famiglia.

Pensare secondo la forma significa far emergere una specifica *normatività biologica* quale normatività *originale* interna ad ogni vivente che, in quanto tale, non si limita ad avere *reazioni* ad un ambiente fisico presupposto, ossia non si limita a subire l'ambiente, ma

attenzione alla totalità e al «senso» della conoscenza orienteranno Canguilhem nella sua considerazione del patologico come processo che investe l'uomo nella sua interezza, non solo nei suoi organi.

lo configura secondo aspetti in sintonia con la propria struttura corporea, a sua volta reciprocamente modificabile, in una dialettica vitale ed anche storica che si ispira in molti tratti al significato della dialettica hegeliana.

Lo sguardo biologico – e sulle orme di quello, lo sguardo del filosofo – non cerca di correlare parti, non persegue nell'organismo una «unità di correlazione», ma una «unità di significato», in cui le parti si coordinano in base al senso. Si tratta di ricercare una «unità ideale», una «unità di significato», non l'unità riferibile ad una sostanza (anima o corpo che sia). Il biologo, come pure il filosofo della forma, saranno attenti al significato di più eventi dispersi collegabili da un nesso comune¹⁵. Ciò significa delineare diversi piani, scegliere punti di vista in base ai quali certi complessi appaiono accomunati ad altri, legare insieme successioni di eventi dapprima dispersi in un divenire continuo. Questo metodo di organizzazione dell'esperienza – osserva Merleau-Ponty – non è peculiare solo della conoscenza biologica: anche lo storico mette in atto una simile strategia quando ritaglia nell'insieme certi eventi, li collega in un tutto ordinato e individua strutture economiche, politiche, culturali; ad esempio quando parla di *domanda* e di *offerta* in ambito economico, si tratta di idee direttrici che orientano l'intelligibilità unitaria di una molteplicità di esperienze.

IV. *Il vivente umano*

Come già detto, Merleau-Ponty distingue tre tipi di «ordine»: fisico, vitale, umano. Nel paragrafo precedente si è trattato di distinguere l'ordine fisico da quello vitale dell'organismo; non meno rilevante risulta la caratterizzazione dell'ordine umano nella sua differenziazione *dal* vivente, che non esclude tuttavia la sua connessione *col* viven-

¹⁵ Merleau-Ponty condivide su questo punto il pensiero di Goldstein, del quale riporta, facendola propria, una lunga citazione tratta da *Der Aufbau des Organismus*: «Quanto noi cerchiamo nell'idea di vita, "non è la pietra terminale di un edificio ma l'edificio stesso, nel quale i fenomeni parziali, inizialmente insignificanti, si mostrano legati in un insieme unificato, ordinato, relativamente costante, di struttura determinata [...], non cerchiamo un fondamento reale (*Seinsgrund*) su cui l'essere riposi, ma un'idea, un fondamento conoscitivo (*Erkenntnisgrund*) nel quale tutti i fatti particolari possano trovare la loro verità"» (SC, p. 168).

te. Per il filosofo non si tratta solo di descrivere un nuovo tipo di forma (la «forma simbolica»), ma di porre i presupposti per interrogarsi sui rapporti tra il vivente e il pensiero. In questa prospettiva biologica si tratterà di porre a tema la conoscenza in un'ottica diversa da quella intellettualistica, sia nel senso di sottolineare come il pensiero sia un'attività da inscrivere nella vita e non isolare in sé, sia nel senso di chiedersi come l'attività riflessiva stessa, (attraverso la mediazione del linguaggio, degli oggetti culturali, degli strumenti tecnici) modifichi il rapporto con la vita. Occorre trarre tutte le implicazioni epistemologiche dall'affermazione di Goldstein più volte citata secondo cui «il nostro conoscere dipende da ciò che noi siamo».

Come si è già detto ogni organismo vivente ha un suo modo più o meno articolato di interagire col mondo; la polarità organismo-ambiente è regolata dalla stessa struttura normativa. In linguaggio semplice potremmo dire che quanto è povero l'organismo, altrettanto è povero il *suo* mondo. Ma la particolarità veramente rimarchevole di questa polarità riguarda il fatto che già il comportamento animale è capace di rimodularsi, di rispondere attivamente, seppur in gradi diversi, al significato della situazione. Già gli esperimenti sul riflesso condizionato di Pavlov mostrano al biologo accorto l'acquisizione di una nuova configurazione del comportamento, che mal si spiega con la semplice ripetizione dello stimolo. La normatività biologica, pur conservando delle costanti, non è un'essenza immutabile, mostra già nella «dialettica vitale» una certa variabilità e plasticità: la forma non è statica, può ristrutturarsi e dare inizio a nuove costellazioni di norme. Ogni organismo in quanto vivente, non solo risulta strutturato in un certo modo, ma è portatore di uno specifico potere di autoristutturazione.

