

Federica Frattaroli¹

Corpo della parola, corpo del senso: espressione e pensiero in M. Merleau-Ponty

Abstract

My paper investigates the relation between the field of language and the field of meaning in M. Merleau-Ponty's thought. Its main purpose is to show the phenomenological origin of the notion of embodiment as it appears into the theory of embodied cognition. As we analyze the role of expression and body in relation to thought and ideality, a question becomes urgent: does the reflection on embodied cognition include the transcendental core of phenomenology?

Keywords

Merleau-Ponty, Cognitive science, Language

La traduzione del termine *embodiment* viene resa in italiano con “mente incarnata” e si riferisce alla costituzione di un ambito disciplinare in cui lo studio dei processi cognitivi (la psicologia cognitiva) insieme alle conquiste delle neuroscienze (ad esempio la neurobiologia) collaborano allo sviluppo di un nuovo approccio alla soggettività, alla corporeità, e inevitabilmente riconsiderano il problema della loro unione. Dal punto di vista storico, come è noto, la nozione di *embodiment* ha costituito un notevole cambiamento di prospettiva rispetto agli indirizzi del cognitivismo classico², dal momento che con essa si sviluppa la tesi secondo cui ogni processo cognitivo è incarnato, cioè dipendente dall’elaborazione dell’esperienza corporea, e, allo stesso

¹ federicaftrattaroli.mail@gmail.com

² Nell’approccio tradizionale del cognitivismo la mente era considerata metaforicamente come un processo di elaborazione e di semplificazione di informazioni provenienti dall’esterno, che danno luogo a *output* specifici. Inoltre l’elaborazione dei dati veniva concepita secondo stadi successivi la cui interazione reciproca è stata successivamente problematizzata ad esempio attraverso il modello della “retroazione” mediato dalla cibernetica. L’avvicinarsi di modelli teorici, elaborati secondo gli influssi di neuroscienze, psicologia sperimentale e linguistica è stato sintetizzato da Neisser 1976.

tempo, si considera non soltanto l'aspetto puramente computazionale dei processi in atto nel sostrato cerebrale in relazione a differenti situazioni, ma ci si apre a una prospettiva che è stata definita fenomenologica, ovvero attenta alle caratteristiche specifiche della corporeità agente all'interno di un particolare ambiente³.

Se si considerano quindi, restando all'interno del panorama delle scienze cognitive, gli apporti della nozione di *embodiment* – e anche, in particolare, della nozione di *enaction*⁴ – è significativo sottolineare il passaggio, seppur graduale all'interno dell'arco di tempo che va dagli anni '50 a oggi, che vede come punto di partenza e punto d'arrivo due concezioni molto differenti.

Prendendo le mosse da una critica alla psicologia comportamentista, senza tuttavia rigettarne il metodo naturalistico, la psicologia cognitiva pone l'accento non più su una fondazione empiristica della psicologia attraverso l'analisi del comportamento nella forma stimolo-risposta, ma sui processi cognitivi – prima ritenuti insondabili – come la percezione, l'attenzione, la memoria, il linguaggio e il pensiero, conferendovi autonomia strutturale e possibilità di interazione reciproca, trattandosi di modalità con cui la mente elabora le informazioni per generare reazioni adeguate. Tuttavia le proposte delle prime elaborazioni della psicologia cognitiva si riferivano alla mente, considerando l'influenza delle scienze computazionali in analogia a un calcolatore organizzato in modo sequenziale. Si tratta cioè di un modello che parcellizza il singolo stato mentale – non prevedendo che interazioni rigide e semplicistiche – e che in generale non contempla alcun ruolo attivo della corporeità nella formazione degli stati mentali.

³ Il testo di che ha costituito il fulcro della teoria dell'*embodied cognition* è *The embodied mind: cognitive science and human experience* (Varela, Thompson e Rosch 1993), in cui Merleau-Ponty occupa un posto importante, come si vedrà, oltre che il testo di Maturana e Varela *L'albero della conoscenza*. In generale si sottolinea lo sconfinamento reciproco di fenomenologia e scienze cognitive nelle ricerche degli anni '90 e oltre, reso possibile da una nuova linea interpretativa degli scritti husserliani e delle tematiche fenomenologiche di matrice cognitivista (cfr. Petitot 1999, Gallese 2006 e Gallagher 2009).

⁴ Con il termine *enactivism* si intende la posizione per cui il processo cognitivo si origina attraverso l'interazione di un organismo agente con il suo ambiente. In particolare si consideri: "cognition is not the representation of a pre-given world by a pre-given mind but is rather the enactment of a world and a mind on the basis of a history of the variety of actions that a being in the world performs" (Varela, Thompson e Rosch 1993: 9).

A partire dalla metà degli anni '70, senza rigettare l'approccio neuroscientifico al problema della cognizione, la teoria della mente incarnata si propone come un punto di vista che, raccogliendo influenze dagli ambiti più svariati, ricomprende il ruolo della corporeità all'interno dei processi cognitivi accettandone sia il ruolo causale che quello costitutivo rispetto al problema della conoscenza: in particolare il corpo del soggetto agente risulta direttamente implicato nei processi cognitivi, così come l'ambiente in cui esso agisce, la situazione socio-culturale intersoggettiva, fino ad arrivare alle tendenze "esternaliste" e alla teoria della mente estesa⁵ per cui il processo cognitivo non sarebbe più limitato e circoscritto alla singola individualità, ma comprenderebbe costitutivamente l'ambiente in cui il soggetto è inserito.

