

The body and its surplus

T

Enrica Lisciani-Petrini

## Le avventure del corpo. Con Merleau-Ponty verso una “nuova ontologia”

Le parole più pregne di filosofia sono quelle che [...] fanno vibrare, fino a disgiungerle, le nostre evidenze abituali.

*(Il visibile e l'invisibile)*

### *Premessa*

Basta gettare una rapida occhiata sul quadrante storico che va, all'incirca, dagli inizi dell'Ottocento fino ai nostri giorni, per rendersi facilmente conto di come il tema del corpo – dopo secoli di marginalizzazione (almeno da una parte prevalente del “pensiero dominante”) – sia prepotentemente comparso sull'intera scena culturale diventando l'epicentro di un variegato dibattito e di una crescente attenzione. Infatti non solo nell'ambito dei saperi filosofici e scientifici, ma – come è sempre accaduto, poiché le “antenne raddomantiche” dell'arte hanno costantemente captato i sommovimenti latenti del sottosuolo della storia – anche in ambito artistico si è assistito ad una poderosa riscoperta della dimensione della corporeità, lungo quel medesimo crinale temporale.

Ebbene, perché questa avanzante rivalutazione della dimensione del corpo, da circa due secoli a questa parte? Ma perché proprio su questo “luogo” tematico si gioca tutta la partita, la sfida potremmo dire, che la nostra epoca ha condotto rispetto e contro la tradizione. Infatti a partire dal corpo e grazie alle riflessioni che questo ha dischiuso – una volta che è stato guardato con occhi scevri da pregiudizi tradizionali – tutta una serie di categorie del passato si rovescia o viene smontata. In particolare una certa idea di “soggetto” moderna, per molti versi ancora perdurante. Per dirla con Merleau-Ponty – così cominciamo a “dialogare” col filosofo che ci accompagnerà per

gran parte del discorso che qui si vuol sviluppare – «Bisogna rendersi conto che» una analisi attenta del corpo «*sfocia in una riabilitazione ontologica del sensibile e sconvolge [...] la nostra idea della cosa e del mondo*» (S: 220).

## 1. Breve sguardo sagittale sulla modernità

Per poter far risaltare meglio e così comprendere la distanza, appunto, fra l'orizzonte teorico del passato e quello della nostra contemporaneità, conviene innanzitutto compiere, per dir così, un passo indietro e vedere come era pensato il corpo in quella visione che ha dominato fino agli inizi dell'800 e per certi versi ritorna ancora oggi (per esempio in alcune versioni delle neuroscienze): la visione del «razionalismo obiettivistico», per usare le parole di Husserl, di marca cartesiana. Naturalmente, nel fare questa mossa “risalente”, non si potrà che ripetere concetti ben noti. Perciò questo excursus sarà quanto più possibile essenziale e breve. E però indispensabile al discorso – altrimenti si perde il senso di ciò che è veramente in gioco.

### 1.1. Il corpo ridotto a “macchina”

Se apriamo il trattato di Cartesio *Le passioni dell'anima*, troviamo diversi paragrafi dedicati al tema del corpo, che ci danno uno spaccato preciso della visione cartesiana su di esso, basata, come si sa, su una netta dicotomia fra corpo e anima (mente o intelletto). È sufficiente leggere giusto qualche passaggio:

poiché non concepiamo in alcun modo che il corpo pensi [...] giudichiamo che il corpo di un uomo vivente differisce da quello di un uomo morto, *tanto quanto un orologio o un altro automa* (cioè *una macchina semovente*) quando è carico e ha in sé il principio corporeo dei movimenti; [...] [dunque] tutte le membra possono essere mosse [...] senza l'aiuto dell'anima [...] *allo stesso modo il movimento dell'orologio è prodotto dalla sola forza della sua molla e dalla conformazione dei suoi ingranaggi* (PA: 708-716; cors. mio).

È del tutto evidente in queste righe l'eco della celebre scissione fra *res cogitans* e *res extensa* sulla quale è orchestrato l'intero pensiero cartesiano. Tale per cui nella realtà esiste una sostanza pensante ideale, che – ecco il punto che ci interessa – sovrasta (ed è dunque *sovra*na rispetto a) una sostanza estesa materiale (nella quale rientra appunto il corpo); la quale,

dunque, non può che essere inferiore e *soggetta* alla prima, nel senso che è sottoposta, *assoggettata*, ai suoi calcoli e alle sue divisioni. Comincia così ad entrare in gioco una precisa forma di “soggettivazione”, per la quale il corpo è – e per alcuni secoli ancora sarà – assoggettato dal e al pensiero, “disposto” ai calcoli e alle decisioni di quest’ultimo (Heidegger, 1968: 84-88), esattamente come lo è una “macchina” il cui funzionamento è regolato dall’intelletto umano.

Ora, quali le conseguenze rilevanti che discendono da questa impostazione qui rapidamente richiamata? Soprattutto tre, fra loro intrecciate.

La prima conseguenza è che esattamente da qui origina quel dispositivo, tipicamente moderno, che è la nozione di “soggetto”: il *sub-jectum*, ciò che sta-sotto, il fondamento; il quale ha “gettato-di-fronte” (*ob-jectum*) a sé, appunto, l’“oggetto”, ovvero la realtà esterna ridotta a “cosa estesa” materiale a disposizione del soggetto stesso<sup>1</sup>. Sicché questo si costituisce come una identità chiusa, fondata su se stessa, ovvero sulla propria ragione o “coscienza”, insomma sulla *res cogitans*. Precisamente perché quest’ultima è il “fondamento incrollabile” dell’identità stessa e ciò che le consente di governare, guidare, comandare la realtà oggettiva esterna. Dove il corpo, di conseguenza, è solo l’involucro, il semplice perimetro materiale, dentro il quale agisce la ragione come una sorta di burattinaio che guida dall’alto i fili di quella marionetta (“una specie di automa” diceva Cartesio) che è il corpo stesso. Si forma così – un passaggio che si fa esplicito soprattutto con Locke – la nozione moderna di *individuo*: vale a dire, dell’uomo quale soggetto individuale (ossia indivisibile), autonomo e auto-agente (cfr. Locke, 1988 (1690), Libro II, capp. 27-28). Dotato di singole proprietà – siano esse materiali-fisiche o di ordine spirituale-culturale – che lo connotano rendendolo insostituibile e inconfondibile rispetto a tutti gli altri. Un soggetto-individuo, quindi, tanto più rappresentativo di se stesso, quanto più è “proprietario” a vario titolo di beni e proprietà. Da questo impianto nascono perciò quell’*individualismo moderno* e quel mito dell’individuo che si fa liberamente e autonomamente da sé (il famoso *self-made man*: ancora oggi tipico mito americano), in quanto centrato sulla propria ragione e *libera interiorità*; insomma, quella forma peculiare di liberalismo, poco attento alla comunità e molto centrato sull’individualità, che ha cominciato a condizionare parte

