

Modi della carne.

Fenomenologia e coscienza tra Merleau-Ponty e Varela

Mario Pireddu

Non ogni cosa si podet narrer.
proverbio sardo

1.

In uno dei corsi che tenne al *Collège de France* tra il 1959 e il 1960 Merleau-Ponty analizzò il rapporto tra Natura e *logos*, ripercorrendo alcune tappe del pensiero biologico su ontogenesi e filogenesi, sul divenire organismo dell'organismo. A marcare la differenza tra fenomenologia e idealismo è per il filosofo francese la consapevolezza che «la vita non è semplice *oggetto* per una *coscienza*»¹. La vita non è pensabile senza far riferimento alla natura percepita, ed è il corpo – non una coscienza – a percepirla e *abitarla*. Dopo aver preso in considerazione le ricerche che in altri ambiti disciplinari hanno affrontato il tema della percezione (fisiologia del sistema nervoso, *Gestaltpsychologie*, psicologia dell'età evolutiva, studio delle patologie mentali), Merleau-Ponty si concentra sulle conseguenze che le nuove acquisizioni possono avere per la riflessione filosofica. Nella sua proposta fenomenologica, ogni indagine sulle origini della conoscenza e della capacità di pensiero deve necessariamente partire dal (o ritornare al) problema della Natura e delle modalità di percezione. Lo scrive chiaramente: «ciò esigerebbe anzitutto una “estesiologia”, uno studio del corpo come animale di percezioni»². Già Husserl aveva parlato di “somatologia” come scienza del corpo vivo³, e della percezione e dell'esperienza del corpo vivo si è occupato ampiamente, cercando di evidenziare la novità di tale scienza rispetto alle scienze della natura materiale. Per il fondatore della fenomenologia un approfondimento verso una somatologia specifica avrebbe dovuto investire tutte le scienze zoologiche, e in particolar modo la fisiologia umana e animale. Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile* prosegue proprio le riflessioni di Husserl su “corpo proprio visto” e “corpo proprio «che tocca ed è toccante»”, giungendo a riconoscere la necessità di tradurre in *logica percettiva* ciò che le scienze tradizionali trattano come natura materiale⁴. Il rifiuto delle interpretazioni dell'inconscio nei termini freudiani di “rappresentazioni inconse” muove dalla considerazione che in ultima analisi l'inconscio è il sentire stesso, inteso come apertura a «ciò che non abbiamo bisogno di pensare per riconoscere»⁵. Merleau-Ponty è consapevole dei problemi filosofici che l'uscita dal dualismo può comportare, in particolare nel passaggio dal cartesiano «io penso che» all' «io posso» fenomenologico, e gran parte della sua ricerca è fondata su questo movimento.

2.

Nel passaggio dall'epistemologico all'ontologico, ovvero nella considerazione della mente in quanto sostanza indipendente dal corpo, si consuma l'«errore» di Cartesio, in accordo con la filosofia greca socratica e platonica. In realtà nel *Discorso sul metodo*, pur affermando la differenza sostanziale di *res cogitans* e *res extensa*, Cartesio riconosce una certa importanza all'organismo umano, e a proposito della sensazione di dolore osserva che il “confuso modo di pensare” che si sperimenta durante stati di sofferenza fisica è dimostrazione del fatto che mente e corpo non sono

¹ Merleau-Ponty M., *Linguaggio, storia, natura*, Bompiani, Milano, 1995, p. 127.

² *Ivi*, p. 128: «Infatti non può trattarsi di analizzare il fatto della nascita come se un corpo-strumento ricevesse un pensiero-pilota venuto da un altro luogo, o come se viceversa un oggetto chiamato corpo producesse misteriosamente la coscienza di sé. Qui non ci sono due nature, l'una subordinata all'altra, c'è un essere duplice».

³ Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 2002 (nuova edizione a cura di V. Costa), Libro Terzo, pp. 385 e segg.

⁴ Merleau-Ponty M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1999, pp. 265-273.