Se, da un lato, è stato necessario ricostruire brevemente e a maglie larghe il contesto specifico e multidisciplinare da cui la nozione di *embodiment* trae la sua individuazione caratteristica – non potendo tuttavia trovare qui un ulteriore ampliamento –, dall'altro lato è opportuno considerare il significato filosofico del processo che è in opera all'interno del cognitivismo nel suo sviluppo storico che si è velocemente delineato. In altre parole si vuole mettere in luce una certa tendenza esternalista – termine ora utilizzato nel suo senso etimologico – o "centrifuga" del pensiero filosofico che, in particolare a partire dalla fenomenologia, è volta al superamento del dualismo tra soggettività e oggettività. Il problema del rapporto percettivo tra un soggetto categoriale esperiente e un oggetto inteso in quanto fenomeno è un problema antico che ricalca la concezione dualistica platonica e che ha trovato in Descartes la sua formulazione più potente attraverso la svalutazione della *res extensa* in favore di una sostanza pensante come fulcro autosufficiente, unico garante di ogni validità d'esistenza.

Nonostante il pensiero si costituisca come polarità fondamentale dell'indagine filosofica, la sua controparte oggettuale prende campo all'interno del problema dell'esperienza come un'ombra che non ab-

⁵ Il riferimento fondamentale per la teoria della mente estesa è l'articolo *The extended mind* (Clark e Chalmers 1998: 10-23), ma si pensi anche alle forme più radicali di esternalismo per cui la mente sarebbe un prodotto dell'azione di processi neurologici, corporei e del mondo esterno, e si estenderebbe sia a livello semantico che fenomenico. In Rockwell 2005 la mente è intesa nei termini di un *behavioral field*. In questo contesto è importante anche la posizione di Edelman (cfr. Edelman 1992), in cui lo stesso processo neurale è passibile di interazioni e di processi selettivi di tipo somatico e corporeo, testimonianza del fatto che la mente deve essere ricondotta alla propria materia naturale.

bandona mai la chiarezza o purezza della ragione e, semplificando di molto, che a fatica riesce a essere addomesticata. Si pensi, nello stesso Descartes, al trattato *L'uomo o la diottrica* in cui il corpo umano viene descritto e analizzato alla stregua di un organismo, e contemporaneamente alla sesta delle *Meditazioni metafisiche* in cui non solo viene affrontato il problema dell'intima unità dell'anima col corpo, ma in cui quest'ultimo viene indicato come corpo proprio; o ancora a Kant che da un lato pone il soggetto categoriale al centro della propria filosofia, mentre dall'altro affronta i problemi dello schematismo.

A sua volta la fenomenologia sviluppa e dà voce alla fondamentale compromissione del pensiero con la propria controparte esterna, da un lato attraverso la ricomprensione sotto il titolo generale dell'intenzionalità del problema del correlato oggettuale noematico, mentre dall'altro lato, seguendo i suoi noti sviluppi, essa pone al centro il problema del *Leib* o corpo proprio⁶, riconfigurando lo statuto stesso dell'Ego nella direzione di un pensiero che è tale in quanto agente, in quanto Io-posso ancorato alla dimensione proprio-corporea e alla presenza della dimensione mondana antepredicativa come ancoraggio della propria direzionalità.

Non c'è da stupirsi allora del fatto che la tendenza delle scienze cognitive a considerare un processo cognitivo che sia *embedded* in un doppio senso, situazionale e corporeo in senso ampio – non più legato unicamente all'aspetto neuronale – abbia attinto alla tradizione filosofica e fenomenologica.

In particolare la filosofia di Merleau-Ponty⁷, che si prenderà in esame, da un lato fa proprio in certa misura il pensiero husserliano e, dall'altro, non è restia sin da *La struttura del comportamento* e da *Fenomenologia della percezione* a contaminazioni da parte della psicologia sperimentale e della psicologia della forma.

Il punto fondamentale, che interessa anche le posizioni dell'*embodied cognition* è la possibilità di collocare al centro la dimensione corporea al fine di comprendere attraverso di essa il problema di un pensiero che si incarna nelle proprie possibilità concrete. Tuttavia, nonostante sia possibile sottolineare la potenza e l'importanza della nozione di incarnazione per entrambe le prospettive, è doveroso

⁶ Cfr. la trattazione di E. Husserl in particolare nelle sezioni seconda e terza del secondo volume di *Idee* (Husserl 1952). Si ricorda infatti che Merleau-Ponty a partire dal 1939 conosce i contenuti di questo testo ancora inediti.

⁷ Per una panoramica generale sull'opera di Merleau-Ponty cfr. Vanzago 2012.

mettere in luce la differenza che le percorre: se da un lato si ricerca nella dimensione corporea esterna la causa della strutturazione o ancora della costituzione dei differenti processi cognitivi con base neurologica, ovvero si tratta di un modo differente e più complesso di trattare la mente che oltrepassi la mera elaborazione di informazioni in senso computazionale, dall'altra parte nell'opera di Merleau-Ponty il problema dell'incarnazione è declinato come dispositivo teorico che permette di considerare il pensiero stesso come costituito dall'alterità cosale e mondana in senso trascendentale, disfacendo cioè il tradizionale dualismo tra anima e corpo, tra soggetto e oggetto, per muoversi su un piano di fondamentale unità e compromissione. La percezione è il luogo in cui è possibile pensare questa unità poiché è in essa che si trova un senso antepredicativo attraverso il quale è possibile indirizzare la presa soggettiva, la quale, configurandosi come possibile e sempre rinnovata, è a sua volta prescritta dalle cose stesse. Si tratta per Merleau-Ponty della descrizione eidetica del piano percettivo e dell'origine del senso, o ancora dell'incarnazione come condizione di possibilità del senso, in cui cioè la percezione acquista il ruolo di piano trascendentale – spostando il senso del trascendentale stesso rispetto alle kantiane categorie soggettive – e non della percezione considerata come un processo cognitivo particolare il quale a sua volta avrebbe bisogno di essere giustificato.

La dimensione del senso che si origina a livello percettivo viene quindi in primo piano se si vuol seguire Merleau-Ponty nel tentativo di abbozzare un discorso filosofico che oltrepassi l'intimo dualismo della tradizione, tentativo che l'autore porterà avanti fino alla caratterizzazione di un ambito ontologico carnale e chiasmatico.

