



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di laurea in Scienze Psicologiche Sociali e del Lavoro

Tesi di laurea Triennale

Il corpo nel mondo

The Body in the World

Relatore

Prof. Malaguti Ilaria

Laureando: Simonazzi Tommaso

Matricola: 1221507

Anno Accademico 2021/2022

A chiunque arrivi alla fine di questo elaborato,

INDICE

INTRODUZIONE

Premessa sintetica delle principali riflessioni circa la percezione secondo Merleau-Ponty

CAPITOLO I: IL CORPO

- 1.1) *Critica introduttiva al corpo*: dalla critica del corpo come oggetto e alla fisiologia meccanicistica, oltrepassando la psicologia classica, gli intellettualisti e gli empiristi per giungere al superamento del parallelismo esperienza-pensiero tramite un intuizionismo tattile.
- 1.2) *L'esperienza del corpo*: il rapporto del corpo con il feno, lo schema corporeo, l'unità del corpo proprio e il soggetto incarnato.
- 1.3) *La spazialità, la temporalità e la motilità del corpo proprio*: circa lo spazio del corpo e il tempo vissuti per arrivare all'esperienza motoria come praktognosia. La motilità per divenire un 'Io posso'.
- 1.4) *La sessualità*: la vita sessuale come modo di esperire la condizione umana, sessualità intesa come affettività e modalità originaria di essere al mondo.

CAPITOLO II: LA CORPOREITA' NELL'INFANTE

- 2.1) *Costruzione di uno schema corporeo*: forma e sviluppo dello schema corporeo, affinare la percezione di sé e dell'ambiente. La percezione del mio corpo è percezione dell'altro.
- 2.2) *La coscienza del corpo proprio*: il sistema io-altro, la coscienza del corpo proprio come coscienza dell'altro e la scoperta di sé attraverso il corpo

CONCLUSIONI

INTRODUZIONE

Nel presente elaborato cercheremo di trattare alcune delle idee-tesi proposte dal filosofo francese Maurice Merleau-Ponty, trattate in *Fenomenologia della percezione* e *Il bambino e gli altri*. Il primo saggio, pubblicato in Francia nel 1945, è il testo cardine nella bibliografia merleaupontiana, nonché il saggio che ha portato il filosofo ad essere riconosciuto da parte del mondo accademico. Il secondo libro invece riprende le lezioni svolte presso l'Università di Parigi, nell'autunno del 1949, quando al filosofo venne assegnata la cattedra in Psicologia dello sviluppo.

Il seguente elaborato, diviso in due macroaree, cercherà di trattare l'importante tema del corpo attraverso un'iniziale comprensione della percezione dello stesso, trattata nella Premessa, da cui diviene centrale il suo ruolo nel nostro agire nel mondo. La trattazione sintetica della percezione permetterà di affrontare al meglio il complesso tema del corpo: questo prende posto in tutto il primo capitolo, in cui, cercando di sottolineare le tesi principali, scopriamo ciò che l'autore intende per essere-al-mondo, per schema corporeo, spazio fenomenico, tempo vissuto e soggetto incarnato. Queste idee promosse da Merleau-Ponty, vengono elaborate per comprendere meglio il significato di essere corpo e permettendo di riportare quest'ultimo in luce anche negli ambiti della Psicologia, che negli anni aveva tralasciato l'importanza del corpo, ponendo attenzione solamente al lato psichico. Dopo aver concluso la trattazione del primo capitolo, ci sposteremo verso l'origine della nostra presenza nel mondo, attraverso le lezioni sui primi anni di vita del bambino comprendiamo la necessità dell'altro. Nel secondo capitolo andremo quindi a comprendere come, secondo Merleau-Ponty, lo schema corporeo si costruisce, permettendo, in seguito, la coscienza di sé, anche attraverso l'esempio dello specchio. Quest'ultimi temi, seppur trattati alla fine degli anni Quaranta del secolo scorso, si riscoprono come attuali in una trattazione limpida e perspicua.

L'elaborato cercherà di far comprendere al lettore ciò che Merleau-Ponty voleva insegnarci: io esisto corporalmente in un mondo e il mio corpo non è per me solamente il mezzo con cui posso esistere, ma è necessario alla mia esistenza e quest'ultima è fondamentalmente un'esistenza incarnata.

Premessa sintetica delle principali riflessioni circa la percezione secondo Merleau-Ponty

Per un'argomentazione e comprensione della centralità del corpo nella visione merleau-pontiana, bisogna, anzitutto, considerare il progressivo avvicinamento dell'Autore alla tradizione fenomenologica; essa, infatti, offre gli strumenti necessari alla riscoperta del contatto originario con il mondo. Bisogna sottolineare che la ripresa della fenomenologia husserliana viene animata, secondo la prospettiva dell'Autore, da una metaforicità tattile: il tema del contatto col mondo viene inteso come ritorno all'origine vivente della percezione.

Per iniziare, si rintraccia nella lettura del testo l'idea secondo cui l'approccio in terza persona nei confronti della percezione sia sbagliato, e questo proprio perché nel momento in cui lo studioso cerca di descriverla e di conoscerla, sta, allo stesso tempo, lui stesso, percependo e così la percezione, per come viene vissuta dal soggetto, smentisce immediatamente quello che viene detto su di essa. Cercando di studiarla dall'esterno, attraverso un occhio distaccato e clinico, dal soggetto operante si attua una spersonalizzazione della stessa e si perde il significato più vero. Nella percezione non vedo ciò che mi sta di fronte, ciò che vedo è che le cose mi si presentano e che io sono presente nelle cose in una mutua implicazione attraverso quella giuntura che è il mio corpo. *Mi percepisco percependo il mondo*. In questa prospettiva, Merleau-Ponty definisce i sensi come i modi per il soggetto di essere sensibile al mondo, scrive “la percezione è appunto quell'atto che in un sol tratto crea, con la costellazione dei dati, il senso che li collega – quell'atto che non si limita a scoprire il senso che essi hanno, ma fa sì che essi *abbiano un senso*¹.” Con questo enunciato la percezione viene intesa come una riproduzione e una ricreazione del mondo, è l'esperienza primaria del fatto che siamo *nel* mondo e in mezzo ad altri: così il segno sensibile e il suo significato non sono separabili nemmeno idealmente.

Proseguendo nella lettura dell'opera dell'Autore, ne risulta che “guardare l'oggetto significa immergersi in esso, (...) l'orizzonte di un oggetto non può divenire oggetto senza che gli oggetti circostanti divengano orizzonte, e la visione è un atto a due facce”². Si sottolinea, quindi, un rapporto di mutua reciprocità che fa sì che gli oggetti si mostrino solo se possono essere ‘nascosti’ gli uni dietro agli altri: guardare significa abitare e così si possono cogliere tutte le cose secondo la faccia che mi rivolgono. In questo mondo ogni oggetto dispone degli altri come spettatori dei lati ‘nascosti’, i quali divengono garanti della loro permanenza: la manifestazione di un oggetto è corrispettivo al

¹ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 74

² M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, P. 114

celarsi di altri, e ogni oggetto è specchio degli altri. La percezione coglie gli oggetti del mondo come coesistenti e l'oggetto percettivo fa sempre parte di un *campo*. Ammettere che la percezione non ecceda mai agli enti nella loro totalità, non è un difetto ma, è l'essenza della percezione; infatti, proprio il non poter accedere al mio corpo fa sì che esso sia percepito.

La percezione gioca un ruolo fondamentale nel rapporto con il mondo. Questo rapporto non è ciò che io penso, ma è vissuto: *io mi dischiudo verso il mondo*. Il pensiero dell'Autore è di non partire dalla coscienza, che riduce il corpo a oggetto tra gli oggetti, ma di partire dal *corpo* come veicolo che introduce al mondo. La tesi, inoltre, si basa sulla convinzione che l'unica via d'accesso verso il mondo sia quella data dalla propria particolare configurazione fisica, cioè dalle proprietà dei sensi e dalla posizione che ha nel mondo; questo significa che il nesso organismo-ambiente è mutevole a seconda del tipo di organismo e ci conduce alla riflessione che, quindi, l'ambiente esterno non è lo stesso per tutti gli organismi. Il tal modo Merleau-Ponty introduce la *percezione come modalità di essere-al-mondo*, non di conoscerlo. Correlativamente il mondo è il suolo e l'orizzonte vitale della percezione e non un oggetto. La verità non abita soltanto "l'uomo interiore", anzi, l'uomo è nel mondo e in questo egli si conosce. E noi abitanti di questo mondo "non dobbiamo dunque chiederci se percepiamo veramente un mondo, dobbiamo invece dire: il mondo è ciò che noi percepiamo"³.

