

Valeria Maggiore

**Il corpo come strumento
della sensibilità:
riflessioni sul conoscere e il sentire
fra estetica e fisiologia**

Non essere un polipo senza testa
o un busto di pietra senza cuore:
lascia battere la corrente della tua vita
con freschezza nel tuo petto,
ma lascia anche che si innalzi chiarificandosi
al sottile limite del tuo intelletto,
e che lì diventi spirito vivente
(Herder 1773: 128)

1. *Conoscere e sentire: un problema estetico*

Il corpo è uno dei dati manifesti e costitutivi dell'esistenza: l'essere vivente è una natura incarnata e senza corpo non esisterebbe poiché solamente per mezzo di quest'ultimo è legato alla materialità del mondo (cfr. Leoni 1997: 126 ss.). È per tale ragione che esso è sempre stato al centro degli interessi scientifici, divenendo oggetto di molteplici interrogativi tanto dal punto di vista fisico-chimico quanto da quello biologico. Un percorso di riflessione parallelo è stato portato avanti anche dalla filosofia che fin dalle sue origini si è posta il compito di

comprendere il modo in cui la nostra tradizione culturale ha interpretato il corpo, talvolta esaltandolo, altre disprezzandolo e subordinandolo in un impeto di *somato-fobia* all'impero dell'anima. Oggi più che mai, in un'epoca caratterizzata dalla riscoperta e persino dall'esaltazione della corporeità, lo sguardo del filosofo non può quindi trascurare i quesiti a essa legati: lungi dall'eliminare la nostra alterità corporea, la filosofia deve essere in grado di affrontarla, deve, in altri termini, farne oggetto della propria analisi. La disciplina filosofica che possiede gli strumenti concettuali più adatti ad affrontare tali tematiche è senz'altro l'estetica, il cui dominio si estende sul territorio del *sentire*, del rapportarsi sensibile a ciò che circonda il corpo e che consente all'essere vivente di *conoscere* l'ambiente in cui vive, di determinare significati e mete per le proprie azioni e di muoversi in uno spazio che non è indifferente alla sua stessa esistenza.

Il controverso rapporto fra conoscenza sensibile (*sinnliche Erkenntnis*) e conoscenza concettuale (*begriffliche Erkenntnis*) rappresenta, infatti, il nodo gordiano da cui Alexander Gottlieb Baumgarten prese le mosse per creare uno spazio teorico per la scienza dell'*aisthesis*, scuotendo e riorganizzando l'intero sistema cartesiano del sapere: nei suoi scritti egli si proponeva di dare autonomia epistemica alla sensibilità accostando quest'ultima alla logica e facendone una disciplina "sorella" col compito di analizzare il primo momento della conoscenza, a partire dal problema più vasto dell'essere dell'uomo e delle relazioni che quest'ultimo intesse col mondo. Le riflessioni di Baumgarten giocarono pertanto un ruolo fondamentale per la rivalutazione dei sensi e della cor-

poreità nell'originarsi e nello strutturarsi delle nostre conoscenze, sebbene, nelle meditazioni del filosofo tedesco, la costruibilità dell'estetica non sia ancora estesa a temi concretamente fisiologici.

Solo negli anni a cavallo fra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento la sinergia che si creò tra gli esiti della critica kantiana, in particolar modo tra la costituzione di una teoria filosofica dell'organismo inteso come *Naturzweck* (Kant 1790: §64) e la nascita, proprio in quegli anni, della biologia in quanto scienza autonoma favorirono la creazione di un legame sempre più solido fra estetica, scienze storiche e filosofia della natura, un connubio che continua ancora oggi ad avere forti ripercussioni sulla storia delle idee. Conoscere e sentire, ragione e sentimento divennero i poli di un dibattito che animò buona parte dell'attività teorica della tarda *Aufklärung*, grazie anche alla *Preisfrage* posta nel 1773 dall'Accademia Prussiana delle Scienze sulla suggestione delle teorie elaborate da Johann Georg Sulzer (cfr. Sulzer 1773: 67-79). Il premio fu vinto dal grande avversario del criticismo Johann August Eberhard (1739-1809), ma la partecipazione a tale concorso fu l'occasione per uno dei più celebri allievi di Kant, Johann Gottfried Herder (1744-1803), di approfondire il rapporto fra le due modalità epistemiche, elaborando tre versioni del saggio *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (*Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*), redatto nel tentativo di porre le basi per un progetto filosofico in grado di mettere l'uomo "a tutto tondo" al centro delle speculazioni estetiche. Confrontandosi con le ricerche del fisiologo svizzero Albrecht von Haller (1708-1777) e conte-

stando la separazione sostenuta con forza da Sulzer fra conoscenza e sensibilità, egli diede luogo a una vera e propria fondazione fisiologica dell'estetica, prospettiva epistemica che trovò sostegno nelle tesi di celebri naturalisti ottocenteschi e che rappresenta oggi un motivo guida per la rivalutazione della percezione sensoriale nei processi cognitivi e nella strutturazione del mondo di qualsiasi essere vivente.