Si sta cioè cercando di mostrare, ed è l'obiettivo di questo articolo, che l'operatività della nozione di incorporazione possiede un ruolo costitutivo nei confronti della possibilità stessa del pensiero a un livello profondo. In questa direzione, mettendo a fuoco l'incedere dell'autore all'interno di *Fenomenologia della percezione*, si farà riferimento al capitolo *Il corpo come espressione e la parola* (Merleau-Ponty 1945: 244) per alcune ragioni fondamentali. La parola è, *in primis*, compresa come potere del corpo, inserita nel mondo come gestualità; d'altra parte il linguaggio attraverso cui si è soliti portare alla luce il pensiero e che ancora con lo Husserl delle *Ricerche Logiche*⁸ era inteso come la veste del

⁸ Cfr. in particolare i primi paragrafi della *Prima ricerca* riguardante espressione e significato (Husserl 1900-1901: 221 ss.).

pensiero appare ora essere esso stesso il corpo del significato, comportando la necessità di pensare l'idealità attraverso l'incarnazione.

Si tratta allora di seguire questo "doppio binario" di riflessione sulla nozione di incarnazione attraverso cui si può percorrere la domanda fondamentale del rapporto tra pensiero, oggettualità e corporeità, insieme a quella, merleau-pontyana e husserliana, che connette il corpo del linguaggio al problema dell'idealità⁹.

Per primo si metterà in luce la ricollocazione della parola nel corpo inteso come *Leib*, come corpo proprio: in questo modo la parola recupera la sua originaria modalità di gestualità verbale in cui il senso della parola appare inizialmente come stile di discorso. Da qui sarà possibile vedere il processo di incarnazione del significato o del pensiero all'interno del discorso o della parola, e dunque il reciproco costituirsi di questi due piani.

Successivamente si vuole delineare un'ulteriore incarnazione, ovvero la ricomprensione della parola nel *corpus* (inteso come organismo) del testo o del linguaggio, considerando il fatto che il senso non si dà mai in relazione alle singole parole pronunciate, ma al loro corrispondersi, richiamarsi espressivo all'interno del linguaggio stesso, secondo una peculiare struttura del movimento o dello scarto tra un già detto – o senso già dato – e la possibilità del non ancora detto, o del dicibile.

1. *Il farsi corpo della parola e il gesto come espressione del corpo*

La riflessione sull'espressione verbale porta a ragionare sulle sue stesse componenti: da un lato è presente un senso, un elemento che viene espresso, mentre dall'altro una dimensione che ne consente l'espressione. Se tradizionalmente si sono distinti in questa direzione un significato e un significante rispettivamente considerati la parte "formale" e la controparte "materiale" dell'espressione, al contrario Merleau-Ponty inserisce il fenomeno linguistico-espressivo all'interno della stessa riflessione che porta la corporeità al centro della sua filosofia.

Seguendo l'argomentazione merleau-pontyana diviene possibile indagare il senso profondo e costitutivo della corporeità rispetto al

⁹ Per quanto riguarda la problematica del linguaggio e dell'espressione in Merleau-Ponty in rapporto alla fenomenologia husserliana cfr. Costantino 1999, Noble 2005 e Kristensen 2010.

pensiero, in particolare riguardo al problema del rapporto tra il pensiero e la sua esteriorizzazione attraverso la comunicazione verbale.

Sottolineare il fatto che la parola appartenga al corpo come uno dei suoi “poteri” significa allora reinterpretare alla luce di una fondamentale esternalizzazione o incorporazione ciò che tradizionalmente è stato concepito nei termini di idea, pensiero, intenzione significative, ovvero separato dal materiale verbale inteso come processo fisiologico di fonazione.

In questa direzione Merleau-Ponty attraversa le concezioni di intellettualismo ed empirismo, mostrandone i limiti reciproci e mettendo in luce una terza via che incastona la dimensione coscienziale, il processo cognitivo e l’insorgere del senso all’interno del movimento corporeo che è inteso come “movimento di esistenza” (Merleau-Ponty 1945: 193).

Recuperando la nozione di intenzionalità husserliana in senso situazionale¹⁰, non più all’interno del puro vissuto di coscienza, allora “la coscienza si proietta in un mondo fisico e ha un corpo, così come si proietta in un mondo culturale e ha degli habitus” (Merleau-Ponty 1945: 193) e ciò significa che, per Merleau-Ponty, è il riconoscimento dell’inerenza della coscienza a un corpo a permettere all’individuo di vivere all’interno della dimensione significativa.

Ciò che Merleau-Ponty mette in opera è una conversione del paradigma tradizionale per cui la corporeità con la sua propria motilità – in contrapposizione alla rappresentazione dello spazio e del movimento operati a partire da una coscienza – è veicolo della possibilità del senso in quanto questo senso si condensa nel mondo antepredicativo¹¹.

¹⁰ Senza dubbio influisce sulla lettura fenomenologica di Merleau-Ponty l’impostazione heideggeriana circa, da un lato, la considerazione del piano egologico come piano eminentemente storico situazionale e, dall’altro lato, il problema della riduzione eidetica che non prevede più il ritorno al piano del puro vissuto ma la considerazione di un piano eidetico che non abbandoni la dimensione della fatticità. Cfr. Merleau-Ponty 1945: 19-20.

¹¹ Il § 29 de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* ha come titolo *Il mondo della vita può essere dischiuso come un regno di fenomeni soggettivi rimasti “anonimi”* (Husserl 1954: 141). Per Husserl la dimensione della *Lebenswelt* va indagata come “l’inscindibile unità della compagine di senso e di validità che attraversa tutte le operazioni spirituali” (Husserl 1954: 142) ed è interessante sottolineare che Husserl suggerisce di abbandonare l’anonimia della coscienza che resta chiusa in se stessa, criticando in questo senso Kant, e di rivolgere l’indagine al gesto di “nominazione”. Cfr. Husserl (1954: 143): “La considera-

Si tratta dunque di una doppia forma di esternalizzazione, o meglio della coimplicazione di due aspetti che nell'analisi possono essere disgiunti, ma che compongono un tutt'uno: il pensiero non può compiersi se non attraverso il corpo, il quale non può che muoversi all'interno di un orizzonte mondano di possibilità d'azione e di interazione con l'alterità che a sua volta è provvista di un suo senso stratificato disponibile nella percezione.

