

1. IL CORPO IN MAURICE MERLEAU-PONTY

Massimo Marassi

doi: 10.7359/736-2015-mara

1.1. LA STRUTTURA DEL COMPORTAMENTO

La riabilitazione e la filosofia si riferiscono in prima istanza alla persona: il senso della persona ha sempre a che fare con un'unità, con un tutto, con un essere in relazione.

Il metodo SaM (*Sense and Mind*: Risoli, 2013) fa esplicito riferimento alla fenomenologia e, in particolare, riprendendo gli spunti di Damasio, richiama Merleau-Ponty con un rinvio esplicito alla *Fenomenologia della percezione* (1945). Quest'opera rappresenta una svolta di capitale importanza per la riflessione filosofica, che ha poi avuto delle ripercussioni anche sulla teoria della riabilitazione. Merleau-Ponty porta infatti a compimento un passaggio radicale da un eccesso di psicologismo, che dominava la cultura francese del tempo, a una riflessione trascendentale sulle condizioni di possibilità del conoscere a prescindere dagli statuti disciplinari delle scuole psicologiche: questo stesso passaggio era avvenuto vent'anni prima in ambiente tedesco per opera di Husserl.

In Francia, la riflessione gnoseologica era ancora fortemente influenzata da Cartesio: il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* costituiva uno schema filosofico generale imprescindibile in cui il mondo interno, quello del pensiero, era assoggettato a leggi proprie e quello esterno, del corpo, ad altre. In altri termini possiamo dire che da una parte si dà un processo libero e riflessivo, dall'altra un processo meccanico e causale. Su questa divisione si sono tormentati quattro secoli di storia della filosofia nel tentativo di pervenire a una sintesi e anche Merleau-Ponty si confronta con questi stessi temi.

Egli rinviene nel panorama culturale del suo tempo due orientamenti (a cui si riferisce con vari termini: empirismo, meccanicismo da un lato, intellettualismo, razionalismo, idealismo dall'altro) e li accusa di aver condotto le scienze umane a una visione dicotomica della realtà, che si riassume principalmente nei dualismi natura-spirito (fisica), meccanicismo-vitalismo (biologia), materialismo-spiritualismo (psicologia).

Come già richiamato, nella Francia degli anni Trenta-Quaranta, la disputa sulle condizioni di possibilità del sapere era in atto soprattutto fra gli psicologi ed è per questo che Merleau-Ponty, per riportarla sul terreno della filosofia, prende le mosse proprio dalla psicologia, sollevando una serie di critiche che lo porteranno a interrogare il significato filosofico del concetto di struttura. La critica all'empirismo concerne in particolare la psicologia classica e la riflessologia, gli studi di John Watson e i paradigmi interpretativi di Pavlov e Skinner (Folliero, 1968). Oggetto fondamentale di queste indagini è il comportamento, assunto come dato di partenza per lo psicologo, il quale si pone l'obiettivo di indagare i soggetti e la loro interazione con l'ambiente. La forma più elementare di comportamento è ravvisata nel riflesso, che tali teorie spiegano utilizzando un concetto di causa meccanicista, quasi che il soggetto si rapportasse al suo ambiente come una cavia in gabbia:

Il riflesso, come è definito nelle concezioni classiche, non rappresenta l'attività normale dell'animale, ma la reazione che si ottiene da un organismo quando lo si costringe per così dire a lavorare in modo parcellare, a rispondere non a *situazioni* complesse, ma a *stimoli* isolati. (Merleau-Ponty, 1942, p. 51)

In altri termini, gli empiristi errano nel presupporre meccanismi prestabiliti a governo delle interazioni fra il soggetto e la realtà. In queste analisi dell'interazione organismo-ambiente, le due parti restano reciprocamente esteriori e non si entra nel merito delle determinazioni intrinseche degli oggetti, della loro interrelazione e coappartenenza (Rocca, 1993). I presupposti filosofici di queste tesi sono rinvenuti da Merleau-Ponty nella concezione del corpo come macchina, dello spazio come una serie di punti giustapposti e del tempo come una somma di istanti che scorrono l'uno dopo l'altro. La totalità dell'essere è perciò concepita come una catena di giustapposizioni esteriori, una somma di parti indipendenti che, occasionalmente, entrano in una relazione causale e determinata. In reazione a questo stile di pensiero Merleau-Ponty intraprende un percorso di avvicinamento alla fenomenologia e infatti Sartre sosteneva che Merleau-Ponty si accosta di fatto alla stessa meta di Husserl per altre vie, ossia partendo dalla *Gestalt*, da Köhler, da Koffka, dai lavori di Weiszäcker, da Gelb e da Goldstein: «Anch'egli riteneva che le verità fossero delle Veneri da Trivio che non hanno mai varcato – se non nella Grecia antica – la soglia dei filosofi» (Sartre, 1961).

La critica di Merleau-Ponty però non riguarda solo gli empiristi, bensì coinvolge anche gli intellettualisti, per i quali la coscienza prescinde dal corpo come se la nostra apprensione sensibile potesse farne a meno. Si tratta di critiche speculari a quelle rivolte agli empiristi, giacché nessuna delle due posizioni è in grado di offrire un punto di partenza filosoficamente adeguato all'indagine della percezione, sebbene diversi filosofi, riconducibili a queste due correnti (come Descartes o Locke), abbiano proposto nelle loro opere una descrizione approfondita dei fenomeni percettivi. In molti casi, argomentando da prospettive opposte, si giunge infatti allo stesso tipo di errore:

Entrambi assumono come oggetto di analisi il mondo oggettivo che non è mai primo né in base al tempo, né in base al senso, entrambi sono incapaci di esprimere la maniera particolare con cui la coscienza percettiva costituisce il suo oggetto. Entrambi si tengono a distanza dalla percezione anziché aderirvi. (Merleau-Ponty, 1945, p. 63)