Tutto questo, se già si può intravedere nella «dinamica vitale», diventa manifesto nella «dinamica esistenziale» propria del vivente uomo. Trattando della «forma simbolica», organizzazione originale del vivente uomo, Merleau-Ponty fa emergere in tutta la loro ricchezza le connessioni tra *forma*, *comportamento* ed *esistenza*, che assumono qui una peculiare articolazione. Ciò che manca all'animale ed è invece tipico dell'uomo è la «molteplicità prospettica», ossia la capacità di percepire il mondo da «punti di vista» (*vue*) differenti, ricavandone configurazioni e significati differenti. L'uomo può relazionarsi con più significati possibili di una situazione, le cose non offrono a lui sempre la stessa «monotona melodia»: i punti di vista possono

variare, collegarsi tra loro, confrontarsi con quelli degli altri soggetti; ciò significa che, correlativamente, il mondo offre spettacoli diversi. La sostituzione dei punti di vista e la conservazione dei diversi significati nel tempo *libera* lo sguardo umano dalla situazione contingente, lo rende pluriprospectivo e capace di ristrutturazione. È proprio questa pluriprospectività che «introduce un comportamento cognitivo e un comportamento libero»¹⁶. I due aggettivi *cognitivo* e *libero* non vengono affiancati a caso. La libertà fa la sua comparsa all'interno della forma simbolica in riferimento a un peculiare modo biologico-cognitivo di relazionarsi al mondo. Il vivente umano è una totalità che si modifica in relazione al mondo e insieme modifica la sua *visione* del mondo in una specifica «dialettica esistenziale». In quest'ottica la libertà non è una peculiarità della coscienza pura, presuppone una certa struttura organica, e può svilupparsi solo a partire da un «apriori biologico». Si apre lo spazio per pensare a una «coscienza naturata»¹⁷ (*conscience naturée*), ed è questo agli occhi di Merleau-Ponty uno dei frutti più fecondi maturati nella prospettiva del pensare secondo la forma. Quest'ultima, infatti, viene presentata come una griglia intelligibile applicabile a tutti e tre gli ordini – fisico, vitale, umano – e proprio per questo si presta a distinguerli senza scavare tra di loro un abisso incolmabile. La concezione hegeliana di *dialettica*, che nel suo movimento produce nuove figure pur integrando e superando le configurazioni passate, farà il resto¹⁸. Ecco che diventa intelligibile un movimento di *Gestaltung* in cui l'ordine inferiore può integrarsi ed essere superato in una nuova organizzazione con proprie peculiarità, pur conservando traccia dell'ordine precedente, che

¹⁶ Cfr. Ivi, p. 137: «Proprio questa possibilità di espressioni diversificate di un medesimo tema, questa “molteplicità prospettica” mancava al comportamento degli animali. È questo che introduce un comportamento cognitivo e un comportamento libero. Rendendo possibili tutte le sostituzioni di punti di vista, essa libera gli “stimoli” dalle relazioni attuali alle quali li connette il mio peculiare punto di vista, dai valori funzionali affidati loro dai bisogni della specie definiti una volta per sempre. Gli *a priori* sensorio-motori dell'istinto legavano il comportamento a complessi individuali di stimoli e a melodie cinetiche monotone [...]. Con le forme simboliche viene in primo piano un comportamento che esprime gli stimoli per sé, che si apre alla verità e al valore inerenti alle cose, e tende all'adeguazione del significante e del significato, dell'intenzione e di ciò che essa intenziona. Qui il comportamento non ha più semplicemente un significato ma è esso stesso un significato». Sulla pluriprospectività vd. Ivi, p. 190 s.

¹⁷ Ivi, p. 241.

¹⁸ Vd. *infra*, n. 25.

può sempre tornare ad imporsi nel caso di fallimento dell'integrazione.