Tradizionalmente la sensibilità è stata concepita in ambito fisiologico come una *higher-level property*, una proprietà di livello superiore che non coincide strettamente con la "facoltà di sentire" quanto piuttosto con la facoltà di ricevere impressioni dal mondo esterno e di elaborare coscientemente risposte comportamentali a tali stimoli. Nell'articolo *Sensibilité, Sentiment* (Médecine) dell'*Encyclopedie* di Diderot e D'Alembert, redatto dal medico di Montpellier Henri Fouquet (1727-1806), si legge, ad esempio, che

la sensibilità è nel corpo vivente, una proprietà posseduta da certe parti di raccogliere le impressioni degli oggetti esterni e di produrre, come conseguenza di ciò, movimenti proporzionali al grado d'intensità di tale percezione. La prima di queste azioni è chiamata *sentimento, sensatio, sensus*, rispetto al quale la sensibilità non è che una facoltà, una potenza ridotta in atto, *potentia in actum redacta* [...]. La seconda azione o mobilità non è che l'espressione silenziosa di quello stesso sentimento, cioè l'impulso che ci spinge verso questi oggetti o che ci allontana da essi. (Fouquet 1765: 38)

Come la memoria o il desiderio, essa apparterebbe quindi solo agli esseri viventi superiori capaci di rappresentazione e non sarebbe in alcun modo confondibile

con la "sensività", qui definita come *sentimento*, *sensatio* o *sensus*, connessa a processi istintivi e meccanici. Prendendo le distanze da tale concezione, ci proponiamo d'indagare un paesaggio intellettuale alternativo che si fa promotore di una continuità e non di una netta cesura fra "sensazione" e "percezione sensoriale cosciente"; ci proponiamo altresì, a partire dal saggio di Herder, di comprendere il ruolo che i sensi e la strutturazione corporea giocano nella conoscenza del mondo di ogni essere vivente, dagli organismi unicellulari all'uomo, adottando una prospettiva morfologica che intrecci riflessioni filosofiche e scientifiche, trovando sostegno nelle proposte teoriche avanzate dal biologo tedesco Ernst Haeckel (1834-1919). Lo scopo di tale percorso non è quindi elaborare una "cartografia" esaustiva delle principali posizioni teoriche concernenti il problema della sensibilità, quanto piuttosto dimostrare, come scrive Diderot a Duclos nell'ottobre 1756, che "il pensiero è il risultato della sensibilità e [...] la sensibilità è una proprietà intrinseca della materia" (Diderot 1931: 300).

2. Haller e Herder: verso la costruzione di un'antropologia fisiologica dell'oscuro

Sin da quando le nozioni d'*irritabilità* e *sensibilità* furono tematizzate nell'opera del fisiologo inglese Francis Glisson (1597-1677) tale coppia concettuale fu al centro delle discussioni concernenti la reattività del corpo vivente agli stimoli ambientali. I due termini furono, però, spesso utilizzati in maniera ambigua e una mancanza di precisione nella loro definizione si riscontra anche in tutti gli articoli dell'*Encyclopédie* che vertono su temi di carattere

fisiologico. Si riuscì a fare chiarezza solo nel 1752, anno di pubblicazione delle due celebri lezioni di Haller dal titolo *De partibus corporis humani sentientibus et irritabilibus* (*Sulle parti del corpo umano sensibili e irritabili*), destinate a suscitare grande interesse nei circoli scientifici europei. In quest'opera l'autore sistematizza una serie di questioni su cui aveva a lungo lavorato, delimitando i compiti della teoria fisiologica e definendo chiaramente il concetto di *sensibilità* (cui è dedicata la prima lezione) in opposizione all'attività fisiologica dell'*irritabilità*.