Tale problema, rappresentato dalla speculare insufficienza dell'empirismo e dell'intellettualismo, affonda le radici nel dualismo, assunto acriticamente, di soggetto-oggetto, come se questi fossero separati da un impedimento invalicabile e comunque indipendenti l'uno dall'altro, dal punto di vista sia ontologico sia gnoseologico. In questo paradigma dualistico, il pensiero filosofico si trovava quasi costretto a volgersi a una scelta dicotomica, affermando o il primato della coscienza sulla corporeità o, scelta rara, il primato della corporeità sulla coscienza. Un bivio quindi: la terza via, quella della relazione, era ancora molto lontana e difficile da conseguire. Eppure Merleau-Ponty già la intravede ne *La struttura del comportamento* (1942). In quest'opera sono citati numerosi studi di psicologia proprio per sostenere la tesi anti-dualista e nell'opera successiva, *Fenomenologia della percezione*, il corpo umano resta individuato come luogo della relazione unitaria tra corpo e mente. Ciò che qui interessa è soprattutto il significato filosofico di questa tesi: aprirsi al mondo partendo dal corpo significa guardarlo da una prospettiva situata in uno spazio e in un tempo. Il corpo non è solo uno strumento che ci consente di «immettere» i dati della sensibilità all'interno della coscienza. Certamente l'impianto teoretico merleau-pontyano prende le mosse dalla ricognizione psicologica, ma l'obiettivo è di introdurre lo studio del significato filosofico della percezione (Kwant, 1963). Con André Robinet si può così affermare che «l'oggetto della scienza del vivente è cogliere ciò che rende vivente il suo oggetto, non di immaginare la sovrapposizione di riflessi combinati, o, non potendo ottenere ciò, di rifugiarsi nella superproduzione di una 'forza vitale'» (Robinet, 1963, p. 8).

L'allusione di Robinet offre l'occasione per introdurre un altro elemento, importante sia per capire la svolta radicale di Merleau-Ponty, sia per

cogliere il legame delle critiche rivolte alla psicologia con la filosofia. Tra gli scopi della critica al meccanicismo c'è quello di smascherare gli errori del vitalismo, che ne condivide le premesse e le conclusioni, utilizzando però la nozione di «slancio vitale» per spiegare che cosa sia in grado di innescare una «reazione a catena» all'interno di un organismo.

Resta quindi imprescindibile il fatto che, quando Merleau-Ponty inizia la propria riflessione, debba confrontarsi con la filosofia di Bergson che, oltre alle diffuse e influenti scuole psicologiche, era l'autore di riferimento in Francia per una trattazione filosofica del problema gnoseologico (Sichère, 1982). Entrambi gli autori concepiscono il soggetto come un'espressione di libertà nel mondo (Fressin, 1967), sebbene sia ben diversa la visione del corpo e della realtà spirituale.

Per Bergson il corpo è per lo più soltanto un mezzo per rapportarsi al mondo. Nel soggetto sussiste quasi una nostalgia per il fatto di non poter essere solo spirituale e il commercio con la materia è visto quasi come un male necessario, come l'unica strada che il soggetto può percorrere al fine di raggiungere la sua vera finalità: dare espressione, mediante le sue azioni, alla forza creatrice che lo trascende (Fressin, 1967).

Per Merleau-Ponty, invece, il corpo non ha un fine spirituale: esso è finalizzato al mondo e ha con esso una relazione originaria che l'autore esprime con la nozione di «struttura». Non c'è un primato dello spirito o uno slancio vitale frenato dalla pesantezza della materia. La coscienza viene a espressione nel corpo e l'unità non è data da uno spirito trascendente che sopraggiunge. Anche la visione del mondo è diversa: la realtà per Bergson manifesta l'emergere dello spirito, quindi nell'esperienza si dà la conoscenza di una realtà trascendente spirituale e assoluta (Fressin, 1967). Per Merleau-Ponty il mondo, nella sua materialità, è la trascendenza stessa e l'atto originario dell'uomo, la percezione è già relazione dialettica di corpo e mondo, proprio perché tra essi si dà una correlazione originaria (Fouda, 2011).

In altri termini, possiamo riassumere le divergenze tra gli autori dicendo che secondo Bergson la coscienza avrebbe la capacità di riflettere su di sé e sul mondo a prescindere dalle esperienze possibili, mentre per Merleau-Ponty l'esperienza, o l'esistenza, rimane una dimensione imprescindibile per comprendere l'essere umano (Patočka, 2009).

Come il *cogito* è il punto di riferimento per individuare ciò che si può chiamare soggettività o individualità o esistenza propria, così l'esperienza rappresenta il punto d'inizio del nostro stare al mondo: noi siamo nella misura in cui ci relazioniamo con il mondo, a partire da questa consapevolezza, che è del tutto soggettiva. Si comprende così perché le critiche di Merleau-Ponty riguardino il significato filosofico della percezione e, in questa interrogazione, divenga operante il concetto di finalità.

Ci possono essere delle leggi fisiche e meccaniche che regolano i fenomeni naturali, ma queste hanno senso per noi solo a condizione che le cogliamo mediante un'intenzionalità rivolta a una finalità. È qui evidente che la contrapposizione netta tra un dentro e un fuori comincia a organizzarsi intorno ad un polo: quello intenzionale, per cui anche le leggi della fisica vengono ricollocate all'interno del modo con cui cominciamo a vedere il mondo, che non è più un oggetto neutro, qualcosa di semplicemente dato, ma qualcosa che per noi ha sempre un gusto, una visibilità, un suono, un suo gradiente di vivacità e di incandescenza. Tutto ciò dipende dal modo in cui la nostra intenzionalità si rivolge alle cose: più o meno disattenta o attenta. È proprio lo sguardo sul mondo che determina che questo si dia in una forma o in un'altra, sotto una specie meccanica o una specie finalizzata.

Il tema della percezione della realtà come orizzonte di senso di fronte al polo del soggetto intenzionale è il cuore della svolta filosofica che allontana la gnoseologia dallo psicologismo.

Nel 1929 Husserl si recò alla Sorbona per presentare le sue *Meditazioni cartesiane*, inaugurando la diffusione della fenomenologia in Francia con un'opera che, per quanto fosse ben poco attinente alla relazione mente/corpo, produsse effetti esattamente contrari. I fenomenologi francesi furono infatti spinti ad approfondire questa modalità di riflessione sulla realtà e a scegliere il metodo husserliano come metodo filosofico rigoroso proprio a partire da questo testo che, tra tutte le opere di Husserl, è forse il più mentalistico, coscienzialistico, quello in cui il punto di partenza cartesiano viene esasperato in tutte le sue forme: la conoscenza ha inizio con il *cogito*, ogni nostra relazione con il mondo nasce dal *cogito* e dal modo in cui il pensiero si relaziona all'esperienza.

Le *Meditazioni cartesiane* sono citate già ne *La struttura del comportamento* (1942), in particolare in riferimento ai temi della prospettiva e della concezione di tempo e spazio, ma nella *Fenomenologia della percezione* (1945) è centrale anche *Ideen I*, in cui Husserl enuncia la necessità di un «ritorno alle cose stesse» che chiama *epoché*, o principio di tutti i principi: «cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'«intuizione» [*Intuition*] (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (Husserl, 1913/1976).

