



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA**

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

**La costruzione dell'identità:
il corpo tra soggetto e oggetto**

**The construction of identity:
the body between subject and object**

Relatore:
Prof. Marcello Ghilardi

Laureanda: Sofia Paglioni
Matricola: 2094353

ANNO ACCADEMICO 2024/2025

*A coloro che con il proprio corpo ci lottano
e faticano a riconoscersi in esso.*

INDICE

INTRODUZIONE	2
CAPITOLO 1: La relazione tra corpo e identità nella filosofia fenomenologica	5
1.1 La comprensione fenomenologica del corpo per la costruzione dell'identità	5
1.2 Il corpo come “soggetto percipiente” e la percezione come atto incarnato	9
1.3 Il rapporto tra corpo e spazio: corpo come “essere nel mondo”	16
CAPITOLO 2: Corpo, alterità e intersoggettività	20
2.1 Il ruolo del corpo nella costruzione dell'identità collettiva e intersoggettiva.....	20
2.2 Corpo come “punto di vista”	24
2.3 Lo sguardo dell'Altro.....	29
CAPITOLO 3: Il corpo tra biologia, psicologia ed estetica	34
3.1 Il corpo-cosa della medicina	34
3.1.1 La malattia.....	37
3.2 Il corpo nella psicologia.....	39
3.3 Il corpo come esperienza estetica	43
3.4 La risposta della fenomenologia	47
CONCLUSIONE.....	50
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	53
RINGRAZIAMENTI	59

INTRODUZIONE

Il corpo – dal latino *corpus*, “corpo”, “complesso”, “organismo” – è un “termine generico con cui si indica qualsiasi porzione limitata di materia”¹. Definizione piuttosto riduttiva, questa, se si pensa alla complessità del corpo dell’essere vivente e, in particolare, dell’essere umano. La definizione parrebbe, infatti, ridurre il corpo ad un oggetto, all’“organismo” di cui l’etimologia stessa del termine sembra essere portatrice. Tuttavia, in questo modo si ignora un aspetto importante, fondamentale anzi: il “complesso”. Il corpo, infatti, seppur si tenti di ridurlo a una porzione di spazio, ad un insieme di parti di materia, ad un semplice organismo con delle funzioni, è una totalità unica e dinamica che si esprime nella sua complessità.

A lungo ignorato dalla filosofia e dalla religione e considerato come qualcosa da cui allontanarsi per raggiungere la vera conoscenza e la spiritualità degne solo dei processi della mente, il corpo viene così ridotto a carne, dove la carne viene intesa come un limite o un difetto dell’essere umano. Ma siamo sicuri che il corpo costituisca davvero un limite per l’uomo e non sia, piuttosto, la sua modalità di essere al mondo? Il corpo, infatti, assume un ruolo fondamentale nel processo dinamico e continuo di costruzione dell’identità di un individuo. Le diverse modalità con cui esso viene trattato portano a diverse considerazioni in merito alla sua centralità.

In questo elaborato, esploreremo prima di tutto una visione fenomenologica del corpo, che lo concepisce come punto cardine dell’identità e come centro da cui il soggetto si rapporta con il mondo e con l’Altro. La fenomenologia di Merleau-Ponty, infatti, considera l’individuo come soggetto corporeo e il corpo come “soggetto percipiente”, sottolineando, in questo modo, che l’individuo è il suo corpo, non *ha* un corpo, e tramite esso si pone nel mondo, vive e percepisce in maniera immediata e irriflessa. La percezione, infatti, in quanto atto incarnato e attivo, non ha bisogno di ragionamenti e riflessioni: è pre-riflessiva e primordiale. Il corpo organizza i messaggi frammentati del

¹ Enciclopedia Treccani, Vocabolario online.

mondo esterno in maniera unitaria e ordinata, attraverso la compresenza di tutti i sensi che partecipano ad un evento, e in questo modo dona il senso. Inoltre, essendo situata nell'individuo, la percezione è sempre prospettica, ma questo non implica un limite o una debolezza, bensì tale prospettività è insita nella natura della percezione e la rende possibile. Allo stesso modo, la nostra conoscenza del corpo non ha bisogno di osservazioni e analisi che vengono dall'esterno, ma è primitiva e spontanea.

Successivamente, cercheremo di capire come sia possibile comprendere l'alterità e l'intersoggettività a partire dall'Io: la comprensione dell'Altro avviene per analogia, o si tratta, *in primis*, di una percezione corporea, quindi immediata, che non necessita di ragionamento? Se, secondo la visione cartesiana, l'Altro è niente più che un fenomeno al pari di tutti gli altri, Husserl pone il problema dell'Alter Ego: occorre che vi sia una prospettiva del Per Altri che mi renda visibile all'Altro e che renda l'Altro visibile a me. Con la riduzione, io non mi scopro soggetto trascendentale, bensì trovo in me una debolezza interna che mi espone allo sguardo degli altri "come uomo tra gli uomini"². Vedremo, inoltre, come tale sguardo, che mi permette di comprendere l'Altro e, al contempo, di riconoscere me stesso, può talvolta oggettivare il mio corpo e privarmi della mia soggettività.

In seguito, attraverso un confronto con altre discipline, quali la biologia, la medicina, la fisiologia, la psichiatria, la psicologia e l'estetica, andremo ad indagare la valenza che si può attribuire al corpo, concepito come soggetto o visto come oggetto, nel processo di definizione della propria identità e nella coscienza di sé: lo sguardo medico oggettivizza il corpo, rendendolo mero organismo per analizzarlo nelle sue parti; la psicologia tratta gli eventi psichici come "oggetti della mente" e cerca di descrivere i comportamenti e le emozioni attraverso relazioni causali, allontanandosi dalla loro comprensione; l'estetica, che più di tutte si avvicina ad una comprensione del soggetto, rischia di cadere nella trappola della società che considera il corpo soltanto per come appare dall'esterno, privandolo della sua vitalità. Indagheremo, poi, una proposta alternativa e complementare alla fenomenologia merleau-pontiana, la somaestetica di Richard Shusterman, e cercheremo di capire se e in che modo questi due approcci possano combinarsi per raggiungere una prospettiva più completa.

² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 135.

Infine, vedremo in che modo la fenomenologia risponde a tali approcci e si pone in relazione con essi, alla ricerca di una possibilità di integrazione di diverse prospettive.

CAPITOLO 1

La relazione tra corpo e identità nella filosofia fenomenologica

1.1 La comprensione fenomenologica del corpo per la costruzione dell'identità

La fenomenologia è una disciplina filosofica che ritrova in Edmund Husserl il suo padre fondatore³, la quale si occupa dello studio delle essenze, che, secondo tale disciplina, non possono essere comprese se non sulla base della loro “fatticità”⁴, ovvero del loro essere ricollocabili all’esistenza. La fenomenologia pone la questione di come il mondo si possa presentare in quanto struttura della coscienza umana all’interno dell’esperienza e si pone come tentativo di una “descrizione diretta della nostra esperienza così com’è, senza alcun riferimento alla sua genesi psicologica e alle spiegazioni causali”⁵. In tal senso la fenomenologia prende le distanze dalla biologia, dalla psicologia e dalla sociologia, le quali si riferiscono all’individuo e al suo corpo come una parte del mondo, come, di fatto, un oggetto. Secondo la fenomenologia, al contrario, come afferma Maurice Merleau-Ponty, un importante esponente di tale approccio:

“Tutto ciò che so del mondo, anche tramite la scienza, io lo so a partire da una veduta mia o da una esperienza del mondo senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla. Tutto l’universo della scienza è costruito sul mondo vissuto [...]. La scienza non ha e non avrà mai il medesimo senso d’essere del mondo percepito [...].”⁶

Se, infatti, la scienza moderna afferma che le leggi delle scienze empirico-matematiche sono le leggi del reale, il tentativo di Husserl è quello di restituire validità

³ I testi ritenuti fondamentali per la nascita della fenomenologia come corrente filosofica sono E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (1900/1901), tr. it., *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 2015; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1915), tr. it., *Idee per una filosofia fenomenologica e per una fenomenologia pura*, Einaudi, Torino, 2002.

⁴ Il problema della fatticità delle essenze viene trattato esplicitamente come problema epistemologico e metodologico in J. F. Lyotard, *La fenomenologia*, tr. it., Mimesis, Milano, 2008.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 15.

⁶ Ivi, pp. 16-17.

teoretica alla speculazione filosofia emancipandola proprio dal metodo empirico-matematico⁷.

Il primo passo della fenomenologia è quello di applicare una sospensione del proprio giudizio della valutazione e della apprensione del mondo e dei fenomeni, chiamata da Husserl *epoché* e intesa come il ritorno alle cose in sé, non ammettendo il rapporto con il mondo naturale senza discussione come fatto noto e certo, bensì piuttosto distaccandosi da esso, stupendosi di tale rapporto, che non viene dato per scontato. Per la filosofia fenomenologica il mondo è già dato, e lo scopo non è quello di costruirlo *ex novo*, bensì di descriverlo. La riduzione husserliana consiste dunque nel tendere all'essenza pura delle cose, mettendo tra parentesi il mondo. Viene chiamata "riduzione" perché consiste in un cambiamento di atteggiamento che prevede di ridurre la propria consapevolezza, "concentrandola sul contenuto fenomenico 'puro' dell'esperienza."⁸ Ritornare alle cose stesse significa ritornare a un mondo che precede la conoscenza, a un mondo antecedente a ciò di cui la scienza parla, a ciò che la scienza cerca di analizzare e spiegare. La coscienza è, infatti, in relazione con le cose reali attraverso la percezione sensibile; tuttavia, l'evidenza delle cose reali è inadeguata, e ciò implica che al di là della cosa percepita ci sia una cosa percepibile, la cui completa determinazione non può essere compiuta: "è impossibile una riduzione completa, e questo è il più grande insegnamento della riduzione"⁹.

Mettere tra parentesi le affermazioni dell'atteggiamento naturale, effettuare, cioè, la riduzione, non significa presupporre che esista un Io puro che non è nel mondo e che è fondamento assoluto del senso di qualsiasi altro fenomeno, anche del mondo stesso. Piuttosto, il "residuo fenomenologico"¹⁰ che la riduzione rivela è un Io che contiene tutte le trascendenze del mondo dentro sé. Ritornare alle cose stesse non significa, quindi, ritornare a una coscienza trascendentale di fronte alla quale il mondo si dispiega in una trasparenza assoluta e che ha il potere di accedere a una verità universale. Questa visione assoluta dell'Io, tipicamente cartesiana, ignora il problema dell'altro e del mondo e

⁷ Per approfondire il lavoro effettuato da Edmund Husserl sulla decostruzione del pensiero scientifico si rimanda alla sua opera principale *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit.

⁸ C. Pollard, *What Is Original in Merleau-Ponty's View of the Phenomenological Reduction?*, *Human Studies*, vol. 41, no. 3, 2018, p. 397.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 22-23.

¹⁰ F. O'Murchadha, *Reduction, externalism and immanence in Husserl and Heidegger*, *Synthese*, vol. 160, no. 3, 2008, p. 379.

trascura l'opacità del mondo stesso. Al contrario, la visione di Husserl prende in considerazione il problema dell'altro: affinché ci sia l'altro, è necessario che esista una prospettiva del Per Altri, ossia la mia veduta sull'altro e la veduta dell'altro su di me, oltre a una prospettiva del Per Sé (la mia veduta su di me e la veduta dell'altro su sé stesso), e che queste due prospettive non siano semplicemente affiancate l'una all'altra, perché altrimenti “non è me che l'altro vedrebbe e non è lui che io vedrei”¹¹.

La riduzione per Merleau-Ponty è una presa di distanza dal mondo e dalle affermazioni delle scienze naturali per prendere coscienza dei legami indistruttibili che ci legano al mondo stesso e per afferrare la natura dell'intenzionalità.¹² Non è il tentativo di raggiungere nell'uomo interiore un potere costituente sempre identico a sé stesso, non è il risalimento verso una soggettività invincibile, bensì il riconoscimento di una debolezza interna, di uno scarto, che è quello che consente di comprendere come sia possibile la relazione con l'altro.

Affinché si possa comprendere l'altro e sé stessi, è necessario che vi siano un'esteriorità e una corporeità, e che io e l'altro siamo questa esteriorità e questa corporeità. Vediamo, dunque, come la fenomenologia contribuisce alla comprensione del corpo come fondamentale nella costruzione dell'identità: io non sono di fronte al mio corpo, io *sono* il mio corpo. Tale visione segna una rottura netta con l'approccio medico-scientifico, che considera al contrario il corpo un mero oggetto tra gli altri oggetti, che pretende di analizzare, studiare e spiegare le condizioni e i processi che lo caratterizzano attraverso un'oggettivazione dello stesso, vedendolo dall'esterno. Tuttavia, io non vedo il mio corpo dall'esterno come un insieme di parti frammentate, bensì io percepisco il mio corpo come unico e indivisibile. Già la psicologia aveva distinto il corpo “mio” dagli altri oggetti, in quanto sentito e percepito dall'interno¹³: io percepisco il mio corpo in maniera diversa rispetto a come percepisco gli oggetti nel mondo, e lo stesso vale per il modo in cui lo osservo o per il modo in cui lo muovo. Infatti, la permanenza di un oggetto è transitoria e mutabile ed è possibile proprio grazie alla permanenza assoluta originaria che è il corpo proprio. Il corpo, in questo senso, rende possibile il campo di esistenza

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 21.

¹² Per approfondimenti sull'originarietà della riduzione in Merleau-Ponty rispetto a Husserl si rimanda a C. Pollard, *What Is Original in Merleau-Ponty's View of the Phenomenological Reduction?*, *Human Studies*, vol. 41, no. 3, 2018, pp. 395–413.

¹³ Per la distinzione tra corpo soggettivo “vissuto” e corpo oggettivo si rimanda a S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (2005).

entro cui possono mostrarsi gli oggetti. Ciò spiega come sia possibile riconoscere parti del proprio corpo che di solito non si vedono, come ad esempio la propria camminata: è come se ci fosse una sorta di occhio interno che ci guarda nella totalità, nella complessità, non un occhio esterno che osserva dei frammenti di corpo e li mette insieme. La spazialità del corpo non è quella oggettiva dello spazio geometrico-fisico, non è, cioè, una spazialità di posizione, bensì è una spazialità di situazione, definita quindi non solo per i punti che occupa ma anche per quelli che potrebbe occupare: il corpo è un sistema interno ed esterno, è un processo, un “atteggiamento in vista di un certo compito attuale o possibile”¹⁴, non riducibile ad una forma statica.

Merleau-Ponty parla, a tal proposito, di “schema corporeo”¹⁵, con il quale intende non solo il semplice risultato delle associazioni stabilite nel corso della mia esperienza, non solo una presa di coscienza globale della mia postura nel mondo, bensì un vero e proprio possesso indiviso, intenzionale e dinamico: io sono il mio corpo ed esisto verso le cose. L’esistere verso le cose implica sempre una prospettività: io percepisco il mondo a partire dal mio corpo, che è, appunto, il mio punto di vista sul mondo. Quando mi dimentico della percezione e del prospettivismo della mia esperienza, considero e tratto il mio corpo come oggetto tra gli altri oggetti e “rimuovo la coscienza che avevo del mio sguardo come mezzo di coscienza, tratto i miei occhi come frammenti di materia”.¹⁶

Secondo la fenomenologia di Merleau-Ponty, dunque, l’Io non è né soggettività assoluta, coscienza disincarnata, come affermava l’idealismo trascendentale, né corpo oggettivato, come invece sosteneva il realismo empirico: la corporeità è l’anima stessa, la quale a sua volta non è altro che corpo vissuto e vivente. Si supera quindi una visione dualistica del soggetto e si considera piuttosto il nesso fondamentale che lega esperienza, esperiente ed esperito, dove il corpo è il centro principale di tale esperienza.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 154.

¹⁵ Una interessante delucidazione in merito alla differenza tra schema corporeo e immagine corporea si trova in S. Gallagher, *Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification*, *The Journal of Mind and Behavior*, vol. 7, no. 4, 1986, pp. 541–54. In questo, l’immagine corporea viene intesa come una rappresentazione del proprio corpo astratta e disintegrata, che appare come qualcosa in sé e differenziato dall’ambiente; lo schema corporeo, invece, opera a livello non cosciente e pre-personale, e non è separato dal mondo bensì immerso in esso.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 117.