V. *Esistenza biologica, esistenza umana, esistenza individuale*

Il termine «esistenza» compare spesso in queste analisi del filosofo e acquista un diverso significato a seconda se si riferisce alla dialettica *vitale* o a quella *umana*: esistenza biologica, esistenza umana, esistenza individuale delimitano la possibilità di tre dialettiche più o meno coordinate tra loro, caratterizzate da un grado crescente di individualizzazione. In relazione al comportamento umano e alla sua apertura alla libertà il termine acquista il suo senso pregnante. Ogni organismo, come si è visto, ha un proprio modo di esistenza biologica: in questa accezione viene sottolineata la dimensione irriflessa di ogni organismo, il suo modo di selezionare attivamente il suo ambiente. Da qui la stretta connessione *esistenza-comportamento*: esistere è il modo tipico di qualsiasi vivente di aprirsi al mondo, visibile e riconoscibile nel suo comportamento. In questo senso il filosofo non manca mai di sottolineare che vi sono modi attivi di esperienza indipendenti dal pensiero¹⁹. Così ad esempio la percezione viene descritta come «esperienza di una esistenza»²⁰ (e non di una verità logica), come un «co-nascere» di corpo vivente e mondo²¹, una «partecipazione» all'esistenza dell'oggetto. In tutte queste citazioni emerge che ogni vivente, nel suo esistere irriflesso, si *mette in gioco* in questa polarità col mondo: infatti ne va della sua vita, del suo nutrimento, del suo sviluppo; si tratta di un rapporto coinvolgente tra vivere e percepire, tra il vivente e il «suo» mondo, che vede come protagonisti sensibilità e motilità, senza l'intervento di un'attività di pensiero. La percezione si conferma esperienza cardine per il filosofo: atto vitale che manifesta la nostra appartenenza al vivente e proprio per questo irrinunciabile porta d'ingresso conoscitiva alla vita.

Una connotazione propria acquista il significato di «esistere» nel senso specificatamente umano del termine; alludiamo qui a un senso generale, proprio della struttura umana in quanto tale, riferentesi ad una tipologia comune, descrivibile in ogni essere avente la conforma-

¹⁹ SC, p. 240.

²⁰ Ivi, p. 215.

²¹ Ibid.

zione corporea umana; non si tratta ancora di un livello contrassegnato dall'individuale avventura esistenziale. Esso risulta caratterizzato dalla *molteplicità prospettica*; quest'ultima, come vedremo, funziona come *apriori biologico* che fa da punto di appoggio per una concezione del pluralismo e della libertà concepiti diversamente rispetto alla filosofia coscienzialistica dell'amico Sartre.

È opportuno rilevare in questo ambito il nesso significativo che collega *esistenza* e *contingenza*: pensare secondo la forma consente al filosofo di far posto alla *contingenza* nella dialettica umana, escludendo ogni posizione finalistica e ogni sviluppo unilineare. La contingenza – afferma Merleau-Ponty – non può essere relegata in un angolo insignificante e accidentale della conoscenza, pena il rinchiudersi in uno pseudo-soggetto epistemologico depurato appunto della sua variabilità esistenziale. Ciò significherebbe falsare la dinamica umana, sia dimenticandosi della nostra incarnazione in strutture biologiche rimodulabili, sia obliando la mobilità dei significati connessa alla pluriprospeccività. In altre parole accantonare la contingenza significherebbe mancare gli snodi fondamentali per la comprensione dell'esistenza umana.

Nella forma simbolica non è osservabile uno sviluppo predeterminato riconducibile ad una entelechia. C'è sì un orientamento interno relativo alla sua struttura, ma questa normatività biologica, nella rete complessa delle relazioni, può attualizzarsi in possibilità comportamentali inedite. La forma simbolica, pur conservando delle invariante, manifesta la sua peculiare capacità di andare oltre le strutture già istituite per organizzarne di nuove. Quella umana è un'organizzazione *aperta* portatrice, in quanto tale, di un'effettiva «dialettica esistenziale» autenticamente innovativa, in cui si osserva un potere di autoristrutturazione che mette capo a qualcosa di qualitativamente nuovo. In questo contesto far posto a termini come *esistenza* e *dialettica esistenziale* significa far posto anche alla *contingenza*, ossia all'idea dell'umano come totalità in formazione regolata da una normatività interna, ma senza fini assegnati in anticipo, che diviene con scarti, abbandoni e riprese. La forma simbolica, mentre da un lato limita l'espressività dell'organismo al suo *stile* specifico, dall'altro mostra nelle sue attualizzazioni l'*evento* di nuovi significati: si tratta di mettere a fuoco una sorta di libertà con vincoli. Il comportamento umano, nella sua multiforme varietà, si presta a rendere visibile l'operare dell'espressività naturale, mostra all'opera una forma da

cui possono originarsi configurazioni impreviste e imprevedibili. Merleau-Ponty usa qui il termine *libertà* per fenomeni che sono distanti dalla libertà intesa come facoltà cosciente e volontaria di scelta; l'espressività umana si avvale, riarticolandola in nuovi modi, di una più universale espressività del vivente. La libertà emerge dall'esistenza organica e viene sottolineato il radicamento nella natura della dimensione creativa, di un'operatività che presenta, rispetto al già istituito, uno scarto non colmabile col ricorso alla causalità.