<sup>1</sup> Come dice anche Heidegger, nel saggio contenuto in *Holzwege* “L’epoca dell’immagine del mondo”: «il Mondo Moderno [...] ha fatto trionfare il soggettivismo e l’individualismo» (Heidegger, 1968: 85). Per una ricostruzione storico-teorica della nozione di “soggetto” in tutta la sua ampiezza semantica, logica e filosofica, che risale alla grecità e, passando per la Scolastica medievale, approda alla modernità, cfr. De Libéra, 2007-2008.

della cultura, nonché delle politiche e delle economie, fin dal '600, ed è via via arrivato fino ai nostri giorni. Con tutte le degenerazioni che ne derivano e sono sotto i nostri occhi.

La seconda conseguenza rilevante è la *completa sottovalutazione (o svalutazione) del corpo*<sup>2</sup>, la sua riduzione a mero “oggetto meccanico”, come si è visto, separato dallo “spirito”, dalla ragione: dall’“interiorità” agente, volitiva – e perciò libera. Una sottovalutazione speculare a quella dell’intera dimensione materiale della realtà esterna, soppiantata, di nuovo, dalla dimensione “razionale”, “spirituale”.

La terza conseguenza, direttamente connessa alle prime due, riguarda, come si accennava poco fa, *i risvolti etico-politici*. Se la dimensione corporea è sottoposta a quella spirituale/razionale e diventa una dimensione meramente meccanica e quantitativa, è del tutto evidente che saranno le scelte della ragione – l’ideo-logia – a governare la realtà concreta corporea, e non sarà quest’ultima a dare indicazioni alla ragione. Pertanto, i ceti e poi le “classi” che usano solo il loro corpo per vivere e lavorare (operai, contadini, classi lavoratrici in genere) saranno visti come meri ingranaggi meccanici di un sistema economico piramidale; e, inoltre, saranno inevitabilmente sottoposti ai ceti e alle classi che possiedono e usano lo spirito, la ragione, per gestire la vita e la realtà delle cose: i “proprietari”, come si diceva prima, che diventano così, automaticamente e per principio, i governanti e/o i gestori dell’intero macrosistema culturale, politico ed economico.

Ecco come l’assoggettamento della realtà materiale-corporea alla ragione dà luogo ad una ben precisa forma di soggettivazione culturale e politica, tesa a creare individui “soggetti” nel senso di assoggettati ad altri individui per definizione superiori – i quali superiori sono sì ancora “soggetti”, ma ora nel senso opposto di persone dotate di ragione che scelgono, decidono e governano in piena autonomia.

## 1.2. *L’avvento della scienza biologica*

Ebbene, che cosa accade agli inizi dell’800? Un cambiamento epistemologico radicale, che si preparava già dal secolo precedente e produce un vero e proprio smottamento di tutta la visione delle cose fin lì acquisita: *l’avvento della scienza biologica* – cioè l’insorgere dello studio della *vita* vista

<sup>2</sup> Ovviamente – e per non incorrere in indebite semplificazioni – non va mai dimenticato che la storia culturale non è una tessitura omogenea e “liscia”, ma presenta autori e “luoghi” dissonanti rispetto al pensiero prevalente: in questo caso basta fare un solo nome, apicale: Spinoza.

non più in una proiezione ideale o spiritualistico-teologica<sup>3</sup>, bensì come la dimensione, inaggrabile e *fondamentale*, che entra direttamente a costituire la realtà, ossia il *movimento qualitativo* che attraversa gli organismi viventi trasformandoli incessantemente<sup>4</sup>. Come s'incaricherà, d'ora in poi, di mettere in rilievo, appunto, la nascente e connessa biologia. In breve, a una visione meccanica e quantitativa – dove le cose non si trasformano e persino non durano perché tutti i processi ritornano a somma zero in un gioco puramente meccanico di azioni e reazioni reciproche – subentra una visuale per la quale, invece, il tempo, il cambiamento nella sua dimensione qualitativa, la vita, e dunque il corpo, diventano il terreno vero e proprio della realtà. Poiché ora il pensiero, lungi dall'essere più una dimensione trascendente in quanto separata dalla dimensione materiale vivente, ne appare una piega interna, il risvolto che intrinsecamente la muove e la diversifica: una trascendenza *nell'immanenza*.

Non a caso da questo processo (che trova in Bichat l'iniziatore e certamente in Darwin un esponente primario) riparte Henri Bergson, aprendo la strada ad una visione delle cose diametralmente differente da quella del passato: centrata appunto sulla dimensione del tempo, del cambiamento qualitativo e della vita intesa come flusso creativo (cfr. in part. *OE*: 1365-1392). Una dimensione non più, dunque, inferiore e sottostante al piano delle idee, ma – esattamente al contrario – come il vero e unico piano della realtà, dinamico e sempre mutevole, nel quale l'uomo abita e che questi di volta in volta cerca di mettere-in-forma.

Si tratta di un cambio di paradigma rivoluzionario, anzi di un rovesciamento totale rispetto al passato. Ciò che prima era da rigettare o comunque da considerare inferiore – la realtà materiale concreta e/o corporea – ora diventa la dimensione propria dell'essere. Mentre ciò che prima era considerato superiore, il Vero – la sostanza pensante della realtà e delle forme

<sup>3</sup> Val la pena di ricordare che la vita, già a partire dall'antichità, in generale e con poche eccezioni è stata scissa su due piani contrapposti: da una parte la *zoe*, la “nuda vita” nel suo scorrimento puramente animale-materiale; dall'altra il *bios*, la vita in quanto “formata”, ossia raccolta in una forma qualificata e qualificante. Tant'è che per Platone vita vera era il *bios philosophos*, costitutivamente lontano dalle vicende materiali quotidiane e teso al “sapere vero”; mentre Aristotele, a sua volta, distingueva tre “forme di vita”: il *bios apolaustikos* (la vita del piacere), il *bios politikos* (la vita dell'onore) e il *bios theoretikos* (la vita del pensiero) (cfr. De Luise, 2009). Discende da questa impostazione, anche attraverso la ripresa del platonismo nel cristianesimo “via” Agostino, la visione della vita “vera”, per secoli, in una prospettiva sublimata, ideale, eterna, eminentemente teologica e dunque separata dalla realtà materiale transeunte.