⁵ Merleau-Ponty M., *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 129.

semplicemente in relazione tra loro, ma sono intimamente “uniti” e “fusi”⁶. Descrivere la sensazione come un “pensiero confuso” sembra inevitabile per Cartesio, che non riesce a riscontrarvi la chiarezza e la logica delle percezioni intellettuali razionali e matematiche. Nella risposta ad Antoine Arnauld che gli rimproverava nelle *Quarte Obiezioni alle Meditazioni* di riportare la concezione dell’uomo all’opinione platonica e di descriverlo dunque semplicemente come *animus corpore utens*, Cartesio afferma che l’anima è sostanzialmente unita al corpo, però «quell’unione sostanziale non impedisce di avere un concetto chiaro e distinto della sola mente come cosa completa». Ecco la radice dell’«errore», dunque: si riconosce *sostanza* alla mente e in definitiva esistenza ontologica. In Cartesio sembrano essere presenti pertanto il problema e la sua soluzione. Egli considera le sensazioni e le passioni irriducibili tanto al puro pensiero, quanto agli eventi fisici del mondo dell’estensione, dunque da ricondurre all’«unione sostanziale» delle due sostanze che è l’*essere umano*. È forse il punto più debole dell’argomentazione cartesiana, ma è anche *in nuce* la possibilità di rifiutare il dualismo corpo-mente. Paradossalmente dunque, le argomentazioni più interessanti del *Discorso* e delle *Meditazioni* sono quelle esposte nel descrivere l’«unione sostanziale» di mente e corpo. Nelle ultime pagine del *Discorso* la buona salute del corpo e dell’ingegno sono messe in stretta relazione dal filosofo⁷, che al corpo riconosce in chiusura un ruolo fondamentale nell’acquisizione di conoscenza. «Potrò progredire nella conoscenza della natura limitatamente soltanto al numero di esperienze che mi sarà possibile compiere», scrive Cartesio. Queste ultime riflessioni, spesso sottovalutate, appaiono di grande importanza soprattutto per la comprensione di *riduzionismo* ed *eliminativismo* che hanno dominato per lungo tempo l’investigazione speculativa, con risultati non sempre convincenti. Dunque la nozione di «unione sostanziale» di cui parla Cartesio sembra già indicare la via a una possibile soluzione del problema, pur restando impantanata nel dualismo.

3.

L’approccio fenomenologico e i progressi delle neuroscienze sembrano favorire un ritorno a una concezione dell’essere umano come «io unitario» per certi versi affine a quella presocratica⁸. La funzione non può più essere indipendente dalla struttura, e a dimostrazione di ciò interviene – come spesso accade nell’indagine scientifica – lo studio dell’*anomalia*, della malattia, del caso clinico. Esaminando il caso di Schneider, un uomo ferito da una granata e gravemente limitato nell’esercizio delle funzioni simboliche, Merleau-Ponty scrive:

quando in tutti i casi si chiama in causa la funzione simbolica, si caratterizza sì la struttura comune ai diversi disturbi, ma questa struttura non deve essere distaccata dai materiali in cui si realizza ogni volta [...] Dopo tutto, il disturbo di Schneider non è originariamente metafisico: è stata una scheggia di granata a ferirlo nella regione occipitale; le

⁶ Cartesio, *Discorso sul metodo*, Mondadori, Milano, 1993, p. 56: «[...] non basta che essa [l’anima] sia posta nel corpo umano come un pilota nella sua nave, se non forse per muovere le sue membra, ma che deve essergli congiunta e unita più strettamente perché possa provare, oltre a ciò, sentimenti e passioni simili ai nostri, e comporre in tal modo un vero uomo».

⁷ *Ivi*, p. 61: «la salute [...] è senza dubbio il bene principale e il fondamento stesso di tutti gli altri beni di questa vita, perché anche l’ingegno dipende talmente dal temperamento e dalla disposizione degli organi corporei, che se è possibile trovare qualche mezzo capace di rendere gli uomini più saggi e più abili di quanto in genere lo siano stati fino ad oggi, credo che lo si debba ricercare nella medicina».