A questo punto è necessario problematizzare la nozione stessa di "senso", la quale si presta a coprire un ambito ben più vasto dell'ambito della "coscienza di" un'oggettualità o della strutturazione rappresentazionale del reale fenomenico.

L'autore utilizza termini come "inerire" o "abitare" riguardo la dimensione spaziale e mondana per cercare – anche da un punto di vista del linguaggio della propria filosofia – di concepire un piano in cui la compromissione tra l'elaborazione concettuale soggettiva e la realtà cosale sia mantenuta, e in cui non si ricada su uno dei due poli. Si dirà allora che c'è inerenza fondamentale a un senso che, originandosi a livello percettivo, comprende e tiene unite la dimensione soggettiva e quella oggettiva in un fondamentale incontro: "vedere come vede un uomo e essere Spirito sono sinonimi" (Merleau-Ponty 1945: 192)¹².

Il corpo appare come la cassa di risonanza, il luogo in cui questa compromissione può essere pensata. In questo senso ci si vuole rivolgere verso il problema del linguaggio, per comprendere cioè, attraverso il riferimento al ruolo della veste linguistica, quale portata rive-

zione radicale del mondo [propria della filosofia fenomenologica] è una considerazione sistematica e interna della soggettività che si 'esteriorizza' nell'esteriorità".

¹² Si riscontra un simile utilizzo del termine "Spirito" anche in *Idee II*, in particolare nel capitolo *La motivazione come legge fondamentale del mondo spirituale* in cui il corpo vivo è inteso come unità "somato-spirituale" (Husserl 1952: 237) o ancora "l'apprensione del corpo in quanto somaticità fondante serve da base dell'apprensione che produce la comprensione del senso: [...] come il suono della parola è il 'corpo vivo' del senso che lo anima" (Husserl 1952: 242). Nonostante qui il ruolo della corporeità linguistica sia centrale, differentemente rispetto alle *Ricerche logiche*, si vede ancora una concezione della parola come portatrice di un senso in sé concluso, il quale rimanda a nuovo senso e a nuove parole. Merleau-Ponty porterà alle estreme conseguenze questo aspetto, poiché il senso non sarà contenuto nel gesto o nella parola, ma si darebbe come il dispiegarsi di una dimensione temporale che emerge attraverso il differire delle parole e solo in questo differimento.

sta la nozione di incarnazione. La posizione di Merleau-Ponty appare allora ben più radicale sia dell'approccio per cui il processo cognitivo sarebbe *embodied* sia dell'ampliamento dei confini del processo cognitivo previsto nella teoria della mente estesa: non si tratta infatti di concepire cause mondane per ciò che accade nella mente o di accrescere in senso mondano la portata del processo cognitivo stesso, poiché in entrambi i casi non viene concepito un piano fondativo di compromissione. Si tratta allora di decostruire l'unità stessa della cognizione e comprendere la portata dell'incarnazione a un livello più profondo.

Lo stesso capitolo di *Fenomenologia della percezione, Il corpo come espressione e la parola* che si vuole prendere in esame, inizia proprio con la chiara delimitazione del problema: "Cercando di descrivere il fenomeno della parola e l'atto espresso di significazione avremo modo di superare la dicotomia classica del soggetto e dell'oggetto" (Merleau-Ponty 1945: 244).

Il fenomeno linguistico viene inizialmente affrontato secondo la teoria delle immagini verbali cioè delle tracce che si imprimono nel soggetto a partire dalle parole pronunciate o udite, non importa se impresse a livello di meccanica nervosa o se a livello di tracce psichiche. Per Merleau-Ponty il problema fondamentale di questa concezione, che prevede un'immagine verbale che interagisce unicamente a livello psichico o unicamente a livello meccanico (restando quindi chiusa in uno dei due ambiti – anima o corpo – senza progettarne l'unità), è individuato nel fatto che la parola in questo modo non sarebbe un'azione, non manifesterebbe "le possibilità interne del soggetto" (Merleau-Ponty 1945: 245), cioè ci sarebbe assenza di un soggetto parlante vero e proprio.

In altre parole, il soggetto parlante possiede non solamente una facoltà automatica di linguaggio, non soltanto un certo patrimonio di parole, ma possiede "un certo modo di farne uso" (Merleau-Ponty 1945: 245). Se l'individuo che non presenta lesioni o disturbi neuromotori possiede la piena facoltà dell'utilizzo del linguaggio, il malato, al momento di distaccarsi dall'interesse affettivo e vitale, quando cioè si tratta di abbandonare una struttura di comportamento parzialmente integrata e riguardante i bisogni concreti dell'ambiente in cui si è situati e in cui la parola gli è ancora accessibile, perde l'utilizzo del linguaggio.

Insomma la perdita dell'uso gratuito del linguaggio, cioè come mezzo di denominazione disinteressata, viene fatta risalire a un *defi-*

cit di pensiero, all'incapacità di sussumere oggetti sotto una certa categoria arbitraria. Se infatti l'oggetto riesce a essere nominato una volta inserito in una struttura di interesse vitale, al contrario, la nomina non risulta più possibile se richiesta in un atteggiamento categoriale.

L'analisi di Merleau-Ponty, sin da *La struttura del comportamento*, prende di mira sia le posizioni empiristiche (l'associazione delle immagini verbali a livello psichico o il gioco di una causalità oggettiva a livello di meccanica nervosa) sia le posizioni intellettualistiche che anteporrebbero l'elaborazione concettuale e categoriale alla denominazione. Per entrambe queste posizioni la parola non sarebbe portatrice del suo senso, essa non avrebbe significato. Infatti nel caso dell'empirismo la parola sarebbe mero fenomeno fisico-fisiologico, mentre nel caso dell'intellettualismo essa resterebbe segno esteriore di un riconoscimento interiore e concettuale: in altri termini il momento categoriale precederebbe la nomina e ne assorbirebbe il senso. La parola si riferirebbe quindi a un senso che non le appartiene, rimanendo un involucro vuoto.