1.2 Il corpo come “soggetto percipiente” e la percezione come atto incarnato

Abbiamo visto come la fenomenologia, e in particolare la fenomenologia di Merleau-Ponty, pone il corpo vissuto, o soggetto corporeo, come luogo primordiale della costruzione dell'identità e dell'evento di senso. Il filosofo ha l'obiettivo di delineare il rapporto soggetto-mondo, definendolo in termini di una relazione concreta tra un soggetto incarnato e un mondo altrettanto corporeo. Come è possibile che la coscienza umana “emerge” dall'interno della natura, in discontinuità con essa pur continuando a farne parte? La prima indagine merleau-pontiana, che darà origine a *La struttura del comportamento* (1942), cerca proprio di comprendere come è possibile che l'essere umano esperisce all'interno della realtà e *sa* di esperire. Questo testo, che ha segnato la storia del Novecento, in qualche modo anticipa e funge da base per l'opera successiva, e forse la più importante, di Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*. In effetti, sembra che il titolo originale della prima dovesse essere *Coscienza e comportamento*, mentre quello della seconda *Coscienza percettiva*, a sottolineare una sorta di continuità tra le due analisi.

La questione che il filosofo si pone, dunque, riguarda il fatto che l'essere umano non soltanto vive, ma è anche cosciente di vivere; l'essere umano non soltanto è, bensì ha un corpo e lo intende come unità che si staglia ed emerge dallo sfondo del mondo come insieme globale di elementi esterni al proprio corpo, sempre mutevoli ma organizzati in modo stabile. L'essere umano ha, cioè, la capacità di attuare una separazione tra interno ed esterno, in modo da far emergere la propria identità. Tale autocoscienza viene definita “preriflessiva” o “non-riflessiva”¹⁷, in quanto l'essere umano non ha bisogno di prestare attenzione a sé stesso per individuarsi. Ciò che distingue l'essere umano dagli altri animali sta proprio nelle modalità con cui egli si comporta e instaura una relazione con il proprio ambiente, con i propri simili e persino con sé stesso, mostrando di avere coscienza di sé e al contempo di riuscire ad individuare gli oggetti del proprio ambiente come invariante rispetto a trasformazioni spaziali e temporali. La strutturazione di un mondo stabile e l'auto-identificazione risultano in questo modo essere due facce della stessa medaglia,

¹⁷ K. Williford, *The structure of self-consciousness: a phenomenological and philosophical investigation*, ResearchGate, 2003.

due momenti dello stesso processo: l'uomo è in grado di individuare la propria identità e di dire "io" perché è in grado di riconoscere concretamente ciò che è "non-io".

Riprendendo le teorie fisiologiche e psicologiche del riflesso, le quali proponevano un modello meccanicistico e deterministico¹⁸, Merleau-Ponty contrasta tali idee e individua tra mondo e soggetto, tra *input* e *output*, una correlazione piuttosto che una relazione causale. Se, infatti, il Comportamentismo¹⁹, corrente psicologica sviluppatasi nei primi anni del XX secolo a partire dagli studi di John Watson, considerava il comportamento osservabile come l'esito diretto di una causa individuabile, come l'inevitabile risposta dell'organismo ad uno stimolo esterno, all'interno de *La struttura del comportamento* Merleau-Ponty definisce il comportamento come "una struttura unitaria, che non va scissa in un interno inaccessibile e un esterno misurabile"²⁰. Non esiste una concatenazione tra stimoli esterni e risposte dell'organismo, non c'è relazione lineare di tipo causa-effetto per cui ad ogni stimolo corrisponde un comportamento determinato e determinabile, bensì tra stimolo e risposta vige un rapporto più complesso, "circolare", come lo definisce lo stesso Merleau-Ponty, per cui non solo il mondo esterno influenza il comportamento del soggetto, ma è anche il soggetto a definire in qualche modo il campo di possibilità entro cui può aver luogo uno stimolo. Anche l'organismo, quindi, gioca un ruolo fondamentale nella definizione del senso. Il Comportamentismo trascura la complessità dello stimolo, riducendolo ad una componente isolabile, e lo considera come una causa che agisce sull'organismo. In questo modo, l'organismo non è altro che un oggetto sul quale si può condizionare qualsiasi risposta a partire da un input adeguato, come se il comportamento fosse una conseguenza diretta di un qualcosa di subito, senza che il soggetto ne abbia alcun controllo.

Merleau-Ponty definisce la struttura del comportamento come una "forma" che appare in quanto è radicata in un corpo vivente, un corpo che agisce, si muove, percepisce,

¹⁸ A tal proposito, si veda I. P. Pavlov, *I riflessi condizionati*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2011; J. O. de la Mettrie, *L'homme machine* (1747), tr. it., L'uomo macchina, Mimesis, Milano, 2015.

¹⁹ Il Comportamentismo è una prospettiva psicologica che considera il comportamento esterno umano come misurabile e determinato da interazioni con l'ambiente circostante, negando l'importanza di processi mentali interni. Questa corrente emerge in contrapposizione alla psicologia della fine dell'Ottocento, che si era concentrata sull'analisi della coscienza e dell'interiorità umana, e nasce con John B. Watson, proponendosi come un approccio più scientifico e oggettivo.

I principali scritti sul comportamentismo sono J. B. Watson, *Behaviorism* (1924), tr. it., *Il Comportamentismo*, Fabbri, Milano, 2007; I. P. Pavlov, *I riflessi condizionati*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2011; B. F. Skinner, *The Behavior of Organism* (2007).

²⁰ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, tr. it., Mimesis, Milano, 2019, p. 197.

interagisce con il mondo e con gli altri corpi viventi; un corpo che, appunto, *si comporta*, e in tal modo esteriorizza delle proprietà interne. In quanto forma, il comportamento è un sistema dinamico, processuale, che non può essere considerato come la semplice somma delle sue parti. Si tratta di una struttura all'interno della quale le parti che la compongono si influenzano a vicenda e, modificandosi, cambiano anche le proprietà della totalità stessa. La struttura del comportamento non è dunque una macchina che processa input e genera output secondo schemi prefissati e rigidi, determinabili aprioristicamente, bensì è influenzata dalle relazioni organismo-ambiente, che non sono idee ma attività concrete che definiscono un campo di interrelazioni, interazioni e rimandi. La struttura del comportamento, quindi, definisce il senso, che non è concettuale ma naturale, e si può individuare proprio all'interno del rapporto soggetto-mondo, interno-esterno, i quali non sono separati ma strettamente correlati. Tale rapporto non è statico e frammentario, ma si attua continuamente, è un processo interminabile e dinamico di influenze e regolazioni reciproche, in cui si creano squilibri che poi conducono a un riassetamento dell'equilibrio sempre parziale e prospettico.

Non si ha un corpo che semplicemente risponde in modo predefinito a uno stimolo dato, ma un corpo che percepisce e, in quanto percepisce, organizza in un'unità ordinata i messaggi che il mondo esterno manda in modo frammentario e lo fa attraverso la compresenza e la coordinazione di tutti i sensi che partecipano ad un evento. La percezione non è un atto passivo, bensì un processo attivo e dinamico che consente all'organismo di adattarsi all'ambiente circostante, attraverso aggiustamenti continui.²¹ Il processo percettivo non avviene sempre allo stesso modo secondo un sistema neuropsicologico e la risposta che l'organismo dà non è mai una risposta isolata e direttamente determinabile da quel dato stimolo preso singolarmente: il comportamento dell'organismo è sempre globale ed è una risposta dinamica e processuale ad uno stimolo che fa parte anch'esso di un contesto globale. La percezione, secondo Merleau-Ponty, è dunque il frutto di un processo sommativo-aggregativo e non è solo una delle modalità che caratterizzano la vita della coscienza, né solo lo sfondo su cui si costruisce il senso, come invece era per Husserl, bensì è la modalità stessa con cui si dà manifestazione e quindi esistenza della realtà. La percezione è il senso stesso. Il sentire non ha solo

²¹ S. C. Pepper, *A Dynamic View of Perception*, Philosophy and Phenomenological Research, vol. 32, no. 1, 1971, pp. 42-46.

carattere cognitivo, ma anche affettivo: riveste le cose percepite di un valore vitale, cogliendole nel loro significato per il soggetto. Ciò significa che le cose ci appaiono in relazione alla nostra esistenza, che è esistenza incarnata, in base ai nostri bisogni, ai nostri interessi e alle nostre possibilità d'azione. Quando il soggetto inizia ad esplorare il mondo, lo fa in base ai propri bisogni, interessi e possibilità e, in questo modo, le cose iniziano per lui ad avere senso e la percezione diventa personalizzata.²² Inoltre, dal momento che il soggetto è soggetto corporeo, il sentire è sempre riferito al corpo, e si ha dunque un primato della percezione incarnata: il corpo vissuto è il soggetto della percezione, il luogo del senso e del contatto col mondo.

La percezione, inoltre, è sempre prospettica: l'unico modo per accedere alle cose nella loro effettiva corporeità è attraverso la prospettiva del soggetto, ma questo non è un limite o un difetto, bensì la modalità propria della percezione, che garantisce la relazione soggetto-mondo, interno-esterno. La percezione stabilisce, infatti, il rapporto tra la coscienza intesa come corporeità senziente e il mondo inteso come ambiente altrettanto corporeo: “la percezione non solo informa un soggetto di come le cose stanno nel mondo, ma lo informa di come le cose stanno nel mondo dal punto di vista in cui egli si trova.”²³ Ciò non significa, al contrario di ciò che sostiene la prospettiva idealistica, che il soggetto delinea un senso autonomo che impone alla realtà; al contrario, la realtà esiste e si presenta così come si presenta, dandosi alla percezione senza esserne creata. In quanto prospettica, la coscienza non indica autoconsapevolezza e trasparenza, bensì implica che il corpo percepisce per lo più in modo inconsapevole. La visione in prospettiva, quella che appunto mi permette di accedere al significato esatto delle cose, è ancorata al corpo, che è il mio punto di vista sul mondo, e dipende da esso: è una prospettiva incarnata. Tutti gli oggetti che percepiamo hanno una “relazione orientata”²⁴ con il soggetto incarnato. Infatti, noi vediamo, percepiamo, tocchiamo, ci muoviamo, ci comportiamo, *viviamo*, sempre a partire dal nostro corpo e dalla sua posizione. In altri termini, noi siamo al mondo in virtù del nostro corpo e in quanto percepiamo il mondo proprio attraverso il nostro corpo.

²² R. Ribeiro, *The Role of Experience in Perception*, Human Studies, vol. 37, no. 4, 2014, pp. 559–81.

²³ J. A. Deonna, *Emotion, Perception and Perspective*, Dialectica, vol. 60, no. 1, 2006, p. 32.

²⁴ Z. Meng, *The Embodied Subjective Perspective*, Frontiers of Philosophy in China, vol. 9, no. 2, 2014, p. 292.

Il corpo di cui parla Merleau-Ponty non è quello oggettivato delle scienze biologiche o della psicologia: dimenticandosi del prospettivismo, tali discipline tendono a considerare il corpo come un oggetto tra gli altri, come una cosa frammentata e divisibile, scomponibile e analizzabile nelle sue parti. Questo modo di considerare il corpo, tuttavia, ci fa allontanare da esso e ci fa perdere il contatto con l'esperienza percettiva²⁵. Lo scopo di tali scienze è quello di spiegare determinati fenomeni osservandoli dall'esterno, rendendo così il corpo oggetto di conoscenza. Però è importante non dimenticare che il corpo è in realtà esso stesso fonte della conoscenza, origine dell'esperienza, costruttore di senso. In quanto soggetto, posso distinguere da me il mondo e le cose, dal momento che io non esisto alla maniera delle cose: dunque allontanano da me il mio corpo inteso come una cosa fra le cose, come una somma di processi fisico-chimici. Esso si sottrae a tale trattamento oggettivante che gli si vuole imporre e si ritira dal mondo oggettivo trascinandoci con sé i fili intenzionali che lo legano al mondo, rivelandoci tanto il soggetto quanto il mondo percepito: l'origine dell'oggetto si ritrova proprio a partire dalla nostra esperienza di percezione. Il corpo smette così di essere assunto in termini di materia inerte, per essere concepito come corpo vivo, percipiente, che è al contempo soggetto e oggetto di percezione. È la struttura del corpo senziente che funge da "legame ontologico primario con il mondo, essendo costituita dalla stessa trama carnale sensibile del mondo"²⁶. Il corpo, quindi,

"[...] non è né un oggetto, né un atto di collegamento del soggetto, non si può osservarlo – perché è presupposto in ogni osservazione – né vederlo uscire da una operazione costituente – poiché gli è essenziale essere già costituito – ed è così che esso può dare magicamente al paesaggio le sue determinazioni spaziali, senza mai apparire di persona."²⁷

Che cos'è, dunque, la percezione di cui Merleau-Ponty parla? All'interno di *Fenomenologia della percezione* (1945) il filosofo sviluppa ampiamente tale concetto,

²⁵ A proposito del tema dell'oggettivazione del corpo da parte della medicina si rimanda al pensiero di Drew Leder, medico e filosofo statunitense noto per i suoi contributi nell'ambito della fenomenologia del corpo e della medicina. Leder evidenzia una tensione fenomenologica: siamo contemporaneamente corpo soggettivo – corpo vissuto, che agisce e sente – e corpo oggettivo – corpo osservato, misurabile dalla medicina e dalla scienza – e, secondo lui, tale statuto crea un conflitto nella medicina moderna, in cui il paziente viene spesso ridotto a corpo-oggetto, disincarnando l'individuo. L'opera principale in cui articola tale pensiero è D. Leder, *The Absent Body*, 1990.

²⁶ E. Pagni, *Corpo vivente mondo. Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*, Firenze University Press, Firenze, 2012, pag. 37.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 339.

allontanandolo innanzitutto da una definizione che lo vede come modalità di conoscere il mondo: a differenza del *modus operandi* delle discipline scientifiche, che osservano per conoscere e conoscono osservando, la percezione è una modalità di essere al mondo. Percezione è esperienza, è produrre descrizioni, non fornire spiegazioni o fare analisi. Il mondo, così come il corpo, non è infatti un oggetto o un concetto che va analizzato e spiegato, bensì è l'orizzonte vitale della percezione, anch'esso corporeo come il soggetto stesso che percepisce. Con le parole di Merleau-Ponty:

“La percezione non è una scienza del mondo, non è nemmeno un atto, una presa di posizione deliberata, ma è lo sfondo sul quale si staccano tutti gli atti ed è da questi presupposta. Il mondo non è un oggetto di cui io possiedo nel mio intimo la legge di costituzione, ma è l'ambiente naturale, il campo di tutti i miei pensieri e di tutte le mie percezioni esplicite. La verità non “abita” soltanto “l'uomo interiore”, o meglio non v'è uomo interiore: l'uomo è nel mondo, e nel mondo egli si riconosce. Quando ritorno in me a partire dal dogmatismo del senso comune o dal dogmatismo della scienza, io trovo non un nucleo di verità intrinseca, ma un soggetto votato al mondo.”²⁸

Dunque, come abbiamo già visto, la percezione non è un atto consapevole, cosciente; percepire non significa “scegliere di” vedere, osservare, cogliere. La percezione è intenzionalità inconsapevole, “esperienza di”, è essere volti verso il mondo e le cose. Per intenzionalità qui si intende non un'azione deliberata, bensì un atto pre-riflessivo, una direzionalità verso qualcosa, che non necessariamente è qualcosa di definito o delineato²⁹. Questa direzionalità è strettamente corporea, incarnata, collocata nella motilità del soggetto che esperisce nel mondo e verso di esso è diretto. La percezione non è mai puramente mentale o oggettiva, ma sempre legata al corpo e alla sua prospettiva: il corpo è come un *medium* tra coscienza e mondo. Questo implica che, quando percepiamo, non produciamo semplicemente una copia del mondo oggettivo attraverso connessioni lineari stimolo-risposta: il mondo della coscienza è una configurazione esito di un processo dinamico di costituzione e aggregazione. La percezione non è mai frammentaria, non è mai percezione di un singolo stimolo separabile dal campo entro cui si trova, bensì è sempre globale: si percepisce sempre in relazione ad un contesto, ad una totalità. La percezione è infatti resa possibile grazie alle figure che si mostrano e, cioè, emergono

²⁸ Ivi, p. 19.

²⁹ Per approfondire il concetto di intenzionalità si rimanda a J. M. Edie, *Revolution In Philosophy: What Is Phenomenology?*, The Southwestern Journal of Philosophy, Winter, 1971, vol. 2, no. 3, pp. 78-86

dallo sfondo, in un processo continuo in cui il vedere o il guardare non sono atti isolati, ma parte di quel processo; altrimenti non si avrebbe percezione, ma soltanto stimoli isolati.