La percezione si configura come la condizione umana per eccellenza in cui il soggetto dispiega tutte le sue possibilità di interazione con gli oggetti del mondo: il testo del mondo esterno non viene ricopiato, bensì costituito. L'atto costitutivo è sensibile ed è colto con i sensi; essi non vengono intesi solamente a livello strumentale, ma permettono che il mondo esterno abbia senso. Nella possibilità di interazione col mondo, la cosa e il mondo mi sono dati con le parti del mio corpo, attraverso "una connessione vivente paragonabile (...) a quella intercorrente fra le parti del mio corpo stesso."⁴ Con questo l'Autore ammette che la percezione esterna e quella del corpo variano assieme poiché fanno parte del medesimo atto.

Abitare il mondo tramite la propria corporeità significa essere costantemente in un rapporto di implicazione reciproca. Percepire è ciò che mette in relazione *con*, è sempre percepire qualcosa, e la pura impressione è introvabile, impercettibile e impensabile. Percepire ci consegna ad una realtà trascendentale che situa l'essere umano in una dimensione dialogica con il mondo. Non si può concepire la percezione senza necessariamente prevedere una dimensione sensibile, tramite la quale l'Io rileva la propria esistenza. In questa dimensione dialogica la percezione è inevitabilmente percezione dell'Altro; la mia inerenza ad un punto di vista rende possibile, allo stesso tempo, la

³ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 25

⁴ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 279

finitezza della mia percezione e la sua apertura al mondo. La mia prospettiva è, quindi, già partecipazione ad una inter-corporeità: la percezione viene definita come *apertura empatica* alla dimensione dell'altro. Quello che chiamiamo mondo è, si potrebbe dire, questa unità senza unità che io condivido carnalmente con chiunque, con ogni soggetto percipiente che fa la mia stessa esperienza, la stessa in quanto altra. Il problema della percezione consiste nel comprendere come sia possibile che un atto in volta sempre prospettico non sia tuttavia imprigionato nella propria prospettiva, sia cioè una trascendenza nell'immanenza.

Concludendo, secondo la prospettiva di Merleau-Ponty, la percezione è quindi la condizione essenziale dell'essere-nel-mondo, e questo ci è permesso grazie al corpo. Infatti, non dobbiamo dire che il nostro corpo è nello spazio, ma dobbiamo dire che “esso *abita* lo spazio e il tempo”⁵. Così facendo, il nostro corpo diviene il veicolo dell'essere al mondo, e avere un corpo significa unirsi ad un ambiente, con-fondersi e impegnarsi continuamente.

⁵ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 194

CAPITOLO I: IL CORPO

Per iniziare la trattazione sul corpo, dopo aver compreso sinteticamente le principali caratteristiche della percezione secondo l'Autore francese, va sottolineata, innanzitutto, la forte propensione a portare ad un cambiamento di paradigma. Il cambiamento è relativo alla modalità di comprensione della condizione 'corpo', in cui rientrano differenti pensieri biologici e psico-filosofici, sempre intesa nella relazione corpo-mondo; secondo Merleau-Ponty l'esperienza percettiva è la modalità di espressione del corpo che abita il mondo. L'esperienza corporea si va quindi a delineare, con maggior tensione, verso la modalità originaria di essere al mondo. Infatti, il corpo proprio, diviene, nella prospettiva merleau-pontiana, un *corpo espressivo* che è tale in quanto vissuto. Il corpo espressivo è in noi vissuto nella sua ambiguità di poter essere corpo proprio (Lieb) e corpo oggetto (Körper). In questa concezione il corpo espressivo, in quanto vissuto, rientra nella sfera esistenzialista, portando a concepire il corpo come esistenza cristallizzata e l'esistenza come incarnazione perpetua.

“Così, la vista, l'udito, la sessualità, il corpo non sono solamente i punti di passaggio, gli strumenti o le manifestazioni dell'esistenza personale: quest'ultima riprende e raccoglie in sé la loro esistenza data e anonima”⁶ con queste parole Merleau-Ponty, al centro della sua trattazione, suppone che la vita corporea, l'evento corporeo, ha sempre un significato psichico (e quindi esistenziale). In questo modo la vita psichica e la vita corporea sono in un rapporto di espressione reciproca, in cui l'uno dà significato all'altro.

In questo capitolo andremo a cogliere la centralità del corpo nell'esperire nel mondo. Procedendo nell'ordine di presentazione nel suo libro troveremo, innanzitutto, una critica al pensiero moderno – empiristi e intellettualisti – e il superamento del parallelismo corpo-spirito. Addentrandoci poi nell'essenza del corpo proprio, nella sua esperienza singolare in quanto corpo che abita il mondo dotato di uno schema corporeo e di un'intenzionalità motoria originaria. Finendo poi per trattare la sessualità intesa come sfera affettiva ed emotiva.

Va detto, prima di iniziare la trattazione sul corpo, e dopo aver compreso le caratteristiche principali della percezione, che l'esperienza corporea trattata da Merleau-Ponty diviene una trattazione singolare e autentica sul modo di essere-al-mondo; infatti, egli scrive “(l'esistenza) è l'operazione stessa per la quale ciò che non aveva senso assume un senso”⁷ così il corpo ci permette

⁶ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 227

⁷ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 238

di conoscere il corpo stesso e tale conoscenza avviene poiché l'esistenza corporea non ha nessun contenuto che non contribuisce a darle una forma. Conosco il mondo tramite il mio corpo, e conosco tramite il corpo tramite il mondo.

1.1) *Critica introduttiva al corpo*

Per seguire un percorso organico e, al contempo, che permetta la comprensione del pensiero di Merleau-Ponty, bisogna, necessariamente, partire dalle critiche mosse verso la psicologia classica, gli empiristi e gli intellettualisti. Tutto lo sforzo dell'Autore è proteso a ricondurre le varie 'forme della vita' alla concretezza originaria. In questa direzione, egli tenta di lasciarsi alle spalle tutti i dualismi del pensiero moderno, generati da tentativi di spiegare il mondo secondo schemi intellettualistici, e si propone di descrivere un'esperienza del mondo: un'esperienza che precede ogni pensiero sul mondo. L'Autore rimprovera alla filosofia tradizionale e alla psicologia classica di aver misconosciuto il senso della percezione, attraverso la quale, non solo il mondo si presenta come organizzato e relazionale, ma anche dove la conoscenza trova il fondamento nell'evidenza sensibile colta dall'atto percettivo. Seguendo le parole "posso comprendere la funzione del corpo vivente solo compiendola io stesso e nella misura in cui sono un corpo che li leva verso il mondo"⁸, cogliamo la centralità del corpo e la possibilità che vivere il corpo ci permette: il significato del mondo lo traggo dal corpo.

In effetti, risulta impossibile stabilire la psiche o il corpo umano come i risultati di un processo causale; pertanto, Merleau-Ponty condanna l'atteggiamento oggettivista che sta pervadendo le scienze umane, affermando "l'uomo non è uno psichismo unito a un organismo, ma quell'andirivieni dell'esistenza che ora si lascia essere corporea e ora si porta agli atti personali"⁹ per porre l'accento non più sul dualismo, ma *sull'unità*. Le parti del corpo si implicano vicendevolmente nell'unità di un'azione, pertanto, è impossibile ridurre la vita umana alle funzioni corporee o alla conoscenza che noi abbiamo di essa. Diviene possibile connettere la psiche e il corpo poiché, innanzitutto, non vi è atto psichico che non trova il corrispettivo nelle disposizioni fisiologiche e inoltre, entrambi, reintegrati all'esistenza, sono orientati verso un mondo. Emerge con evidenza il ricorso merleau-pontiano alla metafora tattile e alla *simultaneità del contatto tra il pensiero e l'esperienza*, un contatto che sembra darsi in una dimensione originaria, e verso cui la riflessione deve tornare, al fine di ristabilire il legame che è alla base della nostra comprensione delle esperienze vissute.