Inoltre Merleau-Ponty pone l'intenzionalità della coscienza come pilastro fondamentale dell'indagine che si appresta a compiere sulla percezione: ecco esplicitato il punto di partenza che gli consente di spostare lo studio della conoscenza dalla psicologia alla filosofia, affrontando il problema dell'unità e dell'identità con cui cogliamo gli oggetti nella percezione.

Egli però, come altri autori che si rifanno a Husserl, non si limita a un'indagine teoretica, ma si pone la domanda sul senso che le tesi gnosologiche assumono in riferimento al rapporto esistenziale e incarnato che il soggetto intrattiene con la realtà che lo circonda.

Come è possibile uscire dal mondo degli oggetti costituiti dalla coscienza per aprirsi al rapporto con il mondo in cui siamo?

L'*epoché* di Husserl senz'altro abolisce il dualismo tra la coscienza e gli oggetti, ma prescinde dal porre il problema dell'esistenza. Già in Germania un discepolo di Husserl aveva cercato di proporre questo tema più a livello ontologico che coscienzialistico: in Heidegger l'ontologia nasceva infatti come un problema generato dall'antropologia ed era già stata imperniata su un «esserci» inteso come un «essere nel mondo». La parola «mondo», rispetto al clima culturale precedente, suscitava sorpresa: che la filosofia avesse anche a che fare con il mondo rappresentava una novità in una speculazione totalmente ripiegata sulla coscienza, sulla mente, sui propri prodotti, sui propri contenuti.

Lo studio di Merleau-Ponty sulla struttura del comportamento si focalizza perciò in un'attenzione particolare ai rapporti tra soggetto e mondo, permettendo di distinguere sul piano teorico diversi livelli dell'esistenza e della realtà, ossia: materia, vita e spirito. Comincia così a introdursi in filosofia una differenziazione che prima era data invece per scontata. Non c'era materia, vita, spirito, se non a partire, appunto, da una coscienza. Tutto l'ambito dell'«esterno» era oggetto di riflessione, era rappresentazione ma non un dato: diventava qualcosa dotato di valore per noi solo nel momento in cui era pensato.

D'ora in poi si comprende, invece, che tutto è già realizzato: c'è un certo ordine, una struttura, all'interno della quale non ci sono più differenziazioni tra materia, vita e spirito.

Fintantoché si cercherà di vedere il mondo fisico come una realtà che comprende tutte le cose, e finché nel mondo fisico si vorrà includere il comportamento, si avrà solo l'alternativa di uno spiritualismo che è in grado di salvare l'originalità delle strutture biologiche e psichiche solo contrapponendo sostanza a sostanza, e un materialismo che è in grado di conservare la realtà fisica solo riducendo ad essa gli altri ordini di realtà. Materia, vita e mondo spirituale devono essere compresi come tre ordini diversi di significati. (Merleau-Ponty, 1942, pp. 150-151)

La nozione di struttura aiuta a scorgere un senso immanente in ognuno dei tre ordini, ma non è solo la comprensione della differenza dei piani e della loro unità interna che è cruciale per la tesi del nostro autore: occorre anche comprendere la circolarità e l'ordine che li mette in relazione armonica senza appiattirli uno sull'altro o erigerne uno alla luce del quale intendere

(o dovremmo dire fraintendere) gli altri. Tra materia, vita e spirito, infatti, intercorre una fitta trama di relazioni, ma non c'è gerarchia e nemmeno commistione.

È chiaro che la tesi di Merleau-Ponty si discosta radicalmente dal materialismo, eppure egli non trova soddisfacenti neppure le tesi degli spiritualisti e dei vitalisti, in quanto falliscono nel constatare che ogni livello di realtà è unificato da un senso immanente che è al contempo relazione con gli altri. Illuminante a questo proposito è la critica a Bergson: per quanto il suo sia un «vitalismo raffinato» (Merleau-Ponty, 1942), non dice nulla del rapporto tra lo slancio vitale e il comportamento che esso produce. Materia, vita e spirito, nel loro sviluppo, istituiscono invece un nuovo equilibrio in cui avviene una sintesi che costituisce la forma: ecco che si comprende perché il mondo sia paragonato a una sinfonia e il soggetto sia concepito come colui che determina la propria totalità senza prescindere dalla relazione con la trascendenza:

Ciascuna nota di una melodia è necessitata dal contesto e contribuisce da parte sua ad esprimere qualcosa che non è contenuto in nessuna di esse e che le lega interiormente. [...] La coordinazione è [...] creazione di una unità di senso che si esprime nelle parti giustapposte, di certi rapporti che non devono nulla alla materialità dei termini che uniscono. (Merleau-Ponty, 1942, p. 101)

Accettata una simile relazione, rimane però il compito di riorganizzare tale processo, che alla base è evidentemente compromesso da quella eredità dualistica di cui si è detto in precedenza.

Le parole «forma», «struttura», «significato», «dialettica», «ordine» sono tutte nozioni con una precisa funzione, con una loro storia dettagliata e in Merleau-Ponty cominciano a mischiarsi, inizialmente in una certa commistione semantica, perché non portano a nessun risultato, se non alla consapevolezza che bisogna passare attraverso di esse e conferire loro, almeno a livello sintattico, un unico significato.

Merleau-Ponty sfugge all'alternativa cartesiana di primarietà tra un *cogito* e un corpo; egli intende prescindere da questo dilemma filosofico ed evidenzia il fatto che è proprio la struttura del comportamento a poter legare insieme questi poli giustapposti. Da questo momento in poi è per lui inutile parlare della scissione tra interno ed esterno, tra soggetto e oggetto, tra coscienza e mondo.

La conclusione a cui giunge Merleau-Ponty è quella indicata nell'opera successiva dedicata alla percezione: la percezione e la corporeità, e in particolare la percezione della corporeità propria, è la condizione di ogni nostra conoscenza. La condizione della percezione è la funzione mediatrice del corpo: è un'affermazione che dopo decenni può anche sembrare bana-

le, ma questa centralità della mediazione corporea non compare in termini così decisi prima di Merleau-Ponty e, quindi, non meraviglia il fatto che le riflessioni su mente e corpo, quando hanno a che fare con la fenomenologia, riprendano appunto le sue riflessioni prima di quelle di molti altri esponenti di tale corrente.

