



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E  
PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

## LEIB E KÖRPER. CORPOREITÀ IN MERLEAU-PONTY.

Relatore:

Prof. Marcello Ghilardi

Laureando: Umberto Di Dio

Matricola n. 1228841

ANNO ACCADEMICO 2021-2022



## SOMMARIO

**INTRODUZIONE** .....p. 4

### CAPITOLO PRIMO

#### LA RICOSTRUZIONE CONCETTUALE

1.1 Ricognizione del tema .....p. 6

1.2 Il concetto di movimento .....p. 11

### CAPITOLO SECONDO

#### LA SINTESI DEL CORPO *LEIB*

2.1 Il caso Schneider .....p. 19

2.2 L'*habitus*, tra tecnica ed arte.....p. 24

### CAPITOLO TERZO

#### LA SOMAESTETICA

3.1 Una nuova disciplina filosofica.....p. 30

3.2 Merleau-Ponty e Shusterman .....p. 33

**CONCLUSIONE** ..... p. 39

**BIBLIOGRAFIA** ..... p. 40

## INTRODUZIONE

Maurice Merleau-Ponty è uno dei filosofi francesi appartenenti all'epoca contemporanea della filosofia, quella novecentesca<sup>1</sup>. Il suo pensiero è ad oggi considerato come uno degli esiti più importanti per la ricerca in ambito filosofico, fenomenologico, psicoanalitico, estetico, ontologico, storico-concettuale e politico. È un pensatore estremamente versatile, che nel corso dei suoi studi ha saputo muoversi e spaziare tra varie discipline diverse, arrivando ad integrarle con la filosofia stessa (si citano la psicologia, l'arte, la letteratura).

Se si tratta della figura di Merleau-Ponty, al di là delle influenze dei pensatori precedenti che hanno giocato sulla sua impostazione (Husserl primo fra tutti), è importante tenere presente un'operazione che egli adotta quando si avvicina alla ricerca in campo estetico. La parola estetica viene dal greco *aisthesis*, che significa “percezione”, “sensazione”. L'affermazione dell'estetica come dottrina filosofica, al di là del debito gnoseologico nei confronti del lessico greco, è dovuta alla figura del filosofo tedesco Alexander Gottlieb Baumgarten, che nel 1750-1758 scrisse un'opera intitolata, per l'appunto, *Aesthetica*, in cui quest'ultima viene definita come “scienza della conoscenza sensitiva<sup>2</sup>”. L'operazione che Merleau-Ponty decide di attuare nei confronti dell'estetica è quella di rifarsi a questo significato originario, genuino, puro e vero dell'estetica in quanto tale, cercando di sganciare questa disciplina dalle interpretazioni successive che hanno introdotto il significato di “teoria del percepire” con la “filosofia dell'arte”.

In questo elaborato, alla luce di questa precisa operazione dell'autore e del suo obiettivo primario (quello di *salvare i fenomeni*<sup>3</sup>), la mia intenzione è quella di porre l'attenzione sul concetto di corpo incarnato nel pensiero di Merleau-Ponty e di istituire un confronto, tanto con la filosofia classica a cui egli si oppone strenuamente quanto a delle prospettive più contemporanee.

---

<sup>1</sup> R. Bodei, *La filosofia del novecento (e oltre)*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 209.

<sup>2</sup> F. Desideri, *Forme dell'estetica. Dall'esperienza del bello al problema dell'arte*, Laterza, Bari, 2015, p. 13.

<sup>3</sup> L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, p. 18.

La struttura del lavoro si articola in tre capitoli, ognuno dei quali ha un obiettivo diverso:

1. Il primo ha un obiettivo di carattere storico-concettuale. In un certo senso lo si potrebbe definire il capitolo “del passato”, sfiora le influenze che hanno giocato un peso su Merleau-Ponty e pone costantemente l'autore in confronto col concetto di corpo che, ormai, è stato tradizionalmente interpretato nei sistemi più (per l'appunto) tradizionalisti e scientifici;
2. Il secondo è dedicato al concetto della motilità e della spazialità del corpo. A mio modo di vedere è il capitolo “del presente”, in cui Merleau-Ponty comincia a comporre il mosaico di quello che sarà poi un perno fondamentale della sua filosofia, e che tutt'oggi può servire come insegnamento (o come *habitus*) da adottare;
3. Infine il terzo è legato al concetto di somaestetica, una prospettiva filosofica relativamente recente nella forma ma non nel contenuto, essendo anch'essa volta a recuperare il significato originario del campo estetico. Lo si può definire il capitolo “del futuro”, essendo la sezione che più tocca la contemporaneità che va a dibattere col pensiero di Merleau-Ponty, tanto per apprendere qualcosa quanto per esprimere delle criticità e riflessioni.

## CAPITOLO PRIMO

### La ricostruzione concettuale

#### 1.1 Ricognizione del tema

Come accennato già nell'introduzione, l'obiettivo di Merleau-Ponty non può essere sganciato da un confronto diretto con la tradizione che l'ha preceduto. Il suo pensiero viene considerato come una "terza via"<sup>4</sup>, che s'inserisce a cavallo tra l'idealismo e realismo, volto a non cadere negli errori delle due correnti citate: né in una pre-concezione della realtà ridotta esclusivamente alla sfera psichica, né ad una sfrenata oggettivizzazione di una realtà preesistente. La sua filosofia si propone di offrire un'alternativa per ritornare ai fenomeni, alle *cose stesse*, e per poter ripensare il nostro rapporto con il mondo circostante; al tempo stesso egli lascia che il suo stesso sistema s'intrecci con altre discipline dell'essere, tra cui emergono come protagoniste l'arte e la psicologia.

Quando si tratta della figura di Merleau-Ponty risulta fondamentale parlare di *rilettura*. La tematizzazione del dualismo corpo e anima è stata ampiamente attraversata nei secoli che l'hanno preceduto, ed è a partire da alcuni grandi pensatori che egli offre una serie di personali re-interpretazioni per ricostituire una nuova concettualizzazione di corpo. In questa sezione di apertura, cercherò di porre l'attenzione su alcune delle mirate visioni della corporeità che possono creare maggior contrasto e confronto col pensiero di Merleau-Ponty.

---

<sup>4</sup> Cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma, p. 17. Scrive Vanzago: "Tornare alle cose stesse e lasciar parlare da sé i fenomeni conduce all'abbandono del dualismo che accomuna l'empirismo realistico e lo spiritualismo idealistico praticati *malgré soi* dalla scienza".

Seguendo l'introduzione al problema, egli cita numerose volte la cultura della fisiologia meccanicistica e di come essa abbia ridotto la nozione di corpo a mero oggetto. Essa rappresenta la linea di pensiero strettamente scientifica e matematizzata, che finisce per limitare il corpo del soggetto ad un insieme retto da relazioni causali e geometrizzabili<sup>5</sup>.

Questa corrente si estende poi in senso totalizzante e scavalca il soggetto, interessandosi di una realtà che è *già fuori* dalla soglia della nostra percezione e del nostro occhio. Il mondo, inteso in senso meccanicistico, è un fatto, esisterebbe anche senza la nostra presenza ed è nostro compito andarlo a studiare e scandagliare come un meccanismo.

Il suo operato iniziale è di messa in discussione dello *pseudocartesiano*, fondante nel pensiero scientifico moderno<sup>6</sup>, ma rimesso sotto una nuova luce dal suo lavoro. Un'opera di Cartesio su cui l'autore tende particolarmente a concentrarsi è la *Diottrica*, testo a cui Merleau-Ponty vuole rivolgere la nostra attenzione soprattutto quando Descartes parla di *anima vedente*. In un certo senso, quindi, seppur con ancora una forte connotazione fisiologica (di qui la necessità di introdurre una *ghiandola pineale* che connetta anima e corpo), rileggendo Cartesio sotto quest'ottica è possibile cogliere alcune avvisaglie di un ripensamento superiore della nostra dimensione corporea, da non separare rispetto alla psiche, ma anzi da concepire come mescolata ad essa in quanto *unità*.

Il dialogo che Merleau-Ponty instaura con Cartesio non si esaurisce qui; prendendo in esame la sesta delle *Meditazioni metafisiche*, l'autore rileva una difficoltà presente *in nuce* nella filosofia cartesiana. Descartes pone l'attenzione sulle sensazioni che ci vengono sollecitate dal nostro organismo (come ad esempio la fame), e che sarebbero parte di un'enorme *confusione* frutto della mescolanza tra anima e corpo. Il problema della mescolanza tra le due dimensioni permane, e non trova facile risoluzione.

Innanzitutto, dunque, ho sentito che avevo una testa, delle mani, dei piedi, e tutte le altre membra, di cui è composto questo corpo, che io consideravo una parte di me stesso, o, forse, anche come il tutto. Di più, ho sentito che questo corpo era posto fra molti altri, dai quali poteva ricevere diversi comodi e

---

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2000, p. 121.

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes de cours (1947-1948) recueillies et rédigées par Jean Deprun, *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*; note prese al corso di Maurice Merleau-Ponty all'École Normale supérieure (1947-1948) raccolte e redatte da Jean Deprun; ed. rivista e aumentata di un frammento inedito / a cura di S. Prinzi, Orthotes, Napoli: Salerno 2017, p. 11.

incomodi, e notavo questi comodi con un certo sentimento di piacere o di voluttà, e questi incomodi con un sentimento di dolore.

Ed oltre questo piacere e questo dolore, sentivo anche in me la fame, la sete, ed appetiti simili, come anche certe inclinazioni corporee verso la gioia, la tristezza, la collera, ed altre passioni<sup>7</sup>.

In una lettera rivolta al padre del 1645, Cartesio traccia una dipendenza del corpo dall'anima, quasi a sottolineare la totalità del primo e a cestinare l'idea di un corpo come *massa aggregata di pura materia*; sempre in una lettera, questa volta del 1649, sembra volersi sbilanciare per ipotizzare l'unione tra anima e corpo, ma se si recupera il quadro nel suo complesso si arriva a capire che la possibilità di pensare l'unione sembra essere già stata rigettata<sup>8</sup>. Per Merleau-Ponty ciò non può sussistere. La relazione psicofisica dell'ente non è più spiegabile attraverso una distinzione arbitrariamente connessa solamente attraverso un elemento introdotto *ex novo* quale la ghiandola pineale, ma è attraverso l'esistere stesso del soggetto che si crea un unicum tra ambedue le parti. Il corpo è un tutto, un insieme che risplende nella sua esistenza<sup>9</sup>.

La forte valenza attribuita unicamente all'estensione psichica è frutto del platonismo, totalizzante durante la filosofia medievale, ampiamente sentito e vivo durante la filosofia moderna; a tutti gli effetti, il confronto della filosofia di Merleau-Ponty non può che venire legato anche al pensiero greco, soprattutto se come critica ai pensatori dell'età classica. Difatti, è proprio a partire da Platone che la filosofia ha ereditato questa netta contrapposizione tra corpo e anima, attraverso opere come il *Cratilo* e il *Fedone*. Platone opera questo legame tra la figura del corpo e quella di una *gabbia*, creando un'associazione tra le parole *soma* e *sema*. Il corpo in Platone è dunque una prigione dell'anima, essa viene incapsulata e tenuta dentro le membra fisiche e carnali, per non

---

<sup>7</sup> R. Cartesio, *Meditationes de prima philosophia (Méditations métaphysiques)* 1641, avec six séries d'*Objections*; (deuxième édition avec les septièmes *Objections* et l'épître à Dinet: 1642) AT VII; traduction française par le Duc de Luynes 1647 AT IX-1, *Opere filosofiche. Meditazioni metafisiche – Obbiezioni e risposte (Vol.2)*, trad. di A. Tigher e F. Adorno, a cura di E. Garin, Laterza, Bari-Roma, 1992, p. 69.

<sup>8</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'unione de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes de cours (1947-1948), *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, a cura di S. Prinzi, Orthotes, Napoli: Salerno 2017, p. 37. Nel 1645 Cartesio scrive al padre Mesland: "È sempre vero dire che io ho adesso il medesimo corpo che avevo dieci anni fa, benché la materia di cui è composto sia cambiata, poiché l'unità numerica del corpo di un uomo non dipende dalla sua materia ma dalla sua forma, che è l'anima." In una *Lettera a More* del 15 aprile 1649, Cartesio scrive: "Ora, per quanto mi riguarda, non intendo in Dio, né negli angeli o nella nostra mente alcune estensione di sostanza, ma solo di potenza". Sembra timidamente suggerire un'unione fra le due parti, anima e corpo. In realtà, è sufficiente consultare la *Lettre à Elisabeth* del 1643 per smentire ciò: "Solo vivendo e conversando di cose ordinarie, e astenendoci dal meditare e dall'applicarci alle cose che esercitano l'immaginazione, che s'impara a concepire l'unione dell'anima e del corpo".

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 138.



dire cadaveriche, dell'essere, e preesiste al corpo, in quanto immortale (secondo la teoria della reminiscenza).

