

Il corpo altrove.

## Incompiuto del sentire e storicità del soggetto in Merleau-Ponty\*

Anna Caterina Dalmasso

Ricercatrice in Estetica presso il Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti” dell’Università degli Studi di Milano, dove è membro del progetto ERC AN-ICON “An-Iconology. History, Theory, and Practices of Environmental Images”. Le sue ricerche si rivolgono all’estetica degli ambienti immersivi e allo statuto dell’immagine virtuale e algoritmica

[annacaterina.dalmasso@unimi.it](mailto:annacaterina.dalmasso@unimi.it)

Extending far beyond philosophical research, the reference to Merleau-Ponty’s thought permeates nowadays multifarious fields of knowledge. The reason for the diverse developments of this philosophy can be found in its reflection on the body, which appears so relevant today because of the negotiation of sensibility brought about by the multiple challenges of contemporary technoculture. However, the contemporary interest for this philosophy cannot be reduced to the Copernican gesture, namely the ontological rehabilitation of the sensible, with which Merleau-Ponty brought the body at the centre of philosophical investigation. Three complementary pivotal elements of Merleau-Ponty’s conception of corporeality and the flesh, need to be highlighted to thoroughly appreciate the philosopher’s legacy: the gap of the sensible, the virtual power of the body, and the conception of historicity of perception and the transcendental.

119

\* Questo articolo è stato realizzato nel quadro del progetto di ricerca “An-Iconology. History, Theory, and Practices of Environmental Images” finanziato dallo European Research Council (ERC) del programma di ricerca e innovazione dell’Unione Europea Horizon 2020 (grant agreement No. 834033 AN-ICON) e ospitato dal Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti” dell’Università degli Studi di Milano nell’ambito del progetto “Dipartimenti di Eccellenza 2023–2027” attribuito dal Ministero dell’Università e della Ricerca (MUR).

*Il rapporto tra le filosofie è un rapporto di trascendenza percettiva, è percezione degli altri filosofi, accomunati a noi dal fatto che i loro problemi, per quanto peculiari e “storicamente” condizionati, sono pur sempre “interni a quello dell’Essere”.*

Guido Davide Neri (1989, 88) [1]

[1] Il riferimento è a Merleau-Ponty (2007, 218 e 230).

## Vortici della ricezione merleau-pontiana

Nel corso degli ultimi decenni il pensiero merleau-pontiano è divenuto un riferimento essenziale per diversi ambiti di riflessione. In seno al panorama filosofico, anche in seguito all’istituzione del fondo dei manoscritti inediti, Merleau-Ponty è entrato a pieno titolo nel canone del pantheon accademico contemporaneo e la sua opera è ormai oggetto di un’articolata indagine storica e filologica. Generazioni di studiosi e studiose, in particolare nell’ambito della *critical phenomenology*, [2] rivolgono una rinnovata attenzione tanto alle possibilità quanto ai limiti del suo lavoro, per affrontare le sfide teoriche poste dalla contemporaneità. Ma, estendendosi ben oltre il perimetro della ricerca filosofica, la ripresa del pensiero merleau-pontiano si caratterizza per un orizzonte interdisciplinare, innervando oggi ambiti assai diversi quali, tra gli altri, la filosofia della tecnologia, le neuroscienze e le scienze cognitive, i *film e media studies* o l’esteso panorama degli studi culturali. Le nozioni merleau-pontiane sono frequentemente evocate non solo in riferimento all’immagine, alla tecnologia e ai media, agli studi sulla performance, ma anche nel dibattito contemporaneo su patriarcato, eteronormatività, colonizzazione e supremazia bianca, ageismo, disabilità e abilismo, esperienza del carcere, o ancora nella comprensione del nostro rapporto con gli animali non umani, dell’ecologia o dell’Antropocene, [3] per citare solo alcune delle tematiche in cui si riverbera l’eco di questa riflessione.

[2] Dell’ormai vasta bibliografia emergente sul tema si veda in particolare: Weiss, Murphy, Salamon (2019), Aldea, Carr, Heinämaa (2022), Camara (2020), Marder (2014), Guenther (2013), Salamon (2018), Dickel (2022), Toadvine & Lajoie (2021).

[3] Si veda ad esempio: Caignard & Scarso (2022), Missiroli (2024).