La percezione, inoltre, non porta mai ad una conoscenza completa. Certo, è grazie alla percezione che possiamo tornare alla cosa in sé, mettendo da parte l'atteggiamento naturale. Tuttavia, questo ritorno alla cosa in sé prevede uno scarto, una differenza. Tale limite della percezione, tale impossibilità di accedere agli enti nella loro totalità, tuttavia, non è un difetto, bensì l'essenza stessa della percezione: realizzare la completezza, al contrario, sarebbe un incubo, in quanto porterebbe alla scomparsa di senso. Infatti, è proprio il fatto che non posso accedere completamente al mio corpo a far sì che esso sia percepito. La soggettività diventa sia "il punto di vista da cui il mondo emerge"³⁰, sia "la sede della non-coincidenza"³¹.

Il soggetto è dunque un soggetto corporeo tanto quanto il mondo in cui vive, si muove e percepisce. La conseguenza di tale scoperta è il superamento del dualismo, per cui il mondo è fuori e il soggetto è dentro: dentro al soggetto c'è il mondo stesso e il soggetto si auto-comprende a partire da un'esteriorità che non è oggettiva, ma sempre dal lato del soggetto stesso. Il dualismo di mente e corpo lascia così il posto a una dualità che non implica però la riduzione di una delle due dimensioni all'altra. Merleau-Ponty si trova in una posizione intermedia tra monismo e dualismo, per cui esiste qualcosa che eccede il dato senza essere però idea pura: si tratta di un'apertura indeterminata e non risolvibile, che non va intesa come mancanza, ma come positività *sui generis*.

³⁰ S. B. Garner, 'Still Living Flesh': Beckett, Merleau-Ponty, and the Phenomenological Body, *Theatre Journal*, vol. 45, no. 4, 1993, p. 451.

³¹ Ivi, p. 451.

1.3 Il rapporto tra corpo e spazio: corpo come “essere nel mondo”

Abbiamo visto come, secondo Merleau-Ponty, il soggetto è un soggetto incarnato che percepisce nel mondo e quindi non esiste uomo interiore, bensì l'uomo è nel mondo e aderisce ad esso. Il corpo, dunque, “è il nostro ancoraggio in un mondo”³², non è slegato dalla realtà. A differenza di quanto affermavano Cartesio e Kant, secondo i quali la coscienza è una coscienza assoluta svincolata e il mondo è legato ad essa come fondamento, ossia è un prodotto della coscienza stessa, secondo la fenomenologia di Husserl prima e di Merleau-Ponty poi, la coscienza non è staccata dal mondo, bensì è sempre rivolta ad esso, ed è condizione di significazione di tale mondo: la coscienza è intenzionalità, è attenzione al mondo, è sempre coscienza di qualche cosa, sempre orientata e aperta verso qualcosa. Inoltre, il corpo vivente organizza sé stesso e i propri processi proprio in base al mondo in cui si trova immerso. Non è, infatti, possibile percepire il proprio corpo in sé, bensì soltanto in relazione all'ambiente³³. Se è vero che, in quanto soggetto pensante, io posso distinguere da me il mondo e le cose, dal momento che non esisto alla loro stessa maniera, bisogna tuttavia considerare che proprio questo mondo che io distingo da me lo riscopro “in me” come una dimensione permanente di tutte le mie meditazioni, in rapporto alla quale non smetto mai di situarmi. Nel momento in cui allontano l'idea di un corpo inteso come una cosa tra le altre cose, come insieme di processi fisico-chimici legati da rapporti di causalità, per distinguerlo dalle altre cose, non faccio altro che riscoprire in me la relazione primordiale che mi lega a tale mondo e a tali cose per così dire “esterne”. Con le parole di Merleau-Ponty, “l'esperienza del corpo ci fa riconoscere un'imposizione di senso che non è quella di una coscienza costituente universale, ci fa riconoscere un senso che aderisce a certi contenuti.”³⁴

Quindi, non è possibile incontrare il soggetto in quanto soggetto, il soggetto assoluto trascendentale che esiste prioritariamente rispetto al mondo, ma il soggetto è sempre un soggetto corporeo che è in una relazione costante e continua con il mondo, il quale è altrettanto corporeo. Ed è proprio a partire da questo rapporto che si svela la struttura della coscienza stessa. Non si può mai avere solo esperienza del corpo, ma sempre anche

³² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 200.

³³ Su questo tema si rimanda a S. Gallagher, *Lived Body and Environment*, *Research in Phenomenology*, vol. 16, 1986, pp. 156-157.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 203.

del corpo nel mondo, che non semplicemente è nello spazio/tempo, ma *abita* lo spazio e il tempo.

Dal momento che il soggetto non è un soggetto assoluto padrone della verità, il mondo non è concepito da Merleau-Ponty come il prodotto della coscienza. Il filosofo sostiene che il mondo esiste indipendentemente dalla volontà del soggetto ed è già là prima di ogni riflessione su di esso e prima di ogni analisi che il soggetto possa farne: esiste, cioè, in una dimensione originaria anteriore a quella della conoscenza, che è la dimensione del vissuto. In altre parole, il mondo non è ciò che io penso, ciò che io costruisco, ma ciò che io *vivo*. Il mondo per il corpo esiste già prima che ci sia io che lo penso. Qui il corpo non è inteso come uno strumento di scelte personali che si fissa su un oggetto, come un corpo momentaneo, ma come “sistema di funzioni anonime che avvolgono ogni fissazione particolare in un progetto generale”³⁵. Il corpo, quindi, non è né oggetto né pensiero, ma la sua unità è sempre confusa e io posso solo viverlo e confondermi con esso. Quando il corpo percepisce, cioè prende coscienza della realtà esterna attraverso i sensi in maniera diretta e immediata, non percepisce un particolare, uno stimolo isolato, ma ha sempre percezione del globale, di uno stimolo che emerge da uno sfondo. Neppure il mondo, dunque, può essere in questa prospettiva considerato un semplice oggetto. Infatti, il mondo è l’insieme delle possibilità di costituzione d’oggetto, nel quale le cose non sono semplicemente immerse, ma sono strettamente interrelate e connesse. Al tempo stesso, è il corpo a definire il campo di possibilità entro cui può aver luogo uno stimolo. Il corpo è il mezzo per avere un mondo e per attribuire il senso a tale mondo.

Ne risulta che il mondo, sì, esiste prima di ogni forma di riflessione o analisi su di esso, ma al tempo stesso è il soggetto in quanto soggetto corporeo che, attraverso la percezione immediata, attraverso il suo inerire alla cosa, attraverso il suo rapporto originario con il mondo, stabilisce e dona il senso. Il corpo, quindi, è uno spazio espressivo all’origine di tutti gli altri corpi costituiti: è ciò che proietta all’esterno i significati ed è grazie a esso che tali significati esistono come cose davanti ai nostri occhi. Lo spazio oggettivo è possibile solo a partire da una spazialità primordiale alla quale il corpo inerisce: è a partire dalla soggettività corporea che si dipana l’oggettività del mondo

³⁵ Ivi, p. 338.

e si comprende come si può giungere all'invariabile in un mondo di variazione. L'uomo è, infatti, in grado di percepire la costanza, l'uniformità, sebbene il mondo sia un continuo divenire, un continuo modificarsi delle relazioni tra le cose. Ciò è possibile grazie al fatto che la percezione dipende sempre dallo schema corporeo e dalla sua posizione nello spazio: il corpo vivente è il centro dell'orientamento spaziale³⁶. Tale prospettivismo fa in modo che il campo esperienziale percettivo non muti quando io mi muovo: la motilità è la sfera primaria nella quale originariamente sorge il senso di tutti i significati nell'ambito dello spazio rappresentato. Io mi muovo, cambio posizione, ma il mondo intorno a me sembra immutabile e riesco a percepire una costanza nelle cose. Il corpo si muove, si orienta nello spazio, e così è cosciente; ma tale relazione è duplice: il corpo si muove anche in quanto è cosciente.

Inoltre, c'è una valenza affettiva della spazialità, ci sono, cioè, modi diversi di abitare lo spazio che dipendono dalle modalità affettive di ogni soggetto. A tal proposito, risulta utile citare alcuni esempi dalla psicologia: il melanconico si sente altrove, ovunque egli sia; il maniaco, al contrario, si centra ovunque; lo schizofrenico vive un mondo privato e frammentato, fatto di deliri e allucinazioni; il paranoico vive uno spazio ostile, pieno di possibili minacce; l'ossessivo vive uno spazio iper-controllato, in cui il disordine genera angoscia; l'ansioso vive uno spazio incombente, invadente, senza vie di fuga.³⁷ La percezione cosiddetta "normale" è possibile soltanto se e quando ci sono una certa distanza e una possibilità d'azione tra il corpo e il mondo, che fanno sì che possa esserci un mondo percepito come ordinato e sensato. Tale distanza, cioè, consente al tempo stesso alle cose di essere cose e al corpo di essere il nesso tra queste cose, che non si oggettiva. Quando si cade nella patologia, invece, tale negatività viene annullata, e si dissolve così la percezione di mondo come luogo ordinato e sensato e il corpo diventa esso stesso una cosa.

Il legame percettivo che esiste tra corpo e mondo non può essere considerato solo una semplice "presa di coscienza" di una realtà esterna da parte del soggetto. Il valore di tale rapporto non è solo epistemologico, bensì è ontologico: un soggetto corporeo, che vive in un mondo di cui è parte, non si limita a percepire in senso psicologico, ma piuttosto

³⁶ Per ulteriori riferimenti a tale pensiero si veda Z. Meng, *The Embodied Subjective Perspective*, *Frontiers of Philosophy in China*, cit., pp. 292-297.

³⁷ Questi temi sono ampiamente trattati in L. Binswanger, *Daseinsanalyse in psichiatria*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano, 2014; E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, tr. it., Einaudi, Torino, 2004.

si orienta e vive in esso proprio attraverso tale legame percettivo. Il corpo è quindi un “essere nel mondo”, che vive ed esiste proprio in quanto in rapporto con le cose e il mondo, proprio grazie a tale relazione.

CAPITOLO 2

Corpo, alterità e intersoggettività

2.1 Il ruolo del corpo nella costruzione dell'identità collettiva e intersoggettiva

Fino a Husserl, la riduzione consisteva nel ritorno ad un Io trascendentale. Mettendo da parte il mondo e le cose, si riscopriva quella coscienza assoluta dalla quale il mondo e le cose derivavano. Il problema dell'Altro era, in questo modo, messo tra parentesi e sospeso, in quanto l'Altro era considerato un fenomeno al pari di tutti gli altri. Ciò è evidente nell'Ego cogito cartesiano, impossibilitato a vedere l'Altro, in quanto, astraendo dal corpo, si pone come spettatore esterno, riducendo l'Altro a mero oggetto. Infatti, in quest'ottica, per pensare all'Altro come un Io, dovrei pensarmi come semplice oggetto per l'Altro, ma ciò sarebbe impossibile per la coscienza che ho di me stesso.

Per Husserl, al contrario, il problema dell'Altro esiste e l'Alter Ego è un paradosso: ci siamo Io e l'Altro, io sono per me e l'altro è per sé; ma è necessario che l'uno appaia all'altro, che noi siamo l'uno per l'altro, quindi che io sia per l'altro oltre che per me, e che l'altro sia per me oltre che per sé. Ossia, occorre, oltre che una prospettiva del Per Sé – la mia veduta su di me e la veduta dell'altro su sé stesso – una prospettiva del Per Altri – la mia veduta sull'altro e la veduta dell'altro su di me – e, affinché vi sia tale prospettiva, è necessario che ognuno sia la propria exteriorità³⁸. Dunque, esiste un Alter Ego. Tale dialettica tra Ego e Alter Ego è possibile solo se con la riflessione io non mi scopro come autopresenza, come era successo con Cartesio, ma scopro anche la possibilità di uno spettatore estraneo: nel momento in cui esperisco la mia esistenza, non torno semplicemente all'Io, ma “scopro in me una specie di debolezza interna che mi impedisce di essere assolutamente individuo e mi espone allo sguardo degli altri come uomo tra gli uomini”³⁹, o almeno come coscienza tra le coscienze. Quindi, secondo Husserl, esiste un

³⁸ Sul paradosso husserliano dell'Alter Ego si rimanda a L. Viscardi-Murray, *The Constitution of the Alter Ego in Husserl's Transcendental Phenomenology*, *Research in Phenomenology*, vol. 15, 1985, pp. 177–91.

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 135.

altro ego oltre all'Io, che non può essere percepito come oggettività naturale, ma che viene appercepito, in un movimento che va dall'Io all'Altro: io percepisco il corpo dell'altro come oggetto naturale, poi come corpo animato e, per analogia con la mia costituzione come organismo animato psico-fisico, appercepisco il suo Ego come Alter Ego. In questo modo, l'Altro viene costituito in me e da me come Ego trascendentale: a tal proposito, si parla di intersoggettività trascendentale.

Secondo Umberto Galimberti, psicoanalista, filosofo ed esponente della psichiatria fenomenologica, si può parlare di "Io-penso" solo se con ciò si intende "Io inerisco a me inerendo al mondo". Non si tratta più, quindi, dell'Io-penso cartesiano, sconnesso al mondo, il quale da esso deriva, ma l'Io-penso deve riscoprire il proprio spessore corporeo, senza il quale Io non sarei visibile all'Altro e l'Altro non sarebbe visibile a me, e "non saremmo l'uno *con* l'altro o l'uno *per* l'altro, ma l'uno *e* l'altro per l'io"⁴⁰. In tal modo nessuno vedrebbe l'altro, perché verrebbe a mancare proprio quello sguardo che, secondo Merleau-Ponty, mi espone come uomo tra gli uomini. È il corpo, infatti, che comunica con l'altro, rendendo possibile la visione dell'io da parte dell'altro. Un'evidenza di tale posizione è riscontrabile in quelle che, nell'ambito della psicologia, vengono definite come "somatizzazioni", fenomeno per cui un soggetto mostra, attraverso sintomi fisici, una sofferenza psichica: il corpo, in tal modo, permette di comunicare all'altro tale sofferenza psichica, per così dire "interna", attraverso una manifestazione fisica, visibile, perciò, all'altro. Attraverso i fenomeni psicosomatici, che sono appunto la simbolizzazione di un conflitto psichico inconscio, il corpo espone una lesione all'Altro e, in tal modo, comunica.

Se, quindi, la coscienza assoluta cartesiana costituisce un individuo-monade, che si riscopre in sé stesso come chiusura, l'Io della fenomenologia è mancanza, dunque desiderio, insistente movimento di apertura verso l'Altro. Il filosofo Jean-Luc Nancy sviluppa proprio l'idea che il corpo non è un contenitore dell'anima, bensì è l'esteriorità originaria dell'esistenza, perciò è esposto all'altro, toccabile, aperto, e, dunque, costitutivamente in relazione⁴¹. Si può dire, parlando in termini di Massimo Recalcati, che l'Io è "strutturalmente determinato dall'Altro". Secondo lo psicoanalista, la nostra esperienza è, in quanto tale, espressione della precarietà, intesa come insicurezza, perdita

⁴⁰ U. Galimberti, *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano, 2021, p. 121.

⁴¹ Tale pensiero è esposto in J. L. Nancy, *Corpus*, 1992, tr. it., *Corpus*, Cronocopio, Napoli, 2004.

di padronanza, e, proprio per tale precarietà che caratterizza l'esistenza, il soggetto "aspira sempre a un legame, aspira a trovare nell'altro la consistenza di cui manca, la condizione per curare la propria precarietà".⁴² Tuttavia, il legame con l'altro non è solo cura della precarietà, bensì anche manifestazione della precarietà stessa, perché essere in un legame implica l'esposizione all'incertezza e all'insicurezza della contingenza, "all'incognita del desiderio dell'Altro".⁴³

Lacan, in maniera simile ma più radicale, sostiene che l'Io è per natura e struttura un Altro. Alcune teorie psicologiche dello sviluppo, come la teoria psicoanalitica di Margaret Mahler⁴⁴, affermano che la costituzione dell'identità individuale del soggetto implica la discriminazione dall'altro: il soggetto parte inizialmente da una fusione con l'altro, poi arriva a una comprensione dell'altro come separato da sé, giungendo in questo modo alla comprensione di sé come identità, in quanto separato dall'altro. Tali teorie sono sostenitrici del riconoscimento dell'Io solo in quanto distinto da ciò che è Non-io. Al contrario, Lacan sostiene che l'Io è qualcosa che viene da fuori: è lo sguardo dell'altro che offre la possibilità al bambino di strutturare la propria identità attraverso un'immagine, la propria, che egli percepisce come quella di un altro ideale. In particolare, l'immagine ideale proposta come completa, senza lesioni e senza mancanze, fornisce riconoscimento; tale processo è definito dallo psicoanalista "erotizzazione". Tuttavia, l'Io reale non potrà mai realmente congiungersi all'immagine dell'Io ideale offerta dallo

⁴² M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 44

⁴³ Ivi, p. 50.