Merleau-Ponty dona risalto, dunque, all'ambiguità originaria tra pensiero ed esperienza, che egli riscontra nello studio fenomenologico della percezione. Pertanto, si rintraccia nel testo, un

⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 124

⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 137

movimento teso verso l'assolutizzazione dell'intreccio tra pensiero ed esperienza: la riflessione si caratterizza come contatto assoluto con la propria origine percettiva. Tramite l'intenzionalità motoria e l'intenzione di prensione, la coscienza si scopre *diffusa* nel mondo e si dirige verso di esso per afferrarlo e nel muoversi scopre la propria duplice natura di sensibile e senziente, ovvero si scopre una cosa tra le altre, un sensibile, e al contempo il luogo da cui nel sensibile emerge il pensiero. Nel gesto corporeo, e in particolare nel gesto della mano, nel suo muoversi verso il mondo, cercando di acciuffarlo – laddove per mondo si intende anche il corpo proprio cui essa appartiene – si manifesta la con-fusione tra lo psichico e il corpo che rende evidente il tentativo che Merleau-Ponty compie in vista del superamento di questo parallelismo. È attraverso la mano che l'Autore delinea il rapporto col mondo, ed è essa che consente di pensare la prossimità al mondo; la cieca adesione della mano al mondo rende manifesto ciò che egli intende affermando che l'intuizione di essenza è installata nel corpo umano. E' un intuizionismo tattile a guidare il tentativo merleau-pontiano di superare il parallelismo, inteso come coincidenza non confusa (in vista di una coincidenza fusionale) assolutamente piena e radicata nella dimensione preoggettiva dell'esperienza.

Dissolto il parallelismo tra pensiero ed esperienza, le critiche mosse dall'Autore si dirigono verso gli empiristi e gli intellettualisti, che non riconoscono che le percezioni ci immettono in un mondo nel quale il corpo umano si adopera come un'interfaccia. Il corpo poteva essere diverso dagli oggetti esterni ma l'esperienza del soggetto diveniva a sua volta un oggetto: l'esperienza del corpo degradava a 'rappresentazione' del corpo, diveniva quindi un atto cognitivo. Inoltre, l'esperienza, per queste correnti di pensiero, viene svuotata di ogni mistero e, ridotta, diviene il solo possesso di qualità. Secondo Merleau-Ponty invece l'atto percettivo investe la qualità di un valore vitale e per questo comporta sempre un riferimento al corpo, così il corpo diviene il fulcro centrale del nostro essere-al-mondo: "si tratta allora di comprendere queste relazioni singolari che si tessono fra le parti del paesaggio e me come soggetto incarnato"¹⁰. Il sentire diviene quella comunicazione vitale con il mondo che lo rende presente e luogo familiare; il sentire è quindi il tessuto intenzionale che la conoscenza cercherà di scomporre.

1.2) *L'esperienza del corpo*

Tra i passaggi esposti nella Premessa di questo elaborato si evince il concetto che abitare il mondo tramite il proprio corpo significa essere costantemente in rapporto con l'Altro; comprendere l'Altro diviene quindi un problema centrale per la comprensione del nostro modo personale di essere

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 95

al mondo, infatti – secondo la prospettiva di Merleau-Ponty, che ribadisce l’adesione alla fenomenologia in questo suo trattato – egli marca fortemente la centralità del soggetto per cogliere la verità, in cui la soggettività è condizione ineliminabile. Le critiche mosse da Merleau-Ponty servono, quindi, per centralizzare il ruolo del corpo, quello vissuto, nella propria esperienza nel mondo. Il corpo, in quanto vissuto, porta il soggetto ad una relazione esistenziale tra corpo e mondo, infatti, il corpo permette l’esistenza.

“Se è vero che io ho coscienza del mio corpo attraverso il mondo, che esso è, al centro del mondo, il termine inosservato verso il quale tutti gli oggetti volgono la loro faccia, è anche vero, per la stessa ragione, che *il mio corpo è il perno del mondo*: io so che gli oggetti hanno svariate facce perché potrei farne il giro, e in questo senso ho coscienza del mondo per mezzo del mio corpo.”¹¹

Avere coscienza del mondo tramite il proprio corpo allora non è più un atto di pensiero, una noesi dell’anima, ma comporta l’interesse del corpo come origine della nostra esistenza nel mondo: il corpo è il mezzo generale dell’essere al mondo. L’essere-al-mondo si distingue da ogni processo in terza persona, dalle modalità della *res extensa*, come da ogni *cogitatio*; proprio perché è una veduta preoggettiva potrà realizzare l’unione dello psichico e fisiologico. La percezione, in quanto è un’intenzione del nostro essere totale, è modalità di una veduta preoggettiva, la quale è essere-al-mondo. Il corpo è veicolo dell’essere-al-mondo e questo significa che permette di potersi con-fondere con lo spazio. Il corpo è il soggetto della percezione, se non avessi coscienza di esso non potrei avere coscienza del mondo esterno. Il corpo è essenziale alla percezione poiché costruisce con essa un sistema: il corpo si orienta e orienta la percezione stessa, ci permette di vedere e di vedere secondo la propria prospettiva. Il mondo e le cose si danno a me, non sotto forma di figure rappresentate, ma solamente in relazione al mio corpo. Se io non avessi tale corpo non potrei vedere, il mondo resterebbe là fuori e non avrebbe nessuna forma per me. Focalizzandoci sul corpo come esperienza di contatto con il mondo, la comprensione del mondo non è un possedere ma essa deve rivelare l’intenzionalità che muove verso il mondo, che dirige noi stessi e fa sì che siamo sempre rivolti verso un oggetto.

Ciò che contraddistingue il mio corpo da qualsiasi altro oggetto non è soltanto che di esso ho una costante percezione e non me ne posso liberare, ma che l’oggetto percettivo è tale poiché è l’invariante delle prospettive percettive; in altre parole, non variando, il suo celarsi equivale al suo mostrarsi, e la presenza è tale che non può prescindere da un’assenza possibile. Con il corpo soggettivo questa permanenza è diversa: la permanenza del corpo è, come sottolinea Merleau-Ponty, una permanenza dalla mia parte, è *abitudine primordiale*; questa è originaria e consente l’abituazione della percezione di tutti gli altri oggetti. Il corpo non può né essere visto né essere toccato come si fa

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 130

con gli oggetti, si sottrae all'esplorazione esterna, non è mai un oggetto e mi si presenta sempre sotto lo stesso angolo. La percezione del corpo proprio è quindi di altro genere rispetto alla percezione degli oggetti: io vedo gli oggetti attraverso dei lati, delle prospettive e questo dipende dal fatto che sono situato in un certo luogo, cioè che il mio corpo possiede la propria prospettiva. Anche il corpo vissuto dall'interno non viene percepito come un oggetto qualsiasi, questa percezione è abitata da una percezione più nascosta: lo schema corporeo.

La riflessione continua paragonando il corpo ad un'opera d'arte piuttosto che ad un oggetto fisico, infatti, un quadro o un romanzo sono esseri in cui non si può distinguere l'espressione dall'espresso, il cui significato è accessibile solo al contatto diretto, è inerente alla propria conformazione: *il corpo è un nodo di significati viventi*. Un nodo i cui significati si generano col progredire della propria evoluzione personale-corporea. Il corpo è quindi un guazzabuglio di significati. Questi significati hanno bisogno di essere interpretati, ed è questo che il corpo fa: il corpo vissuto interpreta sé stesso. In questa confusione, il corpo sorprende sé stesso dall'esterno nell'atto in cui tenta di toccarsi-tocando, abbozza una specie di ri-flessione: ad esempio, quando tocco la mano destra con quella sinistra, non si tratta di due sensazioni che si provano assieme, ma di un'organizzazione ambigua in cui le due mani possono alternarsi nella funzione di 'toccante' e di 'toccata'; possiamo dire c'è una relazione tra le mani, e che la mano toccata sarà la medesima che tra poco sarà toccante. Questo significa che i differenti arti fanno entrambi, insieme, parte del medesimo gesto.

Il corpo è affettivo mentre gli oggetti esterni mi sono solamente rappresentati. Io, avendo un corpo, avverto delle sensazioni: ho dolore ad una mano e riesco a capire la collocazione del dolore, in quanto, *io sono il mio corpo*. Non posso separare il corpo da ciò che sono, non ho una relazione d'esteriorità ma una relazione d'essere esistenziale. Non si dà corpo senza anima e non si dà anima senza corpo, significa che il corpo è una realtà carnale intenzionata e l'intenzionalità è sempre incarnata. La realtà del mio corpo è un corpo in quanto vissuto.