⁸ Prima del quinto secolo a.C. in Grecia l’uomo era concepito come entità sensibile, destinata a scomparire con la morte, e l’unica distinzione tra *psyche* e *soma* riguardava esclusivamente il *post mortem*. Nei poemi omerici si trovano quasi esclusivamente termini al plurale per indicare il corpo, come *melea* o *gyia* (membra), e la parola *soma* indica non l’organismo vivente, ma quello morto, il cadavere. Analogamente, *psyche* indica l’anima del defunto, il “fantasma del Morto”, l’esser stato uomo. Si veda Reale G., *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999, pp. 15, 35: «L’immagine e il concetto di corpo nel senso in cui noi lo intendiamo si impongono solo a cominciare dal sesto e soprattutto dal quinto secolo a.C. [...] Non in vita, ma solo in morte [...] l’uomo omerico si distingueva in corpo e anima. L’uomo omerico si sentiva non già come scisso in una dualità, ma come un io unitario».

deficienze visive sono massicce; sarebbe assurdo, lo si è già detto, spiegare tutte le altre con quest'ultima come loro causa, ma sarebbe non meno assurdo pensare che la scheggia di granata si è incontrata con la coscienza simbolica. In Schneider lo Spirito è stato colpito nella vista⁹.

Come spiegare il trauma in un'ottica dualista, quando lesioni fisiche cerebrali causano perdita dell'uso del linguaggio, del ragionamento, delle emozioni¹⁰? O quando causano sorprendenti mutamenti di personalità? Che dire delle persone autistiche o della malattia di Alzheimer? È possibile agire a livello farmacologico o chirurgico sull'immateriale? Come spiegare l'acalculia, una sindrome clinica che impedisce di svolgere addizioni o sottrazioni a causa di lesioni al lobo parietale sinistro¹¹. Riconoscere l'importanza delle acquisizioni scientifiche (in fisica, medicina, neurologia, ecc) non equivale a un abbandono di campo della filosofia. È vero il contrario, semmai: compito del filosofo è riesaminare la definizione del corpo come oggetto puro per comprendere il nostro «legame vivente con la natura». È in questa direzione che si muove la neurofenomenologia di Francisco Varela: «*there is life beyond the objective/subjective duality*»¹². Riconoscere alla competenze del neuroscienziato un certo grado di "verità" sul problema della coscienza non è una sconfitta della filosofia, ma può al contrario condurre a un suo avanzamento. Per Varela lo studio della coscienza (*the hard problem*) non può prescindere dai risultati delle neuroscienze cognitive, perché solo in questo modo si può sfuggire ad alcune "standard traps", non ultime quelle del comportamentismo e dell'empirismo. Acquista importanza in quest'ottica il *vissuto* esperienziale animale, secondo lo studioso cileno logicamente ed empiricamente irriducibile a una funzione neuronale. Il tentativo di ricercare una "sede", di trovare i circuiti, i luoghi, o i «correlati neuronali della coscienza» (*NCC: neuronal correlates of consciousness*) sembra allora destinato a scarso successo, giacché è un problema senza soluzione. Varela precisa la distanza del proprio background filosofico (fenomenologico) dalla tradizione analitica anglo-americana (*philosophy of mind*). Più che alle definizioni di categorie e oggetti, la neurofenomenologia è interessata alla natura del vissuto e alla spiegazione non immaterialistica del mondo, allo scopo di chiarire le relazioni tra elemento fenomenico e mondo stesso. Una volta scartata l'ipotesi che dissolve il fenomenico nell'empirico, si riparte dalla consapevolezza che *la coscienza appare in un organismo*, ed è legata a dei cicli di attività permanenti. La coscienza è un'emergenza, un fenomeno distribuito, non è "nella testa", e il cervello stesso non è un fascio di neuroni ma esiste «all'interno di un organismo impegnato essenzialmente nella propria autoregolazione, nella nutrizione e nella conservazione di sé». Naturalmente il cervello assume un ruolo centrale, perché è la *condizione di possibilità* (*the enabling condition*) della coscienza. La nozione di emergenza è centrale in tutto il pensiero di Varela, e si riferisce più in generale alla totalità dei fenomeni di autoorganizzazione: tra ciò che emerge e le basi che ne rendono possibile l'emergenza c'è una relazione diretta di tipo non lineare. La coscienza è così «parte intrinseca della natura», della dinamica del mondo naturale: per Varela c'è interazione col mondo, e il mondo emerge solo grazie al collegamento (*couplage*) tra azione e percezione, collegamento che è fonte permanente di senso.

4.

Se la coscienza non è più un *cogito* puro ma qualcosa che ha a strettamente a che fare con l'azione, la percezione, e dunque con la *motilità*, ancora una volta la riflessione deve tornare al concetto di Natura, e ancora una volta ad Husserl e Merleau-Ponty. Apparentemente la Natura è l'oggetto delle scienze della Natura, delle "pure cose" di fronte a un soggetto teorico puro. Se l'essere del pensiero

⁹ Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 180.