Anche l'invenzione di strumenti tecnici rientra in questo caratteristico movimento della dialettica esistenziale che consiste nel superare le strutture date per crearne altre: «Questo potere di scegliere e di variare i punti di vista gli [all'uomo] consente di creare strumenti non sotto la pressione di una situazione di fatto, ma per un uso virtuale, e in particolare per fabbricarne altri»²². La pluriprospeccività, anche nel caso della tecnica, innesca il superamento dell'ambiente dato, pone una distanza dall'immediato e apre alla configurazione del possibile. In una sorta di movimento di ritorno dallo strumento alla vita, anche le tecniche sono in grado di innescare nuove norme comportamentali.

La dialettica esistenziale umana – non più intesa solo come dimensione ristretta al singolo individuo, ma specifica funzione di un tipo di forma – ha un'ineliminabile componente di contingenza e storicità: si produce qualcosa che poteva non prodursi e tuttavia l'imprevisto avviene e dà inizio a un nuovo corso. Merleau-Ponty può così scrivere: «Con il concetto di forma viene quindi introdotto un principio di *discontinuità*, e sono presentate le condizioni di un processo che si effettua con *salto* o crisi, le condizioni di un *evento* o di una *storia*»²³. *Discontinuità*, *salto*, *crisi*, *evento*, *storia*, sono termini solitamente utilizzati in quel periodo in connessione esclusiva con le dinamiche coscienziali; il filosofo ne riscrive le coordinate, situando la possibilità della libertà entro la normatività specifica di un tipo di organismo, non più privilegio della sola coscienza individuale, che in tal modo si trova ad essere iscritta entro un ordine più vasto. Occorre

²² Ivi, p. 192. La possibilità di uscire dalla propria *Umwelt* e mettere in forma diverse configurazioni dell'esperienza viene denominato da Merleau-Ponty «atteggiamento categoriale»: «Questi atti della dialettica umana rivelano tutti la medesima essenza: la capacità cioè di orientarsi in rapporto al possibile, al mediato, e non in rapporto a un ambiente limitato – ciò che abbiamo chiamato con Goldstein, l'atteggiamento categoriale» (ibid.).

²³ Ivi, p. 151.

pensare al vivente come suolo in cui sono radicate tutte le funzioni superiori, a una morfologia anonima e irriflessa da cui attinge ogni singolo individuo, ad una «coscienza naturata» che emerge sì dall'*ordine vitale* rendendo possibile un nuovo *ordine umano*, ma continua a diramare in quel suolo originario le sue radici, senza escludere la possibilità di un regresso all'antico livello di animalità che lo accomuna agli altri viventi. Non è l'individuo, il *Dasein*, l'ente da interrogarsi per primo per comprendere il proprio essere, ma il corpo vivente nelle sue espressioni.

In questa prospettiva la libertà non è collegabile all'ontologia del Per sé, non è qualcosa che c'è o non c'è, come sarà per Sartre in *L'Être et le Néant* (1943), dove si legge che «l'uomo non può essere a volte libero a volte schiavo: è tutto intero e sempre libero o non lo è affatto»²⁴. Affermazioni radicali di questo tipo connettono la libertà all'ontologia della coscienza, dimenticandosi del suo suolo naturale. Per Merleau-Ponty la libertà può svilupparsi a *diversi gradi possibili*, sia nella scala dei viventi che nel comportamento umano. Questa libertà a modello biologico dipende dal tipo di strutturazione e dal grado di integrazione delle parti nella totalità; lo stesso Merleau-Ponty, molti anni dopo, nel suo corso sulla natura al Collège de France tornerà su questo tema e parlerà di una «libertà strutturale»²⁵, concepita in relazione alla struttura del vivente uomo.