“La parola è solo un fenomeno articolare, sonoro, o la coscienza di questo fenomeno, ma in ogni caso il linguaggio non è se non un accessorio esteriore del pensiero” (Merleau-Ponty 1945: 247). E continua: “nella prima concezione siamo al di qua della parola come significativa, nella seconda al di là –, nella prima non c'è nessuno che parla; nella seconda c'è sì un soggetto, ma non è il soggetto parlante, è il soggetto pensante” (Merleau-Ponty 1945: 247).

In altre parole se non si riconosce un senso proprio alla sfera della parola, un senso verbale, cosa che al contrario è l'obbiettivo dell'autore, non si potrà che ricorrere a una spiegazione fisiologica o psichica del fenomeno linguistico.

Il procedimento argomentativo dell'autore, mettendo in scena le aporie e i limiti delle due posizioni classiche, mira innanzitutto a imbastire la necessità teorica di tematizzare il problema della parola in quanto tale, ossia il momento in cui, da un lato, il senso – inteso tradizionalmente come di significato – deve essere portato all'esterno della coscienza nell'attualità della comunicazione¹³, mentre dall'altro

¹³ “Un pensiero che si appagasse di esistere per sé, fuori dalle difficoltà della parola e della comunicazione, cadrebbe, non appena apparso, nell'incoscienza, come dire che non esisterebbe nemmeno per sé. Noi diamo il nostro pensiero mediante la parola interiore o esteriore: in questo senso [...] la parola è un'esperien-

lato la parola è vista come fenomeno carico di senso, ovvero come l'incarnazione necessaria perché possa emergere un "voler dire".

Come si è detto in precedenza, anche in questo caso si tratta di due aspetti dello stesso fenomeno, messi in evidenza separatamente nell'analisi, ma che compongono lo stesso problema: la necessaria incarnazione del significato nella gestualità comunicativa che permette di considerare la parola come concreta attività del soggetto. In questo modo la parola non solo permette il riferimento a uno stato di cose inteso come correlato oggettuale del vissuto di coscienza, ma realizza l'appartenenza della coscienza allo stato di cose stesso, come situazione mondana che possiede già un suo senso. Con senso si intende quindi la situazione mondana e fenomenica in cui il soggetto è inserito e, allo stesso tempo, l'elaborazione soggettiva che non si potrebbe dare se non incarnata nella situazione, nella forma della gestualità attuale – il gesto nell'atto del suo compimento – e virtuale o possibile.

Il pensiero allora è una forma di questa virtualità d'azione, in cui l'utilizzo del termine virtuale non prevede di nuovo il suo essere sganciato dalla mondanità, ma, al contrario, prescrive il fatto di considerare la situazionalità stessa come fondamento di ogni possibilità di pensiero, di percezione, di immaginazione, di ricordo, di comunicazione, di gestualità. Si potrebbe dire che il pensiero sia la modalità più "astratta" o "spirituale" di questo inerire, di questo essere incarnati.

Come è noto la prospettiva di Merleau-Ponty si fa radicale quando afferma che non solo la parola è la modalità di esistenza del pensiero, ma che non si potrebbe pensare fuori da essa, senza questo farsi corpo, e che nella nominazione "la parola non traduce un pensiero già fatto ma lo compie" (Merleau-Ponty 1945: 249). In altre parole la denominazione non viene dopo il riconoscimento categoriale ma è lo stesso riconoscimento: non si darebbe cioè separazione tra l'elaborazione predicativa e la sua controparte espressiva poiché quest'ultima sarebbe parte costitutiva della prima, fondamento della possibilità stessa di esprimere un senso inerente al senso del mondo. Come è noto, connesso a questo esprimere come fondamentale "portar fuori" si trova anche il problema dell'alterità che è problema centrale della fenomenologia. La comprensione e la comunicazione si effettuano tramite il corpo proprio e attraverso la presenza costitutiva

za di pensare" (Merleau-Ponty 1945: 248). Non si tratta più del pensiero dell'esperienza, ma di comprendere il pensiero stesso come una forma di esperienza peculiare e di vederne, in questa esternalizzazione, la condizione di possibilità.

dell'altro – come campo percettivo, come “altro analogo all'io” – poiché l'alterità intesa come senso situazionale iscrive nel corpo proprio “la portata variabile delle nostre intenzioni o dei nostri gesti” (Merleau-Ponty 1945: 199).

Il gesto inscritto nel corpo permette allora di considerare il corpo come uno spazio “eminentemente espressivo” (Merleau-Ponty 1945: 201-2), condizione del radicamento nel senso e condizione di produzione di sempre nuovo senso. Importante, alla luce della scelta di considerare il gesto linguistico come luogo della più intima incarnazione del pensiero, è il fatto che Merleau-Ponty concepisce il corpo proprio come un “nucleo significativo [...] una funzione generale”, o ancora un veicolo della descrizione di “quel nodo dell'essenza e dell'esistenza” perseguita dall'autore sin dalle prime opere. Si tratta, infatti, di un ampliamento della portata della sfera del significato, che abbandona la sfera eminentemente predicativa e che tuttavia si presenta come una certa funzione di generalità, ovvero che si manifesta, in relazione alla specifica situazione, come una risposta coerente¹⁴, o meglio come una matrice di risposte o di espressioni possibili.

D'altra parte, proseguendo oltre le problematiche esposte in *Fenomenologia della percezione*, la stessa dimensione linguistica o verbale verrà potenziata e tematizzata nel suo funzionamento peculiare. In particolare, e sarà la seconda direzione in cui si vuole analizzare il problema dell'incarnazione, il linguaggio stesso può essere inteso come un organismo peculiare o come la compagine carnale del pensiero, in relazione anche alla direzione ontologica che seguirà la trattazione dell'autore¹⁵.