⁴⁴ La teoria dello sviluppo individuata dalla Mahler, che vede il processo di separazione-individuazione come processo cardine della costruzione della propria identità, prevede due fasi precursori: 1) la fase autistica normale (che va dalla nascita fino a 1 mese di vita), in cui il bambino dipende totalmente dai caregiver primari ed è come se fosse schermato dal mondo esterno; 2) la fase simbiotica normale (che va dal secondo al quarto mese di vita), in cui c'è una stretta unità nella diade madre-bambino e un'impossibilità da parte del figlio di definire il confine che separa la propria esperienza psichica da quella materna e il proprio corpo da quello materno. Solo a partire dal quinto mese di vita e fino al terzo anno, il bambino, attraversando quattro fasi, porta a termine il processo di separazione-individuazione, il cui esito è la costruzione di un'identità propria. Tali fasi sono: 1) differenziazione (5-10 mesi), in cui il bambino inizia a distinguere le sensazioni che gli appartengono da quelle che appartengono alla madre e, attraverso il proprio corpo, esplora quello materno; 2) sperimentazione (10-15 mesi), in cui il bambino si allontana autonomamente dalla madre e sviluppa un forte interesse per gli oggetti del mondo esterno; 3) riavvicinamento (15-24 mesi), in cui il bambino torna a rivolgersi alla figura materna a causa della forte sensazione di ambivalenza che lo fa oscillare tra il piacere della separazione e l'angoscia data dalla stessa separazione; 4) costanza dell'oggetto e individuazione (24-36 mesi), in cui il bambino, ormai in grado di rappresentarsi la madre anche in sua assenza, tollera la separazione da essa e lavora così sull'aspetto dell'individualità e della personalità.

Cfr. M. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1978.

sguardo dell'altro, e da ciò scaturisce l'aggressività. Secondo Lacan, è proprio su questa oscillazione tra erotizzazione e aggressività che si fonda l'identità. Dunque, non c'è un Io, inteso come potenzialità, che si attualizza; bensì, ci sono l'Altro e l'immagine dell'altro che catturano l'Io in maniera irreversibilmente alienante: "l'essere del soggetto è derubato dall'altro"⁴⁵.

Quanto il corpo sia implicato nell'intersoggettività lo si vede anche analizzando i significati che può assumere una malattia psichica quale l'anoressia nervosa, fortemente incentrata sul corpo. Infatti, come riporta lo stesso Recalcati, "l'anoressia è l'esercizio superegoico del controllo del corpo che esige la sua sterilizzazione progressiva"⁴⁶ e "si configura come un'accentuazione del volontarismo morale dell'io, come un'esasperazione della sua padronanza"⁴⁷. Ma l'anoressia, in quanto inflessibile e rigida entro i propri confini, serve proprio a stabilire tali confini, e in tal modo punta a realizzare una distanza dall'Altro, in quanto è chiusa in sé, rivolta solo alla realizzazione dell'ideale del corpo magro. Vediamo come, dunque, attraverso un'eccessiva fissazione verso il proprio corpo, il soggetto anoressico definisce una netta separazione e lontananza dall'altro. Non è più il legame con l'altro ciò che conta, ma il legame con il proprio corpo. È come se si attuasse una sconnessione dall'altro attraverso un rifiuto, in modo tale che il soggetto si possa concentrare solo sul vuoto del proprio corpo, attraverso una fissa cristallizzazione: recidendo ogni legame con l'altro, l'unico partner diventa il corpo proprio, elevato a ideale da raggiungere. Se, quindi, è vero che il corpo è apertura all'Altro, è ciò che ci permette di percepire l'altro, di essere con l'altro, è evidente come, nel caso dell'anoressia, il corpo diventa l'impedimento stesso per la relazione con l'altro.

⁴⁵ M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 250.

⁴⁶ Ivi, p. 127.

⁴⁷ Ivi, p. 131.

2.2 Corpo come “punto di vista”

Abbiamo visto come l’Io-penso cartesiano è impossibilitato a vedere l’Altro, in quanto astrae dal corpo e si pone come mero spettatore, riducendo l’Altro a oggetto del mondo. L’orizzonte dell’Io-penso è chiuso in sé, non è aperto all’incontro con l’Altro, si esaurisce entro i propri confini. In questa visione, il corpo proprio è esso stesso un mero oggetto del mondo, in quanto l’Io è coscienza meditante, *res cogitans*, mentre il corpo è estensione, *res extensa*. Il corpo è qui inteso come entità biologica o fisico-chimica; tuttavia, il rapporto che noi abbiamo con il nostro corpo appartiene all’ordine dell’esperienza per cui il corpo è il nostro punto di vista sul mondo, attraverso il quale percepiamo le cose. Devo dunque abbandonare quella visione riduttiva che intende il corpo come oggetto di una coscienza che resta chiusa nell’orizzonte assoluto della sua immanenza e solo così mi accorgo che non incontro l’Altro “come un *oggetto* nella mia prospettiva sul mondo, ma come colui che infrange questa prospettiva, come colui che la lacera, la spezza, fino a farle smarrire quella sicurezza nella sua solitudine”.⁴⁸ Galimberti vuole qui suggerire che l’Altro non è per me una cosa tra le cose, bensì si presenta a me come una *potenza* sulle cose, la medesima che io stesso, tramite il mio corpo, ho. Ossia, l’altro si presenta come possibilità, perciò le cose del mondo si rivelano a me non soltanto mostrando i significati che *io* posso depositarvi, ma anche i significati che *l’altro* può depositarvi o vi ha depositato. L’incontro con l’altro riduce, dunque, la potenza che io ho sulle cose, che non è quindi incondizionata, rendendola non più solo mia, ma di altri: la mia potenza sulle cose è condizionata e dipendente dalla potenza dell’Altro sulle cose. Siamo qui molto distanti dalla visione cartesiana dell’Ego cogito, il quale, attraverso una possibilità infinita e in quanto sistema di verità, dispiega il mondo di fronte a sé in una trasparenza assoluta.

Secondo Merleau-Ponty, il mondo preesiste e per comprenderlo bisogna cercarlo con lo sguardo là dove si trova: la cosa è un correlato del mio corpo, accessibile all’ispezione del corpo. Quindi, la cosa si presenta come una cosa in sé, ma al tempo stesso non si può “concepire una cosa percepita senza alcuno che la percepisca”⁴⁹. Ciò significa che la costituzione della cosa e l’auto-costituzione del corpo proprio sono “due facce speculari

⁴⁸ U. Galimberti, *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano, 2021, p. 230.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 420.

di un unico processo”.⁵⁰ Dunque, nel processo di costruzione dell’identità vi sono implicati l’istituzione di un’interiorità e, al contempo, l’istituzione di un’esteriorità corrispondente. La carne del corpo e quella del mondo sono inseparabili, reciprocamente interconnesse; dunque, la carne va intesa come una struttura relazionale, come un processo, un sistema, in quanto il nesso corpo-mondo circonda l’intera esperienza che di solito siamo abituati a frammentare e dividere. Avere un corpo significa necessariamente essere coinvolto in un ambiente, perché il corpo è il mio veicolo per essere al mondo, è il medium per interagire con il mondo.⁵¹ L’esterno è al centro della soggettività e interiorità e esteriorità non sono separabili⁵²: la realtà esterna e l’esistenza soggettiva si influenzano reciprocamente e sono tra loro fortemente connesse. Citando Luca Vanzago,

“L’oggetto naturale è la traccia di questo percepire anonimo della corporeità, cioè di un’esistenza generalizzata che non è costituita dalla coscienza, ma semmai consente e supporta la coscienza stessa. Vi è però anche un effetto reciproco: i miei comportamenti naturali si “sedimentano” e diventano essi stessi dei dati “naturali”. Qui vi è un’“atmosfera di umanità”, che può essere più o meno determinante ma non è mai assente.”⁵³

Il corpo è, appunto, il punto di vista sul mondo e, attraverso la percezione, si pone in relazione con gli altri corpi. Com’è possibile che quello che io percepisco come oggetto, cioè il corpo altrui, sia in realtà un’esistenza? E com’è possibile che un pensiero o delle intenzioni possano essere rese visibili fuori dal soggetto attraverso il suo corpo? Secondo Merleau-Ponty, il corpo non è né puro soggetto né oggetto, bensì un “terzo termine” che produce un’esteriorizzazione del mio pensiero e reciprocamente un’interiorizzazione del pensiero altrui. Solo attraverso un indebolimento dell’assolutezza della prospettiva in prima persona posso comprendere l’altro, e non è difficile farlo perché in questo modo già intendo me stesso in termini di differenza e non di coincidenza assoluta. “L’evidenza dell’altro è possibile perché io non sono trasparente per me stesso e perché la mia

⁵⁰ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma, 2012, p. 84.

⁵¹ C. Olson, *The Human Body as a Boundary Symbol: A Comparison of Merleau-Ponty and Dōgen*, *Philosophy East and West*, vol. 36, no. 2, 1986, p. 108.

⁵² Il monaco buddhista giapponese Eihei Dōgen, al pari di Merleau-Ponty ritiene che il corpo umano partecipa al mondo esterno e corpo e mondo percepito formano un unico sistema di relazioni intenzionali e dinamiche. Per approfondire il suo punto di vista si rimanda a C. Olson, *The Human Body as a Boundary Symbol: A Comparison of Merleau-Ponty and Dōgen*, cit., pp. 107-20.

⁵³ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p. 87.

soggettività si trascina dietro il suo corpo”⁵⁴. La relazione con l’altro è comprensibile solo a partire da una concezione del corpo che non è né materia né spirito, ma un “elemento”, non è né un fatto né una somma di fatti, bensì fatticità, ossia “ciò che fa sì che il fatto sia fatto”.⁵⁵ La comunicazione intersoggettiva è, quindi, innanzitutto intercorporea: io sono il prodotto e il luogo di differenze e per questo posso superare le differenze con gli altri e non fissarle in uno scontro tra Per Sé separati. Quando percepisco, il corpo si cancella e sento una vicinanza al mondo, che è però solo illusoria; tale illusione aumenta quando si considera la relazione con l’altro: c’è una distanza tra me e me che anticipa e delinea proprio la distanza tra me e l’altro. Questa distanza interna che scopro in me non è un difetto o un errore, ma la possibilità stessa dell’esperienza: posso fare esperienza del mondo e soprattutto degli altri soltanto alla luce di tale differenza. Questo è il motivo per cui il mio mondo sensibile, sebbene resti privato, è al contempo generale e comune: ciò che percepisco non mi separa da quello di cui gli altri fanno esperienza, ma al contrario mi permette di esperire veramente “senza alcun rischio di solipsismo”⁵⁶. In sostanza, mentre Husserl cerca di superare la differenza Io-Altro, Merleau-Ponty la assume come originaria ed è proprio a partire da essa che propone di comprendere l’Io e l’Altro.

Quando io percepisco il mondo e lo ritrovo, cioè, sotto il mio sguardo e contro il mio corpo, io ritrovo molto più di un oggetto: ritrovo un “Essere di cui la mia visione fa parte”⁵⁷. Ma ciò non implica che tra l’Io e questo Essere vi sia una fusione, tutt’altro: c’è non-coincidenza, c’è differenziazione, la stessa che ritrovo in me stesso nel momento in cui comprendo l’auto-percezione⁵⁸. Nell’identità soggettiva è presente un’alterità intrinseca che consente l’emersione di un’alterità estrinseca. Non è un’analogia, come sosteneva Husserl⁵⁹, perché l’analogia prevede un ragionamento: non si tratta di cogliere una somiglianza e poi confrontare attraverso un raffronto, bensì io colgo direttamente nell’altro delle espressioni e poi affermo che intenderei le mie allo stesso modo. A livello neurologico, tale immediatezza è giustificata dalla presenza dei neuroni specchio, ossia dei neuroni motori che rispondono allo stesso modo quando si compie un’azione e quando

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 457.

⁵⁵ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p. 243.

⁵⁶ Ivi, p. 244.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l’Invisibile*, tr. it., Bompiani, Milano, 2003, p. 142.

⁵⁸ S. B. Garner, *‘Still Living Flesh’: Beckett, Merleau-Ponty, and the Phenomenological Body*, cit., p. 453.

⁵⁹ Sulla percezione dell’alter ego per analogia si rimanda a E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, tr. it., Orthotes, Napoli, 2017. Ci si riferisce qui in particolare alla Quinta Meditazione.

si assiste ad un'altra persona che compie la stessa azione nello stesso modo. Inoltre, una particolarità di tali neuroni sta nel fatto che essi si attivano meno se l'azione non ha finalità. Questa evidenza si sposa perfettamente con la concezione di intenzionalità di Merleau-Ponty: il nostro corpo è destinato a un mondo che non abbraccia né possiede, ma verso il quale non cessa di dirigersi.

Il riconoscimento dell'altro non consiste, quindi, nel cercare di capire il comportamento altrui attraverso un ragionamento, bensì consiste nel cogliere un senso attraverso una percezione immediata: “è il mio corpo a percepire il corpo dell'altro: esso vi trova come un prolungamento miracoloso delle sue proprie intenzioni, una maniera familiare di trattare il mondo”⁶⁰. Dunque, divenire consapevoli di avere un corpo e divenire consapevoli del fatto che il corpo dell'altro è animato da un'altra psiche sono due operazioni simmetriche e costitutive di uno stesso sistema. Quando io prendo coscienza del fatto che ho un corpo visibile dall'esterno che l'altro percepisce come oggetto, al contempo mi accorgo che il corpo dell'altro che io percepisco come oggetto è esso stesso una coscienza: l'esperienza del mio corpo e del corpo altrui sono processi complementari e formano una totalità. Ciò non implica, però, che la percezione del proprio corpo e la percezione del corpo altrui sono simultanee; anzi, la percezione del proprio corpo precede il riconoscimento dell'altro. Dunque, si tratta di un sistema “articolato nel tempo”⁶¹. Inoltre, sebbene la coscienza dell'altro sia parte dello stesso processo della coscienza di sé, è pur vero che la conoscenza dell'altro non è come la conoscenza di sé: mentre per me e per l'altro le situazioni sono vissute, le mie situazioni sono presentate all'altro e le situazioni dell'altro sono presentate a me.

Secondo il filosofo tedesco Max Scheler, invece, non c'è nessun privilegio della coscienza di sé: non è possibile coscienza di sé senza coscienza dell'altro, che è come lo sfondo da cui la coscienza di sé si stacca ed emerge⁶². È un processo analogo alla percezione: nel momento in cui percepisco una figura, posso farlo solo come figura che si stacca dallo sfondo o da altre figure. Tale principio è uno dei fondamenti della *Gestaltpsychologie*, la psicologia della forma, una corrente psicologica sviluppatasi in Europa all'inizio del XX secolo, la quale sostiene che il tutto è più della somma delle parti e che le parti si organizzano tra loro secondo leggi della mente per formare il tutto,

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 459.

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 94.

⁶² M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, tr. it., FrancoAngeli, Milano, 2019.

e di conseguenza hanno caratteristiche diverse a seconda del tutto in cui sono inserite.⁶³ Pertanto, si può percepire una figura/forma soltanto se messa in relazione al contesto in cui si erge e soltanto se si considera lo sfondo da cui emerge. Allo stesso modo, secondo Scheler, io posso percepire me stesso soltanto se mi considero in termini di una coscienza che emerge dallo sfondo della coscienza dell'altro.

Il pensiero di Merleau-Ponty e quello di Scheler in parte si assomigliano: infatti, entrambi riconoscono che non è possibile avere coscienza di sé senza avere coscienza dell'altro. Tuttavia, secondo Merleau-Ponty, l'istituzione della coscienza di sé e l'istituzione della coscienza dell'altro sono due facce della stessa medaglia, due momenti di uno stesso processo, di cui però il primo è antecedente all'altro; secondo Scheler, invece, è possibile avere coscienza di sé solo in quanto l'io emerge dallo sfondo che è la coscienza dell'Altro. Non c'è più una comprensione dell'Altro a partire dall'io, com'era invece per la filosofia trascendentale, che poneva l'io-penso al centro, ma abbiamo qui un movimento opposto che procede dall'Altro verso l'io: la comprensione di sé è possibile solo a partire dalla comprensione dell'Altro. C'è, dunque, un primato dell'Altro sull'io, della percezione dell'esteriorità sulla percezione dell'interiorità. Al contrario, secondo Merleau-Ponty la percezione dell'interiorità e la percezione dell'esteriorità vanno di pari passo: comprendo me stesso come corporeo e al tempo stesso comprendo l'altro in termini di corporeità. Ed è proprio tale corporeità, in quanto manifestazione dell'intersoggettività, a rendere possibile la relazione con l'Altro.

⁶³ Per approfondimenti sulla Gestaltpsychologie si rimanda a W. Köhler, *Die Gestaltpsychologie* (1929), tr. it., *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano, 1984; K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology* (1935), tr. it., *Principi di psicologia della forma*, Boringhieri, Torino, 1970; M. Wertheimer, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt* (1922).