<sup>4</sup> Per una ricostruzione nitida e completa di questo cambio di “paradigma epistemico” cfr. Achella (2020), capp. II e III. Utile anche Tarizzo (2010).

“universali e necessarie” ad essa collegate –, ora diventa una rete di forme affatto “artificiale”, volta a volta gettata su quella dimensione mobile per poterla ordinare, fissare in qualche modo, nel suo incessante movimento, a puro scopo “utilitaristico” dell’uomo (come dice ancora Bergson). Ma ben sapendo che questo ordine regolativo è solo apparente e temporaneo, non eterno e universale.

Arriviamo così al punto che ci interessa: da questo momento inizia quella potente rivalutazione della dimensione corporea che segna la sfida e lo stacco della filosofia otto-novecentesca (e contemporanea) rispetto alla filosofia precedente. E ciò proprio perché essa diventa, ora, il “luogo” dove giunge ad una evidenza eclatante il ritmo trasformativo del divenire.

## 2. Merleau-Ponty e il problema del corpo

Non è affatto un caso, allora, se, lungo questo nuovo cammino, ad un certo punto troviamo un filosofo che assegna subito, fin dai suoi primi scritti, un’importanza centrale al corpo: Merleau-Ponty. Al quale è bene ora rivolgersi. Perché non solo con lui il corpo viene messo in primo piano e radicalmente “ripensato” – smascherando e smontando, di pari passo, tutte le aporie dell’apparato categoriale di stampo intellettualistico –, ma, precisamente attraverso questo ripensamento, viene aperta la strada ad una “*nuova ontologia*”, ad una nuova visione dell’essere che ha il suo punto nevralgico proprio nella corporeità. E non solo. Ma, attraverso questa medesima strada, egli ci fa intravedere anche una *nuova politica*, ossia un nuovo possibile pensiero della *polis* mondana.

### 2.1. Verso “una nuova ontologia”

Fin dall’inizio del proprio percorso filosofico Merleau-Ponty – pur aderendo come molti della sua generazione alla fenomenologia husserliana, vista come la sola filosofia in grado di svecchiare il pesante apparato, spiritualistico per un verso e positivistico per un altro, della filosofia francese di allora – mostra di voler imboccare una direzione di marcia completamente diversa. Del resto, il ricco retroterra culturale che lo accompagnava da giovanissimo in poi – l’etnologia sociologica di Durkheim e soprattutto di Mauss, il marxismo “eretico” di Gurvitch, la psicoanalisi di Freud<sup>5</sup>,

<sup>5</sup> Su questi punti v. E. Lisciani-Petrini (2019b): in part. 76-78; e Larison (2016).

nonché l'intensa frequentazione della letteratura (Proust, Valéry, Rimbaud ecc.) e della pittura (Cézanne, Matisse, Klee ecc.) – conferiva al suo pensiero un'ampiezza d'orizzonte e una molteplicità di sfaccettature che mal si accordavano con l'impostazione più logicamente squadrata e monolitica di Husserl. Tant'è che non tarderà a portarsi «ai limiti della fenomenologia»<sup>6</sup> e ben oltre questi.

Il cambiamento di registro da lui impresso al discorso filosofico è del tutto evidente già nel celebre “attacco” (la *Premessa*) della *Fenomenologia della percezione*. Egli comincia subito col dire che «le essenze» devono essere ricollocate «nell'esistenza» (*FP*: 15). Che significa? Contro tutta la tradizione filosofica, che voleva che le “essenze”, le idee, fossero dettate dal *logos*, ovvero (a partire da Cartesio) dalla ragione umana e soggettiva, e poi imposte, dall'alto di questo “Ego cogito trascendentale”, alla o sulla realtà materiale corporea, Merleau-Ponty sostiene che le essenze nascono *nel* tessuto concreto dell'esistenza, si formano *nelle* dinamiche corporee materiali. Ma così già cambia tutto. Perché a questo punto le essenze non sono più delle forme che si stagliano in una identità netta e logicamente incontaminata al di sopra della realtà effettiva, fuori dal mondo concreto – per esempio l'idea del tavolo, al di sopra e “fuori” di tutti i tavoli empirici. Al contrario. Le essenze – se vogliamo continuare a usare questo lessico per dire le forme dentro le quali vengono profilati gli enti – nascono *nel* mondo, nell'intrecciarsi reciproco dei vari fili relazionali che stringono tutti gli esseri fra loro: «il senso traspare all'intersezione delle mie esperienze e all'intersezione delle mie esperienze e di quelle altrui, grazie all'innestarsi delle une sulle altre» (*FP*: 29). Ma non solo. Il “senso” si forma anche grazie al reciproco “innestarsi” delle “percezioni” che gli oggetti stessi hanno fra loro e con noi che li guardiamo – secondo la grande e imperitura lezione di Cézanne –, stando dentro l'orizzonte che li e ci comprende. Ecco perché quando io vedo dalla mia finestra «cappelli e mantelli» che si muovono – come dice Merleau-Ponty riprendendo, per rovesciarlo contro Cartesio, il celebre esempio fatto da questi nella “Seconda” delle *Meditazioni metafisiche* –, non è la mia «facoltà di giudicare», «l'ispezione del [mio] spirito», come vorrebbe appunto Cartesio, (*MM*: 210), che mi fa dire che sono uomini e non automi, bensì tutte le *relazioni concrete* che circondano quella immagine e concorrono a costituirla: il particolare suono dei passi sul selciato, la specifica andatura non meccanica

<sup>6</sup> Questa espressione è tratta dal titolo di un corso di Merleau-Ponty al Collège de France e, in realtà, è riferita a Husserl – ma essa, come il contenuto stesso del corso, ha un netto sapore autobiografico (cfr. *LSN*: 117-123).