Chiamo *parte irritabile del corpo umano*, scrive Haller, quella che diviene più corta quando un qualche corpo estraneo la tocca un po' fortemente. Supposto un eguale contatto esterno, l'irritabilità della fibra sarà tanto maggiore quanto più essa si accorcia. È irrimediabilmente quella fibra che si accorcia moltissimo in seguito a un leggero contatto; lo è molto poco quella sulla quale un contatto violento non produce che un leggero cambiamento. Chiamo *fibra sensibile* nell'uomo quella che toccata trasmette all'anima l'impressione di tale contatto. Negli animali, sulla cui anima non abbiamo alcuna certezza, chiamiamo *fibra sensibile* quella in cui l'irritazione causa in loro segni evidenti di dolore e di fastidio. Chiamo *insensibile*, al contrario, quella fibra che bruciata, recisa, punta e schiacciata fino al totale disfacimento non causa alcun contrassegno di dolore, alcuna convulsione, alcun cambiamento nella situazione del corpo. (Haller 1752: 7-9)

L'irritabilità misura dunque la reazione di una parte corporea a uno stimolo esterno, reazione che dà luogo a un fenomeno fisico involontario (quello della contrazione) e che non implica la trasmissione al cervello d'informazioni concernenti lo stato esterno o interno del corpo

stesso. Essa è una forza sperimentalmente accessibile e quantificabile, attribuita dal fisiologo svizzero al glutine di cui i tutti tessuti, in particolare quelli muscolari, sono a suo parere costituiti; essa è, pertanto, la qualità peculiare della vita poiché presente in maniera più o meno accentuata in tutti gli esseri viventi. La sensibilità, di contro, si manifesta solo quando lo stimolo esterno è *rappresentato nell'anima del vivente* grazie alla mediazione dei nervi, unica componente "sensibile" del corpo. In altri termini, essa è la capacità, propria dei tessuti nervosi, di ricevere una sensazione e di trasmetterla dalla periferia corporea al centro nervoso: è quindi connessa al *Gefühl*, alla percezione interiore del dolore o di qualsiasi emozione che l'agente esterno provoca nel vivente e che lo induce a scegliere consapevolmente quale moto volontario eseguire.

Fondandosi su tali osservazioni, Haller stabilisce la coesistenza di sensibilità, coscienza e volontà e, correlativamente, la netta differenziazione fra il territorio dell'irritabilità e il dominio dell'anima, obiettivo teorico principale delle sue lezioni: egli dimostra su base sperimentale che la sensibilità non è una proprietà egualmente diffusa nell'intera struttura corporea e che, al contrario, l'irritabilità permane immutata anche dopo aver reso insensibili i tessuti muscolari di varie specie, rescindendo ogni collegamento nervoso. La provincia dell'irritabilità è quindi sempre separata dall'impero della volontà e, pur costituendo la proprietà più profonda dell'essere vivente, non può essere in alcun modo considerata come una forma di sensibilità oscura, come quel *Grund der*

Seele o fundus animae di cui Baumgarten si era occupato nel §511 della sua *Metaphysica*¹.

In tal sede il padre dell'estetica aveva affermato che "ci son percezioni oscure nell'anima" e che proprio "la collezione di tali percezioni è chiamata *fundus animae*" (Baumgarten 1779: 176), concetto che, precisa nel §80 dell'*Aesthetica*, è ignoto ancora a molti filosofi (Baumgarten 1750: 43) e ingloba il complesso delle rappresentazioni oscure che giacciono per l'appunto al fondo dell'anima: le piccole percezioni leibniziane che permangono al di sotto dello stato di coscienza. La teoria delle rappresentazioni provenienti dal *Grund der Seele* si candidava, dunque, "per così dire naturalmente a richiamare la più grande attenzione degli interpreti e dei continuatori del progetto conoscitivo di Baumgarten" (Tedesco 1998: 88) e offriva nuovi slanci alla ricerca fisiologica sull'origine dei sensi poiché, scrive Baumgarten stesso, "la mia anima ha il potere di rappresentare l'universo in accordo con la posizione del corpo" (Baumgarten 1779: 176), cioè in accordo con la nostra "carne", con la materialità vivente che subisce alterazioni in base all'età o alla situazione ambientale.

Il giovane Herder, nel corso del suo apprendistato filosofico a Königsberg tra il 1762 e il 1764, seguì le lezioni kantiane sulla *Methaphysica* di Baumgarten, rimanendone profondamente colpito. Sono gli anni in cui il giovane pensatore comincia a maturare un progetto filosofico basato sull'estetica, un progetto che rievoca le riflessioni baumgarteniane per ripensarne il nocciolo teoretico in

¹ Per un'analisi storica del concetto di *fundus animae* da Descartes a Herder cfr. Adler 1998: 197-220.