¹⁰ Damasio A., *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano, 1998.

¹¹ Il problema non è nuovo, se si pensa che già la principessa Elisabetta del Palatinato, in una lettera a Cartesio domandava: "Come può l'anima dell'uomo, non essendo che una sostanza pensante, far sì che i suoi spiriti corporei eseguano le azioni volontarie?".

¹² Varela F.J., *Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem*, in *Journal of Consciousness Studies*, "Special issues on the hard problems", J.Shear (Ed.), June 1996.

“oggettivo” avvolge ogni cosa, finanche l’attività di coscienza e il pensiero, va riconosciuto come verità che ogni corpo è nella Natura. «Ma questa verità non è il naturalismo stesso», scrive Merleau-Ponty. Da qui il problema: una ontologia che ignorasse la Natura finirebbe per rinchiudersi un’altra volta nell’incorporeo – con l’inevitabile ricaduta nel dualismo – ma ammettere che la coscienza è parte dell’universo delle “pure cose” sarebbe di fatto un idealismo estremo¹³:

se la filosofia non deve essere immaterialistica [...] la Natura e la coscienza non possono comunicare veramente se non in noi e mediante il nostro essere carnale.¹⁴

L’intera ricerca filosofica esposta in *Fenomenologia della percezione* ruota attorno a questo problema. Se il sensismo opera una riduzione del mondo che dice unicamente dei nostri differenti *stati*, e l’idealismo opera una riduzione facendo di quel mondo un correlato della nostra conoscenza, lo studio fenomenologico non chiede più se percepiamo il mondo, ma parte dall’assunto che «il mondo è ciò che percepiamo». L’evidenza del sentire non si fonda su un *cogito* o su una coscienza ma sul movimento del nostro essere al mondo, un partecipare alla cosità del mondo che è “veduta preoggettiva”¹⁵. L’*être au monde* di cui parla il filosofo francese presuppone un corpo che si muove nello spazio, che «acciuffa» e «comprende» tale movimento, non con la sola vista o con il solo tatto, ma con la totalità del suo essere carne. Le parti del corpo non sono dispiegate l’una accanto all’altra, ma implicate l’una nell’altra: il corpo non è un insieme di facoltà o sensi separati, ma *esperienza integrale*, per la quale i “contenuti visivi” e i “contenuti tattili” figurano solo a titolo di momenti inseparabili. È interessante a questo proposito richiamare il concetto di «schema corporeo» così come viene descritto da Merleau-Ponty:

il mio intero corpo non è per me un aggregato di organi giustapposti nello spazio. Io lo tengo in un possesso indiviso e conosco la posizione di ogni mio membro grazie a uno schema corporeo nel quale sono comprese tutte le membra. [...] lo «schema corporeo» è insomma una maniera di dire che il mio corpo è al mondo. [...] Il fatto è che il soggetto normale ha il suo corpo non solo come sistema di posizioni attuali, ma anche e con ciò stesso come sistema aperto di un’infinità di posizioni equivalenti in altri orientamenti. Ciò che abbiamo chiamato lo schema corporeo è appunto questo sistema di equivalenze [...] Vale a dire che esso non è solo un’esperienza del mio corpo, ma anche un’esperienza del mio corpo nel mondo.¹⁶

In neurobiologia, il concetto di intelligenza cinestesica serve a spiegare che la distinzione tra l’attività del cervello nel campo del mentale e in quello del motorio può essere artificiale. Già Piaget notò che nello sviluppo dell’intelligenza matematica del bambino la manipolazione degli oggetti precede la loro concettualizzazione, e sottolineò il ruolo permanente dei processi cognitivi senso-motori, lamentando il fatto che ben pochi avessero pensato all’organizzazione del vivente, dell’animale e dell’uomo. L’*esperienza integrale* di cui parla Merleau-Ponty, legata al concetto di «schema corporeo», ricorda da vicino la nozione di *sensu integrato del corpo* suggerita da Damasio: «la rappresentazione dello stato dei visceri, da una parte, e dall’altra la rappresentazione dello stato degli apparati muscoloscheletrici di arti, tronco e capo convergono in una mappa dinamica coordinata. [...] questa non è una mappa unica e continua, ma piuttosto una interazione e coordinazione di segnali di mappe separate»¹⁷. In termini neurologici, l’apparato neocorticale – tradizionalmente ritenuto legato alla “razionalità” – sembra che non possa operare senza quello subcorticale, o della regolazione biologica. L’autorappresentazione del corpo non è mai veramente assente, *lo stato di fondo del corpo è sotto osservazione continua*, e se ne ha la conferma quando un