Infatti, riprese a dire Cebète, mi sembra, o Socrate, che sia precisamente questo il senso di quel famoso argomento, di cui tu sei solito parlare spesso: che l'apprendere per noi non è che ricordare. Da questa teoria dei contrari, infatti, deriva necessariamente la conseguenza che noi abbiamo dovuto apprendere in un tempo precedente ciò di cui ora ci ricordiamo; il che sarebbe impossibile se la nostra anima non fosse esistita in qualche luogo prima di generarsi in questa forma umana. Pertanto, anche per questo motivo sembra che l'anima sia qualche cosa di immortale<sup>10</sup>.

Non abbiamo a che fare con un corpo "vivo" nella misura in cui esso s'imbeva delle esperienze circostanti, quanto più un oggetto semplicemente fisico, vivisezionabile. L'anima viene esaltata, mentre la corporeità ha quasi una connotazione negativa.

La cosa particolare è che se si volge l'attenzione sulle opere risalenti alla Grecia arcaica, si può notare invece come la connessione linguistica porti ad un campo semantico ben diverso. I termini usati in un'opera arcaica come l'Odissea, quali *psyche*, *pneuma* e *phrenes*, sono indissolubilmente collegati alle funzioni corporali (il respiro, il soffio, il diaframma...), ma non per questo ridotti ad un senso meramente fisiologico; essi rimandano alla personalità e vitalità dei corpi dei viventi, dei personaggi descritti nei racconti<sup>11</sup>. Nel passaggio dall'età arcaica a quella classica c'è stato invece un rovesciamento di significato. Il paragone risulta evidente osservando specialmente il termine *nous* che se arcaicamente andava ad indicare l'olfatto, con la filosofia platonica la parola è stata relegata al significato di intelletto, di mente risolutiva e semplificatrice dei problemi<sup>12</sup>.

Ritornando al rapporto, polemico e problematico, che Merleau-Ponty instaura con il pensiero della fisiologia meccanicistica, egli decide di fare un passo ulteriore. Il corpo è

---

<sup>10</sup> Platone, tr. it. di Vito Stazzone, *Fedone*, introduzione e note a cura di Maurizio Schoepflin, Armando, Roma 2007, pp. 66-67 [73a].

<sup>11</sup> Cfr. R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, tr. it. di Paolo Zaninoni, a cura di Lorenzo Perilli, Adelphi, Milano 2006, pp. 121-122.

<sup>12</sup> Se si fa cenno ad Aristotele, si può notare altrettanto un'opposizione feroce al voler riconoscere come superiore la componente "materiale". L'intelletto riveste un ruolo di superiorità, non è pensabile che possa venire contaminato dal corpo poiché ne ricaverebbe una schiera di sensazioni di cui, logicamente, l'intelletto non può disporre. È un intelletto in potenza e che pensa ogni cosa, impassibile e che eccede la materia, e non il contrario. È altrettanto interessante notare come nel corso degli anni più recenti siano state tracciate molte più similitudini di quante non si possano pensare tra il pensiero aristotelico e quello merleau-pontyano, in particolar modo per ciò che investe il ruolo della sensazione e di come essa sia connessa al tempo e alla memoria. Per approfondire ulteriormente il tema, il seguente testo potrebbe essere calzante: E. Pagni, *Corpo Vivente Mondo*, Premio Ricerca «Città di Firenze», 2012, p. 10.

calato nell'esistenza e costituisce un tutt'uno grazie ad essa, ed è proprio all'esistenza che l'autore dedica i capitoli successivi della sua trattazione, dovendo necessariamente entrare in contatto con la psicologia<sup>13</sup>.

La ripresa di Merleau-Ponty tuttavia non cessa qui. Risulta obbligatorio riferirsi anche alla corrente filosofica più recente a cui egli stesso appartiene, la fenomenologia. L'autore in particolare che risulta fondante per la tematizzazione di Merleau-Ponty, anche alla luce dei tratteggi più psicologici della sua argomentazione, è Edmund Husserl. Tutt'oggi gli studi e le comparazioni tra queste due figure non cessano ad arrestarsi, anche se non sempre sono concordi nel valutare il rapporto tra le proposte teoretiche di questi due pensatori. Potrà risultare sorprendente, scoprire come una cospicua parte di studiosi di Merleau-Ponty trovi la sua rilettura di Husserl a tratti fallace o imprecisa<sup>14</sup>.

Bisogna necessariamente partire da una distinzione terminologica, ripresa da Merleau-Ponty, effettuata da Husserl nelle sue *Meditazioni cartesiane*<sup>15</sup>, precisamente all'interno della quinta meditazione. La ripartizione qui presa in esame è tra *Leib* e *Körper*.

La parola *Körper* che Husserl utilizza fa riferimento al corpo inteso nella sua *cosalità*, un corpo oggettivizzato e fisico, misurabile. È il corpo di cui finora abbiamo avuto alcuni echi del passato, attraverso la fisiologia meccanicistica e i valori culturali della tradizione filosofica occidentale. In opposizione a ciò, egli utilizza il termine *Leib* per rimandare a un piano di vitalità e pienezza della corporeità; in sostanza, un corpo inteso come *Leib* è un corpo inteso come "organo di volizione e latore di liberi movimenti"<sup>16</sup>, strumento della mia volizione (un "corpo-vissuto" della mia dimensione coscienziale). Il *Leib* è il corpo vivo, il corpo incarnato in senso stretto, e non meramente carnale<sup>17</sup>. Egli asserisce infatti:

---

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 138, pp. 141 ss.

<sup>14</sup> D. Zahavi, *Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal*, p. 1, University of Copenhagen 2002.

<sup>15</sup> E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1970, p. 107.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Idee II*, § 38, tr. it. V. Costa, Mondadori, Torino 2008.

<sup>17</sup> Va precisato come questa distinzione non potrebbe di fatto esistere senza i contributi offerti da Max Scheler. Egli è stato uno dei primi filosofi a studiare in profondità il rapporto fra l'uomo e il suo corpo, e le sue idee hanno influenzato tanto il pensiero di Merleau-Ponty (che conosceva la filosofia di Scheler) tanto quello di Husserl. Oggi, come detto precedentemente, i maggiori studi sulla fenomenologia della corporeità sono quasi sempre ricondotti a Husserl ed è improbabile che trovare autori e studiosi della fenomenologia che non mettano a confronto la filosofia husserliana con quella di Merleau-Ponty. In anni più recenti si è cercato di tracciare in maniera più definita un legame ancor più solido che accomunerebbe la ricerca di Merleau-Ponty con gli studi operati da Scheler. Quest'ultimo pubblicò nel 1912 un articolo intitolato *Über Selbsttäuschungen*, in cui si andava a trattare per la prima volta la dicotomia tra *Leib* e *Körper*. La sua elaborazione più organica e approfondita sul tema della corporeità si trova tuttavia nella seconda parte del *Formalismus*, pubblicata nel 1916, e prima d'allora non risultano reperibili articoli di matrice husserliana sulla differenziazione tra le due concezioni di corpo. Dunque, in una certa misura, a Scheler andrebbe

Assillato dall'essere, e dimenticando il prospettivismo della mia esperienza, io lo tratto e oggetto, lo deduco da un rapporto fra oggetti. Considero il mio corpo, che è il mio punto di vista sul mondo, come uno degli oggetti di questo mondo. Rimuovo la coscienza che avevo del mio sguardo come mezzo di conoscenza, tratto i miei occhi come frammento di materia<sup>18</sup>.

## 1.2 Il concetto di movimento

La difficoltà nell'adottare una prospettiva oggettivista, prosegue Merleau-Ponty, si può già scorgere nella storia della psicologia classica. Non è un caso che la stessa psicologia storica ritenesse inconciliabile la nozione di corpo proprio con la definizione di oggetto<sup>19</sup>.

In una certa maniera, già nel pensiero psicologico della tradizione appariva la tensione tra *Körper* e *Leib*, seppur non in maniera esplicita. La psicologia tendeva dunque a sottolineare come il corpo proprio fosse sì un oggetto, ma "percepito", diverso dalle altre tipologie di oggetti con cui interagiamo. Esso, si domanda l'autore (o più correttamente, domanda direttamente alla psicologia) conta ancora come oggetto? Se il mio corpo è un oggetto sentito, fino a che punto la sua oggettualità non eccede e diventa qualcos'altro? La sua permanenza varia in quanto oggetto percepito? O ancora meglio, come si attualizza l'atto del suo permanere nel mondo? L'autore risponde nel seguente modo: esso permane *dalla mia parte*<sup>20</sup>. Nel suo celarsi si disvela, e nel suo situarsi rimane sotto il mio angolo, ma rimane percepito da me. Non è dunque classificabile come "oggetto tra gli oggetti", non sosta nel mondo proprio perché è sempre sentito dal mio io, presso cui esso dimora<sup>21</sup>.

Orbene, la permanenza del corpo proprio è di tutt'altro genere: esso non è al limite di una esplorazione indefinita, si sottrae all'esplorazione e mi si presenta sempre sotto lo stesso angolo. La sua permanenza non è una permanenza nel mondo, ma una permanenza dalla mia parte. dire che esso è accanto a me, sempre là per me, è quanto dire che non è mai veramente di fronte a me, che non posso dispiegarlo sotto il mio sguardo, che rimane al margine di tutte le mie percezioni, che è con me.

---

ricosciuto il merito di aver influenzato Merleau-Ponty sotto questo aspetto tanto quanto lo ha fatto Husserl, se non anche di più.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 117.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

Il corpo è per me la soglia che dà accesso al mondo ed è grazie ad esso che riesco a percepire poi ciò che mi circonda. Grazie al corpo avviene un moto che viene attuato e che risuona della sensibilità del corpo, e tale corpo rimane sempre dalla mia parte<sup>22</sup>. Grazie ad esso io osservo, scruto, faccio uso degli oggetti che ho intorno (come, per l'appunto, una tastiera), ma non osservo mai direttamente il mio stesso corpo. Il corpo che si presenta sotto di me mi dà la possibilità di imporre il mio sguardo sul mondo, grazie al quale posso fissare ciò che ho davanti, come il campanile di una chiesa, che mi si presenterà sempre sotto una certa prospettiva e mai nella sua interezza<sup>23</sup>.

Essi potrebbero apparirmi esclusivamente in prospettiva, ma la prospettiva particolare che ne ricavo in ogni momento risulta solo da una necessità fisica, cioè da una necessità di cui posso servirmi e che non mi imprigiona: dalla mia finestra si vede solo il campanile della chiesa, ma al tempo stesso questa costrizione mi promette che da un altro luogo si vedrebbe la chiesa per intero [...]

Ciò non prova che la presenza del mio corpo sia paragonabile alla permanenza di fatto di taluni oggetti, l'organo a uno strumento sempre disponibile, ma viceversa le azioni nelle quali mi impegno con l'abitudine assimilano i loro strumenti e li fanno partecipare alla struttura originale del corpo proprio<sup>24</sup>.

In una parola, gli oggetti mi mostreranno sempre una delle loro tante facce<sup>25</sup> che posso osservare, ma proprio il fatto che io le osservi è dato dal fatto che io mi troverò sempre in un determinato punto dal quale vedo gli oggetti in quel modo. Il mio corpo non può essere né visto come un mero punto fisso su cui si staglia il mio sguardo, né toccato come il tasto di una tastiera, essendo sia vedente che toccante. Non posso ridurlo fenomenologicamente a qualcosa di misurabile, come fosse sotto il controllo di un telescopio. A volte mi trovo di fronte a esso, ma non sempre riesco a comprenderlo completamente. È una cosa che percepisco visivamente e tattilmente, ma non sempre è chiaro per me se si tratta della mia interiorità o della mia exteriorità, grazie a questo intreccio che è quasi un enigma.

Ciò ci riporta alla concezione di Husserl, per cui lo spazio e gli oggetti spaziali vengono avvertiti attraverso un corpo che è vivente ed in movimento. Questo è legato alla funzione del corpo come punto di orientamento, ma anche alla mobilità che esso

---

<sup>22</sup> Cfr. L. Vanzago, Merleau-Ponty, Carocci, Roma, p. 54. "Non è una presenza nel mondo, ma si situa "dalla mia parte".

<sup>23</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 142.

<sup>24</sup> Qui Merleau-Ponty sta già parlando di un concetto fondamentale, l'*habitus*, che rivestirà un'importanza maggiore nei capitoli III e IV dell'opera.

<sup>25</sup> Cfr. L. Vanzago, Merleau-Ponty, Carocci, Roma, p. 54.

fornisce. Husserl la definisce come un'esperienza *cinestetica*<sup>26</sup>, da non considerare come un orpello alla nostra vita ma anzi come una parte reale e integrante della nostra attività nel mondo. Non è un recepire solamente passivo, ma vivo, attivo e costante, autocosciente, fisica.