direzione di un'ontogenesi della sensibilità in grado di conciliare l'approccio storico con una prospettiva di tipo antropologico. La volontà di dar vita a una disciplina capace di cogliere la genesi organica della nostra anima è il nucleo focale, ad esempio, del celebre *Bruchstück von Baumgartens Denkmal (Monumento a Baumgarten)*, scritto giovanile breve ma incisivo, in cui Herder esorta il filosofo a indagare i recessi più oscuri e antichi della nostra interiorità:

guarda giù, scrive Herder, nell'oscuro abisso dell'anima umana in cui le sensazioni dell'animale diventano sensazioni di un uomo e per così dire si mescolano da lontano con l'anima, guarda giù nell'abisso di pensieri oscuri, da cui in seguito s'innalzano impulsi e affetti, piacere e dolore. [...] Se conosci i laboratori dei miei spiriti vitali [...] mostrami la strada per cui le sensazioni dei miei sensi diventano immagini della mia anima e la mia immaginazione riversa incanto nelle mie vene e allo stesso tempo tesse una nebbia innanzi alla mia ragione. (Herder 1985: 126)

Herder si propone in tal modo d'inaugurare un'estetica intesa come *Naturlehre*, una *fisica dell'anima* che spieghi l'affinarsi delle caratteristiche razionali dell'essere umano (dominio della logica e della psicologia) in correlazione con il perfezionamento della sua sensibilità e degli organi di quest'ultima (ambito di studi della fisiologia)²: compito della disciplina che fa della sensibilità il suo

² Cfr. Herder 1985: 109, in cui l'autore afferma: "a mio modesto parere non è possibile alcuna psicologia che non sia, a ogni passo, una determinata fisiologia. L'opera fisiologica di Haller elevata a psicologia e animata, come la statua di Pigmaliione. Solo allora possiamo dire qualcosa su pensare e sentire".

oggetto è, a suo parere, rintracciare nel corpo vivente le radici di una filosofia "dell'uomo animato (*anthropos psychicos*)" (Herder 1773: 120); tale disciplina è, infatti, solo "una parte della più necessaria antropologia, dal momento che nel fondo dell'anima sta la nostra forza in quanto uomini" (Herder 1985: 665), poiché è nell'oscurità delle percezioni inconsce che si cela, a suo parere, il germe dal quale si sviluppa la nostra umanità. È nella teoria halleriana dell'irritabilità (*Reizbarkeit*), come mette in luce nel saggio *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*, che si deve pertanto ricercare il preludio della sensibilità, in una prospettiva di continuità metamorfica fra sensazione e conoscenza.

Non possiamo forse seguire il divenire della sensazione a un livello più profondo del singolare fenomeno che Haller ha chiamato "stimolo" (*Reiz*). Il piccolo vaso stimolato si contrae e di nuovo si distende; forse uno stame, la prima piccola abbagliante scintilla verso la sensazione, tendendo alla quale la morta materia si affina verso l'alto attraverso molti percorsi e gradi di organizzazione e di rapporti meccanici. Tanto piccolo e oscuro può sembrare questo grado iniziale della nobile facoltà che noi chiamiamo "sentire" (*Empfinden*), tale deve essere la sua importanza e la molteplicità di cose che per suo tramite si costituisce. (Herder 1773: 101)

Irritabilità e sensibilità sono quindi ricondotte da Herder a unità poiché "il nervo attesta a un grado più alto ciò che prima si diceva in senso generale delle fibre dello stimolo" (Herder 1773: 114). Non rispettando la distinzione su cui si fondava la teoria di Haller e facendosi portavoce di una prospettiva gradualista e continuista, il filosofo tedesco afferma che anche il nervo si contrae e si

espande in un movimento che richiama il ritmo delle fibre irritate e che testimonia quanto conoscere e sentire siano fra loro congiunti, differenti facoltà (*Fähigkeiten*) di un rapportarsi alla realtà che obbedisce a una legge organica unitaria. Il nostro corpo, afferma a tal proposito Herder, ci appare animato nelle sue componenti in modo talmente diverso "che sembra esserci un solo regno di forze invisibili, profondissime, ma più oscure, connesso in modo estremamente preciso con la forza regnante che in noi pensa e vuole" (Herder 1773: 120), il *Grund der Seele* sul quale Baumgarten aveva edificato la propria teoria. Quest'ultimo subisce però una profonda ristrutturazione, perdendo nel pensiero herderiano i propri connotati spaziali: non è più il luogo oscuro della nostra anima, lo spazio in cui si mescolano le percezioni più recondite del nostro sentire, ma si *temporalizza* divenendo l'*origine oscura* delle nostre facoltà sensoriali e, congiuntamente, della nostra conoscenza. Da quest'ultimo, afferma Herder,

dal profondo della nostra anima dovrebbe derivare [...] un'opera ricca di implicazioni e osservazioni straordinariamente acute! Non so se tale opera vi sia già, se un fisiologo pensante e senziente (*ein denkender und fühlender Physiolog*) l'abbia già scritta in particolare per lo scopo per il quale io l'auspico. Mi sembra che essa dovrebbe contenere la più bella scrittura alfabetica del creatore, come egli collegò e separò membra, le animò in maggiore o minore misura, ne fece derivare sentimenti, li dominò, li annodò, li rafforzò [...]; meraviglia delle meraviglie! (Herder 1773: 119)