2.3 Lo sguardo dell'Altro

“Vi è in me una specie di debolezza interna che mi impedisce di essere assolutamente individuo e mi espone allo *sguardo* degli altri come uomo fra gli uomini, o almeno una coscienza tra le coscienze.”⁶⁴

Come Merleau-Ponty esplicita all'interno di *Fenomenologia della percezione*, lo sguardo dell'altro assume un ruolo centrale nella comprensione e nella coscienza di sé, nonché nella costruzione della propria identità. Nel momento in cui io riscopro in me quella differenza che non mi rende individuo assoluto, ma distanza, sono esposto allo sguardo dell'altro allo stesso modo in cui l'altro è esposto al mio sguardo. Tale condizione di scoprire sé stessi come storicamente e pragmaticamente situati non è un limite, bensì l'unico modo affinché vi sia effettivamente un'intersoggettività. Ovverosia, è proprio tale differenza interna, la quale mi rende coscienza tra le coscienze, a consentire, in primis, il riconoscimento dell'altro e, poi, la relazione e lo scambio con l'altro. Tale intersoggettività è basata sull'intercorporeità, e lo sguardo dell'altro è fondamentale per rendere possibile questo processo.

Come illustrano svariate teorie psicologiche dello sviluppo⁶⁵, inizialmente il bambino percepisce quasi esclusivamente il mondo interocettivo, attraverso la propriocezione⁶⁶, ossia la percezione del proprio corpo nello spazio senza il supporto della vista: il bambino è focalizzato sulle proprie funzioni corporee. Non si tratta ancora di una percezione unica e globale, ma frammentaria. Così, il bambino percepisce la sua mano che si muove nello spazio o la sua gamba che si agita, ma non lo fa percependo un sistema unico che è il suo corpo. La percezione del mondo esterno è successiva: può percepire il mondo solo assumendo il corpo proprio come centro o perno. Il bambino inizia a delimitare interno ed esterno e a stabilire dei confini tra ciò che è Io e ciò che è Non-io

⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 21.

⁶⁵ Tali teorie includono alcune delle più influenti prospettive psicoanalitiche, oltre a contributi della psicologia dello sviluppo cognitivo: si veda S. Freud, *Sessualità infantile* in *Tre saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio del piacere*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2012; M. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *La nascita psicologica del bambino*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1978; J. Piaget, B. Inhelder, *La psicologia del bambino*, tr. it., Einaudi, Torino, 2001.

⁶⁶ Una visione interessante, sviluppata dalla ricercatrice dell'Università di Notre Dame Barbara Montero, considera la propriocezione come un vero e proprio senso estetico, al pari della vista e dell'udito, attraverso il quale l'individuo può produrre giudizi estetici sulla base della propria esperienza propriocettiva. Per approfondire tale prospettiva si rimanda a B. Montero, *Proprioception as an Aesthetic Sense*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 64, no. 2, 2006, pp. 231–42.

toccando la superficie del proprio corpo attraverso le mani, dopo averne acquisito coscienza. In seguito, compaiono la visione e il riconoscimento allo specchio. Lo specchio è funzionale all'acquisizione della propria identità, in quanto permette al bambino di vedere la propria immagine speculare e, al tempo stesso, di vedere gli altri come separati da tale immagine. È proprio in questo momento che nasce l'intersoggettività, la quale è primaria rispetto all'interesse verso il mondo fisico: è evidente come il bambino accompagna sempre con i gesti la propria attenzione verso gli altri. In questa fase abbiamo anche la comparsa del cosiddetto "sorriso sociale"⁶⁷, rivolto principalmente verso la madre, indice del fatto che il bambino è in grado di riconoscere l'altro come esterno e separato da sé e di relazionarsi con tale "oggetto esterno". Quando il bambino osserva e contempla dall'esterno la propria immagine riflessa allo specchio, essa diventa il termine dell'alienazione operata dall'altro sull'io: è, infatti, sull'immagine riflessa che vengono depositate tutte le richieste che provengono dall'esterno. In questo modo, il bambino ha un corpo sentito, percepito dall'interno (propriocezione), e un corpo visto a distanza: si parla a tal proposito di "ubiquità del corpo". L'acquisizione dell'Io, che avviene solo alla fine del secondo anno di vita, è possibile proprio quando emerge la capacità di distinguere il proprio sé dall'ambiente e, di conseguenza, la possibilità di separarsi dall'altro. Processi entrambi resi possibili dalla consapevolezza corporea e dalla visione di sé allo specchio. In seguito, durante il terzo anno, il bambino comprende che può rappresentarsi una situazione anziché viverla, smette di prestare corpo e pensiero agli altri e di confondersi nella situazione in cui si trova e si percepisce come separato/identico al variare del contesto. Affinché ciò avvenga, è fondamentale lo sguardo dell'altro o, come direbbe Winnicott, il volto della madre, che è il vero specchio nel quale il bambino vede la propria immagine riflessa⁶⁸. Affinché il soggetto possa costituirsi un'immagine abbastanza stabile di sé, senza che l'immagine corporea possa improvvisamente abbandonare il corpo – come accade, invece, ai soggetti psicotici – è necessaria una "risposta amorevole dello sguardo dell'Altro, la quale permette al soggetto stesso di percepire la propria immagine come sufficientemente amabile"⁶⁹. Al contrario, se un corpo proprio viene percepito da un soggetto come estraneo, inconsistente, inadeguato, è

⁶⁷ Per approfondire il concetto di "sorriso sociale" si rimanda a R. Spitz, *Il primo anno di vita del bambino*, tr. it., Giunti, Firenze, 2010.

⁶⁸ D. Winnicott, *I bambini e le loro madri*, tr. it., Cortina, Milano, 1986.

⁶⁹ M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, cit., p. 115-116.

a causa di una risposta negativa dello sguardo dell'Altro nell'incontro con il corpo reale del soggetto. Un corpo è reso amabile dalla sua specularizzazione, che non consiste tanto nell'immagine speculare del corpo vista nell'oggetto materiale specchio, ma piuttosto nello sguardo dell'Altro. In termini psicoanalitici, non è la fissazione narcisistica del soggetto sul proprio corpo a renderlo amabile, bensì è l'Altro che, attraverso il suo sguardo, guida l'identificazione narcisistica offrendo al reale del corpo un Io ideale, nel quale il soggetto può cogliersi come amabile. La costituzione del soggetto come un Io non avviene attraverso una maturazione cognitivo-percettiva, come le teorie psicologiche con approccio più scientifico, tra le quali la teoria stadiale di Jean Piaget⁷⁰, vogliono farci credere, bensì avviene attraverso la funzione simbolica dello sguardo dell'Altro. Essere visibili permette innanzitutto di vedere sé stessi dall'esterno; inoltre, dà consapevolezza di essere visti e individuati dagli altri, che a loro volta possono essere compresi come separati. Dunque, quando il soggetto si costituisce, si costituisce come "doppio": dal di dentro, come percepito, e dal di fuori, come colto dallo sguardo altrui.

Secondo Merleau-Ponty, l'approccio psicoanalitico supera in parte l'eccessiva scientificità di tali teorie psicologiche e rende conto di un quadro più ampio, restituendo maggiore complessità. Il filosofo sostiene che la crescita e lo sviluppo della soggettività e della relazionalità non possono essere considerati come delle tappe da superare attraverso un processo di maturazione cognitiva, che procede in maniera lineare da un minore sviluppo ad un'acquisizione di funzioni più complesse. Al contrario, tali processi sono passibili di fallimenti, regressioni, patologicità. Inoltre, non esiste una corporeità primordiale e unica, un ipse separato che si mette in relazione con altri oggetti, ma una struttura relazionale in cui sin da subito le soggettività sono immerse. Il soggetto è, dunque, prima di tutto relazionale, intenzionale, rivolto verso l'Altro, come dimostra, ad

⁷⁰ Secondo la teoria dello sviluppo cognitivo di Jean Piaget, il corpo del bambino ha delle strutture che gli permettono di adattarsi al mondo e, al contempo, il bambino, attraverso l'esperienza, costruisce attivamente delle strutture mentali (modelli cognitivi) che lo aiutano ad adattarsi al mondo. Piaget abbraccia l'idea di uno sviluppo che procede secondo una sorta di spirale: il bambino interagisce con l'ambiente e in questo modo accumula esperienze ed informazioni, le quali modificano le strutture cognitive che egli ha, attraverso le quali continua ad interagire con l'ambiente, e così via. Si tratta di uno sviluppo discontinuo, che avviene per stadi, ognuno dei quali individua un cambiamento qualitativo: il bambino ha modi diversi di pensare, comprendere, ragionare, interpretare... Inoltre, ad ogni stadio cambiano anche gli schemi cognitivi: durante la transizione verso un nuovo stadio, lo schema si prepara al cambiamento, poi si modifica e si consolida attraverso i processi di assimilazione e accomodamento. Tali stadi si succedono in ordine logico e si integrano gerarchicamente; ossia, passando da uno stadio a quello successivo, gli stadi precedenti si integrano in quello nuovo e non è possibile progredire verso uno stadio successivo senza aver consolidato quello precedente.

Cfr. J. Piaget, B. Inhelder, *La psicologia del bambino*, tr. it., Einaudi, Torino, 2001.

esempio, la direzionalità spontanea dello sguardo del bambino verso il volto della madre. Successivamente la soggettività individuale emerge con lo sviluppo e la maturazione, ma si tratta di un processo dinamico e tutt'altro che lineare. Questo emergere della soggettività non è semplicemente un disvelare qualcosa di celato, bensì è un atto creativo e di costruzione, reso possibile dalla consapevolezza corporea e dal riconoscimento offerto dallo sguardo dell'Altro.

“Nel tocco reciproco così come nello sguardo reciproco, ogni persona dà e riceve nello stesso atto, e riceve peraltro ciò che l'altra persona sta dando. Questo non è mai il caso dell'atto di parlare o ascoltare, perché parlare è esclusivamente un atto di dare e ascoltare è esclusivamente un atto di ricevere. Anche dove due persone danno voce simultaneamente come un duetto le funzioni di proiettare e ricevere sono divise in ognuno rispettivamente tra la voce e le orecchie: c'è un vero incontro solo se c'è sguardo reciproco.”⁷¹

Sia la coscienza corporea che lo sguardo dell'Altro hanno, secondo la visione merleau-pontiana, un ruolo centrale nella costruzione della propria identità: da una parte, la coscienza del proprio corpo come situato nel mondo e come intenzionale rende conto della possibilità di comprensione dell'Altro e della relazionalità con l'Altro, a partire dalla quale io posso percepirmi non come soggetto assoluto ma come luogo di una differenza; d'altra parte, è attraverso lo sguardo e il riconoscimento simbolico dell'Altro che il soggetto può “umanizzare” il corpo biologico o, come direbbe Merleau-Ponty, può percepire il corpo biologico come corpo vivente. Come scrive Recalcati,

“Prima che dall'abito, il corpo è rivestito dallo sguardo dell'altro. L'umanizzazione dell'immagine del corpo proprio avviene come effetto del riconoscimento dell'altro.”⁷²

Inoltre, dato che è il corpo che dona senso al mondo, in questi termini si può affermare che è l'Altro che conferisce senso all'esistenza.

Sartre, in maniera simile ma forse più estrema, ritiene che lo sguardo dell'Altro non solo permette di costituire la mia soggettività, bensì ha anche il potere di possedermi e catturare tale soggettività⁷³. Per questo motivo, io non posso affermare di stare di fronte

⁷¹ J. Heron, *The Phenomenology of Social Encounter: The Gaze*, Philosophy and Phenomenological Research, vol. 31, no. 2, 1970, p. 243.

⁷² M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, cit., p. 116.

⁷³ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, 2014.

all'altro allo stesso modo in cui sto di fronte alle cose: l'altro ha potere sulle cose e ha potere anche su di me, mi condiziona e mi limita, ponendo così un confine alla soggettività assoluta. In questo modo io non sono più soggetto assoluto cartesiano, bensì soggetto-oggetto: c'è una dimensione di me che l'altro oggettivizza con il suo sguardo.

A tal proposito, Galimberti, con un passaggio ulteriore, attua una distinzione tra sguardo d'amore e sguardo di desiderio⁷⁴: lo sguardo d'amore è mancanza, povertà e implica un ritiro della propria soggettività per lasciare spazio all'altro e garantire così l'emergere della sua soggettività; lo sguardo di desiderio, al contrario, è possesso da riempire e saturare con la carne, che sottrae ogni traccia di soggettività.

Lo sguardo dell'Altro può avere, dunque, un duplice ruolo: può lasciare lo spazio necessario per permettere l'emergere della mia soggettività oppure può rendere il mio corpo oggetto di osservazione, privandomi in maniera totalizzante della mia soggettività.

⁷⁴ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 199.

CAPITOLO 3

Il corpo tra biologia, psicologia ed estetica

3.1 *Il corpo-cosa della medicina*

Le discipline scientifiche che hanno a che fare con il corpo, tra le quali, ad esempio, la fisiologia, la biologia e la medicina, si riferiscono ad esso in maniera molto distante da come abbiamo visto finora. La scienza, infatti, ha un punto di vista sul corpo per come risulta dal suo sguardo anatomico che l'ha sezionato come un oggetto. Se l'approccio fenomenologico considera il corpo come il punto di vista sul mondo, le scienze, al contrario, si considerano un punto di vista sul corpo, rendendo quest'ultimo oggetto di osservazione, descrizione e analisi. La scienza si propone, quindi, come uno sguardo disincarnato, che può contemplare tutto ed emettere giudizi di verità riguardo ciò che osserva: può determinare cosa è vero in base a ciò che si può misurare "oggettivamente"⁷⁵, in un mondo in cui, però, si percepisce in maniera "soggettiva". La soggettività viene qui intesa in termini negativi, come un difetto, perché ciò che è soggettivo non può essere valutato in termini di verità.

Nel modo di procedere della scienza, il corpo non è più una presenza immediata al mondo, bensì un mero oggetto tra gli altri. Si guarda al corpo dall'esterno allo stesso modo con cui si guarda a un tavolo, a una sedia o a una porta: oggetti inanimati, inseriti nel mondo, che non è più il "mondo della vita" (*Lebenswelt*) di Husserl⁷⁶, inteso da Merleau-Ponty come il mondo dell'esperienza originaria quale si offre alla percezione⁷⁷, ma che diventa un mondo scientifico che occulta il vero senso. Nel corpo biologico i sensi non sono più apertura sul mondo, bensì sono ridotti a organi e funzioni. In questo modo,

⁷⁵ Per chiarire il significato di "oggettivo" nella scienza si veda J. F. Hanna, *The Scope and Limits of Scientific Objectivity*, *Philosophy of Science*, vol. 71, no. 3, 2004, pp. 343-55.

⁷⁶ Husserl introduce il concetto di *Lebenswelt* – mondo della vita – nel suo testo *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.

⁷⁷ Per approfondire l'interpretazione merleau-pontiana del concetto di *Lebenswelt* si veda H. L. Dreyfus, S. J. Todes, *The Three Worlds of Merleau-Ponty*, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 22, no. 4, 1962, pp. 559–65.

i modelli scientifici sono svincolati dall'esperienza effettiva e producono artificialismo e oggettivazione⁷⁸. La scienza, quindi, non può comprendere nulla del corpo e della sua vita, perché "vita" non è soltanto "materia animata", bensì è la presa del corpo sul mondo e il suo inerire alle cose: la scienza è radicalmente separata dalla vita e non ha interesse nel mondo reale delle cose. Elevandosi a verità e imponendosi come norma, resta astratta e distante, indipendente dal mondo-della-vita, dal corpo, dalle percezioni e dalle intuizioni: è il prodotto di un intelletto puro. Ci troviamo così in un assurdo "mondo dei corpi regolato da un intelletto puro che procede solo per idee"⁷⁹.