¹³ «significa per l’appunto porre come primo il mondo teoretico al quale esse appartengono [...] rifiutare di decifrare i riferimenti intenzionali che dall’universo delle *blosse Sachen*, o delle cose estese, rinviano a delle “cose pre-teoretiche”, a una vita della coscienza prima della scienza». Merleau-Ponty M., *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 88.

¹⁴ *Ivi*, p. 86.

¹⁵ Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 127.

¹⁶ *Ivi*, pp. 151, 154, 196-197.

¹⁷ Damasio A., *L’errore di Cartesio*, cit., p. 113. Il neurologo scrive anche che «l’organismo costituito dalla associazione corpo-cervello interagisce con l’ambiente come un tutt’uno: l’interazione non è del solo corpo o del solo cervello». *Ivi*, p. 139.

dolore o un disturbo tornano a focalizzare su di essa l'attenzione. A ciò si legano i concetti di *propriocezione* (senso dei muscoli e delle articolazioni) e *interocezione* (senso dei visceri), alla base della nostra immagine del corpo. Sono mappe più stabili delle mappe dinamiche del corpo aggiornate istante per istante, rappresentano più quel che il corpo tende a essere, che ciò che è in un preciso momento. Damasio spiega proprio attraverso questa griglia interpretativa i disturbi dell'arto fantasma (peraltro già preso in esame da Merleau-Ponty) e dell'anosognosia prototipa (inconsapevolezza della propria condizione generale di salute). Dalle ricerche neurologiche di Damasio su emozioni, sentimenti e cognizione sembra dunque provenire una conferma sperimentale del concetto di «arco intenzionale» di Merleau-Ponty:

Dacché c'è coscienza, e perché ci sia coscienza, è necessario che ci sia un qualcosa di cui essa sia coscienza, un oggetto intenzionale [...] Se un essere è coscienza, è necessario che esso non sia altro che un tessuto di intenzioni. [...] la vita della coscienza – vita conoscente, vita del desiderio o vita percettiva – è sottesa da un «arco intenzionale» che proietta attorno a noi il nostro passato, il nostro avvenire, il nostro ambiente umano, la nostra situazione fisica, la nostra situazione ideologica, la nostra situazione morale, o meglio, fa sì che noi siamo situati sotto tutti questi rapporti. Tale arco intenzionale costituisce l'unità dei sensi, quella dei sensi e dell'intelligenza, quella della sensibilità e della motilità, mentre nella malattia si «allenta»¹⁸.

Ciò che il fenomenologo francese definisce ancora 'mistero'¹⁹ risiede con tutta probabilità nella funzionalità connessa alla struttura che Damasio identifica nell'operare chimico-neurale dell'insieme cervello-corpo. Il filosofo aveva intuito l'importanza di tale funzionalità, tanto da arrivare a criticare l'analisi classica della percezione, che distingueva i dati sensibili dai significati che questi ricevono tramite un atto intellettuale. «Sotto tale punto di vista – scrive Merleau-Ponty – i disturbi della percezione non potrebbero essere se non deficienze sensoriali o disturbi gnostici». I casi clinici da lui osservati – come quelli di Damasio – dimostrano invece l'unione della sensibilità e del significato, rivelando il condizionamento esistenziale di entrambi. *Il malato è «legato» all'attuale, «manca di libertà», di quella libertà concreta che consiste nella facoltà generale di mettersi in situazione.* Se nell'ottica fenomenologica il corpo è lo spazio natio e la matrice di ogni altro spazio esistente, Damasio definisce "mitica" la separazione tra mente e cervello, e altrettanto sostiene riguardo alla distinzione tra mente e corpo: «la mente è incorporata, nel senso più pieno del termine, non soltanto intrisa nel cervello».

5.