Fin qui si è visto come la parola e il discorso costituiscano un campo d'azione, una possibilità di movimento che corrisponde a una determinata possibilità di utilizzo del mio corpo. La parola getta un “ponte” verso l'esterno – in analogia alla prensione o alla visione di un oggetto – e fonda in questo modo un “mondo linguistico” (Merleau-Ponty 1945: 251). Considerare a questo punto l'atto di fondazio-

¹⁴ O anche, come l'autore scrive nel saggio *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio* in relazione all'opera pittorica, uno “stile [...] indice universale della ‘deformazione coerente’ in virtù della quale concentra il senso ancora sparso nella sua percezione e lo fa esistere espressamente” (Merleau-Ponty 1952: 81).

¹⁵ Si pensi ad esempio ai riferimenti al problema del linguaggio e del *Logos* nelle *Note di lavoro* de *Il visibile e l'invisibile* e nei corsi sulla natura tenuti al *Collège de France* del 1958-1959 e 1960-1961, nonché alle *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl* tenuto nel 1959.

ne del senso incarnato nella dimensione linguistica significa allora, tenendo presente quanto si è detto circa il rapporto tra l'intenzione significante e la presenza del senso a livello percettivo, fare riferimento alla nota distinzione tra "parola parlata" e "parola parlante": solo su uno sfondo di senso (linguistico o percettivo) già costituito è possibile che il nuovo gesto significante si manifesti, o si esprima. In relazione al rapporto gestaltico di scarto tra la figura e lo sfondo e in relazione alla struttura temporale che prevede l'emergere dell'ora in un avviamento di ritenzioni e protensioni si può determinare il linguaggio come un'intenzione espressiva che muove da una dimensione di senso già presente e codificata per manifestarne una ulteriore, "prescritta" o anticipata dalla precedente.

Come si configura allora la particolare tipologia di movimento all'interno della dimensione linguistica? O ancora come è possibile descrivere questo particolare organismo?

2. *Il corpo del linguaggio o l'incarnazione dimenticata*

Nelle note del corso tenuto al *Collège de France* nel 1953 *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Merleau-Ponty vuole ripercorrere alcune tematiche già presenti in *Fenomenologia della percezione* e la cui trattazione era ritenuta insufficiente. Si tratta appunto del problema dell'espressione in quanto modo possibile di operare una rilettura del problema della coscienza e del movimento rispetto alla trattazione contenuta nel testo del 1945.

In questo contesto Merleau-Ponty definisce dunque l'espressione o espressività come "la propriété qu'a un phénomène, par son agencement interne, d'en faire connaître un autre qui n'est pas ou même qui n'a jamais été donné" (Merleau-Ponty 1953: 48). Questa nozione di espressione mette in scena una concezione del senso radicato nella dimensione percettiva in cui, per il tramite dell'azione corporea, un determinato stato di cose rinvia a un altro stato di cose che non è ancora apparso, o ancora permette l'emergere di una nuova configurazione che lascia la precedente sullo sfondo.

Inoltre si tratta di una disposizione interna di una determinata configurazione fenomenica che consente il passaggio a un ulteriore

stato di cose¹⁶, e affermare questo significa non richiedere alcun elemento esterno alla configurazione che operi un'istituzione di senso o un conferimento di significato.

Questa definizione dell'espressione – oltre a collocarsi al momento del pensiero merleau-pontyano in cui si prepara una prospettiva ontologica – consente di connettere l'ambito percettivo al problema del linguaggio, e sarebbe possibile affiancarla a ciò che l'autore afferma nel saggio *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, recuperando l'idea saussuriana del differire del segno all'interno della lingua: “se è il rapporto laterale a rendere significante ciascun segno, allora il senso appare solo all'intersezione e come negli intervalli delle parole” (Merleau-Ponty 1960 : 66).

Dire che l'espressione si colloca nel movimento di rinvio tra differenti stati di cose, e ancora che il senso emerge diacronicamente dall'incedere del discorso e nell'avvicinarsi tra una parola e l'altra, significa allora situarsi in un campo linguistico che non considera i suoi elementi come *partes extra partes*, ma, al contrario, come una totalità organica.

In questo senso ci si può riferire al linguaggio come a un “animal de mots” (Merleau-Ponty 1954: 65)¹⁷, un organismo in cui il pensiero acquista consistenza e viene portato a compimento, in cui cioè si realizza quella “condanna al senso” di cui parlava Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione*. Forzando il senso di questa espressione, è possibile mettere in luce una compagine linguistica organica che “avvolge” o ingloba il soggetto parlante, il quale non potrà esprimere se non sulla base di espressioni già sedimentate che quasi “si dicono” o “si lasciano dire” attraverso il soggetto.

¹⁶ Si tratta evidentemente di un accostamento, quello tra stato di cose e configurazione fenomenica, che tiene conto dell'assunto fondamentale della fenomenologia di Merleau-Ponty per cui lo stato di cose non può più essere messo tra parentesi come invece avveniva nel primo Husserl in riferimento al problema del significato e dell'espressione. Si potrebbe allora riabilitare la nozione di segno come indice presente nelle *Ricerche logiche*, nel senso di un corrispondersi o di un rinviare interno al linguaggio stesso, tra due configurazioni fenomeniche

¹⁷ Merleau-Ponty riprende questa espressione da P. Valéry e la utilizza anche nei corsi successivi sulla natura. B. Zaccarello nelle note di commento all'edizione di *Recherches sur l'usage littéraire du langage* sottolinea che Valéry utilizza piuttosto l'espressione *animal Langage* che metaforicamente è plasmato e ammaestrato. Con queste espressioni Merleau-Ponty si riferisce a un sistema di poteri che deriva dal commercio con il mondo, ma che possiede anche una vita propria. Cfr. in particolare: “Il faut donc laisser vivre le langage. Se laisser vivre en lui” (Merleau-Ponty 2013: 76).