3. *Origine storica degli organi dell'anima*

La fisiologia dell'anima auspicata da Herder trova la sua traduzione biologica in un breve scritto di Haeckel, discepolo di Darwin e artista dilettante che dedicò la sua intera vita alla popolarizzazione della teoria evolutiva, divenendo una delle figure più influenti del darwinismo tardo ottocentesco. Pur non riallacciandosi direttamente all'opera del filosofo tedesco con il testo in oggetto, dal titolo *Ursprung und Entwicklung der Sinneswerkzeuge (Origine e sviluppo degli organi di senso)*, Haeckel se ne fa implicito continuatore, candidandosi a essere quel "fisiologo pensante e senziente" che si propone di descrivere il percorso di formazione degli organi di senso, "le sole fonti originarie di ogni conoscenza, [...] le sole porte attraverso le quali il mondo esterno fa il suo ingresso nella nostra vita interiore" (Haeckel 1878: 20). Nell'*incipit* del saggio il naturalista avverte però il lettore che "se la teoria dello sviluppo contemporanea, sui solidi fondamenti stabiliti da Darwin, solleva la pretesa di spiegare l'origine e la nascita degli organi di senso in maniera affine a quella dei restanti organi, per mezzo del lento e graduale processo di sviluppo della selezione naturale, allora ci si deve aspettare fin dall'inizio grosse difficoltà" (Haeckel 1878: 20), dovute proprio a quello stretto intreccio fra le manifestazioni della sensibilità e della vita psichica che Herder aveva risolutamente sostenuto. Già in opere e conferenze precedenti, Haeckel aveva preso le distanze dalle posizioni condivise dalla maggior parte dei filosofi e degli psicologi suoi contemporanei, dimostrando che l'anima, "questa misteriosissima funzione psichica, mistero centrale della psicologia" (Haeckel 1904: 300), se con-

siderata solamente come l'insieme delle prestazioni che permettono all'essere vivente di ricevere informazioni sull'ambiente, d'interpretarle e di fornire le risposte più opportune agli stimoli ricevuti, "non è un trascendente 'enigma biologico', ma un fenomeno naturale (*Naturerscheinung*)" (Haeckel 1904: 300); esso può essere studiato alla luce della teoria evolutiva perché, come ogni altra componente corporea, sottosta tanto a uno sviluppo filogenetico quanto a un processo di costruzione individuale. In una conferenza tenuta qualche mese prima presso l'Hotel Concordia di Vienna, dal titolo *Zellseelen und Seelenzellen (Anime cellulari e cellule dell'anima)*, egli aveva inoltre affermato che l'anima dipende da "determinate componenti materiali del corpo animale, dagli organi dell'anima (*die Seelenorgane*)" (Haeckel 1878: 8) che negli esseri viventi superiori sono rappresentati dagli organi sensoriali, dal sistema nervoso e dal sistema muscolare o, utilizzando la terminologia condivisa da Herder e Haller, da sensi, nervi e fibre irritabili.

Come funziona tuttavia tale teoria, si chiede Haeckel, con quegli animali inferiori, nei quali è assente un sistema nervoso, anche nella sua più semplice forma, come per esempio nei coralli, nelle spugne, nei polipi ecc.? La mancanza di tale sistema costituisce qui il limite inferiore della vita psichica? O vi è qui un'*anima senza nervi (Seele ohne Nerven)*? (Haeckel 1878: 64)

Haller, lo ricordiamo, riconduceva il concetto di psiche all'identificazione di un sistema nervoso più o meno complesso, la cui presenza costituiva il carattere essenziale della sensibilità e, in pari modo, anche il limite inferiore della vita psichica; secondo tale ipotesi, cui Herder

rimane ancora in parte legato, sensibilità cosciente e movimento volontario, le caratteristiche più importanti della vita interiore del vivente, non sarebbero quindi presenti negli animali inferiori. L'analisi microscopica di tali creature, congiuntamente all'osservazione embriologica degli animali superiori, conduce però Haeckel su ben altri sentieri. Applicando anche agli organi dell'anima la legge biogenetica fondamentale (*biogenetischen Grundgesetze*) – la legge generale dello sviluppo organico secondo la quale ogni fase della storia embrionale si trova in immediata connessione con un corrispondente processo nella storia della specie – lo zoologo tedesco afferma che gli apparati della sensibilità si sviluppano ontogeneticamente da un sentire più profondo, da una sensibilità diffusa che consente alle cellule di avvertire le modificazioni ambientali (aumento di temperatura, fluttuazioni di pressione, presenza o meno di luce, ecc.) e di elaborare risposte motorie adeguate. In conformità a tali osservazioni, Haeckel prende le distanze dalla teoria della *capacità peculiare (besondere Leistungsfähigkeit)* dei singoli nervi sensibili, in voga negli anni in cui scrive ed elaborata dal suo mentore, il naturalista tedesco Johannes Müller (1801-1858). Secondo quest'ultima i viventi non percepiscono sensibilmente le caratteristiche stesse dei corpi, ma solo gli *stati (Zustände)* corrispondenti agli *organi corporei* eccitati. Ogni singolo organo di senso è, infatti, in grado di percepire un solo tipo di sensazione perché