Varela propone i concetti di *embodied mind* e di *enaction* per ampliare ed approfondire gli aspetti fenomenologici della teoria dell'autopoiesi formulata con Maturana, in un percorso dai modelli formali verso una fenomenologia dinamica²⁰. La conoscenza dipende dall'essere in un mondo inseparabile dai nostri corpi, dal nostro linguaggio e dalla nostra storia sociale, ovvero dal nostro *embodiment*. Essa è il processo continuo che modella il nostro mondo mediante l'interazione reciproca tra vincoli esterni e l'attività generata internamente, è il risultato di «una continua interpretazione che emerge dalle nostre capacità di capire [...] radicata nelle strutture del nostro *embodiment* biologico ma [...] vissuta ed esperita dentro un dominio di azione consensuale e di storia culturale». *Enaction* è riconsiderare la distinzione del *that* e del *what* cui accenna Merleau-Ponty nella prima parte de *Il visibile e l'invisibile*, mentre sottolinea che *la filosofia è l'insieme delle domande in cui colui che interroga è anch'esso chiamato in causa dalla domanda*. Per descrivere la spazialità del corpo e la motilità, Merleau-Ponty ha introdotto il concetto di *abitudine*, definendola «apprensione motoria di un significato motorio». Così, per il cieco il bastone cessa di

¹⁸ Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 176, 191.

¹⁹ In riferimento al corpo, «il mistero di un insieme che, senza abbandonare la sue eccetività e la sua particolarità, emette al di là di se stesso significati atti a dotare di un'ossatura tutta una serie di pensieri ed esperienze». *Ivi*, p. 181.

²⁰ Varela, F.J., Thompson, E., Rosch, E., *La via di mezzo della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1992.

essere un oggetto, e la sua estremità si trasforma in zona sensibile, aumentando l'azione e il raggio d'ampiezza del tatto²¹. Analogamente, abituarsi a un'automobile o a un cappello significa «installarsi in essi, o viceversa, farli partecipare alla voluminosità del corpo proprio». Dunque l'abitudine esprime «il potere che noi abbiamo di dilatare il nostro essere al mondo, o di mutare esistenza assimilando nuovi strumenti», è un sapere che si affida solo allo *sforzo corporeo*. L'accento posto sullo spazio evidenzia l'importanza della motilità – dotata del potere elementare di dare un senso – nella conoscenza del mondo. Lo spazio non è pertanto uno “spazio oggettivo” o uno “spazio di rappresentazione” fondato su un atto di pensiero, scrive Merleau-Ponty, ma esso «è già delineato nella struttura del mio corpo, ne è il correlativo inseparabile». La motilità è descritta come «la sfera primaria nella quale originariamente sorge il senso di tutti i significati (*der Sinn aller Signifikationen*), nell'ambito dello spazio rappresentato». È chiaro come, in quest'ottica, il fenomenologo può affermare che nel «mondo enigmatico» intravisto da un essere incarnato e limitato qual è l'essere umano, *non siamo soltanto tra uomini*:

questo mondo si offre anche agli animali, ai bambini, ai primitivi, ai folli che lo abitano a modo loro e che coesistono con esso. [...] Il pensiero classico sembra imprigionato in un dilemma: o l'essere con cui abbiamo a che fare è assimilabile all'uomo, e allora è lecito attribuirgli per analogia i caratteri generalmente riconosciuti all'uomo adulto e sano, oppure esso non è che una macchina cieca, un caos vivente, e allora non esiste alcuna possibilità di trovare un senso al suo comportamento.²²

Per Merleau-Ponty si tratta di evidenziare il movimento attraverso il quale tutti i viventi cercano di conferire forma a un mondo che «non pare predestinato alle imprese della nostra conoscenza e del nostro operare», si tratta di *abbandonarci allo spettacolo dell'animalità, invece di rifiutarle temerariamente ogni sorta di interiorità*. Alle particolarità della vita animale non andrebbero poste – come invece accade, secondo una logica antropocentrica radicata – domande che non le appartengono²³. Una risposta al problema posto dal fenomenologo francese viene proprio dallo studio sulla *organizzazione dei sistemi viventi in relazione al loro carattere unitario* di Varela e Maturana: per i due studiosi cileni un sistema vivente continuamente genera e specifica la sua propria organizzazione, definita da una rete autopoietica che lo distingue da ogni altro tipo di unità. Le relazioni spaziali tra gli elementi che compongono un sistema vivente «sono specificate dalla rete dei processi di produzione dei componenti che costituiscono la sua organizzazione e sono perciò necessariamente in continuo cambiamento». La nozione di autopoiesi è *necessaria e sufficiente* per descrivere i sistemi viventi, ovvero sistemi che trasformano materia al proprio interno in modo tale che il prodotto del proprio operare è la loro propria organizzazione.