As is well known, Husserl claims that the perception of space and spatial objects presupposes a functioning lived body. This is not only due to the body's function as the indispensable center of orientation, but also to the constitutive contribution of its mobility. Our perception of the world is not a question of passive reception, but of active exploration. At first, Husserl merely calls attention to the importance of bodily movements (the movement of the eyes and the head, the touch of the hand, the step of the body etc.) for the experience of space and spatial objects, but ultimately he claims that perception is correlated to and accompanied by the self-sensation or self-affection of the moving body. Every visual or tactile appearance are given in correlation to a kinæsthetic experience.

L'esperienza cinestetica ci coinvolge costantemente, è molto più presente in ogni nostro momento esperienziale di quanto si pensi. Un esempio è quello di un ricercatore, impegnato a scrivere il suo elaborato quando deve scrivere alla tastiera. Ogni volta che si metterà alla sua postazione, non dovrà necessariamente costruirsi uno schema mentale ed osservare volta per volta i tasti che gli servono affinché il testo venga scritto, anzi, essi gli si presenteranno da sé anche senza guardarli. Le sue mani hanno vita "propria" anche se l'attenzione non è volta su di esse. Il corpo proprio dunque è in movimento, assorbe e fa suoi lo spazio e il tempo in maniera attiva, anche se per noi sembra "assopito". Ha una sua coscienza e un agire che si "destano" indipendentemente perché il corpo è immerso nel mondo e negli oggetti che esso percepisce.

Merleau-Ponty stesso presenta un esempio che riguarda il rapporto tra due mani. Quando la mia mano sinistra tocca la destra, essa certamente subisce il tocco da parte della sinistra ma ha anch'essa la capacità del percepire. Nel momento in cui la mano destra viene toccata, essa non viene semplicemente fornita come un oggetto, poiché fa esperienza del tocco. La distinzione cruciale tra il toccare il proprio corpo e tutto il resto, siano essi oggetti inanimati o corpi altrui, è che toccare il primo indica una *doppia sensazione*.

Il mio corpo è inizialmente percepito come un campo coerente di attività e affettività, come una struttura volitiva, una potenzialità di *movimento*, proprio a rigore

---

<sup>26</sup> D. Zahavi, *Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal*, p. 6, University of Copenhagen, 2002.

dell'esperienza cinestetica, ben distinto dal corpo oggettivato. La mano destra oggetto, come viene specificato, non è la mano destra che tocca. Nel primo caso abbiamo un intreccio fisico, muscolare, nel secondo un accesso agli oggetti e al mondo nello specifico. La doppia sensazione non è una somma tra due sensazioni diverse, ma è (ancora una volta) un *unicum*, qualcosa di integro e unico. Le due mani vivono in una sorta di alternanza, esse possono scambiarsi sensazioni reciproche (doppie), e ciò mi permette di poter entrare in una sorta di riflessione sul mio corpo.

Il mio corpo, si diceva, è riconoscibile dal fatto che mi dà delle “sensazioni doppie”: quando tocco la mano destra con la mano sinistra, la mano destra ha anch'esso la singolare proprietà del sentire. Precedentemente abbiamo visto che le due mani non sono mai, l'una nei confronti dell'altra, contemporaneamente toccate e toccanti. Quando premo una mano contro l'altra, non si tratta quindi di due sensazioni che proverei insieme, come si percepiscono due oggetti giustapposti, ma di una organizzazione ambigua in cui le due mani possono alternarsi nella funzione di “toccante” e di “toccata<sup>27</sup>”.

Posso già anticipare e intuire la potenza sensibile che incarna la mia mano destra e che verrà sprigionata verso il mondo, posso percepire in un certo modo le vibrazioni che il mio corpo emette con le quali avrò uno slancio verso ciò che è esterno, partendo da un interno. È un corpo dunque che si sorprende continuamente, che scopre sé stesso in un incessante dinamismo<sup>28</sup>. Siamo ben lontani dal corpo fattuale e razionalistico della fisiologia, da quel corpo scomponibile come un orologio. Il fenomeno della doppia sensazione ci presenta scenario ambiguo in cui la mano alterna due ruoli, quello di toccare e quello di essere toccata. In altre parole, il fenomeno della doppia sensazione ci offre un'esperienza della doppia natura del corpo. È la stessa mano che può apparire in due modi diversi, come se fosse alternativamente toccata e toccante.

---

<sup>27</sup> D. Zahavi, *Merleau-Ponty and Husserl: A Reappraisal*, University of Copenhagen. 2002, p. 6.

“The lived body—understood in terms of the notion of a ‘double reality’—thereby simultaneously has the character of being egoic and of being foreign to the ego.” But what is the relation between that which Husserl calls the ‘Innen-’ and the ‘Aussenleiblichkeit’? In both cases I am confronted with my own body. But why is the visually and tactually appearing body at all experienced as the exteriority of my body? If we examine the case of the right hand touching the left hand, the touching hand feels the surface of the touched hand. But when the left hand is touched, it is not simply given as a mere object, since it feels the touch itself. The decisive difference between touching one’s own body and everything else, be it inanimate objects or the body of Others, is consequently that it implies a double-sensation”.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 144.

Riprendendo Husserl<sup>29</sup>, ciò che è fondamentale, tuttavia, è che la relazione tra chi tocca e chi è toccato sia reversibile, poiché chi tocca è toccato e chi è toccato partecipa del toccare. Questa reversibilità testimonia che l'interiorità e l'esteriorità sono diverse manifestazioni della stessa cosa, a seconda del momento. Il fenomeno della doppia sensazione ci offre quindi una nuova prospettiva sul corpo, che non può essere ridotto semplicemente a un oggetto che viene toccato, ma è anche un soggetto che tocca.

Il corpo ha una natura duplice, e la doppia sensazione ci apre gli occhi su questa dualità portandoci ad una maggior consapevolezza. Ciò significa che siamo consapevoli del fatto che il nostro corpo può essere toccato ed essere toccante allo stesso tempo. Questa consapevolezza ci permette di avere una maggiore comprensione della nostra interiorità e della nostra esteriorità. Il modo in cui viviamo il nostro corpo è una soggettività incarnata caratterizzata da un'intenzionalità consapevole, esso non ci viene dato e poi usato per esaminare il mondo, bensì il mondo ci viene mostrato mentre viene indagato corporalmente e il corpo ci viene rivelato quando esplora il mondo. Fa tutto parte di un continuo scambio, di un'incessante coappartenenza tra i due elementi.

Questo non significa che il modo in cui viviamo il nostro corpo sia un tipo di intenzionalità oggettuale, ma piuttosto che si tratta di una soggettività incarnata caratterizzata da un'intenzionalità che ha una sua consapevolezza. Il corpo non ci viene dato e poi usato per esaminare il mondo, non c'è una visione, per così dire, strumentale, e anzi il mondo ci viene mostrato *mentre* viene indagato corporalmente e il corpo ci viene rivelato quando espone nel suo essere nel mondo.

Sinteticamente, noi siamo consapevoli degli oggetti percettivi attraverso la coscienza del nostro corpo e di come i due interagiscono. Noi non possiamo percepire oggetti fisici senza essere consapevoli del nostro corpo, sia esso tematico o non tematico, ma è vero anche il contrario: il corpo appare a sé stesso solo quando è in relazione con qualcos'altro o con sé stesso in quanto altro; e quindi la mano non può toccare senza essere toccata e portata alla sua stessa dote. In altre parole, il toccante e il toccato si formano nello stesso processo, e questo è vero per la nostra sensibilità in generale. Ogni esperienza in senso

---

<sup>29</sup> Jenny Slatam, *A strange hand: On self-recognition and recognition of another*, Phenomenology and the cognitive sciences, 14th April 2009. "Husserl claims that if one touches one's left hand with one's right hand, the left hand can be experienced in two different ways. Firstly, it can be experienced as a thing with a certain extension and with certain properties. In this case, the left hand is the "physical thing left hand"; a *Körper*. It is the intentional correlate of the right hand's touching".

husserliano ha una dimensione egoica e una non-egoica. Queste due facce sono distinte ma non separate. La dimensione egoica è quella in cui siamo consapevoli del nostro corpo e della nostra mente, mentre la dimensione non-egoica è quella in cui siamo consapevoli degli oggetti esterni. Questo è ciò che Husserl chiama l'interazione tra toccante e toccato<sup>30</sup>: il toccante (il corpo) e il toccato (l'oggetto esterno) si formano nello stesso processo. La soggettività è fondamentalmente orientata a ciò che non è, sia che si tratti di fenomeni mondani o dell'altro. In altre parole, siamo presenti a noi stessi essendo presenti al mondo e possiamo essere coscienti del mondo essendo dati a noi stessi.

La psicologia, tendeva a caratterizzare il corpo come *oggetto* affettivo<sup>31</sup>, ma la risposta a questa fallacia è facilmente percorribile. Quando noi subiamo un'affezione, non ci addentriamo in un excursus mentale, non c'è l'atto riflessivo del pensiero ma sappiamo esattamente da dove proviene quella medesima affezione (come il dolore causato da un piede rotto). Se si trattasse di un semplice oggetto, invece, non accadrebbe questa appartenenza così forte dotata di sensorialità, ma tutto sarebbe spostato sul versante mentale. La forte opposizione della psicologia ha quindi tentato continuamente di ritrovare uno schema del cervello come nucleo fondante per tutto ciò che riguarda il corpo, incappando tuttavia *anche* per il dinamismo stesso del soggetto, ma ciò non sussiste, anzi ai fini del nostro problema rappresenta soltanto una divergenza terminologica. Difatti, come Merleau-Ponty successivamente sottolinea:

Ciò che essi esprimevano, in verità molto male, con la sensazione cinestetica, era l'originalità dei movimenti che io eseguo con il corpo: questi movimenti anticipano direttamente la situazione finale, la mia intenzione non abbozza un percorso spaziale se non per raggiungere la meta prefissata là ove si trova, vi è un germe di movimento che solo secondariamente si sviluppa in percorso oggettivo. Io muovo gli oggetti esterni per mezzo del mio proprio corpo che li prende in un luogo per condurli in un altro<sup>32</sup>.

La problematica principale per Merleau-Ponty si riassume nello psichismo. È in forza di questo che le scienze psicologiche hanno continuato a relegare il corpo a semplice rappresentazione, quando per l'autore tra gli obiettivi fondamentali vi è quello di ritornare alle cose in sé.

---

<sup>30</sup> Cfr. D. Zahavi, *Merleau-Ponty and Husserl: A Reappraisal*, University of Copenhagen. 2002, p. 6.

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. A. Bonomi, p. 145.

<sup>32</sup> *Ibidem*.



Se infatti, ad esempio, con le scienze naturali l'ambito di ricerca da parte del soggetto è qualcosa che va al di là di sé (sia un evento atmosferico, una legge causale da determinare, una forza da calcolare), nel caso dello psicologo l'ambito di ricerca è esso stesso parte di sé<sup>33</sup>. Ciò che interessa allo psicologo è quella stessa indagine di corpo che nella tradizione classica è stata declassata a *rappresentazione* (che ha quasi un che di mistico), con la psicologia diventa parte del suo vivere. L'obiettivo da portare a termine per lo psicologo coincide con sé stesso, e forse è anche per questo motivo che risulta difficile, proprio per la psicologia, sostenere a lungo una caratterizzazione oggettivistica-mentale della corporeità. È un problema dal quale essa non può sottrarsi, non c'è evasione.

Occorre dunque effettuare due tipi di ripensamento. Il primo ha a che fare con la psicologia stessa, ripensarla non in termini di riproduzione fedele e rappresentativa ma d'incontro, apertura al dialogo con gli oggetti circostanti non *esclusivamente* sotto il profilo dell'oggettività, perché prima ancora che essa venga a porsi c'è un livello ulteriore, un piano da scoprire e con cui il mio corpo deve avere a che fare. E per l'appunto, il secondo ripensamento c'entra necessariamente con esso, considerare la sua organicità tra carne e spirito, da non distinguere con nettezza, di modo che riesca a comunicare col mondo e vivere attraverso l'esperienza che lo attende, grazie alla quale la coscienza possa diramarsi in senso più accogliente. In una parola, entrare nella rivalutazione di corpo proprio, vissuto, e non fisicamente stimabile<sup>34</sup>.