Ogni parte del corpo fa riferimento alle altre, le varie parti sono intricate e si corrispondono. In riferimento al corpo si parla di *schema corporeo* intendendo con ciò che "ciascuno di noi vede sé stesso come attraverso un occhio interiore"¹². Lo schema corporeo è un possesso indiviso del mio intero corpo che mi permette di conoscerne la posizione di ogni porzione: diviene quindi una presa di coscienza della mia postura nel mondo intersensoriale. Lo schema corporeo, inteso come *forma* secondo i termini della Psicologia della Gestalt, cioè come unità in cui ogni parte funge alla funzione del tutto, occupa uno spazio e tale spazialità corporea si compie nell'azione; quindi, lo schema

¹² M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 214

corporeo sarà un sistema di funzioni motorie. Ma queste spiegazioni, per l'Autore, non sono ancora esaustive, pertanto, aggiunge che lo schema corporeo dell'individuo è dotato di una *intenzionalità motoria*, questa permette di creare intorno a sé un orizzonte di possibilità. Vale a dire che è proprio lo schema corporeo a dare un *sensu motorio* alle istruzioni verbali. Come afferma Vanzago "Intenzionalità motoria, struttura mondo-schema corporeo e prassicità dell'esperienza costituiscono ostacoli per il pensiero"¹³, così intendiamo che il senso non avviene tramite una elaborazione cognitiva, tramite pensiero. Attraverso le nostre azioni e le nostre capacità di movimento siamo in grado di indirizzarci verso gli oggetti e di conoscerli. L'intenzionalità motoria permette di costituire un'unità di comportamenti ed intenzioni tale da inserirci nel mondo come individui. Possiamo quindi dire che lo schema corporeo è "una maniera di dire che il mio corpo è al mondo"¹⁴ e non è solamente un'esperienza del mio corpo. In altre parole, possiamo dire che "È lo schema corporeo a far sì che l'organismo umano con la sua sola presenza nel mondo fisico sia in grado di individuarvi un «punto di vista» e un campo di possibilità"¹⁵, cioè che attraverso una struttura spazialmente situata, il corpo può permettere l'interazione e l'interesse verso l'ambiente.

La teoria dello schema corporeo diventa implicitamente una teoria della percezione; siccome ogni percezione esterna è immediatamente sinonimo di una percezione del mio corpo e analogamente ogni percezione del mio corpo si esplicita nel linguaggio della percezione esterna, allora, il corpo ci è dato come unità espressiva che permette di comunicare al mondo sensibile. Riprendendo il contatto con il corpo e con il mondo, dice Merleau-Ponty, ritroveremo anche noi stessi, giacché, se si percepisce con il proprio corpo si percepisce con un Io naturale.

L'esperienza del corpo complessiva, inserita nella relazione corpo-mondo, insegna a radicare lo spazio nell'esistenza: "essere un'esperienza, significa comunicare interiormente con il mondo, con il corpo e con gli altri, essere *con* anziché accanto a essi"¹⁶. Essere corpo significa essere legato ad un certo mondo, il nostro corpo non è nello spazio ma *inerisce* allo spazio. Il corpo è al mondo non solo come colui che *ha* il mondo, che detiene il mondo: il mondo non è solo il luogo che ospita il corpo, ma è il termine verso il quale si proietta. La spazialità diviene il mondo in cui il corpo si realizza come tale; infatti, il corpo proprio è un terzo termine sottinteso della struttura figura sfondo, e ogni figura si profila sul duplice orizzonte dello spazio esterno e dello spazio corporeo. Diviene così centrale comprendere cosa significa abitare lo spazio e analogamente il tempo.

¹³ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, p. 58

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 154

¹⁵ A. Flumini, *La fenomenologia della parola di Maurice Merleau-Ponty*, p. 103

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 149

1.3) *La spazialità, la temporalità e la motilità del corpo proprio*

Comprendere il tempo e lo spazio è una tappa obbligatoria in questa nostra illustrazione del pensiero merleau-pontiano. Questi temi sono tra loro intrecciati, fortemente uniti, ma per una comprensione maggiore cercheremo di trattarli singolarmente, senza mai perdere di vista le relazioni che intercorrono fra loro. Introduciamo, innanzitutto, il tema del tempo, in quanto, non si può trattare il tema dello spazio senza trattare il tempo e, poiché essendo necessariamente *qui*, il corpo esiste necessariamente *ora*. Bisogna, innanzitutto, ri-comprendere la metafora del tempo che fluisce come un fiume, che da Eraclito fino ai giorni nostri ha resistito; il tempo non scorre come l'acqua sul letto del fiume, poiché così si presuppone che il presente sia conseguenza del passato e l'avvenire la conseguenza del presente. Non è il passato che spinge il presente, ma il passato e l'avvenire esistono al presente. Il significato che diamo al tempo ha senso per noi solo perché *noi siamo il tempo*. Anche il tempo, come lo spazio, ha un suo orizzonte e anzi, l'oggetto non nasconde solo altri possibili oggetti, ma anche il suo stesso manifestarsi temporale, dandosi così un'aria di atemporalità. In altre parole, può esserci tempo solo se questo non è completamente dispiegato, cioè se passato, presente e avvenire non sono nello stesso senso. Ci deve essere quindi un altro tempo, veritiero, in cui io imparo cos'è il transito del tempo stesso. Il tempo nasce dal mio rapporto con le cose e non si limita ad essere una successione registrata da me.

Secondo l'Autore il tempo assume la forma di struttura temporale della nostra esistenza che rende possibile la fusione della psiche e del soma; infatti, l'esperienza percettiva va compresa in connessione a un'individualità corporea, e il tempo fa apparire il soggetto e l'oggetto come due momenti astratti di una struttura unica che è la *presenza*. Nel mio campo di presenza io prendo contatto con il tempo; questo campo viene inteso come l'esperienza originaria in cui il tempo e le sue dimensioni appaiono in persona. La mia esistenza corporea, in quanto dotata di organi di senso, non riposa mai in sé stessa, mi fa continuamente la proposta di vivere, e se anche cerco di non avere sensazioni, ogni istante il corpo me ne propone di nuove. Non diciamo più che il tempo è dato alla mia coscienza ma possiamo dire che la coscienza dispiega e costituisce il tempo. Dunque, in ogni momento, in ogni istante, il corpo esprime l'esistenza; infatti, egli scrive "il tempo è alla lettera il senso della nostra vita, e come il mondo, non è accessibile se non a colui che vi è situato e che ne sposa la direzione"¹⁷

Addentrando nel tema della spazialità incominciamo con la riflessione circa la diversità tra la spazialità corporea e quella oggettiva dello spazio fisico, che non essendo uguali, non permettono di concepire il corpo come un aggregato di organi accostati in uno spazio. Siccome percezione esterna

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 549

e interna del corpo proprio variano insieme, in quanto facce del medesimo atto, così il corpo è un sistema interno ed esterno; questo è originato dalla struttura dello schema corporeo, infatti, Merleau-Ponty scrive: “non solo il mio corpo non è per me un semplice frammento dello spazio, ma per me non ci sarebbe spazio se non avessi un corpo”¹⁸. Nello spazio stesso, senza un soggetto incarnato, non c'è una direzione, un dentro o un fuori: questi vengono dati dal corpo stesso. Uno spazio è ‘racchiuso’ fra i lati di un cubo così come lo possiamo essere noi in una stanza, ma per pensare ciò, noi prendiamo posizione nello spazio. Merleau-Ponty continua la propria riflessione e sussume che la spazialità non sia di posizione ma di *situazione*, cioè definita anche per i punti che potrebbero occupare, e non solo per quelli che (già) occupano uno spazio. Pertanto, i luoghi dello spazio esterno non si definiscono come posizioni in rapporto alla posizione oggettiva del nostro corpo, ma questi inscrivono attorno al corpo la possibilità dei nostri comportamenti, dei nostri gesti. La spazialità si compie nel comportamento e quindi nell'azione; si svolge solo se lo spazio corporeo e lo spazio esterno formano un sistema, in cui il primo è lo sfondo sul quale può staccarsi l'oggetto come scopo della nostra azione. L'essere umano, quindi, fa i conti con la possibilità che acquisisce una specie di fatticità spaziale nel momento in cui il corpo in movimento, entra nell'azione e inizia ad agire verso un mondo. La spazialità del corpo è il dispiegarsi del suo essere corpo, è muoversi verso un mondo.