il nervo visivo è sensibile solo alle onde luminose, il nervo uditivo solo alle onde sonore; allo stesso modo il nervo olfattivo può trasmettere solo sensazioni olfattive, quello gustativo solo sensazioni gustative: in nessun caso il nervo visivo può perce-

pire suoni o il nervo uditivo colori; in nessun caso la pelle può leggere una lettera o la lingua ascoltare una sinfonia. (Haeckel 1878: 25)³

Pur ammettendo l'importanza della teoria dell'"energia specifica" (*spezifischen Energie*), Haeckel ne limita la portata, rilevando che nelle fasi di sviluppo embrionale l'essere vivente opera in una dimensione sinestetica, si muove cioè in quella profondità del *fundus animae* cui Herder faceva riferimento, in cui il confine tra attività psichica e percezione sensibile è sfocato e difficile da tracciare. Per analogia con gli stati embrionali analizzati, anche le creature più semplici possiedono secondo il biologo tedesco quella che in termini kantiani definiamo una "forma della sensazione" – cioè la predisposizione a percepire un *sentimento di piacere e dispiacere* (*Gefühl der Lust oder Unlust*) – e una "forma del movimento", in altre parole l'inclinazione ad attrarre o respingere le fonti degli stimoli esterni. Come nell'embrione, anche negli esseri viventi inferiori le forme della sensazione sono però "con-fuse" e spesso è la superficie epidermica ad assumere il ruolo di universale strumento delle sensazioni sensibili (*sinnlichen Empfindungen*). Quello degli esseri

³ Cfr. a tal proposito anche quanto scrive Herder 1773: 115. "[A]nche per i sensi vi è un medium, un determinato legame spirituale, senza il quale né l'organo di senso potrebbe intimamente pervenire all'oggetto, né l'oggetto al senso, un tramite dunque a cui noi dobbiamo affidarci e credere in tutte le nostre conoscenze sensibili (*sinnlichen Kenntnisse*). Senza luce il nostro occhio e la facoltà visiva della nostra anima rimarrebbero inattive, senza il suono l'orecchio sarebbe vuoto; dovette pertanto definirsi un mare che fluisce verso entrambi gli organi di senso e porta in essi gli oggetti; o, in altre parole, *che sottragga alle creature tanto quanto la porta dell'organo sensoriale può accogliere, lasciando invece loro tutto il resto, l'intero abisso infinito*".

inferiori e degli embrioni è quindi un corpo in cui "l'intera membrana esterna è la 'sede dell'anima'" (Haeckel 1878: 21), un corpo che in ogni elemento materiale/carnale percepisce, sente ed esercita funzioni psichiche. Per Haeckel ne consegue la constatazione che

negli uomini come in tutti gli animali, gli organi di senso si originano ovunque essenzialmente allo stesso modo, cioè come *parti del rivestimento esterno del corpo (Teile der äußeren Körperbedeckung)*, della pelle. *La copertura epidermica esteriore è l'organo sensoriale originario e universale (die äußere Hautdecke ist das ursprüngliche und universale Sinnesorgan)* e solo progressivamente i superiori organi sensoriali prendono le distanze da tale luogo originario, ritirandosi più o meno nell'interiorità protetta del corpo. (Haeckel 1878: 21)

Rispettando il principio darwiniano di evoluzione lenta e graduale, gli organi dell'anima degli animali più sviluppati sono dunque modificazioni dell'epidermide dei loro antenati e i cinque sensi rappresentano l'esito di progressivi perfezionamenti del *senso più oscuro*, il *senso della pelle*, il tatto. Ribaltando la gerarchia sensoriale dominante nel pensiero filosofico, fondata sul privilegio platonico e aristotelico della vista, Haeckel esalta il senso del "con-tatto" riallacciandosi a una tradizione di pensiero alternativa che ha il suo primo riferimento autorevole nel *De rerum natura* di Lucrezio e che ritorna con forza in un breve saggio pubblicato da Herder nel 1778, la *Plastica*, in cui il pensatore tedesco si chiede retoricamente: "cosa altro sono tutte le qualità dei corpi, se non relazioni fra esse e il nostro corpo, il nostro tatto?"(Herder 2010: 31).