Essere una coscienza o piuttosto essere una esperienza, significa comunicare interiormente con il mondo, con il corpo e con gli altri, essere con essi anziché accanto a essi. Occuparsi di psicologia significa necessariamente incontrare, sotto il pensiero oggettivo che si muove fra le cose bell'è fatte, una prima apertura alle cose senza la quale non ci sarebbe conoscenza oggettiva. Lo psicologo non poteva fare a meno di riscoprirsi come esperienza, cioè come presenza immediata al passato, al mondo, al corpo e all'altro, nel momento stesso in cui voleva riconoscersi come oggetto fra gli oggetti. Ritorniamo dunque ai "caratteri" del corpo proprio e riprendiamone lo studio al punto in cui l'avevamo lasciato. In questo modo ripercorreremo il progresso della psicologia moderna ed effettueremo con essa il ritorno all'esperienza<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

Proprio a partire da Husserl, che considerava il corpo vissuto essenziale per l'esperienza sensoriale e quindi vitale e fondante per altri tipi di esperienza<sup>36</sup>, Merleau-Ponty arriverà a sostenere che senza il corpo vissuto non potremmo avere alcuna esperienza sensoriale e, di conseguenza, non potremmo avere alcuna esperienza del mondo. Il corpo è la “sorgente originaria”<sup>37</sup> della nostra consapevolezza del mondo esterno e della nostra esperienza del mondo interno, è una soglia d'accesso dalle quale non possiamo prescindere se vogliamo esperire di ciò che ci circonda. Questo ancor prima della mente, ancor prima delle leggi causali, delle regole che tengono insieme elementi nettamente distinti come in un gran meccanismo, o che adombrano la componente vitale per colpa di un'eccessiva e strenua rilevanza data al mentale.

La ricerca qui inizia soltanto, proprio perché sorge spontanea la domanda: *come* in maniera esatta il mio corpo si muove nel mondo? Si può dire che esso abiti nel mondo? Che cosa sta all'origine del movimento del mio corpo, qual è il sistema che sta dietro? Domande che ora non trovano risposta, ma che ci portano direttamente alla seconda parte di questa trattazione.

---

<sup>36</sup> D. Zahavi, *Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal*, p. 7

<sup>37</sup> Cfr L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma, 2012, p. 55. “Muoversi in senso concreto è possibile se si realizza una vera e propria forma, cioè una struttura figura-sfondo, in cui ogni determinato movimento è un passaggio singolo di una totalità unica, e ogni sfondo non è una rappresentazione ma una parte essenziale del movimento, immanente a esso, che lo sfondo anima e sostiene in ogni momento”.

Il corpo qui inteso è indissolubilmente legato al concetto di motilità, che Merleau-Ponty stesso approfondisce nei capitoli successivi. Il corpo quindi, inteso come movimento, cioè come una struttura che faccia da sfondo, ci permette di accedere alla complessità dello spazio e di abitarlo (così come col tempo).

## CAPITOLO SECONDO

### La sintesi del corpo *leib*

#### 2.1 *Il caso Schneider*

Riagganciandoci a quanto detto finora, si è parlato soprattutto della ricostruzione contestuale da cui parte la ricerca del filosofo, in particolar modo sotto il profilo lessicale e sulla distinzione tra *Körper* e *Leib*. Si è inoltre (brevemente) affrontato il concetto di movimento nel pensiero merleau-pontyano, e come ad esso si rapportino le prospettive sia più classiche che dei nostri giorni. A seguito di questo confronto su più fronti (e su più tempi), dobbiamo dunque capire cosa stia dietro l'atto del muoversi del nostro corpo, sotto un profilo più sistematico, schematico. L'indagine non si arresta qui, Merleau-Ponty stesso espande l'analisi andandosi a chiedere come poi effettivamente noi possiamo muoverci nel mondo che abbiamo intorno, toccando tematiche quali spazialità, motilità e sensibilità. È bene puntualizzare come alcuni dei temi relativi alle capacità motorie che egli introduce nella *Fenomenologia della percezione*<sup>38</sup> si ritrovano anche nel testo *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, una raccolta di note e di alcune delle lezioni che Merleau-Ponty tenne al Collège de France<sup>39</sup>, non senza problematiche e revisioni ulteriori date da alcune riletture. L'autore finirà anche per sfiorare la gestualità

---

<sup>38</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 151.

<sup>39</sup> Per la precisione, il primo corso che Merleau-Ponty tenne al Collège de France fu nel 1953. Le note che ci sono giunte sono state raccolte nel testo *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, ed. it. a cura di A. C. Dalmaso, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2021. Si tratta di appunti ancora "grezzi", preparatori, ma che conservano già in nuce un'ulteriore problematizzazione di alcuni elementi che Merleau-Ponty inserisce nella trattazione del corpo nel suo magnum opus. È un momento cruciale nel quale Merleau-Ponty inizia a porsi in auto-critica rispetto ad alcune conclusioni da lui raggiunte nella *Fenomenologia della percezione*.

espressiva del corpo e le dinamiche che si vanno a creare col *logos*, il binomio pensiero-linguaggio, l'ermeneutica del linguaggio stesso, la poetica e persino l'arte figurativa<sup>40</sup>.

Quando Merleau-Ponty tiene le prime lezioni del suo corso agli inizi degli anni Cinquanta, l'ossatura della sua indagine ha già fatto un passo ulteriore in avanti. Il tema centrale contenuto nelle note va ben oltre una disamina sulla corporeità, egli non si accontenta più di parlare *solo* del corpo, ma s'interfaccia ad approfondire alcune tematiche a cui egli dedica moderata attenzione verso la fine della trattazione iniziale del suo capolavoro, quali percettibilità e linguaggio<sup>41</sup>. Sinteticamente, è il momento in cui la ricerca del filosofo comincia a diventare molto più radicale e a farsi permeare da alcune letture e riletture a cui egli si avvicina; ad esempio, quelle di Henry Head e Paul Schilder<sup>42</sup>. Egli, ad esempio, arriverà a dire:

Quindi il corpo rimette in questione distinzione  
coscienza o soggetto – oggetto  
percezione (per sé) – movimento (nello spazio, in sé)  
È questo il significato di nozione moderna di schema corporeo<sup>43</sup>.

Quindi è come  
un'idea – naturale  
un pensiero dato a se stesso  
un'intellezione implicita  
un sapere che noi abbiamo perché siamo<sup>44</sup>.

Nel corso della decima e undicesima lezione si arriverà a dire che lo schema è come un disegno<sup>45</sup>, da non sottoporre ad un processo di astrazione, ma va interpretato come se

---

<sup>40</sup> L'intenzione del lavoro di tesi non è quella di illustrare una panoramica della filosofia del linguaggio in Merleau-Ponty; ciò, difatti, meriterebbe un'ulteriore trattazione, e approfondire la questione in una modalità più ampia potrebbe risultare pericolosamente fuorviante, col rischio di perdere il perno centrale sull'estetica del corpo.

<sup>41</sup> Cfr. prefazione di M. Carbone, M. Merleau-Ponty, *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, p. 9. Scrive Carbone: "In altre parole, quelle che Merleau-Ponty utilizza presentando nel 1952 la propria candidatura al Collège de France – egli si orienta ad indagare ora "il campo della conoscenza propriamente detta", inteso quale ripresa e "sublimazione" dell'esperienza percettiva imperniata sul corpo. Tale indagine impone pertanto l'elaborazione di una "teoria della verità" che mantenga le proprie radici affondate appunto nell'esperienza percettiva..."; prosegue: "per una teoria che muova da queste premesse, la verità risulta d'altro lato inseparabile dalla sua espressione e pertanto dal suo linguaggio".

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, pp. 178-179.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

fosse una mappa, che offre delle coordinate sul corpo. Lo schema sicuramente non è e non può essere definibile come qualcosa di chiuso su se stesso come una monade, ma indica la *re ipsa*, la cosa stessa, l'intero sistema dell'individuo. Lo schema corporeo, continua l'autore, viene definito come un'apertura a dei fini e lo sfondo di una prassi (rapporto figura-sfondo), è l'accesso alle molteplici possibilità che si stagliano nello spazio.

Quindi è schema nel senso di

- 1) sistema di riferimento, qui assoluto, non cosa nello spazio o contenuto
- 2) totalità che prescrive alle parti il loro senso
- 3) sistema di equivalenze intersensoriali immediate
- 4) rapporto ad uno spazio esterno che fa sistema con esso, che esso frequenta<sup>46</sup>.

Lo schema è la condizione di possibilità del mio coinvolgimento sensoriale con tutto ciò che il mondo ha da offrirmi e con il mondo stesso, e ciò è possibile grazie al sistema che da ciò ne deriva e al mio corpo indiviso che è integrazione di unità<sup>47</sup>. Le quattro definizioni che egli attribuisce allo schema durante la lezione, infatti, rispondono a questa spiegazione. Per esplicitare il tema, l'autore si serve anche di alcuni esempi che gli sono forniti dagli autori che hanno influenzato profondamente queste lezioni<sup>48</sup>.

Ma tale arrivo del percorso filosofico merleau-pontyano risulterebbe incomprensibile se non tracciassimo un collegamento col capitolo III della sezione *Il corpo*, nel quale Merleau-Ponty anticipa già alcune delle conclusioni più risolutive del suo pensiero.

Nel capitolo in questione, come appena accennato, la riflessione del filosofo è strettamente agganciata al concetto di movimento, che egli intende approfondire. In queste pagine Merleau-Ponty cerca di definire con precisione cosa sia il movimento e delineare che tipo di rapporto vada a costituirsi tra il corpo e lo spazio (seppur il tema verrà approfondito nei capitoli a seguire<sup>49</sup>).

---

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 171-172.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>48</sup> A pagina 179 Merleau-Ponty cita l'esperimento di Schilder, proveniente dall'opera *Image and Appearance*, pp. 106-107. L'esempio in questione si pone in continuità col concetto di arto fantasma, una delle condizioni patologiche che più hanno interessato Merleau-Ponty proprio per la trattazione del corpo e delle sue capacità motorie.

<sup>49</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p.326.

La tesi portata avanti dal filosofo è che la spazialità non si possa esaurire a mero insieme di aggregati atomici<sup>50</sup>, e che ci debba essere una qualche relazione *attiva*, se non un processo, che spieghi la relazione tra corpo e mondo. È opportuno ribadire come uno dei principali obiettivi della sua filosofia rimanga sempre quello di andare al di là dei *pregiudizi classici* e giungere a una conclusione senza dover ricorrere alle due vie da egli criticate, intellettualismo ed empirismo, dimostrando quanto entrambe le posizioni siano risultate profondamente fallaci; siamo pur sempre all'inizio della sua tematizzazione.

La risposta fondamentale a questo dubbio verrà trovata nel concetto di schema corporeo, a cui Merleau-Ponty dà “nuova vita” tanto nella *Fenomenologia della percezione* quanto particolarmente nei lavori seguenti. All'inizio del III capitolo, egli sottolinea, a tal proposito:

Ma la nozione di schema corporeo è ambigua, come del resto tutte quelle che appaiono alle svolte della scienza. Esse non potrebbero venire interamente sviluppate se non mediante una riforma dei metodi. Dapprima, vengono quindi impiegate in un senso che non è il loro senso pieno, ed è il loro sviluppo immanente a mandare in frantumi i vecchi metodi<sup>51</sup>.

Per problematizzare dunque l'utilizzo improprio che le scienze hanno avuto modo di disporre circa la nozione di schema corporeo (non sorprende la contrapposizione “polemica” viste anche le premesse dell'intera opera), e affinché si giunga ad una rivoluzione del concetto stesso, Merleau-Ponty si sofferma a lungo sulle condizioni patologiche dei malati, che per definizione non possono disporre delle stesse capacità psicologiche, cliniche e motorie degli altri enti. Tra le tante casistiche a cui egli si aggancia si possono citare, per esempio, la condizione dell'arto fantasma, per cui un individuo mutilato di un determinato arto percepisce comunque la presenza dell'arto mancante come se fosse ancora dalla sua parte, seppur fattualmente non ci sia. Il paziente in questo caso si ritrova in una condizione particolare, da una parte riconosce lo status quo del suo essere ma al tempo stesso lotta contro la realtà dei fatti. In una parola, egli rifiuta la sua deficienza<sup>52</sup>.

Tuttavia, un esempio propriamente calzante di cui lo stesso autore si serve per raggiungere la conclusione che egli agogna è il caso di Schneider, un reduce di guerra

---

<sup>50</sup> Cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, p. 54.

<sup>51</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 151.

<sup>52</sup> Cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Roma 1983, p. 170.

colpito da una scheggia alla vista e che ha subito un danno alla regione occipitale della testa. La condizione di cui egli soffre più precisamente è quella di *allochiria*<sup>53</sup>, una condizione psichiatrica per il quale il paziente si ritrova a vivere una discordanza tra la ricezione esterna di uno stimolo e la risposta del paziente ad esso.

Quando a Schneider viene chiesto di eseguire il saluto militare, egli non è più in grado di svolgerlo spontaneamente come farebbe un qualsiasi soldato. Questa condizione pesa gravemente sulle capacità motorie di Schneider, tanto che l'autore utilizza per tutta la trattazione il termine tecnico di *deficienze*, contrapponendo ripetutamente le evidenti mancanze del malato alle capacità motorie di una "persona normale". A causa della sua condizione, a Schneider mancano sia la capacità di scindere il movimento in movimenti ancora più semplici, sia la capacità di potersi discostare dai bisogni fisici e fisiologici (l'unico caso in cui il paziente sarebbe in grado di alzare il braccio correttamente, ad esempio se deve nutrirsi)<sup>54</sup>.