Eppure, paradossalmente, esaminando l’opera di Merleau-Ponty, faticheremmo a rintracciare un’indagine organica attorno a simili questioni – non solamente quelle più strettamente legate all’epoca presente – e se tentassimo di ricostruire la sua posizione a tal riguardo ci troveremmo a una *impasse*. Ad esempio, nonostante Merleau-Ponty sia divenuto un riferimento fondamentale per la filosofia della tecnologia, [4] nel *corpus* dei suoi scritti non sapremmo individuare una riflessione sistematica espressamente dedicata alla tecnicità; in altri termini, per quanto la sua opera offra strumenti oggi ritenuti indispensabili per un’indagine dell’estensione protesica, non può tuttavia essere definito un “filosofo della tecnica”, come Heidegger o Simondon. In maniera analogica, possiamo notare che, per quanto la sua filosofia sia attraversata da parte a parte da una riflessione sul visuale, la questione dell’immagine non è mai, come tale, affrontata direttamente da Merleau-Ponty, per elaborare quella che oggi potremmo chiamare una *Bildtheorie* o una fenomenologia dell’immagine. [5] Anzi, per il filosofo, la parola “immagine” non si riferisce neppure primariamente alla rappresentazione iconica, quanto piuttosto

[4] Per una ricognizione recente in postfenomenologia si veda Rosenberger & Verbeek (2015).

[5] Attorno a Merleau-Ponty e la svolta iconica: Bredekamp (2015), Boehm (2010).

allo schema corporeo in quanto esso struttura il nostro rapporto percettivo con il mondo, o alla sua immagine riflessa nello specchio, come amplificazione di questo stesso rapporto. Inoltre, se, nel corso della sua riflessione, Merleau-Ponty si è rivolto a più riprese al medium cinematografico, come gli studi più recenti hanno mostrato, [6] i media non rappresentano però un oggetto preponderante della sua riflessione, che rimane saldamente radicata nella prospettiva fenomenologica e ontologica di una *philosophie générale*. In egual modo, per quanto il filosofo abbia fatto della natura un oggetto di profonda riflessione negli ultimi anni della sua vita, nel corpus merleau-pontiano sono pochi i riferimenti alla tematica dell'ambiente e all'ecologia. [7] È poi noto come Merleau-Ponty sia stato fermamente criticato per aver ignorato la situazione specifica dell'esperienza del genere e della razza come costrutti normativi e culturali, nelle sue descrizioni del corpo vissuto. La sua filosofia è stata, infatti, oggetto di una severa disamina tanto da parte dei *critical race studies*, che hanno mostrato come le descrizioni fenomenologiche, pur presentandosi come universali, incorporino tacitamente il riferimento a un soggetto bianco e occidentale, [8] quanto da parte delle diverse declinazioni del femminismo e dei *queer studies*, per l'implicito orientamento patriarcale sotteso alla sua lettura del corpo come essere sessuato, [9] che, influenzata dagli strumenti linguistico-concettuali del suo tempo, affrontava la differenza sessuale all'insegna di un'impostazione fortemente binaria. E, tuttavia, pensatrici e pensatori contemporanei hanno attinto ampiamente alla fenomenologia merleau-pontiana, malgrado i suoi impliciti a priori coloniali, per interrogare la storicità del corpo di colore (Federici 2023), o hanno rivendicato un'appropriazione femminista di Merleau-Ponty, [10] nonostante il suo "cartesianesimo sessuale" (Butler 1989).

Il panorama che abbiamo tratteggiato ci restituisce un autore indagato non solamente oltre i confini della filosofia, ma oltre i confini della sua stessa filosofia. Paradossalmente, l'opera merleau-pontiana è frequentemente ripresa e interrogata proprio per ciò che *non vi si trova*. Proviamo a indagare questa dinamica diplopica: dobbiamo concludere che la ricezione di Merleau-Ponty sia marcata da un susseguirsi di malintesi? Piuttosto, evidenziare queste apparenti dissonanze tra la fortuna del filosofo e gli oggetti di ricerca che costellano la sua opera, ci permette di scorgere quale impensato dell'opera merleau-pontiana ci incalza oggi.

Per un verso, la divergenza è solo apparentemente contraddittoria: in molti casi, infatti, anche qualora i testi di Merleau-Ponty non propongano una formulazione sistematica attorno ai problemi sopra evocati, tali questioni compaiono però sullo sfondo delle sue interrogazioni e, potremmo dire, talvolta costituiscono la trama stessa della sua intenzione filosofica. Analizzando l'intreccio di senso e sensibile, natura e cultura, corpo e spirito, la filosofia merleau-pontiana pone, cioè, implicitamente le basi per un pensiero della tecnologia, dei media, della figurazione,

[6] Cfr. Carbone (2011).

[7] A questo proposito si veda invece: Iofrida (2019), Amoroso (2019).