rivelata da quel movimento, la singolare ombra riflessa sul selciato, magari il suono riecheggiante delle voci ecc. Insomma l'identità di un oggetto, di una cosa, di un ente, ben prima di essere una idea che io deduco con la mia ragione, è ciò che viene costituito da un orizzonte di rapporti concreti, da un insieme di relazioni concordanti. Ciò che poi – e solo poi – l'attività “tecnica” della ragione stringe dentro un apparato categoriale. Un apparato che, certo, mi guida costantemente nel mio commercio col mondo, ma sempre e solo in quanto radicato in quella falda esperienziale pre-tetica. In tal senso Merleau-Ponty può affermare in modo inequivocabile (e qui sembra davvero che il filosofo, mentre parla, stia davanti ad un quadro di Cézanne):

*L'orizzonte è ciò che assicura l'identità dell'oggetto [...]. Vedere significa entrare in un universo di esseri che si mostrano [...]. In altri termini: guardare un oggetto significa venire ad abitarlo, e da qui cogliere tutte le cose secondo la faccia che gli rivolgono [...]. Io posso quindi vedere un oggetto in quanto gli oggetti formano un sistema o un mondo, e ciascuno di essi dispone degli altri attorno a sé come spettatori dei suoi aspetti nascosti e garanzia della loro permanenza. Ogni mia visione di un oggetto si ripete istantaneamente fra tutti gli oggetti del mondo che sono colti come coesistenti: ciascuno di essi è infatti tutto ciò che gli altri ne «vedono».*

In breve:

*Ogni oggetto è pertanto lo specchio di tutti gli altri (FP: 114-115; cors. mio).*

Già da qui si vede bene l'impostazione che Merleau-Ponty darà alla sua “nuova ontologia”. L'essere di ogni cosa è costituito dalla relazionalità concreta corporea nella quale essa è già da sempre innestata (come, esemplifica Merleau-Ponty, in un rebus l'immagine nascosta che solo in seguito verrà in risalto). Grazie a un gioco trasversale di sguardi e rimbalzi reciproci per il quale l'identità di quella cosa è presa in un insolubile movimento oscillatorio, in un “andirivieni” di affermazioni e negazioni incrociate. Facciamo un esempio banale: questo scrittoio sul quale io sono appoggiata, qui ora, è tale non in virtù di una forma pre-data che poi scende a collocarsi con la sua identità già costituita dentro l'orizzonte che lo contiene, ma grazie al fatto che esiste un pavimento che lo sorregge, una stanza nella quale è collocato, dei libri e delle penne che vi sono appoggiati sopra, un'intera cultura che ha prodotto mobili in forma di scrittoio e di conseguenza io che vi sono appoggiata ecc. Dunque: la sua identità è data dal continuo rinvio da sé alle relazioni che lo circondano e viceversa; le quali relazioni, al tempo stesso, lo affermano (come lo scrittoio che è) ma insieme e proprio perciò lo negano, addirittura lo nullificano, come forma a sé stante e separata. Come sottoli-

neerà Merleau-Ponty in quell'opera che rappresenta il compimento di tutto questo percorso di pensiero, *Il visibile e l'invisibile*:

Non c'è una posizione dello spazio e del tempo che non dipenda dalle altre, che non sia una variante delle altre, come queste di essa; non c'è un individuo che non sia rappresentativo di una serie o di una specie di esseri, che non abbia e non sia un certo stile, un certo modo di amministrare l'ambito spaziale e temporale che gli compete, [...] di *irradiare intorno ad un centro del tutto virtuale* (VI: 134; cors. mio);

talmente virtuale da configurarsi come un

nulla 'centrale' [...], come la punta della spirale stroboscopica, che è non si sa dove, *che è "nessuno"* (VI: 275; cors. mio).

Ma se così stanno le cose, se ogni ente per costituire la propria identità dev'essere affermato-negato dalle altre identità (che sono parimenti affermate-negate da tutte le altre), questo significa che *non esiste da nessuna parte una sola identità chiusa in se stessa*, profilata da un perimetro univoco e delimitato, separata dalle altre come una *pars extra partes* – quasi che gli enti possano mai essere identità singole, già da sempre date, esterne le une alle altre, che *poi*, in un momento successivo, si metterebbero in relazione fra loro. Come riteneva il pensiero cartesiano e post-cartesiano, e com'è tutt'ora non solo per il senso comune, ma anche per un perdurante pensiero ancora ingenuamente "realista" – per i quali devono *già* esistere sostanze realmente e unitariamente date, affinché *poi* dalla loro relazione reciproca scaturiscano le diverse circostanze della realtà (per esempio: prima devono esistere una madre e un bambino perché si dia una relazione madre-figlio). Nelle righe appena lette – invece – è configurato tutt'altro, anzi il contrario: che ogni identità nasce *per e dalla relazione con tutte le altre* ("ciascuno è ciò che tutti gli altri *ne* vedono"): "all'intersezione" di varie esperienze e di innumerevoli circostanze. Di conseguenza: ogni identità è e resta aperta, riversa sull'ambiente circostante, incarnata in una tessitura di relazioni – prima di tutto sensoriali – altre da sé, dalla quale non può mai essere staccata e alla quale resta inseparabilmente "innestata".

Cominciamo allora a fissare un primo risultato preciso. Qui si produce *la distruzione di uno dei dispositivi più radicati* nella nostra cultura a partire, come si è visto prima, dalla modernità: *l'idea di identità come unità autonoma e individuale*.

Torneremo su questo punto. Ma prima procediamo ancora un po' sulla strada del nostro tema principale, la corporeità, e chiediamoci: in quale luogo viene dunque alla luce più potentemente questo nascere dell'identità

“all’intersezione” di molteplici fili relazionali? Ebbene la risposta ineludibile ora è: *il corpo*. Significativamente tutta la “Prima Parte” della *Fenomenologia della percezione* è volutamente dedicata a questo tema. Innanzitutto, perché il corpo ad una analisi attenta – cioè nel momento in cui viene sottoposto ad un trattamento “obiettivante” che lo vuol ridurre a mero “oggetto” fatto di soli meccanismi fisiologici e biologici, puro involucro a sé stante dello “spirito” – dimostra di “sottrarsi al trattamento che gli si vuol imporre” (FP: 119) e rivela di non essere un “oggetto fisico”. Di conseguenza, perché il corpo, “ritirandosi dal mondo oggettivo [nel quale lo si vuole confinare], trascina con sé i fili intenzionali [= relazionali] che lo legano al mondo circostante” (FP: 119) facendoceli così vedere in piena luce e in tutta la loro insuperabilità e insciogliibilità. In altri termini, il corpo dimostra di essere vincolato a tutta una infinità di relazioni circostanti, senza le quali non potrebbe esistere affatto, mettendo così in evidenza quel tessuto di relazioni innestate le une alle altre di cui *tutti* gli enti sono fatti. Insomma esso porta a “richiedere – come dice Merleau-Ponty, rivelando fin dalle prime opere di avere ben chiaro a cosa mirasse – *una nuova definizione dell’essere*” (FP: 146; cors. mio). Ossia: *una nuova ontologia*.