Già ora, per il giovane filosofo, è del tutto appropriato descrivere momenti in cui una felice integrazione di vitale e spirituale predispone a un rinnovato sviluppo creativo, come avviene nell'artista o nell'individuo morale; oppure descrivere momenti di ripetitività e di

²⁴ Cfr. *L'Essere e il Nulla* (1943), trad. it. di G. del Bo, a c. di F. Fagnani e M. Lazzari, Milano, Il Saggiatore, 1997, p. 496. Per la concezione sartriana della libertà, oltre alla Parte Quarta di *L'Essere e il Nulla* si veda anche il saggio *La libertà cartesiana* pubblicato nel 1946 come introduzione ad un'antologia di testi di Cartesio (= *La libertà cartesiana: dialogo sul libero arbitrio*, trad. it. di N. Pirillo, Milano, Marinotti, 2007), poi ripubblicato in *Situations Philosophiques*, Gallimard, Paris, 1948.

²⁵ Cfr. *La Natura. Lezioni al Collège de France*, cit., p. 260. Interpretando filosoficamente la nozione di Umwelt sviluppata dal biologo Jacob von Uexküll, Merleau-Ponty ne condivide e apprezza l'intuizione basilare della vita animale come melodia che non esiste al di fuori delle sue realizzazioni. A proposito della *Umwelt umana* il filosofo, mostrando di confermare quanto già affermato nella sua prima opera, scrive: «Questo universo umano non è il prodotto di una libertà in senso kantiano, libertà evenemenziale che si afferma nella decisione, è piuttosto una *libertà strutturale*» (*corsivo nostro*).

regressione, come si osservano nei complessi studiati dalla psicanalisi o nelle patologie. La libertà non è un possesso né un privilegio ontologico, ma, almeno in parte, un'articolata e complessa conquista.

VI. *La libertà «strutturale»*

La possibilità di comportamenti liberi e creativi è direttamente proporzionale al grado d'integrazione delle forme vitali, psichiche e spirituali entro cui l'uomo si trova dislocato. Riferendosi alla teoria freudiana, criticata per aver interpretato in termini causali il conflitto tra coscienza e inconscio, il filosofo propone in alternativa di guardare all'articolazione del comportamento nell'ottica della *strutturazione*, diversa da quella della causalità: «Bisognerebbe considerare lo sviluppo [...] come una strutturazione (*Gestaltung, Neugestaltung*) progressiva e discontinua del comportamento. La strutturazione normale è quella che riorganizza il comportamento in profondità, [...] questa strutturazione avrebbe come proprio risultato un comportamento perfettamente integrato, ciascun momento del quale sarebbe interiormente legato all'insieme»²⁶. Il comportamento «normale», ossia non patologico, è quello in cui è in corso una riorganizzazione e integrazione dell'insieme: esistere, significa ristrutturarsi, innovarsi oppure regredire, secondo un processo non unilineare. La libertà è per il vivente uomo una conquista precaria, sempre da difendere da dinamiche disgregatrici connesse al ricomparire di forme vitali che tendono a rendersi autonome dal tutto. Nell'«uomo integrato» il livello biologico-vitale e il livello spirituale non sono disgiungibili, poiché «l'effettuarsi di ordini superiori, nella misura in cui si realizza, sopprime l'autonomia degli ordini inferiori e dà un significato nuovo ai momenti che li costituiscono»²⁷. Quanto più un comportamento è stereotipato, tanto più si presta alle spiegazioni causali, che al contrario risultano del tutto inadeguate a cogliere le innovazioni introdotte dal movimento di ristrutturazione. Merleau-Ponty utilizza il verbo *mettre en forme* (letteralmente «mettere in forma») per indicare quest'opera di integrazione che può riuscire secondo gradi di-

²⁶ SC, p. 194; in una nota Merleau-Ponty precisa che i termini tedeschi *Gestaltung* e *Neugestaltung* sono tratti da Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*.

²⁷ SC, p. 197.

versi, cui corrispondono modi di comportamento qualitativamente differenti. Ogni «messa in forma» di un nuovo comportamento costituisce «un evento nel mondo delle idee, l'istituzione di una nuova dialettica, l'apertura di una nuova regione di fenomeni, lo stabilirsi di un nuovo strato costitutivo che sopprime quello precedente come momento isolato, ma lo conserva e lo integra»²⁸.

La dialettica esistenziale, intesa come dinamica integrativa e ristrutturante, esclude già di per sé la dinamica di annullamento che Sartre sta elaborando nello stesso periodo: viene privilegiata la rinnovata articolazione delle strutture già istituite, l'attualizzazione della normatività biologica in nuove forme. Creare nuovi comportamenti non significa optare per il nulla, ma mettere in atto altri modi di organizzazione dell'esperienza che portano ad una rimodulazione dei significati dell'essere.