[8] Già a partire da un testo seminale come *Pelle nera, maschere bianche*, in cui Frantz Fanon (2015), pur

riferendosi a Merleau-Ponty, sostiene come nel regime del colonialismo lo "schema corporeo" sia di fatto sostituito da uno schema

storico-razziale e come per le persone di colore lo sviluppo di uno schema corporeo coincida con un processo di oggettificazione.

[10] Cfr. Weiss (1999), Weiss (2015), Al-Saji (2017), Low (2019), Ahmed (2020), Welsch (2022), Lee (2024). Si veda inoltre Heinämaa (2003), Olkowski & Weiss (2006).

[9] Cfr. "Il corpo come essere sessuato", Merleau-Ponty (2000, 220-243). A questo proposito si ricordano, ad esempio, i rilievi di Butler (1989), Irigaray (1985), Sullivan (1997).

della convivenza tra esseri umani e tra esseri umani e ambiente. Per altro verso, se oggi rintracciamo l’eredità di Merleau-Ponty in territori variegati e incogniti, talvolta anche lontani dalla prassi teoretica, non si tratta semplicemente di una moda. È lo stesso Merleau-Ponty ad aver sottolineato come un’opera filosofica non sia mai suscettibile di un inventario completo e includa anche il non (ancora) pensato, ciò che essa dà e darà da pensare, *la sua ombra* (Merleau-Ponty 2002): filosofare non significa porre degli oggetti positivi, ma corrisponde molto più a circoscrivere un campo entro cui pensare.

In altri termini, l’eredità di un’opera implica anche questo “tradimento”, metodo di lavoro proprio al divenire storico del sapere umano: “È come una legge della cultura di progredire solo obliquamente, poiché ogni idea nuova diviene, dopo colui che l’ha istituita, qualcosa di diverso da ciò che era in lui” (Merleau-Ponty 2002, 294). [11] La filosofia non cessa di riprendere la propria storia per leggerla e rileggerla, talvolta, come direbbe Walter Benjamin, *contropelo*. In un certo senso, l’essenziale di un pensiero viene dopo di esso e concerne intimamente le domande che animano il nostro presente. Contrariamente a quanto tende a suggerire il senso comune, la filosofia – nonostante il suo ritardo, la sua natura di “nottola di Minerva” – non punta mai al passato, quanto piuttosto al nostro avvenire, secondo un movimento proiettato al futuro che investe anche la stessa prassi filosofica come storia del proprio farsi: la stessa storia della filosofia non è mai “passato per se stesso”, ma, come leggiamo in una nota dell’ultimo corso di Merleau-Ponty al Collège de France, “passato rievocato per comprendere ciò che pensiamo” (Merleau-Ponty 2003, 149). Perciò, se la riflessione di Merleau-Ponty appare oggi estremamente *attuale* – un’etichetta di cui la filosofia, almeno dall’insegnamento nietzschiano, tende a diffidare –, l’interesse di questa corrispondenza risiede anche nell’interrogarci su questo *momentum*, esige cioè di soffermarci sul suo *kairòs*. Chiederci quali domande rivolgiamo oggi a Merleau-Ponty apre uno squarcio sulla nostra contingenza, sulla storicità della nostra situazione che determina un’affinità elettiva per questo pensiero, apparentemente già promesso al suo fuori. È possibile individuare una convergenza tra i diversi accenti che ci restituiscono oggi l’eredità – filosofica e extra-filosofica – della riflessione merleau-pontiana? Quale trama possiamo leggere in filigrana nelle varieguate riletture contemporanee di questo pensiero?

La risposta discende dalla contingenza presente: non è forse in virtù della negoziazione del sensibile che ci impone l’epoca attuale che ci ritroviamo a chiedere, anzi ci sembra quasi di poter esigere da una filosofia della corporeità [12] come quella delineata dall’opera merleau-pontiana un fondamentale apporto teorico riguardo a questioni quali la tecnologia, l’immagine, l’esperienza della disabilità, del genere e così via? E, tuttavia, non è sufficiente individuare un comune denominatore nel riferimento del filosofo al corpo e alla sensibilità, oggi così profondamente rimessa in gioco tanto dalla rivoluzione digitale, quanto dalla necessaria indagine dello spettro dei vissuti umani nel loro essere situati storicamente e carnalmente. Il riferimento all’esperienza incarnata, all’operazione di “riabilitazione ontologica del sensibile” (Merleau-Ponty

[11] Traduzione modificata. Laddove non disponibili, le traduzioni italiane dei passi dalle opere citate sono a mia cura.

[12] Per una panoramica sulla filosofia della corporeità che approda a Merleau-Ponty si vedano Chouraqui (2021) e Firenze (2011).