La comprova di queste affermazioni è fornita dallo stesso filosofo attraverso una indagine critica serrata sulle deduzioni della fisiologia e della psicologia classiche intorno ad alcuni disturbi corporei e mentali (I e II capitolo della Prima Parte della *Fenomenologia della Percezione*), delle quali egli dimostra l’intrinseca aporeticità. Ma il capitolo più incisivo, per il discorso che qui stiamo conducendo, è senz’altro – e non a caso – il V, dedicato alla sessualità: *Il corpo come essere sessuato* (FP: 220-243). La ragione è facilmente intuibile. Come Freud ha insegnato per primo e forse meglio di chiunque altro, è nell’ambito della sessualità (ambito corporeo per eccellenza) che viene massimamente alla luce l’intreccio inestricabile sia fra corpo e psiche, sia fra il nostro essere corporeo-mentale e il mondo circostante. Dimostrando nel modo più lampante che: a) non solo il corpo non è un involucro oggettivo dello spirito da quest’ultimo governabile a piacimento come fosse una marionetta, ma, esattamente al contrario, è ciò attraverso cui la nostra psiche, la nostra ragione si manifesta, facendo in tal senso tutt’uno con la psiche, con lo “spirito”; b) poiché spesso tale manifestazione della ragione attraverso azioni corporee avviene del tutto involontariamente, dunque precisamente senza alcun controllo o governo razionale, il corpo addirittura smonta e vanifica le pretese o il potere della ragione, e ogni gerarchia che la voglia “sostanza fondante” e “superiore” rispetto al corpo. Ma proprio per tutto questo, proprio perché la vita sessuale nell’uomo non esprime un “istinto” ma la

correlazione intersecantesi fra corpo e psiche, essa rivela altresì il nostro «esser-al-mondo» nella sua «forma generale di vita» (*FP*: 225). Nella vita sessuale, nella espressione corporea che essa produce, è contenuta la cifra, la cartina di tornasole per dir così, del nostro particolarissimo modo di essere “innestati” al mondo e alle sue relazioni. Potremmo dire che le dinamiche corporee, che ci innervano o ci dominano – un certo modo di parlare, un certo modo di guardare, un certo modo di mangiare (o non mangiare), un certo modo di atteggiarci involontariamente davanti a un uomo o una donna (per esempio la timidezza o la sfrontatezza) ecc. – sono il segno di una certa “soggettivazione” che ci siamo dati e/o che le circostanze di vita, in cui ci siamo trovati, ci hanno spinto a darci. Insomma il corpo, giustamente perché non è un mero oggetto meccanico ma intrecciato inscindibilmente alla ragione, è lo spazio nel quale noi sperimentiamo, di continuo e nel modo più evidente, il singolare *doppio* rapporto che ci lega al mondo, la continua “ri-flessione” fra noi ed esso, l’incessante “andirivieni” fra noi e ciò che ci circonda.

Per ribadire e rimettere meglio a fuoco tutto questo, Merleau-Ponty riprende il celebre esempio utilizzato già da Husserl: il caso particolare delle mani che si toccano.

C’è un rapporto del mio corpo con se stesso che fa, di questo corpo, il *vinculum* dell’io e delle cose. Quando la mia mano destra tocca la mia mano sinistra, io la sento come una «cosa fisica», ma nello stesso momento [...] si produce un evento straordinario: ecco che la mia mano sinistra si mette a sentire la mano destra, *es wird Leib, es empfindet* [essa diventa corpo senziente, essa sente]. La cosa fisica si anima [...]. Pertanto, io mi tocco toccante, il mio corpo compie «una specie di riflessione». Nel corpo, e per mezzo suo, non c’è solo rapporto a senso unico di colui che sente con ciò che egli sente: il rapporto si inverte, la mano toccata diventa toccante, ed io sono obbligato a dire che in questo caso il tatto è diffuso nel corpo, che il corpo è «cosa senziente», «soggetto-oggetto». *Bisogna rendersi conto che questa descrizione sconvolge anche la nostra idea della cosa e del mondo, e che sfocia in una riabilitazione ontologica del sensibile* (*S*: 219-220; cors. mio).

La conclusione è perentoria: il “caso particolare delle mani che si toccano” *sconvolge la nostra idea del mondo*. Perché? In primo luogo perché – lo abbiamo visto in quanto abbiamo detto poco fa – se analizziamo per l’appunto quell’esperienza specifica che è il fenomeno del toccarsi, in questo caso delle mani, ci accorgiamo che il corpo, nel mentre si tocca, si scopre toccante e *insieme* toccato: si scopre dunque *contemporaneamente soggetto-oggetto*. E già questo impedisce, di nuovo, di poter rubricare il corpo sotto le categorie separate o di “soggetto” o di “oggetto”, e tanto meno solo in quella di “oggetto”.

Ma non solo. Andando avanti su questa medesima strada si scopre che il corpo è soggetto-oggetto (toccante-toccato, senziente-sentito, percipiente-percepito) anche nei riguardi di tutti gli altri enti con i quali entra in contatto. Di nuovo facciamo l'esempio di questo scrittoio: esso non è solo l'oggetto sul quale io sono appoggiata, *ma* è anche *ciò per cui* – è il “soggetto”, potremmo dire, per il quale – io sono un ente che qui-ora ha una certa postura. *E viceversa*. Questo scrittoio, come già si diceva prima, acquista tutto il suo senso perché *io* lo sto usando in un certo modo – ovvero sono il “soggetto” che gli sta dando il senso di un particolare “oggetto” – in quanto vi sono dei libri appoggiati, sta in questa stanza di studio ecc. Dunque io e il tavolo siamo *simultaneamente soggetto/oggetto* l'uno per l'altro. C'è un ribaltamento continuo dell'uno sull'altra e viceversa. E questo che vale per me e il tavolo, vale per ogni cosa o persona di questo mondo: per tutti gli esseri.