Ricorrendo a questa dinamica di integrazione Merleau-Ponty tenta di decodificare il linguaggio della metafisica dualistica di stampo cartesiano: quando si afferma che l'anima agisce sul corpo significa che le funzioni corporee si sono integrate in un livello superiore; quando si dice che il corpo agisce sull'anima, significa che il comportamento è in via di disorganizzazione e viene lasciato campo libero a strutture meno integrate.

Questo strano potere di sfuggire al determinismo e di inaugurare nuove catene causali (questo potere di «*échappement*») è riscontrabile già in tutti i comportamenti superiori. Nell'uomo, in particolare, l'alto grado di libertà raggiungibile è reso possibile dalla sua dinamica capacità cognitiva di vedere il mondo da prospettive diverse, tenendole in collegamento e organizzandole in unità. Non sono la scelta, o la volontà, o il progetto individuale a caratterizzare questa concezione della libertà «strutturale». Quest'ultima costituisce piuttosto il presupposto di ogni possibile scelta personale; si tratta del risultato più alto di una strutturazione dell'umano concepito non più come statica essenza, bensì come processo aperto che si sviluppa con gradi diversi di integrazione²⁹. La libertà cui pensa Merleau-Ponty in questo

²⁸ Ivi, p. 226.

²⁹ Quest'idea di un'*unità di integrazione* (che per Merleau-Ponty funge da criterio per il grado di libertà consentito dalla forma) costituisce un'evidente eredità hegeliana; si legga ad esempio *SC*, p. 225 s., dove il riferimento ad Hegel è diretto: «Per la vita come per lo spirito non esiste un passato assolutamente passato, "i momenti che lo spirito sembra aver dietro di sé, esso li porta anche nella sua profondità presente" [cit. da Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie*

contesto non è ancora la libertà personale di scegliere e di agire propria di un soggetto individuale, piuttosto viene presupposta a questa una generale libertà di visione connessa alla pluriprospeccività. Il vivente uomo può moltiplicare le configurazioni percettive del suo ambiente in un' esplorazione sempre aperta: si presentano a lui spettacoli qualitativamente diversi e la stessa opera di valutazione e selezione degli aspetti salienti di ogni situazione viene dapprima elaborata silenziosamente da movimenti biologici impersonali che operano in lui e di cui occorre tener conto. Agli occhi di Merleau-Ponty anche l'apertura ai valori non può essere solo una questione di volontà e di scelta individuale: ogni vivente ha norme interne che lo orientano in questa selezione e l'uomo non fa eccezione. Si tratterà semmai di comprendere meglio come l'attività cosciente e volontaria può ri-orientare, integrandoli, gli orientamenti biologici. In ogni caso non potrà trattarsi di un'opera di annullamento operato dalla sola coscienza: le forme esistenti non si annullano con presuntuosi atti di scelta, non si opta per il nulla, bensì si istituiscono altre forme di organizzazione.

VII. *L'apertura alla verità e ai valori*

Interrogare l'organismo vivente costituisce il primo passo necessario per comprendere se stessi, per «aprirsi alla verità e ai valori». Con questo non si vuole minimizzare il ruolo della riflessione intellettuale, ma si tratterà comunque dell'esercizio di una razionalità che non dimentica il proprio suolo organico e non si isola in se stessa esaltando la propria autonomia. Le ultime pagine di *La structure du comportement* cercano di delineare una concezione incarnata della soggettività, indicandone anche alcune ripercussioni in campo morale.

Il naturalismo rivisitato di Merleau-Ponty non vuole rinunciare alle dimensioni fondamentali dell'umano quali la riflessione, la libertà, la responsabilità morale, riducendole a un mero processo naturale, come invece sembra voler fare tanto naturalismo contemporaneo. La sua filosofia della forma non intende rivoluzionare l'autocomprensione morale dell'uomo, mira tuttavia a riformularne il senso. È esplicita

der Geschichte, 1837]. Il comportamento superiore conserva nella profondità presente della sua esistenza le dialettiche subordinate [...]. Esse non sono riconoscibili nell'insieme quando questo insieme funziona correttamente».