La fisiologica classica, attraverso modelli deterministici e meccanicistici, cerca di spiegare le funzioni e le dis-funzioni del corpo attraverso relazioni causali, finendo per considerare il corpo come una cosa e non come una presenza. Tuttavia, il corpo non è mera estensione, *res cogitans*, bensì ha delle importanti caratteristiche che lo rendono apertura originaria al mondo, *medium* tra il soggetto corporeo e un mondo altrettanto corporeo. Dunque, la biologia descrive – senza di fatto comprendere – l'organismo, il corpo astratto dal suo vissuto quotidiano, mentre la corporeità è di fatto presenza, esistenza vissuta. Infatti, l'organismo di per sé non significa nulla:

“Perché acquisti *significato* è necessario che questo organismo si costituisca come una *presenza al mondo*, e allora il disequilibrio delle sue funzioni non sarà più un fatto biologico, ma assumerà il significato psicologico di un'esistenza che vive una dimensione d'essere in tutto ciò che non può più fare, osare, intraprendere. Spogliati del loro significato, i fatti umani non sono più "umani" ma "organici", e una psicologia che per ragioni scientifiche volesse attenersi solo ai fatti, come psicologia fallisce sul nascere.”⁸⁰

La scienza ci ha abituati a un corpo oggettivato e spogliato di tutti i significati originari; di conseguenza, noi non ci occupiamo più dell'esperienza, ossia del corpo e del mondo per come li viviamo, bensì del modo in cui l'idea scientifica ci impone di vederli: prendiamo le distanze dal nostro stesso corpo vivente per vederlo dall'esterno come un

⁷⁸ Si può affermare che la scienza e la ricerca empirica non si interessino tanto di che cos'è la percezione, bensì di che cosa accade nel cervello quando percepiamo. In questo modo, però, la scienza si allontana dall'esperienza reale dell'individuo e dalla reale comprensione di essa. Per approfondire questo aspetto si rimanda a O. Lagerspetz, *Studying Perception*, Philosophy, vol. 83, no. 324, 2008, pp. 193–211.

⁷⁹ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 86.

⁸⁰ Ivi, p. 270

modello e un aggregato di parti, la cui rappresentazione nasce dalla disgregazione della morte, che la scienza ha privato di ogni significato simbolico. Afferma Galimberti:

“...noi oggi viviamo il nostro corpo come quella realtà oggettiva che la biologia descrive, per la semplice ragione che non sappiamo più iscriverla in un significato simbolico. Così facendo, finiamo per credere alla sua essenza biologica su cui vigila la scienza che, accerchiandoci da ogni lato, ci espropria di tutti quei significati che i primitivi conoscevano, semplicemente perché non avevano operato alcuna distinzione.”⁸¹

Il corpo rinuncia all’esistenza personale per trincerarsi dietro a una vita impersonale e passiva. Dimentichiamo, tuttavia, che:

“Io non divengo mai completamente una cosa nel mondo, mi manca sempre la pienezza dell’esistenza come cosa, la mia propria sostanza fugge da me internamente e da qualche intenzione si delinea sempre.”⁸²

La medicina, quindi, attraverso il suo sguardo oggettivante, ignora il corpo-vivente in favore di un corpo-cosa ridotto alle sue funzioni organiche. Tuttavia, il corpo-cosa è un modo univoco di rendere presente il corpo, che può, invece, essere presente in un’infinità di modi. Corpo-cosa e corpo-vivente non sono due realtà di cui una è quella “giusta”, bensì sono due modalità diverse di rendere presente il corpo. Il problema della scienza, dunque, sta nel fatto che crede di esaurire in sé ogni modalità della presenza: si eleva a verità, mentre è solo una delle infinite possibilità. Scrive Galimberti, in una illuminante metafora:

“L’ordine della presenza dischiuso dalla scienza non è la totalità della presenza, e non si può scambiare una via che agevola l’ingresso nel mondo con l’*assetto* del mondo, così come non si può, dopo che su uno scoglio ci si è salvati da una tempesta, pesare con quello scoglio di arginare il mare.”⁸³

L’uomo si dimentica che la scienza non è *il* punto di vista sul corpo e sul mondo, bensì solo *un* punto di vista. Husserl avverte che:

⁸¹ Ivi, p. 78.

⁸² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 233.

⁸³ U. Galimberti, *Il corpo*, cit. p. 296

“La scienza è pur sempre un’ideazione che l’umanità ha prodotto nel corso della sua storia; sarebbe perciò assurdo che l’uomo decidesse di lasciarsi definitivamente giudicare da una sola delle sue ideazioni.”⁸⁴

È, tuttavia, quello che accade quando il soggetto permette alla medicina di osservare il proprio corpo dall’esterno, per studiarlo e analizzarlo al fine di descrivere e tentare di spiegare le sue “disfunzioni”, ricondotte a quella che la medicina stessa definisce “malattia”.

3.1.1 *La malattia*

La scientificità della medicina tratta la domanda di guarigione del soggetto individuando gli elementi di eterogeneità strutturale che distinguono tale domanda da quella di un altro individuo. In questo modo, come afferma Recalcati:

“Il sapere medico-scientifico vuole richiudere il più in fretta possibile il carattere scabroso della faglia epistemico-somatica, riducendo il corpo del soggetto a un oggetto inanimato sottoposto al potere delle procedure tecnico-scientifiche e del loro sguardo pervasivo: il corpo ridotto a oggetto è il corpo fotografato, radiografato, calibrato, diagrammatizzato e condizionabile, è il corpo non del soggetto ma del sapere medico.”⁸⁵

Il corpo diventa, dunque, manipolato dal sapere medico-scientifico e, perciò, inumano, mentre, per rispettare la dimensione umana, non si dovrebbe prescindere dalla malattia come evento soggettivo e dal corpo come esistenza singolare, come presenza al mondo, corpo-vivente. Lo scopo della medicina sembra quello di uniformare il corpo malato ad uno sano, in quanto dà per scontato che il corpo vivente segua naturalmente la via del benessere e considera “deviazioni” e “disturbi”, quindi patologie, quei corpi che invece non lo fanno. La scienza medica spoglia il soggetto del suo desiderio al fine di ricondurre il corpo a un’ideale di benessere e salute univoco. Tuttavia, ciò non tiene conto in maniera adeguata della dimensione irriducibile della singolarità. La medicina pretende

⁸⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 147.

⁸⁵ M. Recalcati, *L’uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, cit., p. 54.

di ricondurre l'individuo alla salute, come se questa fosse un prodotto del medico, ignorando il carattere complesso dello stato di salute dell'individuo⁸⁶.

Anche il processo di cura viene ridotto ad una dimensione di diagnosi, terapia e prognosi, ma attraverso dei protocolli anonimi e standard non si fa cura, bensì “un'applicazione spersonalizzata di una tecnica senza soggetto”⁸⁷. Infatti, “lo sguardo medico non incontra il malato ma la sua malattia, e nel suo corpo non legge una biografia ma una patologia”⁸⁸: trattando il sintomo e non il soggetto, la pratica medica riconduce a un equivalente universale qualcosa di individuale e particolare. “Pochi discorsi come quello medico-tecnologico hanno il potere di ridurre il corpo vivente del soggetto e la sua particolarità irriducibile a un oggetto anonimo tra gli altri”⁸⁹, cancellando la singolarità e dimenticando che il soggetto non è misurabile e calcolabile come, invece, la scienza presuppone. I sintomi tangibili e classificabili, infatti, annullano la soggettività del paziente e le differenze individuali e ignorano il corpo in favore dell'organismo⁹⁰. La netta separazione normale-patologico sottrae al corpo l'ambivalenza simbolica che la malattia rappresenta ed esalta, riducendo il sintomo a un segno e annullando il suo carattere simbolico. Ma il soggetto c'è ed emerge; emerge nella dimensione della mancanza, come lesione, in contrasto con il culto di un benessere e una salute totale di un corpo in alcun modo intaccato.

⁸⁶ D. A. Landes, *Phronēsis and the Art of Healing: Gadamer, Merleau-Ponty, and the Phenomenology of Equilibrium in Health*, *Human Studies*, Vol. 38, No. 2, 2015, p. 270.

⁸⁷ M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, cit., p. 321.

⁸⁸ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p.95.

⁸⁹ M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, cit., p. 320.

⁹⁰ F. Svenaeus, *The Phenomenology of Objectification in and Through Medical Practice and Technology Development*, *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, vol. 48, no. 2, 2023, pp. 142-47.

3.2 *Il corpo nella psicologia*

La psicologia classica prende le mosse da alcuni presupposti della fisiologia e della neurologia, ma nel descrivere il corpo proprio essa gli attribuisce dei caratteri incompatibili con lo statuto di oggetto e ne riconosce la particolarità. Infatti, la psicologia riconosce che il corpo proprio è distinto dagli oggetti del mondo, in quanto:

- il corpo proprio è sempre percepito, mentre l'oggetto è percepito solo perché e quando è osservabile;
- il corpo proprio è sempre presente, mentre l'oggetto è presente perché può anche essere assente quando viene allontanato dal campo visivo e sparisce;
- il corpo proprio non è mai oggetto di osservazione, ma il mezzo attraverso cui osserviamo il mondo e lo percepiamo, altrimenti, per osservare il mio corpo, avrei bisogno di un altro corpo esterno da cui guardarlo;

si potrebbe pensare che lo specchio sia un modo per osservare il proprio corpo dall'esterno, ma anche lo specchio non restituisce un'immagine che è tra le cose, bensì sempre dalla parte della visione, quindi dalla parte del soggetto⁹¹;

- il corpo proprio dà sensazioni doppie, ad esempio quando la mano destra e la mano sinistra si toccano, cosa che non accade, invece, quando si tocca un oggetto;
- io posso muovere oggetti attraverso il mio corpo, ma muovo il mio corpo direttamente: non ho bisogno di cercarlo – è già con me – né di condurlo verso il termine dell'azione – è esso stesso che vi si getta.

Inoltre, la psicologia riconosce al corpo la condizione di centro esperienziale e percettivo. Afferma, a tal proposito, William James:

“Il luogo in cui il corpo è, è il ‘qui’; il momento in cui il corpo agisce è l’‘ora’; ciò che il corpo tocca è il ‘questo’; tutte le altre cose sono ‘là’ e ‘allora’ e ‘quella’. Queste parole di posizione privilegiata implicano una sistematizzazione delle cose in riferimento a un fuoco di azione e di interesse che sta

⁹¹ Galimberti, nella sua opera *Il corpo*, fornisce un'ottima analisi del ruolo dello specchio nella costruzione dell'immagine di sé. Lo psicoanalista afferma che non si può avere un'immagine fedele del proprio corpo, perché anche l'immagine che compare allo specchio è un'immagine costruita attraverso lo sguardo, ed è, dunque, un'immagine vissuta, dinamica, non anatomica, in cui convergono tanti elementi (tattili, visivi, percettivi...) in un'unitaria totalità.

Cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, cit., pp. 318-321.

nel corpo; e la sistematizzazione è ora così istintiva (è mai stata diversa?)”, che non esiste assolutamente alcuna esperienza articolata o attiva per noi, eccetto in quella forma ordinata.”⁹²

James pone una particolare enfasi nei confronti del corpo, visto come il centro da cui si organizza il mondo, che istituisce il proprio senso del tempo, dello spazio e le proprie abitudini, nonché regola l’attenzione e le sensazioni. Il corpo non può, dunque, essere considerato come mero organismo (errore commesso, invece, dalla medicina), in quanto è il luogo simbolico ed esperienziale grazie al quale il soggetto attribuisce senso al mondo. Il corpo è un corpo vissuto come radice di ogni esperienza di sé e di ogni esperienza interpersonale: infatti, “i corpi forniscono uno spazio comune per l’incontro delle menti, le cui intenzioni, credenze, desideri e sensazioni sono espresse in condotte e comportamenti corporei.”⁹³

Sebbene la psicologia di James sia senza dubbio un passo in avanti verso la piena comprensione del corpo come nucleo centrale dell’esperienza, vediamo qui come ci troviamo ancora in una prospettiva dualista, che distingue psiche e soma, di cui quest’ultimo risulta essere l’espressione dell’altra: è attraverso il corpo che il soggetto *manifesta* emozioni, sensazioni, pensieri, che hanno origine nella mente. Ben lontana, questa, dalla concezione merleau-pontiana del corpo come esperienza originaria e primitiva e come soggetto psichico.

L’errore della psicologia sta proprio nel considerare l’esperienza del corpo come un fatto psichico, e quindi un oggetto, e non come un fenomeno. Le “scienze della soggettività” errano perché considerano l’interiorità come una *cosa* interna e invisibile, ricercandone una comprensione oggettiva attraverso uno sguardo disincarnato. Il corpo assume, così, lo statuto di soggetto-oggetto: si tratta di un luogo esperienziale e simbolico, centro delle percezioni, che al tempo stesso viene considerato in maniera oggettivante quando si cerca di comprenderne i fatti e i comportamenti.

La corrente psicologica del Comportamentismo, in particolare, tenta di spiegare comportamenti ed emozioni in termini causali: l’azione compiuta da un individuo o l’emozione da egli esperita non sono altro che la risposta diretta ad uno stimolo isolato. In particolare, il soggetto sarebbe in grado di apprendere, in maniera inconsapevole, una

⁹² W. James, “L’esperienza dell’attività” in *Saggi sull’empirismo radicale*, tr. it., Mimesis, Milano, 2009, p.88.

⁹³ R. Shusterman, *Coscienza del corpo. La filosofia come arte di vivere e la somaestetica*, cit., p. 142.

reazione ad uno stimolo precedentemente incondizionato e neutro, se questo è associato ad uno stimolo che provoca una risposta.

Per quanto concerne le emozioni, invece, secondo alcune teorie⁹⁴, esse sono scatenate dalle sensazioni fisiologiche del corpo: la paura sarebbe, quindi, la conseguenza del battito cardiaco accelerato e dei tremori, la tristezza la conseguenza del pianto. Viceversa, comunemente si pensa che sono proprio l'accelerazione del battito e i tremori ad essere la conseguenza della sensazione che chiamiamo "paura", ed è il pianto ad essere una conseguenza della tristezza. Tuttavia, né l'una né l'altra sono da considerarsi teorie valide: emozione e reazione fisiologica sono due momenti di uno stesso evento e sono delle risposte istantanee e irriflesse, che non necessitano di alcuna valutazione cognitiva⁹⁵. Come afferma John Dewey, "l'idea e l'eccitazione emozionale sono costituite in uno ed un solo tempo"⁹⁶, che è un tempo immediato che non prevede riflessione alcuna.

Le emozioni non sono sensazioni del corpo, anche perché la manifestazione somatica delle emozioni non è sempre la stessa: talora posso esperire paura e manifestarla attraverso un intenso tremore, talvolta tale tremore può essere appena percettibile. Inoltre, le stesse manifestazioni somatiche possono manifestarsi con diverse emozioni: posso tremare sia quando sono spaventato che, allo stesso modo, quando sono ansioso o eccitato. L'intensità delle modificazioni fisiche e anche la natura stessa di tali modificazioni variano al variare del contesto e della situazione vissuta, e non si può dunque trovare un nesso causale e deterministico tra emozione e sensazione fisiologica: "reazioni corporee e mentali non sono due cose differenti alla ricerca di una sintesi filosofica ma sono invece astrazioni analitiche già avvolte nell'originaria unità del comportamento finalistico."⁹⁷

Quando la scienza, per spiegare le emozioni, ricorre al sistema nervoso e alle modificazioni fisiologiche del corpo, non sta comprendendo e spiegando il significato di tali emozioni, ma la "modalità con cui, osservato con una certa metodica, il fenomeno stesso si manifesta."⁹⁸ Come, a ragione, sostiene Sartre: "certe modificazioni quantitative

⁹⁴ Si veda, a titolo esemplificativo, la teoria sulle emozioni di William James, presente in W. James, *What is an emotion* (1884); *Principles of psychology*, Vol. II (1890); *The Physical Basis of Emotion* (1894); raccolti in W. James, *Emozioni*, tr. it., Mimesis, Milano, 2022.

⁹⁵ Un pensiero simile è sviluppato in U. Galimberti, *Il corpo*, cit., pp.302-3.

⁹⁶ J. Dewey, *The Early Works, Early Essays and the Study of Ethics, a Syllabus* (4), 1893-94, p. 174.

⁹⁷ R. Shusterman, *Coscienza del corpo. La filosofia come arte di vivere e la somaestetica*, tr. it., Marinotti, 2013, p. 189.

⁹⁸ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 296.

nelle funzioni vegetative non possono corrispondere a una serie qualitativa di stati psicologici tra loro irriducibili.”⁹⁹ Se la psicologia si limita alla pura analisi fisiologica dell’emozione trascura tutto ciò di fronte a cui il soggetto si emoziona, ovvero il mondo nel quale esiste come presenza immediata. Le spiegazioni dei comportamenti e delle emozioni non sono causali e, “non hanno niente a che fare con gli esperimenti psicologici.”¹⁰⁰

Quindi, così come la medicina, anche la psichiatria e la psicologia non conoscono il corpo, che è intenzionalità, ma soltanto l’organismo: non superano la disgiunzione tra corpo e mente e non comprendono l’ambivalenza del corpo, dunque lo trattano come oggetto. Non saranno mai in grado di *comprendere* la malattia, ma soltanto di *spiegarla* assegnandole un nome, dimenticandosi di essere “una procedura interpretativa tra le molte possibili per porsi come assoluto principio”¹⁰¹ e decidere sul vero e sul falso spogliando il corpo della sua ambivalenza e del suo significato simbolico.