L'iniziazione cinetica diviene nuovamente impossibile, prima di tutto il malato deve "trovare" il suo braccio, "trovare" il gesto richiesto mediante movimenti preparatori, mentre il gesto stesso perde il carattere melodico che offre nella vita abituale e manifestamente diviene una somma di movimenti parziali laboriosamente giustapposti<sup>55</sup>.

In Schneider i movimenti astratti hanno perduto il loro andamento melodico, perché sono fatti di frammenti giustapposti e perché spesso "deviano" durante la loro effettuazione. Il campo pratico che manca a Schneider non è altro che il campo visivo<sup>56</sup>.

Nel momento in cui Schneider riceve l'ordine (ad esempio dal suo dottore), egli non è più capace di eseguirlo spontaneamente, di *sentire* il gesto come in-sé, ma deve necessariamente impegnarsi in una serie di preparazioni che gli permettano di localizzare l'arto e il gesto da eseguire. I danni subiti da Schneider, sinteticamente, sono precisi e locali ma vanno a toccare delle capacità generali del paziente. Non è più dunque un processo quasi simbiotico (melodico), come farebbe qualsiasi altra persona, ma è costretto a calcolare meditatamente l'atto da compiere *preparandosi* poi a doverlo eseguire, come (per l'appunto) fosse una somma di piccoli gesti sommati tra loro. Questo

---

<sup>53</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 151.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 170-171.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 171.

ci porta alla conclusione, intuitivamente comprensibile, che è in linea di continuità con quanto sostenuto finora. Intendere il corpo umano come corpo-macchina è quanto di più distante si possa pensare, perché ogni elemento che sta in noi sfiora tutti gli altri come una sfera perfetta, una singola afflizione ad una nostra parte coinvolge tutte le altre a effetto domino (a differenza di un corpo meccanico, che a meno che non si tratti di parti fondamentali, possono comunque mantenere grossomodo il loro funzionamento in maniera intatta)<sup>57</sup>.

## 2.2 *L'habitus, tra tecnica ed arte*

Scrivo Merleau-Ponty, in merito all'esempio appena trattato:

Lo studio di un caso patologico ci ha dunque permesso di scorgere un nuovo modo di analisi che supera le alternative classiche fra l'empirismo e l'intellettualismo, fra la spiegazione e la riflessione.<sup>58</sup>

L'esempio patologico di Schneider è un caso di "analisi esistenziale"<sup>59</sup>, permette di approfondire il discorso riportando il focus sullo schema corporeo. Come si diceva nella sezione antecedente, Merleau-Ponty sente la necessità di svecchiare il concetto di schema corporeo rispetto a come è stato interpretato in precedenza, ovvero uno schema che fosse una semplice aggregazione di associazioni. La matrice di cui l'autore "si abbevera" per rinnovare la concettualità di tale schema affonda le sue radici nella psicologia della Gestalt, come una presa di posizione, o per meglio dire di coscienza, del mio io in un mondo inter-sensoriale<sup>60</sup>. Di qui, giunge a definire come "atto fondante" quello della pura intenzionalità motoria, consolidata come un caso particolare di intenzionalità del

---

<sup>57</sup> Cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, p. 56.

<sup>58</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 171.

<sup>59</sup> Cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, p. 56.

<sup>60</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 153. In generale, la *Gestaltpsychologie* ha rivestito un'influenza piuttosto consistente sul pensiero di Merleau-Ponty, particolarmente circa il ruolo della percezione. Si consigliano per ulteriori approfondimenti i seguenti testi:

V. Girotto e M. Zorzi, *Manuale di psicologia generale*, Mulino, Bologna 2021;

W. Kohler, *Die Gestaltpsychologie* (1929), tr. it. *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1984;

H. Nilsen, *Gestalt and Totality. The case of Merleau-Ponty and Gestalt psychology*, Winter Symposium on Cornelius Castoriadis, *Castoriadis beyond post-modernism and neo-modernism*, University of Akureyri, Iceland, March 2008.

Il focus della tesi non intende soffermarsi in maniera preponderante sui caratteri più psicanalitici del pensiero merleau-pontyano; ma risulterebbe difficile comprendere la sintesi del corpo proprio come *Leib* senza passare per alcune coordinate di carattere psicologico, pur anche solamente citate. Va anche specificato che Merleau-Ponty non accoglie in toto l'ossatura della *Psicologia della Gestalt* senza porsi in critica con essa. Si deve parlare più propriamente di una "rielaborazione" dei concetti della *Gestalt*.



soggetto. Il movimento d'esistenza, così chiamato da Merleau-Ponty, è quel particolare tipo di movimento che finisce per far coincidere il movimento stesso con la visione del soggetto, che riunisce i fenomeni attraverso una potenzialità, e non attraverso uno schematismo trascendentale intellettualistico<sup>61</sup>. Ecco dunque che ci avviciniamo al livello della coscienza, ridefinita da Merleau-Ponty come un "io posso". Il filosofo francese si pone in evidente contrapposizione, ancora una volta, con la tradizione classica.

Qui non si parla più di puro intelletto, ma di un intelletto che si è lasciato compenetrare dalla carnalità e che permane in essa, inerendosi al mondo e sviluppando una dinamica con esso, in alterità ma al tempo stesso simbiosi, comunione, correlazione. Tutto ciò sempre a partire dal corpo, senza cui l'intelletto stesso non potrebbe, per l'appunto, lanciarsi in questa dose di potenzialità.

Scopriremo allora, come scrive Merleau-Ponty, che "la coscienza è l'inerire alla cosa tramite il corpo e, inerendo alle cose del mondo, il corpo si conosce come quell'insieme di possibilità che le cose del mondo costantemente verificano. Il primo senso delle cose nasce contemporaneamente alla verifica delle possibilità del corpo<sup>62</sup>.

A differenza di Kant, Merleau-Ponty rimane fedele alle proprie premesse<sup>63</sup> e ribadisce che il corpo è un'apertura iniziale con cui ho accesso a ciò che mi circonda, esso è espressione in qualche misura di un io-penso ma che "inerisce a me inerendo al mondo".

L'acquisizione dell'abitudine come rimaneggiamento e rinnovamento dello schema corporeo presenta grandi difficoltà per le filosofie classiche, sempre inclini a concepire la sintesi come una sintesi intellettuale. È pur vero che non è una associazione esteriore a riunire nella abitudine i movimenti elementari, le reazioni, gli stimoli. Ogni teoria meccanicistica inciampa nel fatto che il processo di acquisizione è sistematico. Il soggetto non salda movimenti individuali e stimoli individuali, ma acquista la capacità di rispondere con un certo tipo di soluzioni a una certa forma di situazioni<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, 2012, pp. 56-57.

<sup>62</sup> Cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Roma 1983, p. 118.

<sup>63</sup> Cfr. *Ivi*, p. 123, in parallelo con le premesse di Kant nel testo *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787); tr. it., *Critica della ragion pura*, traduzione e note di Giorgio Colli. Einaudi, Torino 1957, pp. 52-55. Kant sostiene che ogni nostra conoscenza inizi con la nostra esperienza, ma al termine del suo percorso filosofico egli inserirà la figura dell'appercezione trascendentale, tradendo in un certo senso le sue stesse premesse. Merleau-Ponty, invece, rimane fedele ai fenomeni, alle cose stesse, senza tuttavia cadere in un empirismo materialista sfrenato.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

Essa si proietta nel mondo fisico e necessita di un *habitus* che permetta al corpo di abitare lo spazio, e non di abitare *nello* spazio (e nel tempo). Lo spazio e il tempo non diventano delle semplici somme di elementi organici, né sono concetti puri della mia sfera sensibile: Merleau-Ponty dice che noi *ineriamo* allo spazio e al tempo, agiamo nel mondo attraverso il nostro corpo entrando in compenetrazione con lo spazio circostante, entriamo in un rapporto d'intramazione con esso<sup>65</sup>. L'abitudine, dunque, necessita di essere acquisita affinché permetta di rivoluzionare lo schema corporeo, in netta contrapposizione coi modelli teorici più consolidati (le filosofie classiche, inclini a concepire la sintesi come una sintesi intellettuale).

Si è stabilito dunque che è necessario ripartire da un'acquisizione di un *habitus* per riscoprire il corpo proprio; tuttavia, seguendo il filo del ragionamento, sembrerebbe che finora con *habitus* si sia parlato soltanto in maniera vaga, col rischio anche di rendere questo termine facilmente interpretabile in diverse declinazioni, al di fuori del suo legame con la motilità. In realtà anche Merleau-Ponty ha premura di specificare nel particolare cosa s'intenda per l'abitudine, che non è solamente intrecciata a doppio-filo con la capacità di muoversi di un soggetto, ma nasconde un significato ancora più ampio.

Dopo aver confutato un'accezione dell'abitudine come atto intellettuale<sup>66</sup>, il filosofo procede ad elencare una serie di abitudini che spaziano dalla danza alla dattilografia. In tutti questi casi, permane un elemento comune: l'abitudine è un *aprirsi* del corpo alla cosa, che cattura il movimento<sup>67</sup> e lo ingloba in sé, è un sapere del proprio corpo che non può essere né definito intellettuale – altrimenti non avrebbe questa ricaduta totale sulla dimensione corporea – ma neanche si può definire un automatismo o qualcosa di meccanico, altrimenti mancherebbe la consapevolezza della coscienza del soggetto. L'abitudine è un sapere che si affida al corpo, e che attraverso il corpo si esprime nelle cose<sup>68</sup>. Un esempio che riesce a veicolare al meglio questo messaggio è quello dell'organista, lo strumentista esperto che è abile a servirsi di uno strumento musicale (organo, in questo caso), ma che non conosce. La sua abitudine non è oggettiva, non è atto pensante, ma risiede nel suo stesso corpo e gli permette di esprimere il proprio esercizio come se *consacrasse* l'organo in ogni suo angolo.

---

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 198.

<sup>67</sup> *Kapiert*, acciuffa.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 199.

Queste ulteriori specificazioni aiutano ancor di più a rimarcare la differenza rispetto ad una spazialità connessa all'intellettualismo, che disperde l'individuo senza ritornare alle cose stesse e saltando al di là dell'esistenza<sup>69</sup>. Merleau-Ponty ci dice che è come se dentro di noi sopisse un occhio interiore<sup>70</sup>, uno sguardo che è sia dentro di me ma al tempo stesso riesce ad osservarmi nella mia totalità. Sembra contraddittorio, eppure è perfettamente coerente con la logica del discorso, perché noi *non* siamo di fronte al nostro corpo, noi *siamo* il nostro corpo. Se lo ponessimo di fronte a noi, come farebbe un medico di fronte ad un cadavere, staremmo tradendo la concezione di *Leib*.

Questo primo paradosso non cesserà di produrne altri. Visibile e mobile, il mio corpo è annoverabile fra le cose, è una di esse, è presente nel tessuto del mondo e la sua coesione è quella di una cosa. Ma poiché vede e si muove, tiene le cose in cerchio intorno a sé, le cose sono un suo annesso o un suo prolungamento, sono incrostate nella sua carne, fanno parte della sua piena definizione, e il mondo è fatto della medesima stoffa del corpo<sup>71</sup>.

Il “gioco” che sta dietro a questa complessità sta proprio nella capacità di leggersi dentro, vedere se stessi senza vedersi realmente dal punto di vista fisico; è come se ognuno di noi, abitante questo mondo, fosse parte di questo grande teatro, capace di vedere l'altro “giocatore”, ma necessitato ad affrontare una complessità ben maggiore quando deve auto-vedersi nella propria intimità, intesa come generale e non meramente particolare. Il corpo vede e può vedersi, tocca e può toccarsi, e nonostante faccia parte del *mondo delle cose* (anch'egli, in parte, è comunque una cosa nei confronti di qualcun altro), allo stesso modo le cose stesse sono una sua estensione, e viceversa, come vedremo a breve. Il corpo interpreta se stesso, come se fosse un quadro, un'opera d'arte, una fotografia, proprio perché come in un quadro, il significato che sta nell'opera non potrebbe comunicarsi senza passare attraverso la sensorialità percettiva dei colori, ombre e luci, persino suoni (il caso di un componimento o di una pellicola).

L'artista non ripone l'idea di un quadro in un mondo trascendente rispetto all'opera, ma essa veicola il suo messaggio attraverso il proprio linguaggio, fatto di sensazioni. Non è un caso che, sempre secondo questa prospettiva, l'artista in qualche modo dia se

---

<sup>69</sup> Cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, p. 59.

<sup>70</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>71</sup> M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, p. 19.

stesso col suo corpo<sup>72</sup>, cede al mondo il proprio corpo e all'opera stessa per far esplodere il proprio genio artistico. E così, come il quadro presenta un nodo di significati che non si possono scindere dalla pura materia, così anche il mio corpo non si può scendere dalla propria sensorialità e apertura percettiva. L'esperienza artistica ci permette di uscire da una dimensione esclusivamente finalistica e strumentale per farci provare una sensazione, un'emozione nel momento in cui contempliamo un quadro. Non c'è interesse da parte mia sul contenuto in sé, ciò che conta davvero è quel che io provo dinanzi a un'opera, e ciò è possibile - riprendendo quanto detto sopra - grazie anche alla materialità (alla *corporeità*) dell'opera stessa. L'atto contemplativo, possibile solo da parte dell'umano, non ha nessuna finalità, se non quella volta al provare sensazioni<sup>73</sup>.