1.2. LA FENOMENOLOGIA DELLA PERCEZIONE

Il secondo punto che propongo, dopo questa breve introduzione alla *Struttura del comportamento*, è più nel dettaglio la questione cardine della *Fenomenologia della percezione*, perché la percezione è esattamente una riflessione sulla relazione uomo/mondo.

Alla base di questa relazione opera il concetto di forma o struttura, che Merleau-Ponty trae dalla psicologia della *Gestalt*, diametralmente opposto al concetto empirista di sensazione come modo originario di rapportarsi al mondo. L'atto primo tramite cui noi cogliamo la struttura è la percezione ripensata in quanto «atto umano che in un sol tratto attraversa tutti i dubbi possibili per insediarsi nel cuore della verità» (Merleau-Ponty, 1945, p. 78). La percezione è sempre calata all'interno di una situazione esistenziale, non è mai considerata come un atto isolato che riguarda i singoli oggetti, perché è la vita stessa a darsi all'interno di situazioni esistenziali: non è vero quanto sostengono alcuni, che l'atteggiamento naturale e primo nei confronti del mondo sia quello scientifico, in cui il soggetto si trova di fronte a semplici dati da scomporre e classificare all'interno di categorie prestabilite.

In riferimento alla modalità della relazione conoscitiva tra uomo e mondo occorre dunque parlare non già di apprensione di qualità pure, bensì di processi, di sistemi in cui un ordine si costituisce continuamente, di stimoli interrelati cui correlativamente corrispondono risposte innervate da altrettante relazioni. Esiste in noi una *funzione*, un'attività orientata che mettendo in relazione lo stimolo e l'ambiente *costituisce* l'ordine «anziché subirlo» (Merleau-Ponty, 1942, p. 40). Merleau-Ponty sostiene questa possibilità «giacché le 'forme' e in particolare i sistemi fisici si definiscono come processi totali in cui le proprietà non sono la somma di quelle che possederanno le parti isolate» (Merleau-Ponty, 1942, p. 55). Detto in altri termini, non abbiamo mai delle sensazioni pure rispetto ai dati empirici poiché ogni cosa viene colta all'interno di una relazione che conferisce senso, dunque la nostra prima apertura al mondo avviene nei confronti di una relazione.

Se guardo una cosa, per esempio il cielo, non ho semplicemente una *sensazione*, ma avverto già qualcosa strutturato a livello valoriale: il cielo

può essere più o meno nuvoloso, e le nuvole per ognuno di noi possono voler dire qualcosa che può incutere paura, se sono davvero minacciose, o possono essere benefiche, se attendiamo la pioggia per i campi. Nulla accade in modo separato o amorfo: non c'è il blu da solo, non c'è il cielo da solo; c'è un cielo blu con nuvole che possono sembrare più o meno benefiche o minacciose.

La percezione è già la forma primaria della conoscenza, in cui il mondo appare in una sua costituzione precisa e a noi dice qualcosa dotato di un significato (Fouda, 2011).

Per chiarire meglio questo concetto è utile tornare sull'esempio della melodia: nella percezione noi cogliamo immediatamente le cose e il loro significato in relazione a una struttura, esattamente come a un concerto percepiamo una melodia e non una somma di note. L'unità strutturale della melodia è colta come il senso dell'esibizione musicale a cui io assisto, non certo come la somma delle singole note che vengono suonate dai musicisti (in una prospettiva empirista dovrei ridurre invece la melodia alla somma delle note). Allo stesso modo, confutando la teoria intellettualista, Merleau-Ponty chiarisce che non si può nemmeno sostenere che siamo noi a elaborare razionalmente le singole note conferendo loro un senso: semplicemente il senso è già compreso; la melodia è una totalità che si offre a noi nella percezione. È questa la conseguenza più importante che Merleau-Ponty ricava dal principio fondamentale della *Gestalt*:

Le percezioni di fatto più semplici che conosciamo [...] vertono su relazioni e non su termini assoluti. Ma resta da chiedersi perché ci si creda autorizzati *di diritto* a distinguere nell'esperienza percettiva uno strato di «impressioni». Prendiamo una macchia bianca su uno sfondo omogeneo. [...] Ogni parte annuncia più di quanto contenga e questa percezione elementare è quindi già pregna di un *sensò*. (Merleau-Ponty, 1945, pp. 35-36)

Anche gli oggetti di uso quotidiano vengono percepiti come «tavolo» o «bicchiere» e non come «asse con quattro gambe» o «cilindro trasparente». Con la nozione di forma viene così introdotta una dimensione qualitativa, quella dell'unità di senso, che non era emersa con le prospettive del modello quantitativo-meccanicista. La «struttura» insegna che ciò che rende possibile l'apertura percettiva del soggetto alla trascendenza del mondo è il senso unitario che emerge dalla realtà. Detto in altri termini, riceviamo dal mondo dei segnali che poi riannodiamo con un significato che è individuale. In tal modo viene posto un forte accento sul piano relazionale: il legame tra il soggetto e l'oggetto, il mio modo di relazionarmi al mondo, appunto la percezione, è tenuto insieme dal fatto che esiste, prima di me e del mondo, una relazione. Il mondo per me e il modo di vedere il mondo

sono già strutturati, hanno già una loro «forma» e un loro modo di apparire, che a ognuno è dato di cogliere in un significato proprio e singolare: l'uomo si apre al mondo attraverso l'unità strutturale che si dà nel processo percettivo (Zaner, 1964).

A partire da questa intima relazione tra la percezione, e quindi il corpo che percepisce, e il mondo nasce anche la nozione di *trascendenza*: non sono identico al mondo e il mondo non è identico a me; in questo senso la nostra percezione istitutrice di un legame originario è pur sempre innanzitutto percezione di una trascendenza. Detto in termini gnoseologici, la nostra prima apertura al mondo si declina come un rapporto di conoscenza: ogni cosa deve necessariamente essere vista e, a livello filosofico, ci rendiamo conto che ogni visione è già una percezione. Conoscere significa cogliere dei dati che si offrono in un mondo, all'interno di una funzione e sotto un determinato rapporto: il significato di questa trama è la «struttura», che diviene «la verità filosofica del naturalismo e del realismo» (Merleau-Ponty, 1942, p. 241). La «percezione» è poi rivelazione di senso e apertura alla trascendenza; si comprende così in profondità la definizione che l'autore dà della fenomenologia:

Per sottolineare nello stesso tempo l'intimità degli oggetti al soggetto e la presenza in essi di solide strutture che li distinguono dalle apparenze, li si chiamerà «fenomeni», e la filosofia, nella misura in cui si attiene a questo tema, diventa una fenomenologia, cioè un inventario della coscienza come ambiente d'universo. (Merleau-Ponty, 1942, p. 217)

Il termine trascendenza che abbiamo qui introdotto non ha perciò nulla a che vedere con l'indicazione di una dimensione metafisica, di una realtà noumenica: è da assumere piuttosto nel significato veicolato dal pensiero husserliano, sta a indicare cioè lo spazio che rende possibile il rapporto tra il soggetto e il mondo esterno. Nella concezione cartesiana, questo rapporto era totalmente decentrato in favore del soggetto: intorno alla *res cogitans* si costruiva la visione del mondo e il mondo era il risultato di qualcosa di aggiunto alla percezione che l'io poteva avere del mondo.