Ora capiamo bene perché il corpo è il luogo di uno “sconvolgimento” dello sguardo sulle cose e sul mondo, che “sfocia in una riabilitazione ontologica del sensibile”, ossia in una “nuova definizione dell'essere”<sup>7</sup>. Perché apre ad una ontologia in virtù della quale cambia completamente lo statuto di ogni ente e quindi dell'uomo stesso. I quali ora non vengono più visti come identità già date a sé stanti – “per sé” o “in sé”, secondo il lessico tradizionale –; bensì come *il risultato* di un gioco speculare di riflessi reciproci, dove la loro identità si scioglie nelle relazioni che *soltanto* li costituiscono; e dove tutti gli enti vivono dunque *di e per* – e in tal senso *con* – tutti gli altri. Insomma, il singolare fenomeno delle mani che si toccano mette sotto gli occhi in modo illuminante una “*reversibilità*” nella quale è contenuta la chiave di volta per capire quel “sistema di visione” costitutivo del mondo – meglio: dell'essere stesso – come “orizzonte” di enti che “si guardano” e “si specchiano” fra loro (*FP*: 114). In un percepirsi primordiale, originario – ecco la “riabilitazione ontologica del sensibile” – che riguarda tutti gli enti e crea fra loro “una simbolica” tale per cui diventano delle “varianti” gli uni degli altri. Un percepirsi, dunque, che non può non essere il punto di partenza della filosofia. Come dichiara senza mezzi termini Merleau-Ponty, allorché pronuncia la celebre prolusione che segna l'inizio del proprio insegnamento al prestigioso Collège de France nel 1951: «Il sapere assoluto del filosofo è la percezione» (*EF*: 28). Al punto tale che, incisivamente, aggiunge altrove – riprendendo una celebre frase di Bergson (filosofo che del resto ispira

<sup>7</sup> Sul punto importanti Carbone 2004, Saint Aubert (de) 2006, Kirchmayr 2008. Nella medesima direzione, un significativo prolungamento delle analisi di Merleau-Ponty, sviluppato nell'ambito della danza contemporanea, è presentato in Di Rienzo 2019.

quasi tutta quella prolusione e al quale Merleau-Ponty nella fase ultima del proprio percorso si riaccosta decisamente) – «Come diceva Bergson in *Les Deux Sources [de la Morale]*: il mio corpo va sino alle stelle» (VI: 81 nota)<sup>8</sup>.

Tutto questo spiega perché, nel *Visibile e l'invisibile*, egli decida di chiamare questo tessuto, questa trama che articola l'intera realtà, con un termine oltremodo significativo – “carne” – che fa eco a quella “riabilitazione del sensibile” da lui evocata come punto di partenza inaggrabile. Un termine che – lungi dall'essere una forma di «intuizionismo antropologico» (Derrida, 2000: 218-234) – rappresenta il tentativo di pensare appunto la trama del reale non più come una “sostanza”, al modo della filosofia tradizionale, ma come una immensa percezione, un immenso “percepirsi” *della realtà stessa* con sé da sé, un infinito riflettersi delle cose l'una rispetto all'altra.

Si comprende, allora, ancora meglio quanto già emergeva prima (e che val la pena di rileggere) a proposito della dissoluzione dello statuto di oggetto e/o soggetto conferito alle cose o a noi stessi:

Le cose qui, là, adesso, allora *non sono più in sé*, nel loro luogo e nel loro tempo, [ma] esistono solo in fondo a questi raggi di spazialità e di temporalità emessi nel segreto della mia carne, e la loro solidità non è quella di un oggetto puro che lo spirito sorvola, ma è esperita da me dall'interno, *in quanto io sono cosa fra le cose* [...]; non c'è un individuo che non sia rappresentativo di una serie o di una specie di esseri, che non abbia e non sia un certo stile, un certo modo di amministrare l'ambito spaziale e temporale che gli compete, [...] di *irradiare intorno ad un centro del tutto virtuale* (VI: 133-134; cors. mio).

Qui si scioglie definitivamente ogni idea di identità, ogni paratia divisoria fra “in sé” e “per sé”:

Non c'è il Per sé e il Per Altri [o l'In sé]. Essi sono la faccia l'uno dell'altro. Ecco perché si incorporano vicendevolmente. [...] Chiasma il mio corpo-le cose, realizzato mediante lo sdoppiamento del mio corpo in interno ed esterno, e lo sdoppiamento delle cose (il loro interno e il loro esterno). È perché ci sono questi 2 sdoppiamenti che è possibile l'inserimento del mondo fra i 2 fogli del mio corpo [...]. Partire da ciò: non c'è identità, né non-identità [...], c'è interno ed esterno che ruotano l'uno attorno all'altro. Il mio punto centrale è come la punta della spirale stroboscopica, che è *non si sa dove*, che è “nessuno” (VI: 274-5).

<sup>8</sup> La frase completa di Bergson è: «se il nostro corpo è la materia alla quale la nostra coscienza si applica [...] esso comprende tutto ciò che percepiamo, va fino alle stelle» (E: 1194). Sul significativo riaccostamento di Merleau-Ponty a Bergson a partire dagli anni Cinquanta – dopo una fase iniziale di forte distacco critico, del resto comune a gran parte della generazione di filosofi degli anni Quaranta – cfr. E. Lisciani-Petrini (2002), in part. I cap.

Insomma l'io e il mondo, come “le mani che si toccano” poco fa ricordate, non sono distintamente il per-sé e l'in-sé, bensì contemporaneamente e ciascuno in se stesso: per-sé/in-sé, soggetto/oggetto per l'altro – sdoppiati in interno/esterno, come un foglio a due facce il cui *recto* è inseparabile dal *verso*. E non solo. Ma il *recto* e il *verso* si rovesciano, si ribaltano, trascorrono continuamente l'uno nell'altro: come nel famoso nastro di Moebius. È per questo che ogni ente, ogni uomo, è come una “membrana” in relazione chiasmatica indissolubile con tutto quanto lo circonda. Sicché ogni identità, alla fine, non è altro che il “centro del tutto virtuale” – un punto-zero, “nessuno” – di tutte le infinite relazioni che lo circondano e grazie alle quali *soltanto* essa è ciò che è: *esiste*<sup>9</sup>.

## 2.2. Riverberi politici

Quello fin qui tratteggiato è un quadro teorico fortemente innovativo – che, va pur detto, contiene in sé non poche eco del rapporto “dialettico” intrattenuto costantemente da Merleau-Ponty negli anni con la grande lezione di Hegel<sup>10</sup>. Un quadro che, per lo spiccato e incessante interesse del filosofo francese verso la politica, non può dunque non avere importanti riverberi su questo piano. Qui possiamo darne solo un riscontro veloce, ma che comunque ci aiuta a completare il discorso sul tema della corporeità.