L'arte mette in risalto l'enigma che è il nostro corpo, ma ci fa scontrare col problema della riflessione. Come si è appena detto, essa non è sufficiente, e anzi rischia di essere in qualche modo di ostacolo al soggetto perché è totalmente priva della dimensione pratica. L'*habitus* che Merleau-Ponty intende far risplendere è quel tipo di abitudine che ci permetta di restare attaccati ai fenomeni, di garantire al corpo la connessione con la spazialità all'inerire (corpo che abita il mondo). L'abitudine coltivata nel tempo, che segua uno stile che vada a differenziarsi rispetto alle filosofie classiche e soprattutto alle scienze; queste ultime, che al posto di abitare le cose, rinunciano ad esse<sup>74</sup>. Il nutrimento

---

<sup>72</sup> Citazione di Valéry ripresa da Merleau-Ponty nell'opera *L'œil et l'esprit*, in *Art de France*, vol. 1, n. 1, gennaio 1961; trad. Giovanni Invitto, Milella, Lecce 1971; trad. Anna Sordini, *L'occhio e lo spirito*, postfazione di Claude Lefort, Milano: SE, 1989. Questo fu l'ultimo testo che l'autore ebbe modo di pubblicare prima della sua morte. André Chastel chiese a Merleau-Ponty di scrivere un saggio per il primo numero della rivista "Art de France", ed egli, spostatosi nella campagna provenzale francese per qualche mese, decise di approfondire nel testo il rapporto tra la pittura, l'arte e - naturalmente - il ruolo del corpo, con particolare interesse per l'arte di Cézanne.

<sup>73</sup>Cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, p. 59.

Trovo interessante la scelta di fare un esempio in ambito artistico, contando anche che dal discorso fuoriesce anche l'elemento del volto (che essendo parte del corpo, necessita anch'esso di una riscoperta). Soggettivamente parlando, avendo avuto modo di consultarli, trovo possa essere uno stimolante spunto connettere il concetto di *Leib* con degli approfondimenti dei temi della fisiognomica, studio del carattere, arte e fotografia. Rimando dunque, per chi avesse interessato, ad esplorare maggiormente queste tematiche con i seguenti testi:

G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Il Poligrafo, Padova 2002 (Questo testo in particolare si può mettere in dialogo con sufficiente facilità, dato l'interesse spasmodico dell'autore sul considerare il mondo come un "macroantropo", ovvero un che di vivente, un ente incarnato tanto quanto noi, che siamo microcosmi. L'interpretazione a fine opera di Gurisatti sulla figura del saggio in Schopenhauer, diversa dall'asceta che rinuncia alla profusione di sensazioni e vitalità, e che invece deve "nutrirsi" di tutto ciò che il macroantropo ha da offrirgli, è un passaggio estremamente denso e trascinate che può accostarsi al pensiero merleau-pontyano con grande successo);

F. Caroli, *Storia della fisiognomica: arte e psicologia da Leonardo a Freud*. Mondadori Electa, Milano 2012;

R. Cartesio, *Les passions de l'ame par René Des Cartes*, Paris, chez Iean Guinard, 1650, *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano 2003.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 13.

di essa dell'*habitus* propriamente inteso ci permette un radicamento nello spazio, e a sua volta nell'esistenza; la sintesi del corpo come *Leib* avviene in questa misura, attraverso un corpo che inerisce al mondo e si prolunga in esso, e viceversa. L'*habitus* in senso proprio è di un'abitudine che sia legata sia alla motilità che alla percezione, che permetta a me di radicarmi nello spazio e di propagarmi attraverso di esso, anche per mezzo di strumenti, se necessario. Un esempio che Merleau-Ponty fa è quello del cieco<sup>75</sup>, che entra in connessione così forte e solida col bastone che esso stesso diventa una sua protesi, un'estensione del suo corpo stesso, e gli permette di muoversi meglio (accezione motile), di toccare meglio (accezione tattile) e di percepire meglio (accezione sensoriale). È questa l'abitudine propriamente intesa da Merleau-Ponty, quella che permette, in senso totalizzante, la sintesi del corpo proprio, la sintesi del *Leib*. In ultima sintesi, l'acquisizione di abitudini qui intesa dal filosofo è un processo che spazia dal movimento alla percezione, ha sia una dimensione motoria che percettiva<sup>76</sup>.

Ad oggi in riferimento al corpo proprio il pensiero merleau-pontyano è ampiamente dibattuto e messo in discussione, ed emergono nuove prospettive e interpretazioni anche su tematiche che a partire dal rapporto corpo-mondo si possono leggere nella stesura del testo<sup>77</sup>. Un interessante confronto che può sorgere, avvicinandoci agli sviluppi filosofici del nostro tempo, è quello di creare un parallelo tra l'*habitus* del corpo come *Leib* di Merleau-Ponty e la cura del corpo nella somaestetica, il che ci porta al prossimo capitolo.

---

<sup>75</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 216. "Quando il bastone diviene uno strumento familiare, il mondo degli oggetti tattili arretra, non comincia più dall'epidermide della mano, ma in fondo al bastone".

<sup>76</sup> Cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, p. 60.

<sup>77</sup> Un esempio è la lettura ecosofica ed ecologica di Merleau-Ponty. In merito a quanto sostiene sull'individuo che si apre al mondo, non per imporre il suo dominio ma per entrare in simbiosi e scambio con esso, diversi studiosi si sono concentrati sul rapporto che intercorre tra la filosofia merleau-pontyana, la natura e l'ambientalismo (particolarmente interessante, ad esempio, è il parallellismo presente nel testo di Manlio Iofrida, quando vengono messi a confronti la figura dello strumentista di Merleau-Ponty col *bricoleur* in Lùkacs). Si consigliano per approfondimenti più mirati i seguenti testi:

M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

M. Merleau-Ponty, *Rèsumés de cours, Linguaggio, storia, natura: corsi al Collège de France, 1952-1961* / Maurice Merleau-Ponty; traduzione, presentazione e note a cura di Mauro Carbone, Bompiani, 1995.

## CAPITOLO TERZO

### La somaestetica

#### 3.1 *Una nuova disciplina filosofica*

Se si parla di estetica del corpo in epoca contemporanea, risulta doveroso doversi confrontare con la filosofia di Richard Shusterman. Egli, di nazionalità statunitense, appartiene alla corrente del pragmatismo, e nel corso della sua carriera ha svolto importanti e approfondite ricerche nel campo della filosofia della percezione, con particolare interesse per il concetto di corpo immerso nell'esperienza estetica.

Il suo è un percorso piuttosto curioso ed originale, difatti nel 1996 con il termine *somaestetica* egli va ad inventare una nuova area tematica del pensiero filosofico (per quanto, sotto sua stessa ammissione, la cosa possa suonare quasi come un atto di presunzione e arroganza)<sup>78</sup>. Da qui in avanti, nelle sue future pubblicazioni, il discorso ruoterà tutto attorno al perno che rappresenta l'estetica del corpo<sup>79</sup>.

La motivazione che sta dietro all'idea di somaestetica è effettuare un recupero del significato originario della percezione. Il termine coniato, infatti, è l'unione di *aisthesis* (percezione) e *soma* (corpo). Il fatto che Shusterman abbia scelto di adottare la parola

---

<sup>78</sup> Cfr. R. Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, in "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", Vol. 57, No. 3, (Summer, 1999), p. 299. Citazione di Shusterman: "I dared not presume to define it by proposing a systematic account of what topics, concepts, aims, and practices it would comprise. After almost three millennia of philosophy, to propose a new philosophical discipline might seem a reckless act of arrogance".

<sup>79</sup> R. Shusterman, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, University Press, Cambridge 2008.

greca non è casuale, dato che corpo (inteso come *body*) e carne (*flesh*<sup>80</sup>), nel linguaggio comune, si riferiscono a due diverse declinazioni che non avrebbero potuto veicolare l'intenzione che il filosofo voleva dare di corpo senziente e corpo proprio, percettivo e dinamico, perno della sensorialità e del mondo. Il corpo in quanto *body*, infatti, viene tradizionalmente contrapposto alla mente (*mind*), e fa pensare ad una dimensione del corpo più oggettiva, fisica, mentre il concetto di carne, invece, nella cultura occidentale ha assunto un connotato profondamente negativo<sup>81</sup>. Questo ci fa anche capire come Shusterman non s'interessi granché dell'opposizione tra la dimensione mentale e dimensione corporea, ma preferisce andare oltre la separazione per concentrarsi sul concetto di corpo vivo, similmente a Merleau-Ponty.

Notiamo dunque una particolare attenzione del filosofo per il lessico del greco antico, e in generale per l'intenzione di voler recuperare la tradizione classica del pensiero (in questo caso legato alla ricerca del bello e alla sfera del percepire), inquadrandolo tuttavia in una prospettiva contemporanea e rifacendosi al concetto estetico presente nel pensiero di Baumgarten. Non bisogna fraintendere il suo operato, con somaestetica egli non ha semplicemente l'intenzione di offrire un nuovo percorso filosofico da poter percorrere, ma mostrarne i punti di forza, le utilità, gli strumenti che la somaestetica può offrire per risolvere alcuni problemi della filosofia del suo tempo<sup>82</sup>.

Il ritorno all'*Aesthetica* di Baumgarten è incredibilmente valido per Shusterman nella misura in cui, attraverso il suo pensiero, la somaestetica possa dimostrarsi fortemente radicata nell'età contemporanea, ma con una sostanziale differenza. Baumgarten, scrive Shusterman, "ha omesso un cruciale riferimento alla questione corporale, mancando

---

<sup>80</sup> Non tutti gli studiosi naturalmente concordano. Ci sono pensatori che preferiscono utilizzare la terminologia di "carne viva" nel momento in cui si fa riferimento agli studi fenomenologici. Per approfondimenti consiglio il testo di S. B. Garner, Jr., "Still Living Flesh": Beckett, Merleau-Ponty and the *Phenomenological Body*, Vol. 45, No.4, *Disciplinary Disruptions* (Dec. 1993), pp. 443-460.

<sup>81</sup> Cfr. R. Shusterman, *Body Consciousness and Performance: Somaesthetics East and West*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", Vol. 67, No. 2, (Spring, 2009), pp. 133.

<sup>82</sup> Cfr. R. Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, in "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", Vol. 57, No. 3, (Summer, 1999), p. 299 e seguenti. Scrive Shusterman: "To show how somaesthetics is firmly grounded in aesthetic tradition, I begin by examining the philosophical text that founded modern aesthetics, Alexander Baumgarten's *Aesthetica* (1750/1758). Baumgarten's original aesthetic project will be seen to have far greater scope and practical import than what we recognize as aesthetics today, implying an entire program of philosophical self-perfection in the art of living. I then outline the discipline of somaesthetics, showing how it shares the same enlarged scope, multiple dimensions, and practical element that Baumgarten urged, while also promoting precisely those aims that philosophy traditionally defines as central to its own project: aims such as knowledge, virtue, and the good life".

completamente tutto l'apparato sulla coltivazione del proprio corpo"<sup>83</sup>. In Shusterman, come si può facilmente evincere, tutto ciò è rovesciato: è il corpo che ha un'importanza magistrale, ed è col corpo, col *soma*, che noi possiamo accedere alla percezione. Sinteticamente, riportando una citazione dell'autore, i suoi obiettivi principali sono espressi qui di seguito.

Intriguing as these inquiries are, my prime goals here are reconstructive rather than historical:

1) to revive Baumgarten's idea of aesthetics as a life-improving cognitive discipline that extends far beyond questions of beauty and fine arts and that involves both theory and practical exercise;

2) to end the neglect of the body that Baumgarten disastrously introduced into aesthetics (a neglect intensified by the great idealist tradition in nineteenth-century aesthetics);

and 3) to propose an enlarged, somatically centered field, somaesthetics, that can contribute significantly to many crucial philosophical concerns, thus enabling philosophy to more successfully redeem its original role as an art of living<sup>84</sup>.

Da una parte il rimando a Baumgarten conferisce a Shusterman la possibilità di ritornare all'idea originaria di estetica, che non è solamente associata alla riflessione sull'arte e sulla bellezza. La percezione, l'*aisthesis*, indica una dimensione molto più complessa e totalizzante, la pura natura dell'estetica. Ma non si può nemmeno sostenere, in fondo, che Shusterman recuperi totalmente la prospettiva di Baumgarten, proprio perché pone l'accento sulla figura del corpo, massimizzandone l'importanza.