Se, come si è visto, questa struttura organica appare come una modalità della gestualità corporea, cioè un avvicinarsi di movimenti che lasciano emergere l'intenzione significativa, dall'altro lato, come leggiamo nel saggio di Merleau-Ponty *Sulla fenomenologia del linguaggio*, questa significazione avviene in maniera indiretta e ambigua: "la significazione non è contenuta completamente nel gesto linguistico, poiché ogni espressione mi appare sempre come una traccia, ogni idea mi è data soltanto in trasparenza, ogni sforzo di chiudere la mano sul pensiero che abita le parole ci lascia tra le dita solo un po' di materia verbale" (Merleau-Ponty 1960: 122).

La concezione di un'espressione che non si dà mai come totale, che sottintende sempre qualcosa di ulteriore e che non conduce alla pienezza della cosa e del senso perché c'è sempre un non detto e con esso un'infinita possibilità di dire, porta a concepire la comunicazione come l'inseguimento di tracce: il senso si dispiega nel movimento che conduce dall'appena percepito a ciò che sta per originarsi, senza che sia conosciuto in anticipo né il punto d'arrivo né appunto il tragitto che si dovrà compiere, e tenendo presente che "le conseguenze della parola oltrepassano sempre le sue premesse" (Merleau-Ponty 1960: 125).

Il singolo gesto linguistico non incarna un'intenzione significativa nella sua totalità, ovvero un pensiero già fatto e in sé terminato, ma si pone come un centro – la dimensione del presente come l'attualmente detto – preso in un movimento di continuo disfacimento e generazione.

Tuttavia, la descrizione del linguaggio come compagine fenomenica in cui emerge un senso – che vive nella sua opacità – è sempre associata a una seconda caratteristica fondamentale che Merleau-Ponty mette in luce in più luoghi, ovvero il fatto che questo strato in cui il pensiero è costitutivamente incarnato si lascia dimenticare: il significato verbale si annulla nel proprio significato.

Il problema della coscienza e del pensiero deve allora essere considerato all'interno di questo spazio che si configura come una dialettica di trasparenza e di opacità, in cui cioè si confondono il lasciarsi dire del linguaggio attraverso il soggetto¹⁸ con il voler dire più propria-

¹⁸ Nelle *Lezioni al Collège de France del 1958-1959* si legge in relazione al rapporto del linguaggio con l'essere e con l'uomo: "Non è l'uomo che parla, o che ha il linguaggio, è il linguaggio che parla in lui" (Merleau-Ponty 1996: 107-8). Oltre a essere testimonianza dell'importanza che riveste il confronto con la dimensione del linguaggio per tutto l'arco della produzione dell'autore, si sottolinea qui – assieme al diretto influsso heideggeriano – l'intrecciarsi della dimensione fenomenologica con quella ontologica, cioè il ruolo della dimensione umana all'interno di

mente intenzionale del soggetto. E tuttavia non sarebbe possibile comprendere nessuno dei due poli di questa dialettica se non si considerasse la fondamentale incarnazione del pensiero all'interno di un *corpus*, sia esso linguistico o carnale, provvisto di un proprio movimento.

Se da un lato questo movimento consente l'ideazione, consente cioè il compimento del pensiero e porta verso il nuovo senso, bisogna tuttavia considerare che lo stesso movimento di incarnazione va nella direzione di una sedimentazione, cioè della costituzione di significati il cui senso originario o senso "nascente", come si è detto, è stato dimenticato.

Lo stesso Husserl metteva già in luce questa stessa problematica, in particolare nell'*Appendice III alla Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* riguardante l'origine della geometria, testo compreso nella selezione di inediti consultati da Merleau-Ponty nel 1939¹⁹.

Indagando lo statuto delle oggettualità ideali, tra cui la geometria dal momento che l'interesse primario dell'intera opera è lo statuto delle scienze, Husserl rileva il fatto che, proprio nell'incarnazione linguistica, si opererebbe il passaggio dalle idealità geometriche (i contenuti che nella geometria sono posti come validi e come verità) alle idealità oggettuali (cioè propriamente l'obiettività raggiunta dalle formazioni linguistiche).

Husserl si interroga su come sia possibile questo passaggio attraverso il linguaggio, cioè come sia possibile che qualcosa di originariamente intersoggettivo e condiviso ottenga un'obiettività ideale. Per fare questo si sofferma "sul rapporto tra la lingua in quanto funzione dell'uomo nell'umanità e il mondo in quanto orizzonte dell'esistenza umana" (Husserl 1954: 385).

Da un lato l'umanità è descritta come una comunità linguistica, che trova cioè nella lingua l'illimitatezza delle sue comunicazioni possibili (in riferimento alla tradizione culturale del sapere europeo), mentre dall'altro lato indica, nell'azione di denominazione operata

un più fondamentale farsi dell'essere e dell'essere del linguaggio come un corpo la cui "gemmazione" può essere colta attraverso il soggetto parlante.

¹⁹ Cfr. le *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, elaborate da Merleau-Ponty nel 1959 e testimoni di un rapporto con la fenomenologia husserliana che non cessa di evolversi sotterraneamente, fino a riemergere in un confronto diretto negli ultimi scritti dell'autore.

dalla lingua, la modalità dell'essere correlato al mondo – appunto quell'“orizzonte dell'esistenza umana” appena citato. Tuttavia non si spiega ancora come la lingua, nel tramandare i prodotti spirituali di un sapere intersoggettivo, raggiunga un'esistenza ideale, indipendente dal fatto che questi siano realizzati nell'atto dello scopritore o nell'attualizzazione della loro comunicazione.

Per Husserl è soltanto attraverso l'espressione linguistica scritta che l'obiettività ha potuto sedimentarsi, attingere cioè alla possibilità continua di essere esperita attraverso i segni linguistici, senza essere più connessa all'attuazione della propria comunicazione. Si ha quindi una sedimentazione passiva del senso nel linguaggio scritto, la quale prevede correlativamente la sua riattivazione possibile da parte del fruitore.