Quindi, anche la psicologia sbaglia quando vuole giustificarsi con la scienza, perché, utilizzando le parole di Galimberti:

“Se lo statuto dell’uomo non è lo statuto della cosa, se il suo “comportamento” non è un “movimento” analogo a quello delle cose naturali, la psicologia che accostasse l’uomo con le metodiche positive delle scienze della natura spiegherebbe dei *fatti*, ma non comprenderebbe dei *significati*, l’umano resterebbe fuori della sua portata, perché un fatto spogliato del suo significato è per definizione non psichico, in-umano.”¹⁰²

E la fenomenologia risulta essere l’unico modo per far sì che un fatto psichico assuma significato, al contrario della scienza che esclude i significati.

⁹⁹ J. P. Sartre, *Idee per una teoria delle emozioni*, tr. it., Bompiani, Milano, 1962, p. 122.

¹⁰⁰ R. Shusterman, *Coscienza del corpo. La filosofia come arte di vivere e la somaestetica*, cit., p. 119.

¹⁰¹ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 25.

¹⁰² Ivi, p. 271.

3.3 Il corpo come esperienza estetica

“Estetica” deriva dal termine greco “*aisthesis*”, che significa “sensazione, percezione, sentimento” (Enciclopedia Treccani). L’estetica è una disciplina filosofica non semplicemente volta a rispondere al quesito “che cos’è l’Arte?”¹⁰³, bensì, in maniera più ampia, come afferma Georges Santayana, “la parola ‘estetica’ non è altro che un termine generale applicato nei circoli accademici a tutto ciò che ha a che fare con lavori di arte o con il senso della bellezza”¹⁰⁴. Si può, dunque, definire l’estetica come la filosofia dell’Arte e del Bello, che riguarda pittura, scultura, architettura, teatro, letteratura, cinematografia e, in generale, tutto ciò che può essere considerato arte. Al contrario della scienza che suddivide e isola i fenomeni, l’arte e, secondo Merleau-Ponty, soprattutto la pittura mostrano passione per la realtà totale, che precede la comprensione intellettuale del mondo. Infatti, si dipinge “col corpo”, che è un corpo vivente, un corpo dell’“io posso”, in duplice relazione con il mondo: il corpo “può” perché è in presa con il mondo e “da esso trae i suoi poteri”.¹⁰⁵ Inoltre, il quadro non mostra le cose, ma il loro mostrarsi, il loro essere una realtà complessa e strutturata: è come una sorta di riduzione fenomenologica, in quanto porta in luce ciò che è nascosto, invisibile nella visione “normale”.

Per definire ciò che può essere considerato arte, si devono considerare le proprietà estetiche di un oggetto, ossia quelle proprietà che appartengono all’oggetto e si offrono ai nostri sensi e che sono accessibili da un punto di vista soggettivo – derivano, cioè, da un’esperienza in prima persona – e traducibili in un giudizio estetico.¹⁰⁶ L’oggetto estetico può essere qualsiasi cosa, basta che essa abbia proprietà relazionali che emergono soggettivamente, tali da includere un’emozione al limite dell’intenzionalità. L’esperienza estetica è possibile solo se si assume un punto di vista (si ha esperienza solo come esperienza *di qualcuno*), e qui si richiama il prospettivismo merleau-pontiano: l’Altro, in questo caso l’oggetto estetico, richiama a me l’attenzione, e in questo modo io vengo

¹⁰³ K. Walton, *Aesthetics-What? Why? And Wherefore?*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 65, no.2, 2007, p.149.

¹⁰⁴ G. Santayana, *What Is Aesthetics?*, *Encyclopedia of Aesthetics*, ristampata in *Obiter Scripta: Lectures, Essays and Reviews*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1936, p.32.

¹⁰⁵ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p. 180.

¹⁰⁶ Si rimanda a F. Desideri, *Forme dell’estetica. Dall’esperienza del bello al problema dell’arte*, Laterza, Bari, 2004.

portato fuori da me stesso in una relazione di scambio continuo con l'ambiente. In questo senso, il carattere dell'estetico è la vitalità della relazione con l'Altro.

Stabilito l'ambito di interesse dell'estetica, in che modo questa si relaziona con il corpo? Il corpo è centrale nell'estetica poiché, l'esperienza, in quanto relazione originaria antecedente ad ogni sapere, è resa possibile proprio dalla corporeità, in quanto zona di contatto con il mondo, e quindi il corpo risulta essere il luogo dell'esperienza. Il corpo, dunque, “non può essere paragonato all'oggetto fisico, ma piuttosto all'opera d'arte”¹⁰⁷. Mentre la tradizione filosofica ha a lungo ignorato il corpo – in quanto inganno, limitato, mortale, mancante, espressione della debolezza umana – in favore di una maggiore attenzione nei confronti della mente, l'arte pone il corpo al centro, consapevole di come esso sia il tramite per le nostre percezioni e sensazioni. Tuttavia, anche nell'arte spesso il corpo viene ritratto come oggetto attraente della coscienza di un'altra persona piuttosto che come espressione della coscienza del soggetto stesso. Quindi, da un lato la filosofia ignora il corpo per concentrarsi sulla mente e dall'altro lato l'arte oggettivizza il corpo concentrandosi sull'abbellimento della sua forma esterna.

Infatti, se ci si allontana dalla visione del corpo come oggetto estetico che non prescinde, tuttavia, dalla soggettività individuale e da un'idea di corpo come corpo vissuto ed esperienziale, il corpo rischia di essere considerato come un oggetto che deve adattarsi ad un sistema di regole imposte dall'esterno¹⁰⁸. Come afferma Recalcati: “Il corpo alla moda è il corpo che una donna *deve avere* per esistere come donna di fronte al sistema del grande Altro contemporaneo e al suo sguardo onnipervasivo”. Sebbene qui lo psicoanalista faccia riferimento alle donne, questa è una condizione che riguarda tutti gli esseri umani: l'individuo, per essere riconosciuto, è costretto ad uniformarsi agli ideali di bellezza e agli standard imposti dalla società e dalla cultura dominante.

In opposizione a tale *focus* sull'apparenza esterna, che distoglie l'attenzione dai veri sentimenti, piaceri e capacità, spingendoci alla ricerca di un ideale irraggiungibile per chiunque, il filosofo Richard Shusterman, attraverso la sua proposta della *somaestetica*¹⁰⁹,

¹⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 215.

¹⁰⁸ Un'interessante delucidazione in merito all'evoluzione delle norme di bellezza nel tempo è presente in R. Falcinelli, *Visus. Storie del volto dall'antichità al selfie*, Einaudi, Torino, 2024, pp. 329-350.

¹⁰⁹ La parola *somaestetica*, composta dai termini *soma* (corpo vivente, non mera carne) e *estetico* (che suggerisce un'enfasi sul ruolo percettivo), suggerisce un interesse verso il modo in cui noi facciamo uso del nostro soma in quanto luogo di valutazione sensoriale e, quindi, esperienza estetica. Shusterman stesso la definisce uno “studio critico migliorativo della propria esperienza e dell'uso che ciascuno fa del proprio corpo come un locus di apprezzamento sensorio-estetico e di automodellamento creativo”.

vuole raggiungere una maggiore coscienza corporea e una maggiore consapevolezza delle proprie percezioni e sensazioni, per migliorare la conoscenza di sé e promuovere un migliore uso del sé: si ha un'attenzione verso il corpo proprio in quanto vissuto dall'interno. La coscienza del corpo, secondo Shusterman, “non è solo la coscienza che una mente può avere del corpo come di un oggetto, ma comprende anche la coscienza incarnata che un corpo vivente e senziente indirizza al mondo ed esperisce in sé”.¹¹⁰ La coscienza di cui parla Shusterman, non riguarda tanto la forma e la rappresentazione esterna del corpo, quanto piuttosto la sua esperienza vitale. Quindi, mentre la cultura dominante ignora il ruolo soggettivo del corpo e lo riduce a semplice oggetto di osservazione e valutazione, la somaestetica rifiuta di esteriorizzare e alienare il corpo e di imporre “norme standardizzate di misura esterna”.¹¹¹ La società ci bombarda di ingannevoli immagini del corpo causando insoddisfazione crescente e propone stereotipi di bellezza corporea esteriore inarrivabili, ai quali la somaestetica si oppone in virtù di una “coltivazione critica migliorativa delle capacità somatiche interne di percezione, sensazione e coscienza”¹¹², che non sono considerate come una distrazione dannosa e corruttiva (come dalla maggior parte della tradizione filosofica e religiosa), bensì come qualità intrinseche nella struttura del soma, che funge da *medium* per tali attività. Secondo Shusterman, è attraverso la coscienza corporea che si possono ridurre gli scontenti e le conseguenze negative che la società, attraverso la celebrazione della bellezza del corpo esteriore, ha sull'individuo.

“La proposta filosofica della somaestetica intende esplicitamente recuperare l'antica idea della filosofia come pratica di vita e come cura di sé, incentrandosi sulle possibilità di potenziamento, affinamento e discriminazione dell'autocoscienza somatica. Nelle intenzioni di Richard Shusterman questo non si traduce in un ripiegamento idiosincratico e solitario sui dettagli della propria vita corporea — come se si trattasse di un sostituto reattivo dell'introspezione. Piuttosto significa critica attiva e attenta agli stereotipi simbolici e sociali relativi al corpo, da cui siamo sistematicamente bombardati nella società contemporanea, dalla produzione industriale di prodotti e servizi a orientamento estetico, al marketing, alla pubblicità, ai messaggi mediatici. Significa anche coltivazione migliorativa delle proprie possibilità di discernimento sensoriale, di cambiamento delle

Cfr. R. Shusterman, *Coscienza del corpo. La filosofia come arte di vivere e la somaestetica*, cit., p. 43.

¹¹⁰ Ivi, p. 17.

¹¹¹ Ivi, p. 53.

¹¹² Ivi, p. 18.

abitudini regressive a favore di abiti di comportamento più intelligenti, finanche di intensificazione del piacere.”¹¹³

Con l'esaltazione della coscienza e della consapevolezza del proprio corpo e la promozione di rappresentazioni e di una percezione somatica autocosciente, Shusterman critica la spontaneità e l'irriflessività dell'intenzionalità del corpo promosse da Merleau-Ponty: mentre la fenomenologia merleau-pontiana assume il prospettivismo come la possibilità reale della percezione, la debolezza interna del corpo come ciò che garantisce una relazione con il mondo esterno e sostiene che esso ci guida solo se smettiamo di analizzarlo (in maniera, quindi, irriflessa e inconsapevole), la somaestetica spinge verso una coscienza riflessiva del proprio corpo e, di conseguenza, una maggiore consapevolezza. Il filosofo statunitense non vuole rigettare e rifiutare in toto il lavoro di Merleau-Ponty, ma questo potrebbe essere utilmente integrato da un maggiore riconoscimento delle funzioni e del valore dell'autocoscienza somaestetica, ossia della consapevolezza del proprio corpo, anche perché l'uso della riflessione somatica non preclude un'attenzione verso la percezione irriflessa e primitiva di cui parla Merleau-Ponty, bensì è volta ad accrescerla.

¹¹³ R. Dreon, *Richard Shusterman, Coscienza del corpo. La filosofia come arte di vivere e la somaestetica*, *Rivista di estetica*, supplemento al n. 58, 2015, p. 200.

3.4 La risposta della fenomenologia

Husserl è stato il primo a individuare che l'oggettivismo della scienza preclude un'adeguata comprensione del mondo: sospendere il giudizio e mettere da parte le convinzioni che si hanno sulla natura e sul mondo – applicare, cioè, la riduzione – è l'unico modo per giungere alla vera conoscenza delle cose, comprendendo anche che una conoscenza totale e assoluta non è possibile. Lo sviluppo della ragione ha causato la perdita della “primitiva ingenuità”¹¹⁴ del corpo, perché ha obliato il mondo-della-vita in cui il corpo non è un sistema di iscrizioni tematizzato, ma intenzionalità¹¹⁵ e apertura.

Attraverso le proprie riflessioni fenomenologiche, Merleau-Ponty si allontana dall'oggettivismo della scienza e attua una distinzione chiara tra corpo oggettivo (corpo fisiologico), visibile dall'esterno, osservabile, studiabile, analizzabile e spiegabile, e corpo soggettivo (corpo-vivente), che vede ed esiste nell'atto stesso di vedere, percepisce e vive nel mondo¹¹⁶. Tale distinzione non implica che l'essere umano abbia o sia due corpi: corpo-oggetto e corpo-soggetto sono un unico e sono lo stesso corpo. La distinzione è solo percettiva, mentre in realtà il corpo-vivente è il corpo fisiologico ed è primario ad esso. L'essere umano, infatti, non *ha* un corpo, bensì *è* il suo corpo e il corpo vivente esperisce in modo non oggettivo, non predeterminato, secondo un processo aggregativo-trasformativo. Il corpo è inteso “non come estensione, ma come corpo vivente”¹¹⁷, mentre la scienza vede il corpo come un'entità biologica di cui è possibile un sapere scientifico e oggettivo. Infatti, come è emerso in precedenza, dal punto di vista delle scienze naturali, quali la biologia, la fisiologia, la medicina, la psichiatria e la psicologia per come si pone, il corpo altro non è che oggetto di osservazione da studiare e spiegare, senza tuttavia poter mai raggiungere una vera comprensione, in quanto tali discipline ignorano la soggettività e l'esperienzialità proprie del corpo. Il corpo viene pensato in termini di sistema fisico o fisico-chimico e si cerca di costruire una scienza oggettiva della soggettività, fallendo: il senso, infatti, possiede leggi proprie incomprensibili a uno sguardo oggettivante. Il corpo

¹¹⁴ Il termine “ingenuità” viene qui inteso con il suo significato etimologico (dal latino “*ingenuus*”) di “nativo”, “naturale”, “originario”.

¹¹⁵ L'intenzionalità del corpo non è quella oggettivante dell'intelletto, bensì indica il suo essere destinato a un mondo che non possiede ma verso cui non cessa mai di dirigersi.

¹¹⁶ Per approfondire tale distinzione, si veda S. Gallagher, *Lived Body and Environment, Research in Phenomenology*, vol. 16, 1986, pp. 139-170.

¹¹⁷ M. Henry, *Filosofia e fenomenologia del corpo. Saggio sull'ontologia biraniana*, tr. it., Mimesis, Milano, 2023, p. 1.

sfugge alla consapevolezza e si ritira dal tentativo di oggettivazione delle scienze, che propongono una visione del corpo “da nessun punto di vista”, mentre la fenomenologia intende ritornare all’esperienza vissuta e, in quanto tale, sempre situata nel punto di vista dell’individuo, che è il suo corpo.

La conoscenza del corpo secondo la fenomenologia è pre-cosciente e pre-riflessiva, mentre quando si parla di coscienza del corpo si fa sempre riferimento al corpo come oggetto: per avere consapevolezza del mio corpo non ho bisogno di ragionare o pensare, in quanto si tratta di una consapevolezza immediata e percettiva. La conoscenza del corpo è, come la definisce Merleau-Ponty, conoscenza implicita, mentre le scienze cercano di raggiungere una conoscenza esplicita, che, però, non è possibile. La scienza rende il corpo un oggetto sia nella sua apparizione che nelle sue modificazioni, apportate dallo sviluppo stesso della scienza. Tuttavia, per conoscere il corpo, non abbiamo bisogno di studiare tali ricerche mediche e biologiche: possiamo agire nel mondo anche senza di esse, perché il nostro è un sapere primordiale.¹¹⁸

Secondo tali approcci, quindi, il corpo vivente si fonda sugli impulsi nervosi e su altri processi fisiologici, motivo per cui è il corpo-oggetto ad essere prioritario rispetto al corpo-soggetto, che deriva da esso. Tale problema è risolto da Merleau-Ponty attraverso l’unione di corpo-oggetto e corpo-soggetto in un unico corpo, al tempo stesso fisiologico e vissuto. Tale unità è evidente, ad esempio, quando si stimola il cervello (corpo fisiologico) attraverso impulsi elettrici: si subiranno variazioni nel corpo vivente; allo stesso modo, il corpo che vive (parla, si muove...) comporta delle variazioni nel corpo fisiologico, visibili, ad esempio, nell’attivazione di aree cerebrali o nell’accelerazione del battito cardiaco¹¹⁹. Tuttavia, ciò non implica che vi sia una perfetta coincidenza tra “fisico” e “psichico”, tra stimolo e reazione: tale coincidenza propinata dalla psicologia¹²⁰ è mera fantasia. Non è, infatti, solo il fisiologico a regolare il vivente o viceversa, e non esiste unidirezionalità per cui il cervello modifica il comportamento o per cui un

¹¹⁸ Per approfondimenti si veda M. Henry, *Filosofia e fenomenologia del corpo. Saggio sull’ontologia biraniana*, cit.