2002, 220) con cui Merleau-Ponty ha portato il corpo al centro dell'indagine filosofica, rimane ancora troppo generico e rischia spesso di essere ripetuto come un conciliante *refrain*, che si espone inoltre a essere appiattito su un generico materialismo di matrice positivista. Non basta cioè valorizzare l'aver portato la corporeità nel campo del filosofico, occorre cogliere questa operazione nella sua specificità teoretica e anche in quella che potremmo definire la sua "tragicità" metodologica, per evitare che il riferimento merleau-pontiano al corpo rimanga imbrigliato nel vortice teorico estremamente produttivo cui ha dato vita.

Nelle pagine che seguono, vorrei allora provare a precisare alcuni elementi distintivi dell'accento particolare con cui Merleau-Ponty pensa il corpo, per tentare di illuminare la ricezione contemporanea della sua filosofia e anche liberare il campo da alcuni possibili fraintendimenti che rischiano talvolta di deformare l'ombra che proietta oggi il suo pensiero su tanti ambiti disciplinari e culturali. Lungi dal voler delineare un ritratto più veritiero o stilare un catalogo più completo, vorrei piuttosto cercare di porre in rilievo alcuni snodi teorici che risultano talvolta in angoli ciechi o momenti irrisolti, non essendo forse esplicitati in maniera sufficientemente manifesta negli scritti del filosofo, pur attraversandoli da parte a parte.

Già durante il corso della sua vita il pensiero di Merleau-Ponty e in particolare la sua concezione della corporeità si era prestata a malintesi – come testimonia l'acceso dibattito che aveva seguito la pubblicazione della sua *grande thèse* (Merleau-Ponty 2004) –, anche in ragione dell'evoluzione che conosce la sua filosofia, del suo rapporto ambivalente alla fenomenologia e dei diversi riferimenti alle scienze della vita che nutrono le sue ricerche. Per sintetizzare, anche se in maniera necessariamente molto schematica, potremmo individuare due derive opposte che emergono nella ricezione e nel riuso della filosofia di Merleau-Ponty: da un lato, il riferimento merleau-pontiano al corpo può essere inteso come un luminoso approdo, come la chiave di volta che consentirebbe la conciliazione degli opposti, la possibilità di risolvere le dicotomie del pensiero occidentale sanandole in un monismo – di cui la nozione di carne e il pensiero della reversibilità sarebbero il compimento tardo. Dall'altro lato, invece, la sua ricomprensione del soggetto nella sua esistenza incarnata può essere giudicata insufficiente proprio nel disfarsi delle opposizioni metafisiche che si propone di superare; [13] il riconoscimento della genesi sensibile del senso e persino l'affermazione della natura reversibile di senso e sensibile, non perverrebbe cioè a scardinare il dualismo tra soggetto e oggetto, ma solo a rimodularlo, attenuando, ma in ultima analisi preservando, il rapporto binario tra significato immateriale e materialità del corpo. Per dirlo in breve, la riabilitazione merleau-pontiana del sensibile avrebbe fatto troppo o non abbastanza, rimanendo al di qua oppure procedendo totalmente al di là dell'articolazione filosofica da cui partiva, nel suo proporsi come una duplice critica di empirismo e intellettualismo.

Il mio intento non è certamente di risolvere simili criticità, che non si attagliano ad una lettura specifica della filosofia merleau-pontiana, ma mirano solo a evidenziare le potenziali derive teoriche nella rielaborazione

[13] In questa direzione si sviluppano alcune delle critiche che sono state rivolte a Merleau-Ponty nel dibattito contemporaneo, si veda ad esempio la celebre lettura di Barbaras (1999).

postuma di un pensiero. Piuttosto, per provare a dipanare simili nodi, desidero porre l'accento su alcuni aspetti, talvolta non pienamente messi in valore, ma che, mi pare, ci consentono di comprendere più a fondo l'eredità – filosofica ed extra-filosofica – del pensiero merleau-pontiano della corporeità.

### Avversità e virtualità del corpo

La riflessione di Merleau-Ponty attorno alla corporeità non si limita mai solamente al gesto copernicano di rivalutazione della contingenza situata in cui l'esperienza si radica, per strappare alla mente/spirito il suo primato storico sulla materialità. In maniera complementare, la sua filosofia del percepire viene ad approfondire la trascendenza del nostro essere incarnati e la sua struttura immanente. Tentiamo allora di ricucire i lembi della concezione merleau-pontiana del corpo sottolineando innanzitutto due aspetti, a mio parere fondamentali, che fanno da contraltare alle possibili derive sopra evocate.