Questo versante attivo comprende una rielaborazione della forma passiva di senso, un rendere distinta la sua validità complessiva, e quindi la sua trasformazione in “una formazione di senso attivamente prodotta” (Husserl 1954: 391). Per Husserl è quest'ultima forma del giudizio a possedere le caratteristiche dell'obiettività ideale e a essa si riferirà la logica, all'interno della quale è possibile produrre nuovi giudizi basandosi sulla riattivazione di quelli che già valgono.

Ma se si resta all'interno della produzione di senso a partire da proposizioni provviste di un significato sedimentato, per Husserl non si riesce a cogliere l'origine autentica delle idealità geometriche e in generale di tutte le idealità sottratte alla sfera linguistica delle idealità obiettive. Queste ultime infatti avrebbero registrato e fissato in proposizioni il modo di produrre le idealità originarie a partire dai dati pre-scientifici del mondo della vita. Queste proposizioni, una volta sedimentate, costituirebbero l'occultamento del senso storico di tutte le scienze le quali al contrario devono rivelare la propria fondatezza sull'attività formatrice degli uomini a contatto con il mondo della vita e con la dimensione spazio-temporale (in questo senso nel caso della geometria Husserl fa riferimento alla prassi di misurazione dei terreni).

Il motivo fondamentale resta quindi quello del recupero del piano di un'originaria inerenza delle operazioni logiche del pensiero all'atto intenzionale che opera al livello della *Lebenswelt*, cioè di un orizzonte pratico vivente e temporalmente fluente.

Seguendo il filo conduttore delle riflessioni di Merleau-Ponty e Husserl si è voluto rintracciare il motivo fondamentale dell'incarnazione del pensiero nel linguaggio – elemento che fuori dalla sua tematizzazione appare come trasparente – prima attraverso la gestualità

corporea, poi, in un *corpus* linguistico che, da un lato, si dà come opaco, aprendo a una riflessione di stampo ontologico, mentre dall'altro lato, attraverso la fondamentale paradossalità del linguaggio, ovvero la tendenza a lasciarsi dimenticare, utilizza la propria sedimentazione affinché l'idealità logica possa darsi.

In conclusione, sottolineare il problema dell'*embodiment*, dell'incorporazione, attraverso la veste specifica che mostra la riflessione fenomenologica tra Husserl e Merleau-Ponty, ha l'obbiettivo teorico di connettere il motivo dell'esternalizzazione, della riconduzione alla fatticità – ben più radicale del motto husserliano di ritornare “alle cose stesse” – con il motivo trascendentale, ovvero della condizione di possibilità del senso.

Seguire questo tipo di approccio possiede allora una sua caratteristica specifica che merita di essere sottolineata: non si tratta di porre come condizione di possibilità delle operazioni concettuali delle operazioni esteriori, ma si tratta di concepire una tendenza centrifuga come condizione stessa di possibilità.

Nonostante non si possa pretendere che simili riflessioni posseggano un risvolto “utile” in senso sperimentale, si deve rendere conto del fatto che è questo approccio a condurre Merleau-Ponty, che ha dato a sua volta spunto alle riflessioni che animano la teoria dell'*embodied cognition*, a formulare il proprio pensiero, nel tentativo di pensare in senso fenomenologico l'unione dell'anima e del corpo attraverso il linguaggio, luogo in cui, più intimamente, il pensiero nella sua compiutezza e astrattezza denuncia la propria incarnazione.

Bibliografia

Petitot, J. (a cura di), *Naturalizing phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

Edelman, G.M., *Sulla materia della mente* (1992), a cura di S. Frediani, Milano, Adelphi, 1999.

Clark, A., Chalmers, D., *The extended mind* (1998), in R. Menary (a cura di), *The extended mind*, Cambridge, MIT Press, 2010, pp. 27-42.

Costantino, S., *La testimonianza del linguaggio: saggio su Merleau-Ponty*, Milano, Franco Angeli, 1999.

Gallagher, S., Zahavi, D., *La mente fenomenologica* (2008), tr. it. di P. Pedrini, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2009.

Gallese, V., *Corpo vivo, simulazione incarnata, intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 293-326.

Husserl, E., *Ricerche logiche (1900-1901)*, a cura di G. Piana, Milano, Il Saggiatore, 2015.

Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica (1952)*, a cura di V. Costa ed E. Franzini, Torino, Einaudi, 2002.

Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale (1954)*, a cura di E. Paci ed E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 2008.

Kristensen, S., *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2010.

Maturana, H., Varela, F., *L'albero della conoscenza (1984)*, tr. it. di G. Melone, Milano, Garzanti, 1987.

Merleau-Ponty, M., *La struttura del comportamento (1942)*, a cura di M. Ghilardi e L. Taddio, Milano, Mimesis, 2010.

Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia della percezione (1945)*, a cura di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 2012.

Merleau-Ponty, M., *Segni (1960)*, a cura di A. Bonomi, tr. it. di G. Alfieri, Milano, Il Saggiatore, 1967.

Merleau-Ponty, M., *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl. Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty (1995)*, a cura di R. Barbaras, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

Merleau-Ponty, M., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959, 1960-1961 (1996)*, a cura di M. Carbone, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.

Merleau-Ponty, M., *Le monde sensible et le monde de l'expression (1953)*, a cura di E. Saint Aubert e S. Kristensen, Genève, MetisPresses, 2011.

Merleau-Ponty, M., *Recherches sur l'usage littéraire du langage (1953)*, a cura di E. de Saint Aubert e B. Zaccarello, Genève, MetisPresses, 2013.

Noble, S.A., *Entre le silence des choses et la parole philosophique. Merleau-Ponty, Fink et les paradoxes du langage*, "Chiasmi", n. 6 (2005), pp. 111-43.

Neisser, U., *Psicologia cognitivista (1967)*, a cura di G.B. Vicario, Milano, Giunti, 1976.

Rockwell, T., *Neither ghost nor brain*, Cambridge, MIT Press, 2005.

Vanzago, L., *Merleau-Ponty*, Roma, Carocci, 2012.

Varela, F.J., Thompson, E., Rosch, E., *The embodied mind: cognitive science and human experience*, Cambridge, MIT Press, 1993.