Tutta la fenomenologia dei sistemi viventi, compresa la riproduzione e l'evoluzione, richiede proprio e dipende da l'autopoiesi. [...] I sistemi viventi, come macchine autopoietiche fisiche, sono sistemi senza scopo.²⁴

L'ontogenesi non è un passaggio da uno stato embrionale (o incompleto) a uno stato finale (o completo), ma *espressione del divenire di un sistema che in ogni momento è l'unità nella sua pienezza*. Un sistema vivente è un sistema omeostatico che trova nella sua propria organizzazione la variabile costante. Curiosamente, Merleau-Ponty scrive, in alcune riflessioni sull'animalità, di quel che definisce «il carattere più strano delle omeostasi vitali», l'*invarianza nella fluttuazione*. Il filosofo parla di «equilibri dinamici instabili, dove ogni superamento riprende delle attività già

²¹ *Ivi*, p. 198. Il bastone per Merleau-Ponty non è più percepito per se stesso, ma diviene «l'analogo di uno sguardo».

²² Merleau-Ponty M., *Conversazioni*, SE, Milano, 2002, pp. 44, 45.

²³ «Proprio perché l'animale è il centro di una “messa in forma” del mondo, perché ha un comportamento, perché, nei brancolamenti di una condotta incerta e scarsamente in grado di accumulare l'acquisito, rivela in modo evidente lo sforzo di un'esistenza gettata in un mondo di cui non ha la chiave, e probabilmente perché in tal modo ci ricorda i nostri fallimenti e i nostri limiti, per tutti questi motivi la vita animale gioca un ruolo immenso nelle fantasticherie dei primitivi come in quelle della nostra vita nascosta». *Ivi*, p. 50.

²⁴ Maturana H., Varela F.J., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia, 2001, pp. 137, 141.

presenti dall'inizio, le trasfigura decentrandole»²⁵, e suggerisce di ritornare all'essere grezzo così come ci viene rivelato dal nostro contatto percettivo con il mondo. Oggetto di uno dei suoi ultimi corsi al *College* è stata appunto la descrizione dell'animarsi del corpo umano non come discesa di una coscienza ma come «metamorfosi della vita». Anche per Varela e Maturana *la cognizione è un fenomeno biologico*, una conseguenza della circolarità e della complessità insite nella forma di ogni sistema il cui comportamento include il mantenimento della forma stessa. Ora, afferma Varela nella prospettiva dell'*embodiment*, se la cognizione dipende dal tipo di esperienza resa possibile dall'aver un corpo con diverse capacità sensomotorie inscritte in un più ampio contesto biologico, psicologico e culturale, la percezione non è meramente inquadrata nel mondo circostante (e da questo vincolata), ma «contribuisce anche all'enazione di questo mondo circostante [...] Organismo e ambiente sono legati insieme in una reciproca descrizione e selezione»²⁶. Una siffatta impostazione teorica cerca di oltrepassare il limite più evidente della fenomenologia di Husserl (e in minor misura di Merleau-Ponty), ovvero l'impossibilità di recuperare *in toto* la ricchezza dell'esperienza. È lo stesso Varela a dirlo: mentre tenta di cogliere l'immediatezza della nostra esperienza riflessa e di farla parlare nella riflessione conscia – proprio perché attività sempre posteriore all'accaduto, a ogni vissuto – la fenomenologia non può essere altro che un discorso su quell'esperienza²⁷. L'*embodied mind* presuppone invece una riflessione “interminata e incorporata”, una riflessione che non è solo *sulla* esperienza, ma che è *essa stessa* una forma di esperienza.

²⁵ Merleau-Ponty M., *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 103.

²⁶ Varela, Francisco J., *Il reincanto del concreto*, in Pier Luigi Capucci (a cura di), *Il corpo tecnologico*, Baskerville, Bologna, 1994. «Enazione» è il neologismo italiano per *enaction*, termine legato al verbo *to enact* (rappresentare, mettere in atto).

²⁷ Varela F.J., *Un know-how per l'etica*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 94-95.