Come dovrebbe attuarsi uno scenario filosofico somaestetico? In realtà Shusterman non fornisce una vera e propria linea da seguire affinché questa "nuova filosofia", possa dare i suoi frutti, ma si limita a delineare tre possibili ramificazioni di come l'estetica del corpo dovrebbe declinarsi: in ordine, egli parla di una somaestetica analitica<sup>85</sup>, una pragmatica e infine una pratica.

Secondo Shusterman, la declinazione analitica è quella propriamente teoretica ed epistemologica, fondamentalmente dedita a descrivere i limiti e gli strumenti di accesso alle nostre conoscenze della realtà, ma è anche interconnessa fortemente con

---

<sup>83</sup> *Ivi*. Prosegue: "...But in pursuing Baumgarten's broad vision of aesthetics and its practical, perfectionist ideal, somaesthetics goes even further by also embracing a crucial feature that Baumgarten unfortunately omitted from his aesthetic program-cultivation of the body".

<sup>84</sup> *Ivi*, pp. 301-302.

<sup>85</sup> Non è casuale che egli ne parli, avendo avuto una formazione analitica presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, concludendo con una dissertazione all'università di Oxford intitolata "*The Object of Literary Criticism*". Sarà a partire da fine degli anni '90 che Shusterman inizierà poi ad avvicinarsi alla corrente del pragmatismo.



un'impalcatura ontologica e sociologica (come il nostro corpo si rapporti alla società, il corpo come mezzo, la costruzione sociale che sta dietro a *gender* e *sex*).

La somaestetica pragmatica, a differenza dell'analitica, non si limita a descrivere la realtà ma offre un approccio normativo e prescrittivo, fornendo soluzioni, percorsi da seguire, metodologie, ma rimanendo comunque sottesa al comparto epistemologico; in altre parole, facendo comunque parte del dominio della somaestetica analitica, andando però al di là delle barriere che un approccio esclusivamente descrittivo, logicamente, incontra.

Infine vi è l'approccio pratico, che non si ferma né a produrre descrizioni e rappresentazioni logico-concettuali, né ha la pretesa di fornire delle prescrizioni su come migliorarsi attraverso la cura del corpo. La somaestetica pragmatica, come suggerisce il nome, si focalizza sull'aspetto dell'agire, praticare direttamente la cura somatica e non limitarsi semplicemente ad esprimere asserzioni su come applicarla. Rispetto alle altre due, questa prospettiva non ha avuto molta fortuna in ambiti accademici<sup>86</sup>.

### 3.2 Merleau-Ponty e Shusterman<sup>87</sup>

Ora è doveroso chiedersi quali possano essere i punti centrali tra i due autori, dove essi riescano a toccarsi e dove invece si creino delle differenze consistenti. Si è già stabilito precedentemente che entrambi, tanto Shusterman quanto Merleau-Ponty, hanno come obiettivo quello di andare oltre le divisioni del pensiero classico tra corpo e mondo, preferendo focalizzarsi sul concetto di corpo in quanto tale, nel pieno del suo dinamismo e "*spinta vitale*". Da parte di entrambi gli approcci c'è un ritorno al concetto originario di estetica come teoria della percezione ed è lo stesso Shusterman a prenderne atto, definendo l'apporto teorico di Merleau-Ponty sul corpo come il suo più importante contributo, elevando la sua importanza anche per essere stato il primo, dopo secoli, ad aver liberato l'estetica dalle briglie della filosofia dell'arte e dalle accezioni di estetica

---

<sup>86</sup> Per approfondimenti ulteriori si rimanda a testo di Shusterman *Pragmatist aesthetics*, tr. it. di Teresa Folco, *Estetica pragmatica*, a cura di Giovanni Matteucci, Aesthetica, Palermo 2010. Trovo una curiosa somiglianza tra classificazione utilizzata da Shusterman e la divisione trina di etica normativa, etica descrittiva e metaetica. Per ulteriori approfondimenti sul tema, si consiglia il seguente testo: A. Da Re, *Le parole dell'etica*, Bruno Mondadori, Milano 2010.

<sup>87</sup> L'elaborato deve comunque mantenere la sua principale attenzione verso Merleau-Ponty. Nella mia ricerca ho deciso dunque di offrire un primo approccio al pensiero di Shusterman, per poi concentrarmi su quei singoli elementi in cui Shusterman stesso richiama all'attenzione Merleau-Ponty, da cui possa scaturire un proficuo dibattito. Il pensiero di Shusterman nella sua totalità rimane comunque un bagaglio di interesse notevole per eventuali trattazioni future, anche più panoramiche e approfondite.

come “teoria della bellezza” o “del gusto”<sup>88</sup>. Egli ne elogia premesse, obiettivi, concetti<sup>89</sup>, considerando essenziali alcuni dei traguardi raggiunti dalla sua attività filosofica.

Sotto questo aspetto, dunque, non ci sono particolari dubbi sulle vicinanze delle due filosofie. Egli inoltre precisa:

Through the primacy of somatic perception, aesthetics is likewise liberated from the narrowing grip of fine art, so that contemporary aesthetic inquiry can focus on artistic practices of popular culture and design that serve or stylize the body, and even on the self-stylizing subject’s art of living. If Merleau-Ponty did not explicitly advocate this expansion of the aesthetic field, his work has certainly encouraged it, just as his somatic advocacy inspires the body’s thematized use in contemporary performance art.

Secondo Shusterman quindi, se si considerano soprattutto gli ultimi lavori del filosofo (cita ad esempio l’interesse di Merleau-Ponty per la pittura), si possono trarre degli efficaci strumenti che vadano a confluire nella performance art, volti ad espandere il campo estetico su cui Merleau-Ponty si è soffermato. I motivi risalgono principalmente alle scelte adottate dal filosofo francese, che non ha (secondo Shusterman) sufficientemente approfondito la questione, senza mai esplicitarla fino in fondo. Se da una parte Shusterman potrebbe venire considerato un *purista* dell’estetica, per la sua vena “tradizionalista” di voler recuperare la nozione originaria del significato estetico, leggendo questo passaggio ci rendiamo conto di come egli non neghi le potenzialità che possono darsi frutto nelle dimore dell’arte contemporanea. Non è casuale che si parli di performance art, vista la condizione necessaria affinché si possa performare (ovvero, il corpo).

Questo estratto veniva da una pubblicazione relativamente recente, se si considera che è stata rilasciata online nell’aprile del 2011. È doveroso dunque addentrarci ancora un poco in un altro testi di Shusterman, pubblicato qualche anno prima, nel 2009. Il testo in questione ha un titolo piuttosto significativo ed emblematico, *Body Consciousness and Performance: Somaesthetics East and West*. In quest’opera Shusterman riprende le linee guida fondamentali della sua somaestetica e pone a confronto le prospettive sul corpo della filosofia

---

<sup>88</sup> Richard Shusterman, “Merleau-Ponty’s Somaesthetics”, Critique d’art [Online], 37 | Printemps 2011, p. 1. Scrive Shusterman: “If aesthetics, in modernity, has most often been pursued as a theory of beauty, of taste, of aesthetic judgment, or, especially since Hegel, as a philosophy of fine art, then Merleau-Ponty’s insistence on “the primacy of perception” reminds us of the root-meaning of aesthetics in the Greek word for sensory perception–aesthesis (αἴσθησις)”. Shusterman sottolinea chiaramente come Merleau-Ponty sia riuscito a liberare le concezioni dell’estetica dall’impianto hegeliano, che l’aveva confinata e delimitata nel dominio della filosofia dell’arte.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 2 Si riferisce a concetti quali propriocezione, cinestesia e percezione transmodale.

occidentale con quella orientale. Una prima forma di “attrito” tra i due approcci lo vediamo circa il ruolo ricoperto dalla riflessione somatica. Se infatti per Merleau-Ponty essa è, fondamentalmente, inutile all’uomo per muoversi nel mondo, e anzi viene richiesta un’attitudine più spontanea, Shusterman discute con questa posizione.

“Maurice Merleau-Ponty is another philosophical champion of the body who nonetheless rejects the value of somaesthetic reflection. Like James<sup>90</sup>, he contends that spontaneity and unreflective perceptual awareness will always serve us best in everyday life, whereas somatic reflection and representational images are (for normal people) unnecessary and even get in the way of smooth functioning [...] he repeatedly insists that successful performance depends on the efficacy of spontaneous bodily intentionality beneath the level of thematized awareness rather than any conscious representations or reflective awareness that tends instead to hinder efficient action.<sup>91</sup>”

La posizione di Merleau-Ponty, totalmente spostata sul versante della negazione di una riflessione consapevole della coscienza in quanto incorporata, serve da spunto per Shusterman come contraddittorio in una delle sue opere più famose, *Body Consciousness: A Philosophy of Mind and Somaesthetics*. In questo testo, Shusterman si serve delle argomentazioni di alcuni pensatori (tra cui, ad esempio, John Dewey) per difendere strenuamente la validità di una riflessione critica somatica come necessaria e ottimale per la cura del proprio corpo e l’immersione del sé nel mondo. La posizione di Shusterman potrebbe apparirci strana, ma per sua stessa ammissione egli ha avuto modo di rivalutare la riflessività somatica nel corso di una decina d’anni, aprendosi anche a questa prospettiva. Shusterman la definisce una “soluzione a due binari”, in modo tale da comprendere sia la strada performativa che quella meditativa<sup>92</sup>.

La discussione con la posizione ben salda di Merleau-Ponty, convinto che attraverso una corretta abitudine motoria-percettiva si possano correggere quelle affezioni che toccano il nostro corpo, verte proprio sul fatto che Shusterman non è totalmente convinto di questa possibilità. Shusterman riconosce il valore della posizione offerta dal filosofo francese nel dare credito alle capacità motorie di un individuo di *imparare* a stare al mondo entrando in connessione con esso e venendone intramato, ma sono le premesse che andrebbero riformulate. Innanzitutto, dice Shusterman, sebbene (seguendo il

---

<sup>90</sup> Shusterman fa riferimento a William James, filosofo statunitense di origini irlandesi, considerato uno dei padri del pragmatismo.

<sup>91</sup> R. Shusterman, *Body Consciousness and Performance: Somaesthetics East and West*, “*The Journal of Aesthetics and Art Criticism*”, Vol. 67, No. 2, (Spring, 2009), pp. 133.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 135.

discorso merleau-pontyano) si presupponga che tutti gli individui “*normali*” godano dello stesso livello di capacità sensomotoria rispetto a casi patologici ben più gravi (es. Schneider), è proprio a partire dall’acquisizione di certe abitudini attraverso le nostre competenze che dobbiamo prestare attenzione. Chi può dirci se quel determinato stato abituale che ci stiamo formando non sia deleterio, dannoso, pericoloso? In tal caso, l’adagiamento a delle “cattivi abitudini” non può che precluderci la possibilità di far fronte ai nostri malesseri e alle nostre lesioni più sottili, che anzi esplodono in maniera totalmente impattante nel momento in cui seguiamo degli stadi abituali che sono in realtà nocivi, insani.

Tutto ciò avviene, sottintende Shusterman, nel momento in cui non attuiamo un percorso di auto-riflessività critica, che invece potrebbe garantirci la cura del nostro corpo. L’autore fa l’esempio di chi è costretto a lavorare per numerose ore al giorno al computer, consecutivamente<sup>93</sup>. Man mano che l’individuo persiste, inconsapevolmente acquista quest’abitudine (cattiva) che ha poi un impatto negativo sul suo corpo. Molto spesso, dice Shusterman, l’utilizzo di certe abitudini non è dunque frutto di una volontà consapevole e con senso critico, ma di un *habitus* che si è lasciato influenzare dall’*ethos* circostante, dal contesto socio-culturale, scolastico, lavorativo, *et similia*, finendo per acquisire una *hexis*<sup>94</sup> dannosa. Shusterman non ritiene che le correnti filosofiche che si scagliano contro la riflessività somatica abbiano la pretesa di cancellarla, quanto più di far risplendere una cura somatica diametralmente opposta, proprio a causa degli ostacoli (a loro avviso) rappresentati da un approccio estremamente dispersivo e insufficiente. Shusterman concorda nel dare spazio anche all’espressione fisica del corpo e al suo modo di rapportarsi concretamente con la realtà (la somaestetica è anche somaestetica pratica), ma “*se non sappiamo cosa stiamo facendo, non potremo correggere quel che facciamo se esso è sbagliato*”. L’approccio di Shusterman cerca di indirizzarsi meno verso l’individuazione di un’abitudine spontanea come primale e scevra da imperfezioni, piuttosto concentrandosi su come migliorare gli aspetti delle abitudini di ogni soggetto, essendovi

---

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> L’intero discorso di Shusterman sulle “cattivi abitudini” che vengono acquisite, inconsapevolmente, fa sorgere in mente tutto l’apparato aristotelico dell’*Etica Nicomachea*. Con “*hexis*”, difatti, in lingua greca s’intende uno stato abituale che va a formarsi quando un individuo persiste a compiere una certa abitudine, che se buona, porterà al consolidamento di una virtù; altrimenti, di un vizio.