Continuando la riflessione, il corpo è quindi uno *spazio espressivo* inteso come l'origine di tutti gli altri; permette, infatti, il movimento d'espressione che proietta all'esterno i significati, assegnando ad essi un luogo. I significati assegnati iniziano ad esistere come cose-oggetti che noi possiamo vedere o toccare, attraverso un movimento di prensione. È il corpo che genera dei significati e questi sono comprensibili solamente per mezzo del corpo. Se il corpo è uno spazio espressivo, lo spazio in cui l'individuo opera è uno spazio orientato, che, come abbiamo già detto, non coincide né con lo spazio oggettivo né con uno spazio fisico. Il corpo non è quindi “nello” spazio (così come non è “nel” tempo), ma *abita* lo spazio e il tempo. Abitare significa essere connessi ad uno spazio (e tempo), inerire ad essi. Abitare è sentirsi a casa, in un luogo che ci conosce. Abitare è trasfigurare le cose, è caricarle di sensi per restituirle ai nostri gesti "abituati" che consentono al nostro corpo di sentirsi presso di sé.

Si è detto, nel paragrafo precedente, che le parti dello spazio non sono giustapposte ma che coesistono poiché avvolte nella presa unica del nostro corpo, che è vissuto nel mondo; le cose coesistono nello spazio perché sono *presenti* allo stesso soggetto, perciò avvolte nella stessa temporalità. Il fenomeno del movimento, che vogliamo qui analizzare, non fa altro che manifestare in modo sensibile l'implicazione temporale e spaziale nelle nostre vite. Potremmo definire,

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 156

inizialmente, il movimento come una modulazione dell'ambiente; ogni movimento necessita di uno sfondo. Muoversi è possibile se si concretizza una propria forma, nella struttura figura-sfondo, in cui lo sfondo non rimane una rappresentazione, ma diviene parte essenziale, in cui è immanente al movimento, lo anima e lo sostiene. Il movimento non è quindi il pensiero di un movimento così come lo spazio non è uno spazio pensato o rappresentato: il movimento e lo sfondo sono un tutt'uno (che vengono artificialmente suddivisi nell'atto di comprensione di questi). Il movimento non può essere altro che un cambiamento verificatosi nei rapporti tra il soggetto e il mondo circostante. Una percezione senza sfondo è inconcepibile. Il contorno dello sfondo non è un ritaglio nel mondo oggettivo, ma, nel campo visivo avviene che noi vediamo tanto lontano quanto si estende la presa del nostro sguardo sulle cose. Con la ri-scrittura dello sfondo, non più concepito come solo spazio rappresentato, si può continuare ad intendere il movimento come modo specifico di riferirci agli oggetti, un modo di stabilire i nostri rapporti con gli oggetti; questo può avvenire anche tramite l'atto dello sguardo. Introducendo l'esempio del mobile, Merleau-Ponty chiarisce le caratteristiche della motilità: il movimento del mobile, da spostare da un punto A ad un punto B, non è l'occupazione successiva da parte del mobile di tutte le posizioni situate tra A e B, anche se questo passaggio è necessario. Il senso del movimento del mobile è *nel* mobile che comincia e *nel* campo in cui è inscritto. Il movimento è un fatto, non un pensiero sul movimento, e la percezione del movimento può essere tale se lo coglie con il suo significato di movimento e con tutti i momenti costitutivi, in particolare, con l'identità stessa del mobile. Il movimento non è nulla senza un mobile che lo descriva compia ogni singolo passaggio di una totalità unica.

Considerando il corpo in movimento, risulta più chiaro come esso abiti lo spazio (e del resto il tempo), poiché il movimento li assume attivamente. Merleau-Ponty, quindi, si interroga cercando di comprendere i fili nascosti della sensazione cinestetica, supponendo che i movimenti del corpo anticipino direttamente la situazione finale; infatti, nel gesto della mano che si dirige verso un oggetto noi ci proiettiamo verso l'oggetto e presso il quale siamo già lì; il corpo non lo trovo in un punto dello spazio oggettivo per portarlo in un altro punto ma, esso, è già presente sin dall'inizio e si getta nel movimento stesso: *il corpo abbraccia lo spazio e il tempo*. Il movimento abbraccia l'intera estensione di un qui e un là, di un adesso e di un avvenire. Questo significa che lo spazio e il tempo non sono punti giustapposti, né un'infinità di relazioni di cui la mia coscienza effettua la sintesi, ma, in quanto ho un corpo, e agisco nel mondo tramite questo corpo, io *inerisco* lo spazio e il tempo; *inerire* significa "essere attaccato", ed è questo che Merleau-Ponty vuole lasciare al lettore: lo spazio e il tempo sono possibilità di avvenire in cui agiamo, abbiamo la possibilità di essere attaccati a spazi (e tempi) diversi in cui, tramite il nostro corpo, possiamo sussumerli attivamente e comportarci.

Arrivati a questo punto della riflessione, si può comprendere la motilità come *intenzionalità originale* e “originariamente la coscienza non è un *io penso che*, ma un *io posso*”¹⁹. Il movimento è un modo di riferirci agli oggetti, e se, tra questi modi si esprime una funzione, allora tale funzione è unica, ed è il movimento d’esistenza, che orienta gli oggetti non verso un *io penso*, ma verso l’unità intersensoriale di un mondo. Pertanto, “un movimento è imparato quando il corpo lo ha compreso, cioè quando lo ha assimilato nel suo mondo e muovere il proprio corpo significa protendersi verso gli oggetti attraverso di esso”²⁰, significa poter raggiungerli e poter avere contatto con il mondo. Il mio corpo ha il suo mondo e comprende questo senza subordinarsi a una funzione rappresentativa, l’esperienza motoria non è, quindi, un caso particolare di conoscenza, ma fornisce un modo di accedere al mondo, una *praktognosia*. La motilità diviene la sfera originaria nella quale sorge il senso dei diversi significati ‘inseriti’ nello spazio; infatti, affinché noi possiamo rappresentarci lo spazio è anzitutto necessario che vi siamo stati introdotti dal nostro corpo.

Non possiamo concludere questa riflessione senza introdurre, anche se brevemente, l’importante tema dell’abitudine, che egli descrive come un processo sia motorio che percettivo. Con l’esempio del bastone per la persona cieca, Merleau-Ponty, espone il pensiero secondo cui abituarsi significa far partecipare (il bastone) alla voluminosità del corpo proprio. Infatti, con parole estatiche scrive “l’abitudine esprime il potere che noi abbiamo di dilatare il nostro essere al mondo, o di mutare esistenza assimilando nuovi strumenti”. Il bastone aumenta l’ampiezza e il raggio d’azione del tatto, è l’analogo di uno sguardo, e quindi, cessa di essere un oggetto, non è più percepito per sé stesso. La sua estremità è divenuta zona sensibile, un’appendice del corpo. L’oggetto percettivo, e motorio, è già pregnante di quel senso che il corpo proprio gli conferisce e che, reciprocamente, dà al corpo proprio quel particolare senso che in quel momento ha. Così, con questo esempio, egli ci porta a concepire l’abitudine come l’assimilazione di un significato motorio e percettivo. E così il bastone non è più l’oggetto che il non vedente percepisce, ma è lo strumento *con* cui egli percepisce il mondo. Poiché il coabitare il mondo significa che il nostro corpo contrae abitudini, è il corpo che “*acciuffa*” e comprende i significati.

Infine, introducendo l’esempio del bambino che si abitua a differenziare l’azzurro dal rosso, Merleau-Ponty si chiede se forse l’infante ha appercepito²¹ il significato intrinseco di colore tramite la distinzione di due colori. In altre parole, il momento decisivo dell’abitudine è la presa di coscienza del senso ‘colore’? Egli comprende l’acquisizione di un’abitudine come un unico e puro fatto

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 193

²⁰ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, p. 57

²¹ Termine introdotto da Libenz, che sta ad indicare una percezione che trascende il dato puramente sensibile e aggiunge una rielaborazione cognitiva.

singolare: l'apprensione della differenza tra i due colori è l'apertura dalla distinzione della struttura dei colori nel suo complesso. Cioè che tramite la prima, ed originale, distinzione tra colori si viene ad apprendere – percepire e concepire – la struttura generale del sistema 'colore'. Come lo sguardo – paragonabile al bastone del non vedente – ottiene più o meno dalle cose a seconda del mondo in cui le interroga, così anche il mondo nel suo complesso si svela a seconda del mondo in cui percepiamo e costituiamo il senso del mondo. Così facendo, imparare a vedere i colori significa acquisire un nuovo punto di vista, con le sue parole “un nuovo uso del corpo proprio, il che significa arricchire e organizzare lo schema corporeo”²²

1.4) *La sessualità*

A questo punto della riflessione, viene messo in primo piano il ruolo che l'affettività svolge nel pensiero di Merleau-Ponty riguardo alla percezione e al corpo. L'affettività è direttamente e immediatamente connessa alla sessualità. Se il tema dell'affetto possa essere collegato al tema della sessualità, anche nelle sue diramazioni esistenziali, è poco affrontato nella corrente fenomenologica; infatti, Merleau-Ponty a tratti pone tale questione ma con l'intenzione di superarla, senza quindi 'verificare' l'adeguatezza di tale nesso. Per l'Autore l'affettività è connessa alla corporeità, intesa come soggettività incarnata che agisce, diviene quindi intenzionalità; l'affettività non viene ridotta alla sessualità, ma al contrario, egli intende rileggere la sessualità in termini di affettività. Pertanto, secondo Merleau-Ponty, se vogliamo mettere in evidenza la genesi dell'essere umano bisogna considerare il nostro ambiente affettivo.