la sua critica alla impostazione criticista: fondare la morale sulla riflessione e sulla libertà, concepita come patrimonio di un soggetto pensante separato dal suo essere organico, significa chiudersi in un «sogno lucido», che rischia di fallire una reale comprensione di sé e del mondo. Limitarsi a un puro soggetto epistemologico equivale ad oscurare e dimenticare il soggetto incarnato in un organismo, che continua ad essere portatore di dinamiche vitali, seppure riarticolate in un nuovo ordine. Il filosofo richiama l'importanza di riconoscere l'*esistere* della coscienza, il suo essere *in gioco* nel mondo, il suo integrarsi o non integrarsi con le dinamiche vitali. Le forme stereotipate possono riemergere, la ripetitività avere la meglio sulla innovazione, l'inerzia imprigionare la libertà e restringere la percezione del mondo. «L'uomo non è garantito anticipatamente di avere una fonte di moralità, la coscienza di sé non è in lui un diritto»³⁰; dati certi presupposti morfologici, ragionevolezza, coscienza di sé, comportamento morale sono da intendersi come possibili «conquiste», che possono avere come esito un modo più profondo e umano di vivere, ma restano precarie e esposte alla disorganizzazione. Progresso cognitivo e progresso morale, apertura alla verità e apertura al valore sono processi aperti e intimamente intrecciati, che lasciano spazio alla contingenza e alla precarietà. La molteplicità prospettica allontana come strutturalmente impossibile il mitico ideale di una piena adeguazione del conoscere alla polimorfa ricchezza del reale. Anche considerato nel suo sfondo naturale il soggetto resta segnato dalla dimensione della finitezza e della storicità.

La libertà cui pensa Merleau-Ponty non è fondata di diritto su una supposta natura umana razionale, è piuttosto concepita come una *possibilità* della forma umana, e infine come una difficile e laboriosa *conquista* personale dell'individuo, considerato nella sua dimensione indisciungibile di corpo e spirito. C'è dunque ancora spazio in questa filosofia della forma per il concetto di natura umana? La risposta è negativa se con questo termine s'intende un'essenza o una sostanza immutabile; ma la si può considerare positiva se la si intende come una forma comune a un certo tipo di vivente, un modo generale di articolare le esperienze che non è esente da mutamenti e variazioni.

Le ultime pagine di *La structure du comportement* sfiorano il tema dell'esistenza in prima persona, lasciandolo tuttavia a lato. Pensare secondo la forma focalizza l'attenzione sul comportamento nelle

³⁰ SC, p. 241.

sue strutture generali, proprie di una tipologia di vivente; ne risulta privilegiata la dimensione della terza persona. Merleau-Ponty non affronta qui il problema dell'individuazione, si limita a specificare che tra le dinamiche vitali impersonali e la dimensione personale occorre pensare alla possibilità di un'integrazione più o meno riuscita. Per quanto l'argomento non sia approfondito, ne esce chiaramente l'indicazione che per capire l'individuale occorre ricollegarlo alle dinamiche generali che lo attraversano, che dicono la sua incarnazione in una forma e in una certa dialettica a essa collegata. L'accento non cade sull'individuo singolo con le sue decisioni, bensì sul movimento di individuazione inteso come un processo di integrazione sempre *in fieri* tra natura e cultura³¹.

Ne consegue una particolare attenzione alla dimensione sensibile, pratica e prelinguistica dell'esperienza umana che lascia sullo sfondo riflessione e scelta, non perché se ne misconosca la funzione – come gli fu spesso rimproverato dai suoi primi critici – ma perché l'identificazione del mentale con la sola sfera della coscienza riflessiva comporta l'insignificanza di una normatività biologica ritenuta necessaria per capire aspetti significativi della stessa esperienza individuale. Le cose si presentano a noi come già dotate di significato e valore ben prima di essere riconducibili a scelte personali; persino l'attività conoscitiva e l'impegno morale non sono radicalmente disgiungibili dalle prestazioni del vivente. Si tratta di ripensare la soggettività sulle tracce dell'essere senziente animale e di guardare alla conoscenza nei termini originari di una fruizione vitale, prima di essere concettualmente e linguisticamente articolata. Tra pensiero e vita la filosofia ha spesso posto uno iato che ha segnato un orientamento unilateralmente intellettualistico nell'autocomprensione dell'umano. Il filosofo conclude la sua prima opera con un invito a ritessere i col-