4. *L'essere vivente e la fisiologia della sensibilità*

Il tatto si rivela quindi un senso "totipotente" che si manifesta nel corso della filogenesi nella pluralità di dimensioni sensoriali da noi conosciuta, ma dà anche origine, evidenzia Haeckel, agli apparati organici presenti in specie differenti dalla nostra che ci appaiono come organi di senso, pur non appartenendo a nessuno dei sensi da noi conosciuti.

Come tutti sanno, negli uomini si distinguono generalmente cinque organi di senso. Tra di essi l'epidermide, che come organo del senso del tatto e del calore media due diverse qualità sensoriali, occupa il livello inferiore; lingua e naso, in quanto organi del senso del gusto e dell'olfatto, occupano un grado di formazione intermedia, mentre l'orecchio e l'occhio, che rappresentano gli organi del senso dell'udito e della vista, si elevano al grado di perfezione più elevato. Tuttavia l'anatomia comparata e la fisiologia ci insegnano che con questi sei diversi tipi di attività sensoriale umana non si esaurisce per nulla l'ambito della sensazione sensibile nel regno animale. Conosciamo, infatti, nelle diverse classi animali, organi di diversa strutturazione, con peculiari apparati di terminazioni nervose che sembrano sicuramente organi di senso, ma che non possono appartenere a nessuno dei sensi da noi conosciuti. (Haeckel 1878: 24)

Tali sono ad esempio gli organi che trasmettono ad alcuni animali acquatici la percezione (*Wahrnehmung*) di determinate sostanze presenti nell'acqua o quello che lo zoologo tedesco definisce il senso dello spazio (*Ortsinn*) degli uccelli migratori e dei piccioni viaggiatori. In questi casi, scrive Haeckel, "o è in gioco un particolare organo di senso sconosciuto o il senso del tatto e della tempera-

tura è aumentato *quantitativamente (quantitativ)* al punto che essi appaiono come un senso particolare, diverso *qualitativamente (qualitativ)*" (Haeckel 1878: 25) dai cinque sensi che riconosciamo nell'uomo. Haeckel sembra, però, ammonirci dal portare avanti tali ragionamenti nel momento in cui afferma che

non dobbiamo [...] dimenticarci di un ostacolo e di una misura precauzionale che devono essere sempre tenuti a mente in questa difficile impresa storica. Possiamo, infatti, giudicare le sensazioni sensibili (*sinnlichen Empfindungen*) delle altre creature solo sulla base delle impressioni che noi stessi riceviamo per mezzo dei nostri peculiari organi. Non possiamo [...] in alcun modo avere una rappresentazione dell'attività sensoriale che non siamo in grado di mettere in atto (Haeckel 1878: 24)

perché, come aveva messo in luce Herder, "ciò che sappiamo, lo conosciamo solo per analogia, della creatura rispetto a noi e di noi rispetto al creatore" (Herder 1773: 100). La comprensione *analogica* cui fa appello il filosofo tedesco si traduce perciò nell'affermazione scettica concernente i limiti del conoscere e nella riflessione filosofica su un corpo strutturato morfologicamente in maniera diversa dal nostro: "così poco un cieco dalla nascita può avere un'idea dell'essenza dei colori, così poco un sordomuto dalla nascita può avere una rappresentazione dell'essenza dei suoni, così poco gli uomini possono in generale avere un'idea delle attività sensoriali degli altri animali, attività che a essi mancano" (Haeckel 1878: 24).

Ogni essere vivente comprende, infatti, il mondo che lo circonda in conformità ai caratteri percettivi di cui la natura lo ha provvisto, costruendo cioè la propria realtà

in base ai segnali colti dagli "organi dell'anima". Abbiamo quindi a che fare con un'attività continua della soggettività organica che, in una peculiare relazione fra sentire e comprendere, riconosce e seleziona come importanti solo quegli stimoli che si rivelano sensibilmente perspicui. Ciò significa che ciascun essere vivente ha un innato *ritmo della vita* e costruisce il proprio universo sulla base di un peculiare e a noi inaccessibile rapporto fra *conoscere* e *sentire*, facendosi *artefice* e *protagonista* del proprio stesso ambiente.