Si consiglia dunque, per chi volesse approfondire l’argomento, oltre al classico della filosofia *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2000, anche il già citato testo di A. Da Re, *Le parole dell’etica*, Bruno Mondadori, Milano 2010, pp. 7-11.

una molteplicità di enti, e dunque di affezioni, lesioni, problematiche, contesti diversi, *hexis* diverse.<sup>95</sup>

Gli studi critici su Shusterman tendono inoltre ad evidenziare come l'approccio di Merleau-Ponty sia tale in timore dell'ennesima ed eventuale separazione tra mente e corpo. Se si considera la condizione critica e riflessiva come dominante nella vita dell'individuo, quest'ultimo potrebbe ritrovarsi in una condizione che lo elevi al di sopra dei fenomeni (a cui egli, invece, deve radicarsi). Tutto questo è quanto più Merleau-Ponty tende ad evitare, come illustra Talia Welsh nel suo saggio; ma, al tempo stesso, questo rischio è palpabile *se* si considera la condizione riflessiva e valutante come una dimensione separata dalla corporeità fisica, come se la riflessione fosse esclusivamente ed intrinsecamente un qualcosa di intellettualistico. C'è l'idea che sia qualcosa d'imposto, di non intimo e non genuinamente proveniente dal soggetto, ma la somaestetica di Shusterman vuole aprirsi ad un'altra possibilità. Secondo Shusterman, il controllo che un individuo "impone" a sé per regolarsi e trovare la strada di un giusto *habitus* non deriva da una posizione esterna o ideologica, ma da una presa di coscienza del soggetto stesso<sup>96</sup>. Welsh puntualizza, questa volta criticando Shusterman, che nella sua spiegazione non vi è sufficiente chiarezza su cosa possa qualificarsi come somaestetico o meno, col rischio concreto che se tutto viene considerato una somaestetica, fattualmente nulla è più considerabile come tale<sup>97</sup>.

Un'altra problematica che viene messa alla luce, questa volta da Shaun Gallagher, sta in un errore di misinterpretazione che Shusterman avrebbe commesso nei confronti di

---

<sup>95</sup> "While I share Merleau-Ponty's appreciation of our implicit, unreflective somatic perception, I think we should also recognize that it is often painfully inaccurate and dysfunctional. I may think I am keeping my head down when swinging a golf club, though an observer will easily see I do not. Disciplines of somatic education deploy exercises of representational awareness to treat such problems of misperception and misuse of our bodies in the spontaneous and habitual behavior that Merleau-Ponty identifies as primal and celebrates as miraculously flawless in normal performance. So if Merleau-Ponty aims to recapture a primordial unreflective perception that is universal and "unchanging" and that is needed as the essential ground for explaining all other perception and performance, my pragmatist approach is more sensitive to differences in somatic subjectivity and instead aims to explore and enhance our behavior by rendering more (though not most or all) of it more explicitly conscious and reflective so that our perception and performance can be improved".

<sup>96</sup> T. Welsh, *Philosophy as Self-Transformation: Shusterman's Somaesthetics and Dependent Bodies*, "The Journal of Speculative Philosophy", Vol. 28, No. 4 (2014), pp. 495-496.

<sup>97</sup> *Ibidem*. Il problema principale è la mancanza di una specificazione da parte di Shusterman sulle attività qualificabili come somaestetiche. "The problem is that Shusterman then incorporates an enormous array of behaviors within these categories, to the point where it seems hard to imagine that anything one does deliberately could not be somaesthetic. Cosmetics, hairstyles, and fashion are "representational" branches, and diet and exercise are "experiential." Anytime I thoughtfully apply makeup, am I engaging in somaesthetics? Is any workout somaesthetic? If this is the case, what is the value of philosophy for these endeavors, as we have ample instruction from experts in these fields themselves?".

Merleau-Ponty. Ad un certo punto Shusterman, approfondendo la tematica della riflessività, presenta quattro livelli possibili di coscienza<sup>98</sup>: un primo livello definito *inconscio*, il secondo definito come *percezione cosciente*, il terzo come *consapevolezza esplicita* ed il quarto che è sostanzialmente sempre parte della consapevolezza esplicita, ma ad un livello superiore (quello riflessivo). Questi ultimi due livelli sarebbero il nucleo fondante della somaestetica per come Shusterman l'intende, e secondo la sua lettura, Merleau-Ponty avrebbe sminuito queste due unità nella sua trattazione. È possibile, invece, che Merleau-Ponty con "*segreto inumano dei meccanismi del corpo*" – il passaggio citato da Shusterman e da cui è nata la sua personale interpretazione - non stesse intendendo quei due stadi coscienziali, quanto più i meccanismi neurali sub-personali. Merleau-Ponty indubbiamente offre una parte più critica (se vogliamo, descrittiva) a questi modelli della riflessività, mentre Shusterman offre un approccio più prescrittivo e terapeutico<sup>99</sup>; non è ben chiaro dunque a cosa Shusterman si stesse riferendo in quel passaggio, ma con molta probabilità si tratta di un grosso equivoco. Ciò non toglie le differenze radicali tra i due atteggiamenti dei filosofi (fenomenologia descrittiva da una parte, pragmatismo con forti accezioni etiche e prescrittive dall'altra).

---

<sup>98</sup> S. Gallagher, *Somaesthetics and the care of Body*, *Metaphilosophy*, FORTIETH-ANNIVERSARY SPECIAL ISSUE: THE FUTURE OF PHILOSOPHY: METAPHILOSOPHICAL DIRECTIONS FOR THE TWENTY-FIRST CENTURY (April 2011), Vol. 42, No.3, pp. 310-311.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

## CONCLUSIONI

In questo lavoro di tesi ho cercato di offrire un'illustrazione quanto più mirata della concettualità di *corpo proprio* in Maurice Merleau-Ponty, andando a confrontare la dimensione più propria e viva del corpo con le accezioni più distaccate e notoriamente contrapposte. Abbiamo potuto osservare come l'idea che sta dietro al corpo proprio tende particolarmente a rivolgersi al tentativo di un recupero e di un mantenimento di una sfera di significati (intramazione, interconnessione, scambio, propagamento...) che sono rimasti fin troppo a lungo sopiti a causa delle impostazioni più meccanicistiche.

La *Fenomenologia della percezione* è un testo, a mio avviso, piuttosto complesso da affrontare. Non tanto nei suoi contenuti, quanto nella forma e nel lessico utilizzato dall'autore. Si respira molto lo spirito aleggiante dei pensatori padri della fenomenologia e dell'esistenzialismo, l'opera stessa ne è pregna fin dall'introduzione. Personalmente ho sempre trovato quest'autore incredibilmente stimolante e fortemente attuale, soprattutto nel suo costante sforzo di riproporre un approccio d'apertura nei confronti del mondo e di restituire all'estetica qualcosa che essa, ormai, aveva perso da molto tempo.

Tuttavia, come si è evinto, il pensiero di Merleau-Ponty non è immune a critiche o sovra-interpretazioni pericolose. Ritengo che l'efficacia del dialogo che possa scaturirsi tra Merleau-Ponty e Shusterman sia dovuto anche alla relativa vicinanza cronologica dei due autori, il che permette uno scambio e un confronto di impostazioni, innovazioni, contesti, descrizioni molto più prolifico e ricco di contenuto di quanto non accadrebbe con autori di qualche secolo indietro.

Un sistema filosofico in grado di mantenere da una parte l'elemento riflessivo e valutante di Shusterman per la cura dell'estetica del corpo, e dall'altro l'apertura sensoriale e intramata di Merleau-Ponty, a mio personalissimo avviso comporrrebbe il perfetto connubio da adottare nella vita estetica di ogni giorno, a cui prestare ascolto come un vero e proprio *habitus*.

## BIBLIOGRAFIA

### TESTI DI MERLEAU-PONTY

M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, in *Bulletin de la Société française de philosophie, Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, 1946, seguito da *La natura della percezione* 1934; ed. italiana a cura di R. Prezzi e F. Negri, Medusa, Milano 2004.

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Parigi 1945; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 1965 (nuova ed. 2003).

M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes de cours (1947-1948) recueillies et rédigées par Jean Deprun, *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*; note prese al corso di Maurice Merleau-Ponty all'École Normale supérieure (1947-1948) raccolte e redatte da Jean Deprun; ed. rivista e aumentata di un frammento inedito / a cura di S. Prinzi, Orthotes, Napoli: Salerno 2017.

M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours du jeudi*, 1952-1953, dans Maurice Merleau-Ponty, *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione, Corso al Collège de France* 1953, ed. italiana a cura di A. C. Dalmasso, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2021.

M. Merleau-Ponty, *Rèsumés de cours, Linguaggio, storia, natura: corsi al Collège de France*, 1952-1961 / Maurice Merleau-Ponty; traduzione, presentazione e note a cura di Mauro Carbone, Bompiani, 1995.

M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, in *Art de France*, vol. 1, n. 1, gennaio 1961; trad. Giovanni Invitto, Lecce: Milella, 1971; trad. Anna Sordini, *L'occhio e lo spirito*, postfazione di Claude Lefort, SE, Milano 1989.

### TESTI CRITICI SU MERLEAU-PONTY

U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Roma 1983

S. Gallagher, *Somaesthetics and the care of Body*, *Metaphilosophy*, FORTIETH-ANNIVERSARY SPECIAL ISSUE: THE FUTURE OF PHILOSOPHY: METAPHILOSOPHICAL DIRECTIONS FOR THE TWENTY-FIRST CENTURY (April 2011), Vol. 42, No.3, pp. 305-313

E. Pagni, *Corpo Vivente Mondo*, Premio Ricerca «Città di Firenze», 2012

R. Shusterman, *Pragmatist aesthetics*, tr. it. di Teresa Folco, *Estetica pragmatista*, a cura di Giovanni Matteucci, Aesthetica, Palermo 2010



R. Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, in “*The Journal of Aesthetics and Art Criticism*”, Vol. 57, No. 3, (Summer, 1999), pp. 299-313

R. Shusterman, *Body Consciousness and Performance: Somaesthetics East and West*, “*The Journal of Aesthetics and Art Criticism*”, Vol. 67, No. 2, (Spring, 2009), pp.133-145

R. Shusterman, “*Merleau-Ponty’s Somaesthetics*”, *Critique d’art* [Online], 37 | Printemps 2011

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

D. Zahavi, *Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal*, University of Copenhagen 2002

#### ALTRI TESTI CLASSICI

Aristotele, trad. it. di C. Mazzarelli, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2000

R. Bodei, *La filosofia del novecento (e oltre)*, Milano, Feltrinelli, 2016

R. Cartesio, *Meditationes de prima philosophia (Méditations métaphysiques)* 1641, avec six séries d’*Objections*; (deuxième édition avec les septièmes *Objections* et l’épître à Dinet: 1642) AT VII; traduction française par le Duc de Luynes 1647 AT IX-1, *Opere filosofiche. Meditazioni metafisiche – Obbiezioni e risposte (Vol.2)*, trad. di A. Tigher e F. Adorno, a cura di E. Garin, Laterza, Bari-Roma, 1992

R. Cartesio, *Les passions de l’ame par René Des Cartes*, Paris, chez Iean Guinard, 1650, *Le passioni dell’anima*, a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano 2003

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1912-1918); tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1964

E. Husserl, *Méditations cartésiennes* 1931, *Meditazioni cartesiane*, tr. F. Costa, Bompiani, Milano 1970

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787); tr. it., *Critica della ragion pura*, traduzione e note di Giorgio Colli. Einaudi, Torino 1957

Platone, tr. it. di Vito Stazzone, *Fedone*, introduzione e note a cura di Maurizio Schoepflin, Armando Editore, Roma 2007

#### ULTERIORI TESTI CONSULTATI

F. Caroli, *Storia della fisiognomica: arte e psicologia da Leonardo a Freud*. Mondadori Electa, Milano 2012

G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell’ordo amoris: In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2019

A. Da Re, *Le parole dell'etica*, Bruno Mondadori, Milano 2010

S. B. Garner, Jr., "*Still Living Flesh*": *Beckett, Merleau-Ponty and the Phenomenological Body*, Vol. 45, No.4, *Disciplinary Disruptions* (Dec. 1993), pp.443-460

V. Girotto e M. Zorzi, *Manuale di psicologia generale*, Mulino, Bologna 2021

G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Il Poligrafo, Padova 2002

M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019

H. Nilsen, *Gestalt and Totality. The case of Merleau-Ponty and Gestalt psychology*, Winter Symposium on Cornelius Castoriadis, *Castoriadis beyond post-modernism and neo-modernism*, University of Akureyri, Iceland, March 2008

R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, tr. it. di Paolo Zaninoni, a cura di Lorenzo Perilli, Adelphi, Milano 2006

W. Kohler, *Die Gestaltpsychologie* (1929), tr. it. *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1984