³¹ Sul tema dell'individuazione e i suoi sviluppi soprattutto nell'ultimo Merleau-Ponty si veda *Vie et individuation (avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon)*, «Chiasmi International», 7, 2005. In questo numero sono pubblicate anche due note di lavoro inedite scritte da Merleau-Ponty in preparazione del corso sulla Natura del 1958, in cui si fa riferimento a Simondon (che fu suo allievo) e alla sua tesi di dottorato su *L'individuation à la Lumière des Notions de Forme et d'Information*. A proposito della libertà, in questo inedito si trova ribadito, di nuovo in chiave anti-freudiana e soprattutto anti-sartriana, quanto già affermato in *La structure du comportement*: «La liberté [...] elle n'est pas invention *ex nihilo*, elle est modulation [...]. La liberté est toujours [gestion] d'un héritage» (p. 39).

legamenti tra il vivente e il pensante, indicando nella filosofia della forma lo strumento più idoneo a perseguire questo scopo; si tratta implicitamente di un invito a decentrare la soggettività e a non fare della coscienza l'unica fonte dei significati. L'attenzione riservata ai viventi aiuta a riconoscere un ordine non antropologico di cui l'uomo stesso fa parte. La stessa libertà va ripensata nella sua relazione alle strutture organiche, ma anche nella sua connessione con l'impegno morale. Viene in tal modo accennato al nodo problematico irrisolto di raccordare il *mondo sensibile* del vivente con il *mondo pensato* dell'espressione linguistica e concettuale. La soluzione proposta in questa prima opera di una possibile *integrazione* di forme tra ordine vitale e ordine umano si rivelerà ancora troppo generica e insoddisfacente, nella misura in cui non risulta messo a fuoco il ruolo svolto dalla mediazione linguistica³².

Lucidamente il filosofo pone alcuni interrogativi che risulteranno snodi cruciali negli sviluppi futuri della sua filosofia: «Quali sono i rapporti tra questa coscienza naturata e la pura coscienza di sé? È possibile pensare la coscienza percettiva senza sopprimerla come modo originale, è possibile conservarne la specificità senza rendere impensabile il suo rapporto con la coscienza intellettuale?»³³. Il filosofo è consapevole che il riferimento a una «coscienza naturata» è un orientamento che porta con sé nodi problematici cognitivi, epistemologici e morali. La prima complicazione deriva dal fatto che idee e concetti sono opera di un essere che non è solo pensiero, quindi anche gli oggetti di pensiero presentano «opacità» che non vanno dimenticate. Denunciata la confusione tra il mondo in quanto *percepito* e in quanto *pensato*, restano da esplorare gli scarti e le connessioni tra i due piani. Una seconda complicazione nasce dal riconoscimento dell'essere umano come punto di vista sul mondo:

³² Sul passaggio dall'analisi della sensibilità percettiva all'interesse per il linguaggio si segnala come particolarmente significativa la recente pubblicazione degli appunti preparatori, sinora inediti, del primo corso tenuto al Collège de France nel 1953: M. MERLEAU-PONTY, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Texte établi et annoté par E. de Saint Aubert et S. Kristensen, Genève, Metis Press, 2011. Per l'analisi di questo testo rinvio al mio saggio *Merleau-Ponty: l'espressione come innesto di natura e cultura*, in *Il mondo del noi. Intersoggettività, empatia, comunità nella prospettiva fenomenologica*, a c. di L. Tundo Ferente, Edizioni Studium, Roma, 2014, pp. 294-309.

³³ SC, p. 241 s.

«Essere situato in un certo punto di vista, significa necessariamente non vedere questo stesso punto di vista, non possederlo come oggetto visivo se non in un significato virtuale»³⁴. Come dunque può il filosofo portare allo scoperto il punto di vista in cui si è incarnati? Si profila l'opportunità di una ridefinizione del trascendentale. A questo si aggiunga che la «molteplicità prospettica» fa sì che si manifestino alla percezione insiemi significativi a struttura variabile, in concomitanza con le selezioni operate, cosicché i significati acquistano mobilità e «il senso si compone e scompone sotto i nostri occhi». Anche il discrimine tra fatti e valori diventa più confuso. Pensare secondo la forma permette di tessere il filo teorico della «coscienza naturata», ma questo più che costituire un punto di arrivo si manifesta come la richiesta di forme nuove di intelligibilità.

ABSTRACT. – The paper deals with the «philosophy of form» developed by Merleau-Ponty in *La structure du comportement* (1942). Through the concepts of form and structure, the philosopher looks for a new instrument of knowledge able to connect life order with specifically human order. What is at stake is the attempt to conceptualize a «conscience naturée» which makes it possible to reinterpret the dialectical relation between life and thought, and to rethink some categories of moral philosophy (existence, freedom, choice).

³⁴ Ivi, p. 235.