La sessualità non è un automatismo, ma è internamente legata a tutto l'essere cosciente e agente. Per tanto tempo, e anche secondo la psicoanalisi, è stata intesa come il prototipo della funzione corporea automatica, per Merleau-Ponty, invece, la sessualità è una forma specifica di intenzionalità. E come già diceva Sigmund Freud, il sessuale non è il genitale e la vita sessuale non è un effetto prodotto dagli organi sessuali. Nel soggetto incarnato, il corpo dell'altro è sotteso da uno schema sessuale che evidenzia le zone erogene e delinea una fisionomia sessuale e richiede che i gesti del corpo siano integrati a questa totalità affettiva. C'è una comprensione erotica che non appartiene all'ordine del pensiero, c'è un rapporto diretto tra corpo e corpo. Siamo di fronte ad una intenzionalità che segue il movimento generale dell'esistenza. Scopriamo così la sessualità come una intenzionalità originale e al tempo stesso la radice vitale della percezione, della motilità e della rappresentazione. Il corpo è, quindi, abitato da uno schema sessuale, strettamente soggettivo, che delinea la fisionomia

²² M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 218

umana e si integra alla totalità affettiva. Ci troviamo di fronte a una intenzionalità che segue il movimento d'esistenza e declina con essa. La sessualità, la percezione erotica dell'essere umano, si delinea quindi come un protendere verso l'altro: attraverso il corpo si attualizza *nel* mondo e non in una coscienza. La sessualità si apre e tende all'altro. Il corpo diviene così la possibilità per la mia esistenza di annunciare sé stessa, di fondermi in un piacere o in un dolore; il corpo è ciò che mi apre al mondo e mi mette in situazione.

La riflessione si sposta sulla concezione di pudore; il pudore, il desiderio e l'amore hanno un significato metafisico che è incomprendibile se si concepisce come corpo-oggetto o fascio-di-istinti. Il pudore e l'impudore rientrano nella dialettica io-altro, che è quella del servo e del signore: così lo sguardo dell'altro può ridurre il mio corpo ad un oggetto e viceversa io, divenendo il signore, posso ridurre l'altro ad oggetto. "Dire che ho un corpo è quindi un modo di dire che posso essere visto come un oggetto e che cerco di essere visto come soggetto"²³, così Merleau-Ponty, in questa dialettica intersoggettiva, afferma che l'altro può essere il mio signore o il mio servo: nell'ambiguità riscopro il significato metafisico del pudore. La metafisica comincia con l'apertura a un altro, non è solo a livello di conoscenza, ma è ovunque e, quindi, anche nello sviluppo proprio della sessualità. La struttura metafisica del mio corpo significa che il mio corpo può divenire oggetto per l'altro rimanendo al tempo stesso soggetto per me. Ma, come egli sottolinea, non si vuole possedere un corpo, ma un soggetto incarnato; perciò, l'altro da me ridotto non rimane solamente oggetto.

La vita sessuale è però in rapporti particolari con l'esistenza incarnata. È fuori luogo sommergere la sessualità nell'esistenza, come un epifenomeno. L'esistenza si realizza nel corpo e la esprime totalmente. Lo stesso motivo che impedisce di ridurre l'esistenza al corpo e alla sessualità, impedisce di ridurre la sessualità all'esistenza: l'esistenza non è un ordine di fatti che si possa ridurre ad altri fatti, ma l'ambito ambiguo della loro comunicazione e dove la trama diventa comune. a sessualità, ricorda Merleau-Ponty, fornisce una chiave di accesso alla vita del soggetto perché s'innesta sulla totalità della sua esistenza. Dovremmo chiederci quale significato assume la sessualità nella vita di noi persone ricordando che, come asseriva Sigmund Freud, ogni atto umano ha un senso. Pertanto, possiamo comprendere l'atto sessuale come autentico solamente da chi lo ha messo in atto, dall'autore stesso del gesto. E la persona che mette in atto un comportamento può essere asserita solamente dopo aver compreso la centralità del corpo nella strutturazione del comportamento e nella sua messa in atto.

²³ M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, p. 235

CAPITOLO II: LA CORPOREITÀ NELL'INFANTE

Dopo la pubblicazione, nel 1945, del libro *‘La fenomenologia della percezione’*, l'interesse nei confronti delle idee di Merleau-Ponty accresce. Per questo motivo, nell'autunno del 1949 egli viene chiamato ad insegnare all'Università di Parigi, dove inizia a trattare, nelle sue lezioni di Psicologia dello sviluppo, la comprensione di come l'infante può conoscere l'ambiente – con questo si intende anche la conoscenza dell'Altro – e conoscere sé stesso e, quindi, di come un neonato forma sé stesso. Le sue lezioni partono dalla tesi che l'essere umano percepisce sé stesso nell'ambiente come entità propria e si riesce a differenziare dall'ambiente che lo circonda nel corso dell'esperienza; così Merleau-Ponty cerca di far luce sulla formazione dello schema corporeo e sulla coscienza nei neonati e bambini, tenendo sempre presente l'importanza essenziale dell'Altro nella costruzione della percezione del corpo proprio.

In questo secondo capitolo riassumerò sinteticamente le idee di Merleau-Ponty riguardanti i primi anni di vita dell'essere umano. Il mondo, per come viene conosciuto in adolescenza o nell'età adulta, risulta già diverso da come viene percepito da un bambino, ma viene percepito per come è stato percepito da bambino. Quest'ultimo crea, nello scorrere del tempo, le sue logiche: scopre i modi di abitare il mondo. In questi anni il corpo cambia, e con esso pure le possibilità che ha di agire; ci sono riflessi innati nei primi mesi che poi scompaiono, lasciando spazio ad un insieme di azioni più complicate. L'essere umano nei primi mesi e anni ha la possibilità di immettere in una forma la sua esperienza.

Come nel primo capitolo, iniziamo con una critica di portata generale, che si estende anche a Piaget, il quale è stato tra i primi ad affrontare il problema della conoscenza dei bambini e fondatore dell'epistemologia genetica. Secondo Merleau-Ponty, Piaget non persegue uno studio sul modo di essere del bambino per sé stesso, ma egli procede confrontandolo con le concezioni e modi di essere dell'adulto; così facendo egli vede nell'adulto il criterio di correttezza e integrazione totale psichica, portando a caratterizzare in maniera del tutto negativa il modo di essere infantile. Un'ulteriore critica viene mossa verso l'introspezionismo soggettivista che tende a salvaguardare l'esperienza soggettiva basandosi sull'idea di un accesso immediato alla psiche individuale. Secondo la concezione merleau-pontiana, però, la conoscenza che abbiamo di noi stessi è indiretta, è una costruzione, e perciò non possiamo fidarci di una impressione immediata ma dobbiamo interrogarci come si interroga il comportamento dell'Altro. Infine, un'ultima critica viene mossa verso la nozione di sviluppo filogenetico – verso l'interpretazione dei rapporti tra bambino e primitivi –, questa si basa su un paradigma di tipo evoluzionistico (e anche di senso deterministico) e presuppone che l'adulto sia colui che ha compiuto interamente il percorso evolutivo, mentre il bambino (e così anche il primitivo,

o il malato) è ancora in cammino con la prospettiva di arrivare. Secondo Merleau-Ponty, questa visione minimizza l'importanza dei fattori storici e culturali, e impedisce un più adeguato riconoscimento della diversità.

2.1) *Costruzione di uno schema corporeo*

Secondo Merleau-Ponty il bambino è colui che porta in sé tutta l'umanità: presso di lui si trovano, in abbozzo, tutte le formazioni culturali possibili. Come Sigmund Freud ha parlato di perverso poliforme, cioè polimorfismo sessuale nel bambino, così anche Merleau-Ponty, nelle sue lezioni accademiche, ricorre frequentemente alla tesi del polimorfismo infantile: il bambino non è ancora preso nella formazione culturale che sarà la sua, ma è poliforme, poiché prende forma con modi e mezzi culturali differenti; nei primi anni di vita questa forma è ancora molto malleabile dalla cultura e dalla storicità che gli appartiene.