¹¹⁹ P. V. Eijsden, F. Hyder, D. L. Rothman & R. G. Shulman, *Neurophysiology of functional imaging*, *NeuroImage*, vol. 45, no. 4, 2009, pp. 1047-48, 1051-54.

¹²⁰ Secondo la psicologia, esistono diversi tipi di relazione che evidenziano la coincidenza tra il fisiologico e lo psichico: la relazione “psicofisiologica” (così viene definita) può essere: *oucome* (esito, conseguenza), *concomitant* (concomitante), *marker* (marcatore, segnale) o *invariant* (invariante). Per un’analisi più approfondita si rimanda a J. T. Cacioppo & L. G. Tassinary, *Inferring psychological significance from physiological signals*, *American Psychologist*, vol. 45, no. 1, pp. 16–28.

comportamento causa dei cambiamenti nel cervello: non è un processo solo *top-down* (dall'alto verso il basso) o solo *bottom-up* (dal basso verso l'alto), bensì c'è sempre reciproca influenza tra vivente e fisiologico.

Non si possono derivare gli stati corporei dalle rappresentazioni mentali, né gli stati mentali dalle descrizioni fisiche, perché la percezione è immediata, non inferenza mediata: non scaturisce, cioè, da leggi ma “dal rapporto ambivalente del corpo col mondo”.¹²¹

A differenza di quanto la neuropsicologia e la fisiologia vogliono farci credere, il comportamento umano non è la conseguenza diretta di uno stimolo isolato, bensì dipende dall'insieme delle relazioni e delle interconnessioni che vigono tra le cose del mondo e il soggetto stesso, che si influenzano reciprocamente. Il soggetto è un corpo vivente, che proprio attraverso il corpo si pone in relazione al mondo e all'altro: non si può, dunque, trattare il corpo come mero organismo, sconnesso dalla percezione e privato del suo statuto di corpo-vivente. Inoltre, la percezione è sempre globale, mai isolata, e tiene sempre conto dello sfondo su cui lo stimolo si staglia ed emerge.

La fenomenologia risulta, così, essere l'unica risposta adeguata alla forza oggettivante della scienza, in quanto, ritornando alle cose in sé, mi permette di riscoprire me stesso come soggetto corporeo vivente, situato in un mondo altrettanto corporeo, con il quale sono in una costante interconnessione, dal quale non smetto di raccogliere percezioni e al quale, al contempo, non smetto di donarmi.

¹²¹ U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 78.

CONCLUSIONE

Arrivati a questo punto, potremmo dire di esserci fatti un'idea di come il corpo possa assumere diversa valenza nell'identità dell'individuo a seconda che lo si consideri dal “di fuori”, attraverso uno sguardo oggettivante, o che si parta proprio da esso per una comprensione del mondo.

Dopo una breve introduzione su che cos'è la fenomenologia e dopo aver mostrato come e per soddisfare quali necessità essa nasce, abbiamo inizialmente esplorato la concezione fenomenologica e, in particolare, quella merleau-pontiana, del corpo, che lo vede come “soggetto percipiente”. Secondo questo approccio, l'Io non è né soggetto assoluto, come voleva, invece, l'idealismo, né mero oggetto tra gli altri, come vuole, al contrario, la scienza. L'individuo (il suo corpo) è, dunque, un “essere nel mondo”, che si pone in relazione costante e continua con il mondo, il quale è altrettanto corporeo; quindi, non si può mai avere esperienza del solo corpo, ma sempre anche del corpo nel mondo, che abita lo spazio e il tempo.

Nel secondo capitolo ci siamo, poi, interrogati su come sia possibile un'intersoggettività a partire dall'individuo. Inconcepibile da una visione che considera l'individuo come soggettività assoluta, la fenomenologia, invece, comprende l'Altro in quanto io già intendo me stesso in termini di non coincidenza assoluta. Al tempo stesso, lo sguardo dell'Altro a cui sono esposto mi permette di riconoscermi come auto-coscienza e garantisce la costruzione della mia identità: il soggetto risulta essere prima di tutto relazionale e intenzionale, quindi rivolto verso l'Altro, ed è proprio attraverso la relazione con l'Altro che l'Io si struttura e si definisce. Tuttavia, abbiamo visto come lo sguardo dell'Altro, oltre che garante della creazione dell'identità dell'individuo, può diventare anche uno sguardo oggettivante, che priva il corpo della sua soggettività.

Infine, nell'ultimo capitolo, abbiamo esplorato varie discipline che si occupano del corpo per individuare il modo in cui esse lo considerano e lo trattano. Partendo dalla medicina, abbiamo parlato di “corpo-cosa”, in quanto essa lo priva della sua vitalità e lo rende sezionabile e analizzabile nelle sue parti. Allo stesso modo, la psicologia, per come si pone, allontanandosi dalla sua radice originaria, tratta gli eventi psichici come “oggetti

della mente” e cerca relazioni causali tra uno stimolo isolato proveniente dal mondo esterno e la risposta dell’individuo. Soltanto l’estetica, più delle altre discipline, si avvicina alla comprensione della soggettività, in quanto si occupa di un’esperienza in prima persona e quindi basata sul punto di vista dell’individuo. In questo senso, il corpo risulta centrale in quanto luogo dell’esperienza. Tuttavia, vi è il rischio di allontanarsi da tale visione del corpo e di considerarlo come oggetto estetico che prescinde dalla soggettività individuale, cercando di adeguarlo alle norme “oggettive” e universali dettate dalla cultura dominante e finendo, così, per trattarlo come una cosa da modellare e standardizzare.

Inseriti in un sistema in cui la medicina si basa sulla ricerca scientifica che oggettivizza il corpo, lo scompone e lo analizza nelle sue parti, in cui la psicologia si dimentica la sua origine e vuole giustificarsi con la scienza, allontanandosi dalla comprensione della soggettività, e in cui la cultura dominante impone norme “estetiche”, che riguardano il corpo esterno per come esso appare, “il corpo si trova a percorrere i territori tracciati dalla ragione scientifica”¹²². Talvolta, ignoriamo di essere il nostro corpo e “non abitiamo più le cose con il nostro corpo, ma le deduciamo da un rapporto tra oggetti”¹²³, non ci fidiamo più dei sensi e li svalutiamo, perché il sapere scientifico ha completamente rimosso la nostra esperienza corporea, facendoci dimenticare come si percepisce e spingendoci a dedurre invece che a intuire.

La risposta merleau-pontiana sembra raggiungere una comprensione dell’individuo, in quanto trasforma la “debolezza” del corpo nella sua essenziale caratteristica di forza, come “elemento definitorio dell’identità umana”¹²⁴. Tuttavia, Merleau-Ponty definisce il corpo in termini di sfondo di silenzio, comprensibile solo nel momento in cui si smette di riflettere su di esso. E se la riflessione sul proprio corpo potesse, invece, aiutare ulteriormente l’individuo a comprendere sé stesso attraverso una maggiore coscienza di sé?

Il mio monito è quello di fare un passo indietro rispetto ai dogmi della scienza e della società, per fare un passo avanti verso noi stessi, realizzare che siamo soggetti prima di tutto corporei e relazionali, inseriti in un mondo corporeo con il quale siamo in costante rapporto. Integrando la prospettiva fenomenologica di Merleau-Ponty, che esalta

¹²² U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p. 116.

¹²³ Ivi, p. 121.

¹²⁴ R. Shusterman, *Coscienza del corpo. L’arte di vivere e la somaestetica*, cit., p. 79.

l'immediatezza delle sensazioni e il nostro essere calati in un mondo in cui non possiamo scegliere di non percepire, con l'approccio volto alla riflessione sul proprio corpo e sulle proprie sensazioni proposto da Richard Shusterman, potremmo raggiungere una maggiore consapevolezza e conoscenza di sé e un miglior uso di noi stessi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

OPERE DI MAURICE MERLEAU-PONTY

Fenomenologia della percezione, Il saggiatore, Milano, 1965.

Il Visibile e l'Invisibile, Bompiani, Milano, 2003.

La struttura del comportamento, Mimesis, Milano, 2019.

OPERE SU MAURICE MERLEAU-PONTY

Pagni, E., *Corpo Vivente Mondo: Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*, Firenze University Press, Firenze, 2012.

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

ARTICOLI SU MAURICE MERLEAU-PONTY

Dreyfus, H. L., Todes, S. J. "The Three Worlds of Merleau-Ponty." *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 22, no. 4, 1962, pp. 559–65. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/2105261>.

Gallagher, S., "Lived Body and Environment." *Research in Phenomenology*, vol. 16, 1986, pp. 139-170. *JSTOR*, <https://www.jstor.org/stable/24659193>.

- Garner, S. B., “‘Still Living Flesh’: Beckett, Merleau-Ponty, and the Phenomenological Body.” *Theatre Journal*, vol. 45, no. 4, 1993, pp. 443–60. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/3209015>.
- Landes, D. A., “Phronēsis and the Art of Healing: Gadamer, Merleau-Ponty, and the Phenomenology of Equilibrium in Health.” *Human Studies*, vol. 38, no. 2, 2015, pp. 261-79. *JSTOR*, <https://www.jstor.org/stable/24757334>.
- Olson, C., “The Human Body as a Boundary Symbol: A Comparison of Merleau-Ponty and Dōgen.” *Philosophy East and West*, vol. 36, no. 2, 1986, pp. 107–20. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/1398450>.
- Pollard, C., “What Is Original in Merleau-Ponty’s View of the Phenomenological Reduction?” *Human Studies*, vol. 41, no. 3, 2018, pp. 395–413. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/44979926>.
- Reuter, M., “Merleau-Ponty’s Notion of Pre-Reflective Intentionality.” *Synthese*, vol. 118, no. 1, 1999, pp. 69–88. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/20118130>.
- Ribeiro, R., “The Role of Experience in Perception.” *Human Studies*, vol. 37, no. 4, 2014, pp. 559–81. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/24757311>.

OPERE SU FENOMENOLOGIA E CORPOREITÀ

Galimberti, U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 2021.

Henry, M., *Filosofia e fenomenologia del corpo. Saggio sull’ontologia biraniana*, Mimesis, Milano, 2023.

Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Net, Milano, 2002.

Husserl, E., *Meditazioni cartesiane*, Orthotes, Napoli, 2017.

Lyotard, J. F., *La fenomenologia*, Mimesis, Milano, 2008.

Shusterman, R., *Coscienza del corpo. La filosofia come arte di vivere e la somaestetica*, Marinotti, 2013.

ARTICOLI SU FENOMENOLOGIA E CORPOREITÀ

Dreon, R., “Richard Shusterman, *Coscienza del corpo. La filosofia come arte di vivere e la somaestetica*.” *Rivista di estetica*, supplemento al n. 58, 2015, pp 199-201, <https://doi.org/10.4000/estetica.2299>.

Edie, J. M., “Revolution In Philosophy: What Is Phenomenology?” *The Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 2, no. 3, 1971, pp. 73–91. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/43154852>.

Gallagher, S., “Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification.” *The Journal of Mind and Behavior*, vol. 7, no. 4, 1986, pp. 541–54. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/43853233>.

Heron, J., “The Phenomenology of Social Encounter: The Gaze.” *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 31, no. 2, 1970, pp. 243–64. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/2105742>.

O'Murchadha, F., "Reduction, Externalism and Immanence in Husserl and Heidegger." *Synthese*, vol. 160, no. 3, 2008, pp. 375–95. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/27653671>.

Svenaesus, F., "The Phenomenology of Objectification in and Through Medical Practice and Technology Development." *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, vol. 48, no. 2, 2023, pp. 141–150, <https://doi.org/10.1093/jmp/jhad007>.

Viscardi-Murray, L., "The Constitution of the Alter Ego in Husserl's Transcendental Phenomenology." *Research in Phenomenology*, vol. 15, 1985, pp. 177–91. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/24654782>.

Williford, K., "The structure of self-consciousness: a phenomenological and philosophical investigation." *ResearchGate*, <https://www.researchgate.net/publication/36366204>.

ALTRE OPERE

Desideri, F., *Forme dell'estetica. Dall'esperienza del bello al problema dell'arte*, Laterza, Bari, 2004.

Dewey, J., *The Early Works, Early Essays and the Study of Ethics, a Syllabus (4)*, 1893-94.

Falcinelli, R., *Visus. Storie del volto dall'antichità al selfie*, Einaudi, Torino, 2024.

James, W., *Saggi sull'empirismo radicale*, Mimesis, Milano, 2009.

Piaget, J., Inhelder, B., *La psicologia del bambino*, Einaudi, Torino, 2001.

Recalcati, M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010.

Santayana, G., *Obiter Scripta: Lectures, Essays and Reviews*, Charles Scribner's Sons, New York, 1936.

Sartre, J. P., *Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano, 1962.

ALTRI ARTICOLI

Cacioppo, J. T., & Tassinary, L. G., "Inferring psychological significance from physiological signals." *American Psychologist*, vol. 45, no. 1, 1990, pp. 16–28, <https://doi.org/10.1037/0003-066X.45.1.16>.

Deonna, J. A., "Emotion, Perception and Perspective." *Dialectica*, vol. 60, no. 1, 2006, pp. 29–46. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/42970890>.

Eijsden, P. V., Hyder, F., Rothman, D. L. & Shulman, R. G., "Neurophysiology of functional imaging." *NeuroImage*, vol. 45, no. 4, 2009, pp. 1047-54, <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2008.08.026>.

Enciclopedia Treccani. (n.d.). Vocabolario Treccani. Recuperato da <https://www.treccani.it/vocabolario/>.

Hanna, J. F., "The Scope and Limits of Scientific Objectivity." *Philosophy of Science*, vol. 71, no. 3, 2004, pp. 339–61. *JSTOR*, <https://doi.org/10.1086/421537>.

Lagerspetz, O., "Studying Perception." *Philosophy*, vol. 83, no. 324, 2008, pp. 193–211. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/20185303>.

Meng, Z., “The Embodied Subjective Perspective.” *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 9, no. 2, 2014, pp. 280–300. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/43281923>.

Montero, B., “Proprioception as an Aesthetic Sense.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 64, no. 2, 2006, pp. 231–42. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/3700547>.

Pepper, S. C., “A Dynamic View of Perception.” *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 32, no. 1, 1971, pp. 42–46. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/2105884>.

Walton, K., “Aesthetics-What? Why? And Wherefore?” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 65, no. 2, 2007, pp. 147–61. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/4622220>.

RINGRAZIAMENTI

Giunta al termine di questo percorso, vorrei esprimere la mia gratitudine nei confronti delle persone che hanno reso possibile il raggiungimento di questo obiettivo.

Ringrazio innanzitutto la mia famiglia, che mi ha sostenuta nelle scelte, anche le più complesse, e mi ha da sempre supportata lungo tutto il cammino, aiutandomi ad affrontare gli ostacoli che ho incontrato e gioendo insieme a me dei traguardi raggiunti. Ringrazio soprattutto mia mamma, per aver visto in me una potenzialità ancora prima che io potessi farlo e per avermi spronata ad intraprendere questo percorso, e mia sorella, per essere il mio pilastro e la mia fonte di ispirazione.

Ringrazio tutti i miei amici e le mie amiche, che hanno sempre creduto in me e nelle mie capacità, mi hanno incoraggiata ad andare avanti e, con il loro appoggio, mi hanno dato la forza di non mollare e non arrendermi di fronte alle difficoltà.

Ringrazio tutti i miei compagni di corso incrociati tra i banchi o nei corridoi prima di un esame per la loro solidarietà e generosità, e grazie anche a quei compagni con i quali ho solo occasionalmente scambiato qualche parola, perché ogni incontro è prezioso e mi ha, in qualche modo, arricchita.

Ringrazio il mio professore di storia e filosofia del liceo, che mi ha trasmesso curiosità e passione verso questa disciplina e, grazie ai suoi preziosi insegnamenti, mi ha inconsapevolmente motivata ad iscrivermi a questo corso di Laurea.

Ringrazio Virginia, la mia insegnante di yoga, perché, senza saperlo, mi ha aiutata a ritrovare una connessione con il mio corpo e, quindi, con me stessa. E grazie anche a sua mamma, Pamela, non solo per avermi aiutata dal punto di vista pratico fornendomi prezioso materiale, ma anche e soprattutto per il modo in cui si è presa cura di me e mi ha dato tutto il suo sostegno sin da quando ci siamo conosciute.

Infine, un ringraziamento speciale va al professore Marcello Ghilardi, il mio relatore, perché mi ha permesso di approfondire una tematica a me estremamente cara, guidandomi con costanza nella stesura del mio elaborato e fornendomi importanti spunti di riflessione e preziosissimi consigli. Grazie per aver reso possibile tutto questo.