Intanto è bene sempre ricordare, perché non è senza incidenza, che Merleau-Ponty all'inizio era un giovane cattolico di sinistra – perciò *la comunità* e le intrinseche relazioni che la costituiscono furono subito un nucleo centrale dei suoi studi filosofici e politici. Ma non tardò ad abbandonare il campo del cattolicesimo a causa di quello “spiritualismo” che ne costituiva una nervatura, foriero almeno per alcuni versi, con il suo epicentro nella “libera interiorità dell'uomo”, di un liberalismo individualista reazionario, poco propenso a farsi carico delle esigenze comunitarie. Quelle esigenze che, invece, sostanziano il pensiero marxista. Di qui il passaggio dell'allora giovane filosofo a questo diverso vettore teorico-politico e il ruolo, da lui presto

<sup>9</sup> Sul tema della relazione un libro recente importante è Fabris (2016).

<sup>10</sup> Hegel è un autore ricorrente negli scritti di Merleau-Ponty e, nonostante le critiche, se ne avverte la presenza silente. Non per caso l'ultimo corso del filosofo – a riprova che Hegel era un suo interlocutore privilegiato col quale fino in ultimo si confronta – è dedicato proprio al tema «Filosofia e non filosofia a partire [depuis] da Hegel» (LSN: 131-209). Significativamente leggiamo già in un saggio precedente: «Hegel è all'origine di tutto quel che si è fatto di grande in filosofia da un secolo a questa parte – per esempio del marxismo, di Nietzsche, della fenomenologia e dell'esistenzialismo, della psicoanalisi» (SnS: 87).

assunto, di intellettuale di sinistra *engagé*. Il punto di forza della dottrina di Marx, infatti, consiste nel dimostrare quanto stava a cuore a Merleau-Ponty, e cioè che pensiero e prassi, razionalità ed esistenza, storia e natura formano «un solo insieme» (*AD*: 269) e che «sia la natura, sia l'uomo, sia la storia non sono [più] intesi come sostanze [...], ma come *movimenti* [...] in cui l'altro è sempre implicato» (*LSN*: 202; cors. mio). In breve, il marxismo vede la realtà come un tessuto di relazioni dove polo oggettivo e polo soggettivo della realtà sono costitutivamente intrecciati in modo tale che l'uno è il rovescio inscindibile dell'altro. Esattamente – come nel paragrafo precedente si è visto – i nuclei portanti del pensiero merleau-pontiano. Ed esattamente quelli per i quali il filosofo non esitò, ben presto, a criticare la degenerazione del marxismo comunista prodottasi nell'Unione Sovietica, dove una soggettività totalitaria pretendeva di riassorbire in sé il movimento “oggettivo” della storia, spacciandosi per la sua realizzazione definitiva, ossia la forma compiuta del progresso storico perseguito dagli uomini. Una critica che diventa distacco completo dal comunismo marxista a partire dal 1953, dopo lo scoppio nel 1950 della guerra di Corea che aveva provocato, nel quadrante geopolitico internazionale di allora, una vera e propria crisi fra le super-potenze degli USA e dell'URSS<sup>11</sup>.

Ma appunto, che cosa Merleau-Ponty voleva che, invece, venisse pensato sul piano politico? Che cosa del marxismo originario e genuino, secondo lui, andava fermamente mantenuto? Quanto si è or ora detto: quella prospettiva relazionale che lui aveva cercato di portare sul piano filosofico-ontologico, la visione del mondo come una *tessitura di relazioni – di identità con-divise* – prodotte dalla loro *continua intersecazione reciproca*. Tale per cui, innanzitutto: questo gioco di intersecazioni è *incessante* e non può mai chiudersi – e non va mai chiuso – in una forma definitiva, in una istituzione politica che pretenda di essere “l'Assoluto finalmente realizzato”, pena trasformare la vita ideale politica in mera ideologia. Ed inoltre: in ogni identità è “im-plicato” – nel senso letterale che è una “piega” (*plica*) del sé – l'altro, “l'estraneo”. Un “estraneo”, quindi, che non è più lo “straniero”, bensì alla lettera il *di-verso*: il *verso*, ossia «l'altra faccia o il rovescio (*l'envers*)» (*VI*: 267), rispetto al quale ciascuno di noi è il *recto* della propria identità. E dunque un altro, come tale, già da sempre “innestato” nella nostra identità. Per capirsi: il mio essere italiana si (e mi) costituisce precisamente perché

<sup>11</sup> Su questo passaggio importantissimo del percorso di pensiero, ma anche di vita, di Merleau-Ponty, al punto da determinare la rottura con Sartre e con *Temps modernes*, v. E. Lisciani-Petrini e R. Kirchmayr (2019), dedicato al famoso «carteggio», “teatro” di questa rottura.

*non-sono* marocchina, nigeriana, cinese, francese ecc.; ma proprio perciò il mio essere italiana resta intrinsecamente “*implicato*” in e da queste “alterità”, che – “ribaltandosi” su di me come il *verso* del mio *recto*, la “piega rovesciata” del mio essere frontale, “l’altro lato” di quella membrana carnale a cui aderisco – mi fanno essere precisamente la mia identità: l’essere italiana che sono.

Ma ecco che – se riflettiamo bene proprio su questo esempio – dobbiamo riconoscere, ancora una volta, che siamo ricondotti alla dimensione della corporeità, perché tutto ciò viene a piena evidenza esattamente in essa. Non sul piano di una astratta umanità ideale, ma sul piano di precise e inconfondibili differenze corporee, oltre che culturali. Ben prima che in qualsiasi dimensione “spirituale”, è nella dimensione dei corpi – in quella trama relazionale per cui continuamente ci riflettiamo tutti in tutto – che noi scopriamo l’impossibilità di creare identità chiuse. Come si vede, una prospettiva politica che disinnesca alla radice ogni affermazione di sé chiusa su se stessa, completamente differente da qualsiasi pensiero identitario “riappropriante”<sup>12</sup>, o comunitario nel senso della “comunità organica” che crea identificazione. Al contrario, una prospettiva basata proprio sulla *differenza* e sulla *negazione produttiva* che la differenza contiene come suo nerbo dialettico: il mio differire di italiana si produce in quanto *non sono* algerina, *non sono* spagnola ecc. Sicché è proprio questa negazione – questo “punto di rivoltamento”<sup>13</sup> – che mi rispinge alla mia identità di italiana. Una visuale dunque che può ben portare ad una *nuova forma di “soggettivazione”*: giocata sulla dialettica mai sintetizzabile di identità e alterità, affermazione e negazione, unificazione e differenziazione. Dove l’un polo è sempre in oscillazione con l’altro, sempre ribaltato sull’altro, in un chiasma, un andirivieni inscindibile.