Bisogna, innanzitutto, definire la nozione di campo, poiché esso permette di comprendere bene l'individualità. Infatti, la nozione di campo (di situazione e di contesto) rappresenta il luogo di incontro fra il fenomeno e la psicologia che lo comprende. Comprendendo il campo si comprende l'individualità. La specificità dell'individuo consiste nel modo proprio in cui egli struttura il campo nel quale esplica il proprio comportamento: non basta chiedersi come l'individuo 'è fatto dal mondo', ma bisogna chiedersi 'cosa egli fa del mondo', cioè come comprende e interpreta l'ambiente. Ritorna opportuna la metodologia descrittiva propria della fenomenologia: c'è bisogno di una psicologia che esamina il contenuto del comportamento per coglierne il senso. Poiché noi non abitiamo in un mondo geografico, ma in un mondo fenomenico, in un mondo vissuto, la fenomenologia si propone come studio sistematico di questa personale esperienza vissuta: il comportamento vissuto è pieno di significato e l'esperienza vissuta si esplica in un mondo che non è propriamente oggettivo. Secondo Merleau-Ponty l'essenziale è trovare e descrivere l'unità dinamica della vita psichica, la sua intima dialettica, i rapporti che intercorrono tra il corpo proprio e il mondo esterno. Ciò che intendiamo con funzioni cognitive, con intelligenza, percezione e immaginazione rimandano ad un'attività preliminare di conoscenza che ha la funzione d'organizzazione dell'esperienza.

Per poter comprendere come il neonato abbozzi in sé uno schema corporeo, che gli permette di conoscere sé stesso come unità corporea, bisogna trattare l'importante tema della percezione dell'altro. Merleau-Ponty scrive "Divenire consapevoli di aver un proprio corpo e divenire consapevoli del fatto che il corpo dell'altro è animato da un'altra psiche, sono due operazioni non

logicamente simmetriche, ma costitutive di uno stesso sistema”²⁴, così egli vuole intendere che, in entrambi i casi, si tratta di comprendere ciò che si può definire come *l’essere-incarnati*. Questa comprensione deriva dall’accorgermi – non istantaneamente, ma tramite l’esperienza continua del proprio corpo nel mondo – che, come io sono un corpo visibile all’esterno, che mi muovo nello spazio, così, anche colui che io vedo muoversi nello spazio, come me, ha una psiche. Questi due processi complementari formano un’unica totalità, costituiscono una *forma*. Pur essendo intimamente legati, con ciò l’Autore non vuole intendere che la percezione del proprio corpo e quella dell’altro vadano di pari passo ma, presuppone che la percezione del corpo proprio preceda il riconoscimento dell’altro. In altre parole, il bambino prende coscienza prima del corpo proprio e poi delle espressioni fisionomiche dell’altro. In questo processo a due facce, man mano che la percezione del proprio corpo si affina crea uno squilibrio che suscita un ulteriore sviluppo della percezione dell’altro, poiché dell’altro vediamo un corpo simile al nostro e movimenti simili ai nostri – che abbiamo compiuto e compreso. I due fenomeni costituiscono un insieme di successioni, in cui lo schema corporeo del neonato prende forma: la forma non è stasi, ma è essenzialmente dinamica. Possiamo quindi dire che tutto il processo di elaborazione di uno schema corporeo è contemporaneamente un processo di elaborazione della percezione dell’altro. Questo processo di percezione e osservazione viene confermato da Lalli (1997) che scrive “La percezione corporea è quindi un vissuto che ha una genesi precoce e ben precisa; a differenza dell’immagine corporea che si forma invece più tardivamente (nei primi anni di vita) e che si costruisce sulla base delle esperienze percettive dei corpi altrui vissuti dal soggetto nei diversi rapporti oggettuali.”²⁵ Posso rendermi conto, attraverso un’immagine visiva dell’altro, che quest’altro è un organismo e che questo organismo è abitato da una psiche, perché questa immagine visiva dell’altro viene da me interpretata attraverso la nozione che io stesso ho del mio corpo, e appare dunque come l’involucro visibile di un altro schema corporeo.

Come abbiamo detto, secondo Merleau-Ponty, il neonato concepisce prima il proprio corpo per poi comprendere quello dell’altro. Altri autori, tra i quali Stern, hanno parlato di spazio orale, volendo dire con questo che, nei primi mesi di vita, lo spazio che può essere contenuto o esplorato dalla bocca è tutto il mondo del bambino. Altri autori, come Wallon, suggeriscono che il corpo fin dall’inizio è corpo che respira e tale attività respiratoria procura una certa esperienza dello spazio. Queste tesi, accettate e promosse da Merleau-Ponty, richiedono evidenze empiriche per essere confermate; così, nelle sue ricerche, egli conferma che, nei primi mesi di vita, il corpo è inizialmente enterocettivo e viene a mancare l’elaborazione del mondo esterno: ciò avviene poiché i sistemi

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Il bambino e gli altri*, p. 95

²⁵ N. Lalli, *Lo spazio della mente*, p. 9

cerebrali – connessi ai diversi organi interni e connessi ai diversi sensi – che lo permettono non sono ancora del tutto maturi. Possiamo dire che inizialmente il bambino non distingue i dati provenienti dal suo corpo e i dati che gli vengono forniti dalla percezione esterna. Così entro il terzo mese il bambino non ha una percezione esterna dell'altro e, ad esempio, nel momento in cui gli viene presentata una nuova persona, il neonato si comporta per come si sente in presenza di questo estraneo, e non per com'è il nuovo arrivato. È solo tra il terzo e il sesto mese che vi è un'unione dell'elaborazione enterocettiva ed esterocettiva: in questo periodo inizia ad esserci un abbozzo di una consapevolezza corporea, in cui – il neonato – inizia a differenziarsi con l'ambiente. “Per avere in primo stimolo esterocettivo, che attesti cioè che il bambino incomincia ad uscire da sé stesso e a sperimentare l'esistenza di altri, bisogna aspettare le sue reazioni all'esperienza della voce dell'altro.”²⁶ Così ci viene riportato, da parte del professore Moroncini, l'importanza unitaria dei diversi sensi; infatti, non solo dalla vista costruiamo le nostre prime immagini mentali, ma anche tramite l'udito (e così anche gli altri sensi). In particolare, l'udito permette una prima comprensione dell'esistenza altrui. Ma, anche quando questi due sistemi sono ‘saldati’ tra loro, continua ad esserci, entro il primo anno, una ‘supremazia’ del corpo proprio sentito dall'interno. Infatti, secondo Merleau-Ponty, a seconda di chi prende in braccio il bambino si notano atteggiamenti differenti; questo, però, non viene inteso come una percezione – da parte dell'infante – dell'altro, ma si tratterebbe di differenze avvertite circa lo stato del proprio corpo: differenza di benessere, di calore e pressione secondo la maniera delle persone che lo prendono in braccio e non differenze rispetto a chi lo prende in braccio.

Lo schema corporeo e la percezione dell'altro sono aspetti di un unico gesto, di un'unica comprensione – di sé e del mondo – da parte del neonato. I primi tentativi di osservazione dell'altro consistono nel fissare alcune parti del corpo: il bambino osserva i piedi, le mani, la bocca, non guarda la persona nel suo insieme. Questo esame osservativo arricchisce considerevolmente la percezione che il bambino può avvertire del proprio corpo. Si nota, dopo il primo anno, che il bambino guarda il viso dell'altro bambino e si ha l'impressione che egli percepisca l'altro come tale. Nella percezione dell'altro, il mio corpo e il corpo dell'altro sono accoppiati, compiono un'organizzazione dell'esperienza entro il sistema corporeo e tale processo comporta un assorbimento, da parte del mio corpo, dei comportamenti che vedo, e che posso effettuare. Lalli suggerisce che “Poi il bambino deve imparare a riconoscere le correlazioni tra immagini esterne ed espressioni mimiche dell'altro; ovvero a percepire l'intenzione dell'altro oltre la facciata. E deve collegare questa percezione con le proprie sensazioni interne affettive”²⁷ Pertanto, se il mio corpo deve riprendere i comportamenti che

²⁶ B. Moroncini, *Corpo e Spazio: Husserl, Merleau-Ponty, Lacan*, p. 285.

²⁷ N. Lalli, *Lo spazio della mente*, p. 10

mi vengono rappresentati, bisogna che mi sia dato non più come un insieme di sensazioni rigidamente private e separate, ma attraverso ciò che si chiama ‘schema corporeo’.