"Forse", conclude perciò Haeckel, "esistono molte caratteristiche sconosciute dei corpi naturali di cui non abbiamo proprio alcuna idea poiché non abbiamo per essi gli organi di senso. I confini della nostra conoscenza sono in primo luogo determinati dai confini della nostra percezione sensoriale" (Haeckel 1878: 25). Nel confrontarci con altre forme viventi si apre quindi dinanzi a noi un universo di proprietà chimiche, di odori, suoni, percezioni legate alle fluttuazioni di pressione o calore che va ben al di là di ogni nostra immaginazione: un mondo che non potremo mai conoscere perché non potremo mai *sentirlo*.

Bibliografia

Adler, H., *Fundus animae. Der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung*, "Deutsche vierteljahrs Schrift für Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaften", n. 2 (1978), pp. 197-220.

Baumgarten, A.G., *L'Estetica* (1750), Palermo, Aesthetica, 2000.

Baumgarten, A.G., *Metaphysica* (1779⁷), ristampa anastatica Hildesheim, 1982.

Baumgarten, A.G., *Metaphysics. A critical translation with Kant's elucidations, selected notes and related materials*, a cura di C.D. Fugate e J. Hymsers, London-New York, Bloomsbury, 2013.

Canguilhem, G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009.

Diderot, D., *Correspondance inédite*, a cura di S. Babelon, Paris, Gallimard, 1931.

Fouquet, H., *Sensibilité, Sentiment* (Médecine), in D. Diderot e J. Le Rond D'Alembert (a cura di), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*, vol. 15, Paris, Briasson, David, Le Breton & Durand, 1765, pp. 38-52.

Haeckel, E., *Zellseelen und Seelenzellen*, "Deutsche Rundschau", n. 16 (1878); ristampa in E. Haeckel, *Ernst Haeckel. Gemeinverständliche Werke*, a cura di H. Schmidt, Leipzig-Berlin, Alfred Kröner Verlag-Carl Henschel Verlag, 1924, Bd.V *Vorträge und Abhandlungen*, pp. 162-195.

Haeckel, E., *Ursprung und Entwicklung der Sinneswerkzeuge*, "Kosmos. Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung auf Grund der Entwicklungslehre", Leipzig, Ernst Günther's Verlag, II Jahrgang, IV Band, Oktober 1878 bis März 1879, pp. 20-32, 99-114.

Haeckel, E., *Le meraviglie della vita. Complemento ai problemi dell'universo* (1904), Torino, Utet, 1906.

Haller, A. von, *De partibus corporis humani sentientibus et irritableibus*, 1752.

Herder, J.G., *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana. Osservazioni e sogni* (1773³), a cura di F. Marelli, "Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico. Rivista on-line del Seminario Permanente di Estetica", n. 1 (2009), pp. 99-129.

Herder, J.G., *Monumento a Baumgarten*, tr. it. a cura di S. Tedesco in appendice a A.G. Baumgarten, *Riflessioni sulla poesia*, a cura di P. Pimpinella e S. Tedesco, Palermo, Aesthetica, 1999, pp. 123-134.

Herder, J.G., *Plan zu einer Ästhetik*, in *Werke*, Bd. I *Frühe Schriften 1764-1772*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassikerverlag, 1985, pp. 659-676.

Kambaskovic D. e Wolfe C., *The senses in philosophy and science: from the nobility of sight to the materialism of touch*, in H. Roodenburg (a cura di), *A cultural history of the senses in the renaissance*, London, Bloomsbury, 2014, pp. 107-125.

Kant, I., *Critica della facoltà di giudizio* (1790), a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999.

Leoni, F., *Unità e scomposizioni corporee*, "Aperture. Rivista di cultura, arte e filosofia", n. 3 (1997), pp. 126-131.

Lucrezio Caro, T., *La natura*, tr. it. a cura di A. Fellin, Torino, Utet, 19973, ristampa 2004.

Marelli, F., *Nota sul saggio di Herder Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*, "Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico. Rivista on-line del Seminario Permanente di Estetica", n. 1 (2009), pp. 95-97.

Sulzer, J.G., *Note sul diverso stato in cui l'anima si trova nell'esercitare le proprie facoltà principali, ossia quella di rappresentarsi qualcosa e quella di sentire* (1773), tr. it. a cura di P. Kobau, "Rivista di estetica", n. 3 (1996), pp. 67-79.

Tedesco, S., *Un'estetica fisiologica? Herder e la teoria dell'irritabilità*, in *Studi sull'estetica dell'illuminismo tedesco*, Palermo, Edizioni della Fondazione Nazionale Vito-Fazio-Allmayer, 1998, pp. 87-153.

Wolfe, C., *Sensibility as a vital force or as a property of matter in mid-eighteenth-century debates*, in H.M. Lloyd, *The discourse of sensibility. The knowing body in the Enlightenment*, Heidelberg-New York-Dordrecht-London, Springer, 2013, pp. 147-170.