Si partiva da un mondo in sé che agiva sui nostri occhi per farsi vedere da noi, si ha ora una coscienza o un pensiero del mondo, ma la natura stessa di questo mondo non è cambiata: esso è sempre definito dall'esteriorità assoluta delle parti. (Merleau-Ponty, 1945, p. 77)

In Merleau-Ponty invece regna la relazione, ma i due elementi, la mia corporeità, la mia intenzionalità, e dall'altra parte il mondo, restano comunque in relazione e nello stesso tempo trascendenti l'uno rispetto all'altro: ognuno nella propria funzionalità, nel proprio finalismo, va oltre l'altro. Il forte accento relazionale serve, come già visto, per distanziarsi dal co-

scienzialismo assoluto peculiarmente francese (Bergson), ma anche per conferire un nuovo spessore alle cose, indipendenti, irriducibili, erette e spigolose con le quali gli uomini devono fare i conti su un piano non esclusivamente cognitivo ma anche pratico ed esistenziale. È anche per questo che Merleau-Ponty si allontana da Husserl: il mondo non è un oggetto del quale io posseggo la legge di costituzione, ma è l'ambiente naturale, il campo di tutti i miei pensieri e di tutte le percezioni esplicite. Il mio corpo, proprio e vissuto, supera la relazione con il mondo, tant'è vero che anche altri possono relazionarsi col mondo. Lo stesso avviene per il mondo che non resta esaurito in tutte le sue prospettive dal nostro modo di coglierlo: «Il mondo non è ciò che io penso, ma ciò che io vivo; io sono aperto al mondo, comunico indubitabilmente con esso, ma non lo possiedo, esso è inesauribile» (Merleau-Ponty, 1945, p. 26). Il primo elemento di originalità della fenomenologia di Merleau-Ponty è proprio questo duplice accento posto sopra l'intima relazione e insieme la reciproca trascendenza di mondo e uomo. Viene così alla ribalta in filosofia l'uomo in primo piano, l'uomo sulla scena, l'uomo che sarà nominato poi da Sartre nei termini di un vero e proprio esistenzialismo, cioè l'uomo come protagonista singolare di questa visione del mondo; Merleau-Ponty è il primo a intuirlo, proprio grazie al fatto che per lui la nostra relazione con il mondo è qualcosa di già dato in quel modello minimo di conoscenza che, appunto, si chiama percezione.

È per questo motivo che, per parlare della trascendenza, Merleau-Ponty trova la chiave in ciò che è grave, ponderoso, immanente al mondo per definizione: il corpo umano, la condizione di possibilità di ogni relazione.

Ciò che scopro e riconosco attraverso il *Cogito* non è l'immanenza psicologica, l'inerenza di tutti i fenomeni a degli «stati di coscienza privati», il contatto cieco della sensazione con se stessa –, non è nemmeno l'immanenza trascendentale, l'appartenenza di tutti i fenomeni a una coscienza costituente, l'autopossesso del pensiero chiaro –, ma è il movimento profondo di trascendenza che è il mio essere stesso, il contatto simultaneo con il mio essere e con l'essere del mondo. (Merleau-Ponty, 1945, p. 486)

Il punto focale che tiene insieme tutti gli elementi è il corpo, non inteso semplicemente come cosa, non il corpo d'altri, non il corpo inanimato, ma il corpo come insieme vivente e vissuto. Quando Merleau-Ponty formula questa sua considerazione e la pone come parte prima della *Fenomenologia della percezione*, costruendo sul corpo una fenomenologia, compie un'innovazione filosofica con risultati che dal punto di vista della riflessione culturale hanno un peso relativo alla sua ricezione e ai modi in cui questa è avvenuta; però questi risultati rivelano, dopo molti decenni, un'influenza determinante soprattutto sul campo pratico, cioè sul modo con cui le per-

sone hanno a che fare con se stesse ed è precisamente in tale contesto che si parla del modo in cui è possibile attuare un processo riabilitativo.

Corpo proprio, corpo oggettivo, corpo vissuto, corpo vivente non sono un'invenzione di Merleau-Ponty, egli non fa altro che trasformare una distinzione che era già di Husserl, quando parlava di un corpo che era un corpo vivente e un corpo che era un corpo oggetto (Husserl, *Meditazioni cartesiane*, V). Husserl li definisce rispettivamente *Leib* e *Körper*: questi due elementi vengono ripresi da Merleau-Ponty e riformulati nella nozione di corporeità.

Gallese e Damasio fanno riferimento ai concetti del filone filosofico fenomenologico, e in particolare a Maurice Merleau-Ponty, di cui è spesso richiamato il volume scritto nel 1945 *Fenomenologia della percezione* [...] hanno ripreso i concetti di Merleau-Ponty sul corpo vissuto e sul corpo oggettivo. Il corpo vissuto è compreso in prima persona, incarnato, mentre il corpo oggettivo è conosciuto dal punto di vista di un osservatore, che può essere uno scienziato, un medico, o persino il soggetto incarnato stesso. Il «senso del corpo» è prereflessivo, fa riferimento al corpo soggettivo spaziale e integrato con il mondo e che quindi prova sensazioni, emozioni, sentimenti. (Risoli, 2013, p. 25)

La distinzione husserliana tra *Leib* e *Körper* risulta illuminante per il metodo *Sense and Mind*: la differenza tra cogliere il paziente come oggetto o come soggetto inserito in una rete di relazioni e all'interno di un mondo porta a conclusioni con un preciso rilievo terapeutico-applicativo. Ecco perché dal punto di vista filosofico è fondamentale il contributo di Merleau-Ponty: egli intende riabilitare la dimensione corporea dell'uomo fino ad allora sottovalutata nell'indagine fenomenologica.