Non è un caso, allora, che proprio sui corpi, oggi come sempre, si giocano le partite dei poteri. Soprattutto quando essi cercano di elidere, separare, distruggere i fili relazionali che ci tengono vincolati gli uni agli altri, erigendo steccati, muri e addirittura fili spinati fra le identità. Si pensi al significato simbolico che hanno i fili spinati che molti paesi oggi installano ai loro confini: quello di ferire, prima della mente e dello spirito, la carne, il corpo, di chi

<sup>12</sup> È questa, fra altre, la ruvida (e incomprensibile) critica di Derrida a Merleau-Ponty (cfr. Derrida, 2000: 218). Sull’incidenza dell’ontologia merleau-pontiana anche in ambito politico molto utili Comerci 2008 e Calabrò 2017.

<sup>13</sup> «L’unico “luogo” in cui il negativo sia veramente è la piega, l’applicazione reciproca dell’interno e dell’esterno, il punto di rivoltamento» (VI: 275). Sul ruolo nevralgico del negativo nella riflessione merleau-pontiana v. Cueille (2000), ma soprattutto Esposito (2018). Sul rilievo politico dell’ontologia di Merleau-Ponty v. Lisciani-Petrini 2019. Importante anche Revel (2015).

è “altro” rispetto a noi, rispetto al nostro corpo. Magari nella presunzione-illusione di difendere in questo modo le nostre identità specifiche. Col risultato, invece, di ignorare e così toglierci esattamente ciò che ci fa vivere, ci fa *esistere* in quello che *siamo*. È questa profonda *ignoranza – ontologica* prima di tutto e poi anche politica – che va combattuta. Merleau-Ponty ci aiuta a farlo.

### *Bibliografia e sigle*

(le sigle si riferiscono alle traduzioni, ove indicate)

- Achella S. (2019), *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, il Mulino, Bologna.
- Bergson H. (1970), *La pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, éd. du centenaire, PUF, Paris – OE.
- Calabrò D. (2017), *L'exigence politique: l'humanitas selon Merleau-Ponty*, in «Shift», 2.
- Carbone M. (2004), *Thinking of the Sensible*, Northwestern University Press, Evanston.
- Comerci N. (2008), *La deiscenza dell'altro. Intersoggettività e comunità in Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano.
- Cueille J.-N. (2000), *La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face à la dialectique de Hegel*, in «Chiasmi International», 2.
- De Libéra A. (2007-2008), *Archéologie du sujet*, 2 voll. (I, *Naissance du sujet*; II, *La quête de l'identité*), Vrin, Paris.
- De Luise F. (a cura di, 2009), *Il Bíos dei filosofi*, Università degli Studi di Trento, Trento.
- Derrida J. (2000), *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris.
- Descartes R. (Cartesio) (1981), *Œuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, vol. IX, *Méditations métaphysiques* (1641), Vrin, Paris 1973; trad. it. *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, *Meditazioni metafisiche*, UTET, Torino – MM.
- Descartes R. (Cartesio) (1981), *Les passions de l'âme* (1646), in *ivi*, vol. II; trad. it., *Le passioni dell'anima*, *ivi* – PA.
- Di Rienzo C. (2019), *Per una filosofia della danza. Danza, corpo, chair*, Mimesis, Milano.
- Esposito R. (2018), *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino.
- Fabris A. (2016), *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia.
- Heidegger M. (1968), *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950; trad. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze – SI.

- Husserl E. (1961), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), Den Haag, Nijhoff; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, il Saggiatore.
- Kirchmayr R. (2008), *Merleau-Ponty. Una sintesi*, Marinotti, Milano.
- Larison, M. (2016): *Stiftung et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution*, in «Chiasmi International», 18.
- Lisciani-Petrini E. (2002), *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli.
- Lisciani-Petrini E. (2019), *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in «Discipline Filosofiche», XXIX, 2.
- Lisciani-Petrini E., Kirchmayr R. (a cura di, 2019), *Sartre/Merleau-Ponty: un dissidio produttivo*, fascicolo dedicato a *Le lettere della rottura*, in «aut aut», 381.
- Locke J. (1988), *An Essay concerning Human Understanding* (1690), ed. critica Clarendon Press, Oxford 1975; trad. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Merleau-Ponty M. (1965), *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. di F. Madonia, *Le avventure della dialettica*, SugarCo, Milano – AD.
- Merleau-Ponty M. (1967), *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. a cura di A. Bonomi, *Segni*, Il Saggiatore, Milano – S.
- Merleau-Ponty M. (1980), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; trad. it. di A. Bonomi, *La fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano (1965) 1980 – FP.
- Merleau-Ponty M. (1982<sup>2</sup>), *Sens et non sens*, Nagel, Paris 1948; trad. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano – SnS.
- Merleau-Ponty M. (1984), *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1952; trad. it. a cura di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Editori riuniti, Roma – EF.
- Merleau-Ponty M. (1993), *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. a cura di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano – VI.
- Merleau-Ponty M. (1995), *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Gallimard, Paris 1969; trad. it. a cura di M. Carbone, *Linguaggio Storia Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Bompiani, Milano – LSN.
- Revel J. (2015), *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris.
- Saint Aubert E. de (2006), *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris.
- Tarizzo D. (2010), *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari.

English title: The Adventures of the Body. Towards a “new ontology” with Merleau-Ponty.

### Abstract

*The present paper analyses the process of reassessing the body’s topic, which began at the beginning of the nineteenth century and has developed along a ridge up to the present day. It is an essential process because the awareness that the body reveals, in an unprejudiced analysis, overturns a series of past categories, starting with a classic idea of “subject”. The author who, more than any other, offers fundamental contributions in this sense is Merleau-Ponty, for whom the “rehabilitation of the sensitive”, produced by reflection on the body, “upsets the usual idea of the world” and leads to a “new ontology”.*

Keywords: Body; Merleau-Ponty; Subject; New ontology; Phenomenology.

Enrica Lisciani-Petrini  
Università di Salerno  
elis.petrini@unisa.it