2.2) *La coscienza del corpo proprio*

Per molti anni il pensiero circa la conoscenza del bambino rispetto al mondo era negativa, infatti, si pensava al bambino come incompleto. Secondo Merleau-Ponty “la coscienza infantile si differenzia da quella dell’adulto non solo per il suo contenuto ma per la sua organizzazione”²⁸ il bambino non è, quindi, visto come ‘un adulto in miniatura’, cioè con una coscienza simile all’adulto ma imperfetta, ancora incompiuta, ma deve essere visto come un essere umano che possiede un altro equilibrio, e non trattarlo come un fenomeno negativo ma positivo. Pertanto, bisogna cercare di comprendere il bambino nella sua essenza e non confrontarlo con l’adulto.

Partendo dal presupposto che la mia psiche non è una serie di stati di coscienza rigorosamente chiusi su sé stessi ed impenetrabili a ciascun altro, allora, la mia coscienza è radicalmente rivolta verso il mondo, verso le cose, ed è il rapporto che io ho con il mondo. Ritorna essenziale, per comprendere la natura della coscienza infantile, il rapporto io-mondo-altro. Pure la coscienza altrui è il suo personale modo di comportarsi di fronte al mondo. Merleau-Ponty sente che bisogna ristrutturare la concezione di psiche: se posso trovare l’altro nella sua condotta, allora la psiche è sostituita con la nozione di comportamento – sia psicologico, come i desideri e i sentimenti, che biologico, come può essere il movimento della mia mano verso un oggetto. Se io sono una coscienza volta verso le cose, e così anche l’altro, posso incontrare delle azioni, che sono le azioni altrui, posso trovare un senso a queste azioni perché sono dei possibili modi di attività del mio stesso corpo. Possiamo dire che ciò che il bambino imita, prima di tutto, non è l’altro, ma il comportamento dell’altro. È essenziale che vi sia una prospettiva aperta sull’altro a partire dal momento in cui lo definisco e definisco me stesso come un comportamento in azione nel mondo, come una certa presa sul mondo naturale e culturale che ci circonda. È essenziale che l’Altro esista per me, in maniera reciproca, poiché mi permette di comprendere ciò che io sono: la mia coscienza si forma grazie all’Altro.

Merleau-Ponty, nella sua trattazione, continua cercando di analizzare l’immagine speculare che vediamo nell’osservazione che facciamo davanti allo specchio. L’analisi dello specchio gli serve per poter comprendere *quando* e *come* il bambino riesce a differenziare sé stesso dal mondo circostante, in altre parole quando, e come, riesce a concepire che l’immagine riflessa sullo specchio

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Il bambino e gli altri*, p. 19

è il bambino stesso. In questa sua analisi, la comprensione dell'immagine speculare consiste nel riconoscere come propria – che gli appartiene – questa apparenza visiva, questa immagine non sentita, che è nello specchio: il corpo è una realtà avvertita intensamente, ma confusa, e riconoscere la sua immagine allo specchio significa che ha imparato che può esserci uno spettacolo visivo di sé stessi, che risiede al di fuori di una percezione solamente enterocettiva di sé stessi. In altre parole, “Quando si tratta di sé e della sua immagine speculare si apre una discrasia fra il suo sapere di sé attraverso la cinestesia e il sapere derivante dalla percezione visiva, fra il come “si sente” e il come “si vede.”²⁹ L'immagine incarna, in maniera singolare, colui che è rappresentato su di essa: io vedo me stesso al di là, su quel materiale di cui io non sono composto, e così posso vedermi ciò che mi sento. Vedo attraverso un mezzo ciò che non posso vedere completamente ma che posso completamente sentire.

L'immagine speculare fa comprendere al bambino che egli non è solo quello che sentiva di essere attraverso l'esperienza interiore, ma è anche quell'immagine che lo sguardo dell'altro può intercettare. Lo specchio offre al bambino la possibilità di assistere dall'esterno a sé stesso: si accompagna alla sola enterocezione, e offre in più, un nuovo punto di vista di sé stessi. L'immagine offerta dallo specchio avrebbe la funzione di staccarci dalla nostra realtà più immediata. Infatti, Merleau-Ponty scrive “l'acquisizione dell'immagine speculare interessa, dunque, non solo i nostri rapporti conoscitivi, ma anche il nostro modo di essere in rapporto con il mondo e con gli altri”³⁰, questo perché, per poter essere al mondo, per poter agire nel mondo, abbiamo bisogno di una visione sulla nostra condotta. Il passaggio da un io (esclusivamente) enterocettivo ad un io visibile, cioè potersi vedere e potersi sentirsi, ma non per come si è visti, oltre ad uno stupore iniziale, comporta anche un disagio: è inevitabile un conflitto tra me, quale io mi sento, e me quale io mi vedo. Il conflitto è però normale, poiché comporta l'acquisizione di entrambi le parti come coesistenti e inerenti ad un unico gesto, e non la supremazia di una o dell'altra.

Concludendo la trattazione sulla iniziale coscienza di sé, poniamo attenzione alla componente emotiva. Inizialmente il corpo viene vissuto come indifferenziato dal mondo esterno, avviene poi – tra il terzo e il sesto mese – la sintesi dell'elaborazione enterocettiva ed esterocettiva, in questo momento il corpo è vissuto – non coscientemente – come unità differenziata dal mondo. Fino ad ora le emozioni erano generate dall'interno e dall'esterno in maniera indifferenziata, ora, invece, il bambino inizia a sentirle come proprie. Il percorso per la comprensione delle proprie emozioni prende spazio per i almeno i primi sei anni di vita, anche se non vi è mai una fine definitiva in questa comprensione. L'emozione, prima indistinta e poi personale, diventa il modo in cui sentiamo il mondo

²⁹ B. Moroncini, *Corpo e Spazio: Husserl, Merleau-Ponty, Lacan*, p. 286.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Il bambino e gli altri*, p. 95

e noi stessi. L'emozione permette di aggiungere alla realtà la propria comprensione corporale: il corpo si esprime nelle situazioni prima della nostra comprensione consapevole della situazione. L'emozione è corpo e come tale ci permette l'esistenza.

CONCLUSIONI

Il percorso affrontato sta volgendo a termine, ed è il momento di ricordare che l'elaborato è stato costruito con l'intenzione di riscoprire, attraverso una riflessione critica e analitica, le idee promosse da Maurice Merleau-Ponty e cercare di comprenderle attraverso una rielaborazione genuina. Le tesi mosse dall'Autore, seppur appartenenti alla sfera della filosofia fenomenologica esistenziale, hanno un forte legame con la Psicologia – sia questa intesa in tutte le sue diverse branche – e questo si evince dalla ricerca, che egli ha compiuto nella sua vita, di comprendere l'essere umano. Il legame che unisce la filosofia e la psicologia è di notevole interesse, poiché lo scambio – anche grazie ad autori come Merleau-Ponty – risulta florido e pieno di possibili, nuovi, spunti di riflessione.

L'essere umano, nella sua complessità, nasce come essere percipiente ed è questo ritorno al mondo sensibile che caratterizza il pensiero del filosofo affrontato in questo elaborato. L'Autore, infatti, ha mosso i suoi studi dalle situazioni effettive, portando esempi concreti, e non privilegiando il sapere teorico al sapere pratico: la sua filosofia è corporea. Nel corpo Merleau-Ponty ha visto ciò che molti altri autori, prima di lui, avevano tralasciato e questo è un forte lascito per la Psicologia contemporanea; infatti, il ritorno al corpo, il ritorno all'unità ("mente" - corpo) è fonte di vitale importanza per una Psicologia che negli anni aveva perso l'interesse del corpo, focalizzandosi esclusivamente sul lato psichico.

BIBLIOGRAFIA

Flumini, A. (2009) “La fenomenologia della parola di Maurice Merleau-Ponty: per un ritorno al soggetto parlante”, *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 1, 100-115.

Lalli, N. (1997). *Lo spazio della mente. Saggi di psicosomatica*, 2, 1-11.

Merleau-Ponty, M. (2021). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Giunti Editore S.p.A.

Merleau-Ponty, M. (2016). *Il bambino e gli altri*. Roma: Armando Editore

Moroncini, B. (2018). *Corpo e Spazio: Husserl, Merleau-Ponty, Lacan*. *Bollettino Filosofico*, 33, 276-289.

Vanzago, L. (2017) *Merleau-Ponty*. Roma: Carrocci editore.