Il corpo è concepito da Merleau-Ponty come fonte primaria, il luogo primo e inaggirabile da cui parte ogni riflessione. Non esiste un pensiero, un concetto che possa essere formulato a prescindere o al di fuori della corporeità. Il dato primario con cui noi abbiamo a che fare è esattamente la corporeità, non solo intesa come corpo proprio, ma più a fondo come carne, *chair*: il nostro corpo che è sempre in relazione con un mondo (Seggiaro, 2009). L'apertura dell'io al mondo è esattamente ciò che la percezione offre come primario. Questa componente essenziale del soggetto viene indicata da Merleau-Ponty con queste parole: «io sono quell'animale di percezione e di movimento che si chiama corpo» (Merleau-Ponty, 1960, p. 220). È la prima volta che l'io del soggetto viene detto dichiaratamente corpo e carne, perché precedentemente si parlava genericamente di «animale razionale»: è il superamento della razionalità astratta che porta la filosofia ad avere a che fare con il corpo proprio e vissuto.

Nel momento in cui si supera la centralità della razionalità e la divisione soggetto/oggetto e si pone al centro del soggetto la percezione e il cor-

po, questo non è più astratto, non è più un *ego* che può staccarsi dalle cose e pensarle o un individuo «comandato» da un cervello che agisce come un centro di comando; c'è sempre una vicinanza tra corpo, mente e mondo per il semplice fatto che il soggetto è incarnato. Questa parola invita a tematizzare il corpo con il termine che gli è più vicino: la carne. Quindi, ogni nostra apertura relazionale al mondo, agli altri, ogni nostro modo di avere relazioni con gli altri, anche il dialogo e il colloquio, tutto passa attraverso la carne. Non c'è niente che possa essere detto, pensato, espresso, che possa istituire una relazione a prescindere dalla carne che noi siamo.

Merleau-Ponty prende così le distanze anche da un modello causale, in cui tutto è fatto di rapporti causa e effetto. La carne non è un modello che funziona causalmente, ma contiene già in sé un senso e l'essere più o meno toccata ed essere toccante è proprio ciò che la costituisce, è l'elemento costitutivo del corpo proprio (Buttarelli, 1996; Mancini, 2004).

Dal punto di vista gnoseologico questo significa che il corpo è contemporaneamente un oggetto nel mondo e apertura al mondo stesso; esso è insomma perennemente immerso in un'ambiguità costitutiva: il corpo vissuto è insieme corpo vivente. Vissuto perché raccoglie il passato in sé, ossia raccoglie, come la corteccia di un albero, tutte le impronte che la temporalità lascia nel suo scorrere sulla soggettività. Vissuto perché riceve dall'esterno tutte quelle sollecitazioni che lo scolpiscono in una determinata maniera, che fanno di questo corpo quel corpo. Non esiste un corpo neutro, un corpo non è una macchina: è sempre impregnato dei segni della relazione che ha con il mondo e nello stesso tempo ne è consapevole, cioè è corpo vivente, è colui che vive questo processo relazionale.

Questa ambiguità non può essere sciolta: non si può mai cogliere l'istante in cui il corpo vivente si stacca dal corpo vissuto, perché sono un tutt'uno: sarebbe come staccare una parte di noi da noi stessi e pensarci sopra. Il corpo è anche un oggetto del mondo: potremmo essere agli occhi degli altri uno dei tanti oggetti che popolano il mondo. È questa un'ambiguità che si approfondisce, perché ognuno ha consapevolezza della propria irripetibilità, del fatto che non può staccarsi e prescindere da ciò che ha vissuto o da ciò che sta vivendo, ma, nello stesso tempo, l'intenzionalità altrui può uniformarci come in una fotografia, può porci come oggetto accanto a oggetti, collocandoci nel mondo come cose, dati, fatti, non come persone, non come corpi, non come carni. L'acuirsi dell'ambiguità può essere mitigata dal fatto che basta uno spostamento dello sguardo per far sì che quell'oggetto inanimato riprenda a vivere e ridiventi per noi carne con significato, abbia ancora l'importanza del vivente e non solo di ciò che sta lì di fronte. La carne è il modo con cui noi stiamo nel mondo. La nostra carne è la nostra unione con il mondo. Noi infatti esperiamo che «l'uomo

è nel mondo, e nel mondo egli si conosce» poiché egli non è «un nucleo di verità intrinseche, ma un soggetto votato al mondo» (Merleau-Ponty, 1945, p. 19). Vediamo dunque che il corpo passa velocemente dall'essere un semplice dato a condizione di possibilità dell'esistenza, cioè a strumento ontologico di unione con il mondo.

1.3. IL CORPO E IL MONDO

Che cos'è il mondo? Non si percepisce mai il mondo in modo neutro. Come la percezione non è somma di sensazioni, noi non percepiamo mai il mondo come un insieme indifferenziato. Per esempio, andiamo in un parco e a cinquanta metri vediamo un corpo, oppure a cento metri vediamo un animale nero a quattro zampe con dei denti bianchi che viene verso di noi; ma possiamo anche dire che a cinquanta metri nel parco vediamo un nostro amico e a cento metri un pericolo per noi, un cane minaccioso: tutte e due le descrizioni sono vere, ma qual è quella che ha valore per noi? La verità rientra ed è stabilizzata nell'ambiguità della carne.

Colui che percepisce non è dispiegato di fronte a se stesso come deve esserlo una coscienza, ma ha uno spessore storico, riprende una tradizione percettiva ed è confrontato con un presente. Nella percezione noi non pensiamo l'oggetto e non ci pensiamo come pensanti tale oggetto, ma ineriamo all'oggetto e ci confondiamo con questo corpo che ne sa più di noi sul mondo, sui motivi e sui mezzi che abbiamo per farne la sintesi. (Merleau-Ponty, 1945, p. 318)

Proprio perché si tratta di un rapporto ambiguo, l'attribuzione di senso non è decisa interamente dal soggetto e il mondo non si offre mai allo sguardo della coscienza in modo perfettamente esplicito. Ogni situazione presenta un lato oscuro, un mistero che si lascia solo intravedere e che non è mai totalmente rivelato; e questi aspetti non erano mai stati colti dai predecessori di Merleau-Ponty, nemmeno da Husserl. In una nota Merleau-Ponty infatti scrive:

Nella sua ultima filosofia Husserl ammette che ogni riflessione deve cominciare con il ritornare alla descrizione del mondo della vita (*Lebenswelt*). Ma egli aggiunge che, grazie a una seconda «riduzione», le strutture del mondo della vita devono a loro volta essere ricollocate nel flusso trascendentale di una costituzione universale in cui tutte le oscurità del mondo verrebbero rischiarate. È però manifesto che qui ci troviamo di fronte a una alternativa: o la costituzione rende trasparente il mondo, e allora non si vede perché la riflessione avrebbe bisogno di passare per il mondo della vita, oppure essa ne

conserva qualcosa, non spogliando mai il mondo della sua opacità. (Merleau-Ponty, 1945, pp. 473-474)

Ci sono vari livelli che si intrecciano qui: la percezione pre-oggettiva e oggettiva delle cose; la connotazione culturale che il mondo assume nel contesto in cui io vivo e da ultimo la mia libertà personale attraverso cui attribuisco un senso. Non c'è dunque una verità assoluta: è sempre filtrata dal modo con cui la carne percepisce il mondo. Quindi, la nostra unione con il mondo dipende esattamente da questa carica di significato che noi le diamo; e la significazione delle cose dipende esclusivamente dalla nostra carne. È come se tutto fosse indistinto e netto: siamo noi che conferiamo una significazione alle cose:

Siamo nell'essere, esso ci avvolge, è in noi, fondamentale e contingente, si supera verso il gesto e la parola in noi si fa carne, ci facciamo carne a nostra volta. (Sartre, 1961, p. 113)

Il corpo in sé è come se fosse lì, se fosse dato, ma siamo noi che lo interpretiamo, traduciamo e interpretiamo in un modo piuttosto che in un altro. Di questa esperienza è costituita l'intera nostra esistenza: noi non ci pensiamo, ma avviene così. Non c'è nulla che a noi appaia in un modo uniforme e univoco: tutto appare a noi con un significato e questo dipende non semplicemente dalla nostra intenzionalità, da un caricamento di prospettiva che noi diamo alle cose. Noi riceviamo dal mondo un'impronta che si riflette in una relazione dalla quale non si esce più, se non sganciandosi dalla realtà (Donegà, 2011). Diventiamo qualcosa di altro, di separato dal mondo, che invece ci costituisce profondamente. Il mondo è quindi qualcosa di condiviso, perché la percezione è la carne da cui nessuno di noi può separarsi. La carne non è un vestito, ma è tutto ciò che siamo agli occhi degli altri, agli occhi del mondo. Noi abitiamo un mondo esattamente così, entrando in questa carne, che è la funzione con cui noi diamo valore alle cose. Questo vale anche quando si dice che il mondo è privo di valori: non è una lacuna del mondo, siamo noi che conferiamo un valore alle cose, così come è nostra la responsabilità di essere diventati semplicemente corpi vissuti e non più corpi viventi. Siamo noi che non abbiamo più la capacità di sentire e semplicemente accogliamo la carne, il corpo come cosa, come un fatto. In questo modo tutto è indifferente e l'uomo non ha un significato, la persona non ha significato: è cosa tra cose. Ciò non è colpa della persona, ma della nostra incapacità di caricare di valore il nostro stare nel mondo, perché ci siamo sottratti ad una condivisione che, invece, è originaria. Allora, se il mondo è questo, di conseguenza, anche tutti i nostri rapporti avvengono attraverso questa attribuzione di senso che passa attraverso la corporeità. Si tratta di un esercizio di libertà, perché la libertà non è semplicemente

scegliere questo o quello. La libertà è essere stati liberati «da» «per»; la corporeità è proprio aver liberato l'uomo per conferire un senso ad esso.

Che cos'è dunque la libertà? Nascere, è nascere dal mondo e al tempo stesso nascere al mondo. Il mondo è già costituito, ma non è mai completamente costituito. Sotto il primo rapporto noi siamo sollecitati, sotto il secondo siamo aperti a una infinità di possibili [...]. Noi scegliamo il nostro mondo e il mondo ci sceglie. È comunque certo che non possiamo mai serbare in noi stessi un recesso in cui l'essere non penetri, senza che immediatamente, pel sol fatto che è vissuta, questa libertà si configuri come essere e divenga motivo e appoggio. (Merleau-Ponty, 1945, pp. 578-579)

Noi stiamo in una condivisione per attribuire un senso al mondo e il mondo così acquisisce un senso, non semplicemente ricevendo, ma componendo tutte queste parti in un ordine, in una struttura, che poi fa il comportamento, che dà forma al mondo. Questa forma può essere priva d'importanza o dotata di significazione: qualcosa che valga la pena vivere o qualcosa che non ha più senso. Ciò dipende dal modo in cui noi siamo viventi e vissuti. Questa relazione in che modo si ha? Si produce un intreccio, che è qualcosa che volontariamente si mette insieme, anche qualcosa che si ha in natura, come l'intrecciarsi dei rami di un albero. In natura ci sono molte cose intrecciate, quasi tutte: la natura è un intreccio.

Ormai, come le parti del mio corpo formano insieme un sistema, così il corpo altrui e il mio sono un tutto unico, il rovescio e il diritto di un solo fenomeno. (Merleau-Ponty, 1945, p. 459)

Ogni parte costituisce il tutto e toccata una parte si sposta il tutto. Dove si preme, dall'altra parte nasce qualcosa: c'è sempre un fiorire e un rifiorire, un essere toccati e un essere lambiti, essere tralasciati, perduti: tutto ha una propria relazione costitutiva. Cosa fa il corpo? Vede e tocca. La carne vede e tocca, è vista e toccata. La relazione non è qualcosa di istituito, ma di dato. Noi vediamo le cose e le tocchiamo, a quel punto la relazione diventa viva. La carne di cui parliamo è viva: vede e tocca. Questo vedere e toccare questo essere visibile, toccato e toccante è sempre a due dimensioni, mai ad una; ciò vuol dire che c'è qualcosa di visibile nella nostra relazione con il mondo, ma, contemporaneamente, c'è qualcosa di invisibile e dipende dal fatto che la nostra relazione con il mondo è una struttura chiasmatica, è un intreccio (Santasilvia, 2014). Pensate ad un guanto: noi vediamo la superficie del guanto, la parte interna è sempre un guanto, ma invisibile. Si può sfilare un guanto e l'invisibile appare, ma ciò che prima era visibile, ora non lo è più. Questa è la struttura chiasmatica del mondo: non abbiamo una visione completa delle cose. C'è sempre un intreccio fatto di visibilità ed invisibilità (Mancini, 1987), ma l'invisibile abita soltanto nel visibile e ciò significa che

il nostro mondo non è piatto come quello descritto da Abbott, ma ha una profondità e un'altezza, che dipendono dalla nostra capacità di cogliere il suo grado di invisibilità.

Tutte le cose hanno questa struttura: la carne è il modo migliore per indicare questo intreccio, questo chiasma (Vitali Rosati, 2009). È il modo per dire che non si può stare al mondo indifferentemente, perché la carne non può toccare senza essere toccata, vedere senza essere vista. Tutto ciò costituisce il nostro modo di avere a che fare con gli altri nel mondo. Se questo è molto simile alle due facce della stessa medaglia in quanto alla reversibilità, come nel caso del guanto, consegue che la carne, ciò che ontologicamente fonda l'uomo e fonda il mondo, non è un accessorio (Carbone, 1990). La centralità dell'uomo non è quindi rinvenibile in una parte separata dalle altre: non esiste questa visione del mondo, perché è un tutt'uno, non ci sono parti slegate. Ognuno può svolgere funzioni differenti, ma si parte da un intreccio già dato, perché questa è la natura delle cose, il modo con cui si sono configurate. Quindi noi e il mondo intero apparteniamo alla carne, cioè al toccato e al toccante, al vedente e al visto: l'intero è ciò che fa sì che le parti abbiano un significato. Se si coglie unicamente una parte non si muove il mondo, se si parte invece da una relazione è un intero mondo che cambia e ciò vale anche dal punto di vista sociale.

Appartenere a un'unica carne ha un significato legato anche alla progettualità e alla libertà del senso che l'uomo vuole portare con sé, perché noi siamo soggetti vocati al mondo.

Concretamente considerata, la libertà è sempre un incontro dell'esteriore e dell'interiore [...]. Se infatti noi ci collochiamo nell'essere, le nostre azioni devono necessariamente venire dall'esterno, mentre se ritorniamo alla coscienza costituente, esse devono venire dall'interno. (Merleau-Ponty, 1945, p. 579)

Dal punto di vista di un mondo percepito e di una carne che percepisce e viceversa, ognuno di noi fa esperienza della propria libertà in un contesto di unificazione, percezione, in un intreccio chiasmatico:

Siamo mescolati al mondo e agli altri in una confusione inestricabile [...]. Eppure io sono libero, non malgrado o al di qua di queste motivazioni, ma per mezzo loro. (Merleau-Ponty, 1945, pp. 579-580)

Noi ci rendiamo perciò conto che il bello dell'esser vivi è che la nostra libertà è finita, non infinita, proprio perché dipende dal *quantum* di relazione che abbiamo tra il vivente e il vissuto:

Infatti, questa vita significativa, questa certa significazione della natura e della storia che io sono, non limita il mio accesso al mondo, ma viceversa è

il mio mezzo per comunicare con esso [...]. Non dobbiamo temere che le nostre scelte o azioni limitino la nostra libertà, poiché solamente la scelta o l'azione ci sciolgono dalle nostre ancore. (Merleau-Ponty, 1945, pp. 580-581)

Dipende da noi il senso della finitezza: le nostre aspirazioni sono sempre verso l'infinito, verso ciò che non potremo mai essere. Infinito è non finito, ma tutto intorno a noi è finito: il problema è vivere bene la finitezza. Il nostro corpo è delimitato, non è un corpo senza confini che occupa l'intero universo. Le azioni libere, i valori passano attraverso la corporeità e la carne: è questo il senso della finitezza. Queste sono riflessioni solamente filosofiche, ma voi medici sulla carne ponete le mani e talvolta risolvete anche qualche problema.

1.4. RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Buttarelli, A. (1996). La croce e il suo centro. Il chiasma come problema in Merleau-Ponty e in Simone Weil. In Società di Studi su Maurice Merleau-Ponty (a cura di), *Chiasmi* (pp. 15-26). Milano: Mimesis.
- Carbone, M. (1990). *Ai confini dell'inesprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*. Milano: Guerini e Associati.
- Donegà, D. (2011). *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*. Siena: Cantagalli.
- Folliero, S. (1968). *Gli universi di Merleau-Ponty*. Napoli: Glauco.
- Fouda, H. (2011). *Corps vivant et corps vécu. Commentaire épistémique de la Phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty*. Paris: L'Harmattan.
- Fressin, A. (1967). *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*. Paris: Sedes.
- Husserl, E. (1913/1976). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. In K. Schuhmann (Hg.), *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana* (2. Aufl., Bd. III/1, III/2). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (trad. it. Torino: Einaudi, 2002).
- Kwant, R. (1963). *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Mancini, S. (1987). *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*. Milano: FrancoAngeli.
- Mancini, S. (2004). La carne e il mondo in Merleau-Ponty. In V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo* (pp. 227-256). Milano: Vita e Pensiero.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: P.U.F. (trad. it. *La struttura del comportamento*. Milano: Mimesis, 2010).
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard (trad. it. *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani, 2003).
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard (trad. it. *Segni*. Milano: il Saggiatore, 1967).

- Patočka, J. (2009). *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo* (trad. it.). Verona: Campostrini (ed. orig. in russo 1936).
- Risoli, A. (a cura di). (2013). *La riabilitazione spaziale. Il metodo SaM*. Roma: Carocci.
- Robinet, A. (1963). *Merleau-Ponty: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: P.U.F. (trad. it. *Che cosa ha veramente detto Merleau-Ponty*. Roma: Ubaldini, 1973).
- Rocca, E. (1993). *L'essere e il giallo. Intorno a Merleau-Ponty*. Parma: Pratiche.
- Santasilia, S. (2014). «E caddi come corpo morto cade». Breve riflessione sulla fenomenologia della carne. In P. Colonnello (a cura di), *Il soggetto riflesso* (pp. 167-184). Milano: Mimesis.
- Sartre, J.-P. (1961). Merleau-Ponty vivant. In R. Kirchmayr (a cura di), *Merleau-Ponty*. Milano: Raffaello Cortina.
- Seggiaro, N. (2009). *La chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*. Milano: Mimesis.
- Sichère, B. (1982). *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Vitali Rosati, M. (2009). *Corps et virtuel. Itinéraires à partir de Merleau-Ponty*. Paris: L'Harmattan.
- Zaner, R.M. (1964). *The problem of embodiment. Some contributions to a phenomenology of the body*. Den Haag: Martinus Nijhoff.