Rispetto alla prima tendenza che si è cercato di enucleare, per quanto il pensiero di Merleau-Ponty non sia immune agli esiti monisti che comporta una simile deriva, occorre sottolineare come la sua concezione del sentire sia innanzitutto un pensiero dello scarto, dell'opacità, o ancora di quella che il filosofo chiama "avversità" (Merleau-Ponty 2002). Una logica di scarto, che Merleau-Ponty trae dalla sua interpretazione congiunta della linguistica saussuriana e della psicologia della *Gestalt*, informa il percepire fin nella sua più semplice manifestazione: se un mondo mi appare, è in funzione di un effetto di struttura – il senso si dà come scarto fra la cosa percepita e l'impercezione di quanto la circonda –, di una tensione che come tale non è mai votata a risolversi. Ogni donazione di senso infatti non riposa né sul soggetto, né su una permanenza del mondo, ma su un effetto figura/sfondo, ovvero su un vuoto, su uno squilibrio interno all'essere, che esperisco come una certa resistenza del campo percettivo.

Le metafore suggestive con cui Merleau-Ponty cerca di riformulare i concetti metafisici non devono fare schermo al rigore della struttura che il filosofo vi delinea. Anche l'intreccio e il chiasma del sensibile che Merleau-Ponty descrive nel suo pensiero più tardo, non si traducono mai in un rapporto di fusione o coincidenza: la reversibilità di toccante e toccato è tale precisamente in quanto non è "mai realizzata" (Merleau-Ponty 2007, 163), ma sempre differita, abitata da uno scarto. Il filosofo evita in ogni modo di approdare a una convergenza degli opposti, la quale eliminerebbe la differenza e il negativo al cuore della nostra esperienza del senso e del sensibile – "questo sfuggimento incessante, questa impotenza in cui io mi trovo di sovrapporre esattamente l'uno all'altro" (Merleau-Ponty 2007, 163) –, pena spogliare il mondo della sua opacità e della sua trascendenza. *Inachèvement, écart, porte à faux, béance*. I termini di questa relazione si trovano in una reversibilità imminente, ma non vengono a reciprocarsi in maniera completa, il che significa che nel sensibile c'è sempre più e meno di quello che percepisco. Eppure, questa incompletezza non rappresenta uno scacco, ciò che interrompe il circuito dell'auto-affezione, costituisce precisamente l'apertura del corpo al mondo. Lo scarto è allora il modo in cui la dimensionalità e il ritmo propriamente temporale dell'Essere si manifestano, attraverso un intervallo, una distanza, che esperisco

già nel mio corpo, al quale non mi rapporto mai in maniera trasparente e im-mediata.

La negatività, [14] questo intoccabile che abita la carne del sensibile, investe in particolar modo la struttura dello sguardo in quanto movimento che, nel percepire, rimane invisibile a se stesso, in quanto cioè punto di ripiegamento, “cavità” in cui “*Wahrnehmen e Sich bewegen* emergono l’uno nell’altro” (Merleau-Ponty 2007, 266). Se la visione realizza una palpazione delle cose, lo fa attraverso una torsione, un ritorno del visibile su di sé; le figure di questo ripiegamento si moltiplicano nel testo merleau-pontiano – *creux, pli, cavité, invagination, capitonage, doublure* – dando voce al movimento di uno scarto nel sentire. È questa differenza interna a fare sì che il corpo non sia mero fatto empirico, ma assuma un significato ontologico che esso solo può rivelare. L’invisibile si lascia percepire in filigrana come eccesso e non coincidenza del corpo con se stesso, è incluso nel visibile – *ne è* – e allo stesso tempo lo comprende, ovvero ritrova in esso la propria architettura: “architettura di una corporeità che architettura il mondo”, secondo la bella formulazione di Emmanuel de Saint Aubert (2013, 18). Perciò è essenziale al senso di questa corporeità di essere sempre in scarto, continuamente rimesso in gioco nella postura di un’impossibilità, di uno scacco, e, contemporaneamente, di un “originario consentire a sostenere questa impossibilità”, poiché, come sottolinea Raphaël Gély, “è nel sopportare ciò che in esso è divenuto un impossibile, che il corpo si ritrova dato a se stesso in una perpetua reinvenzione di sé, come tale votato a essere incompiuto” (Gély 2016, 70).

[14] Attorno a questo problema teorico si veda Vanzago (2016).

Perciò è alla luce dell’esperienza dell’opacità del sentire, in quanto cioè è intimamente animato da un principio di scarto, che occorre comprendere non solo la concezione merleau-pontiana del corpo, ma anche la sua ontologia della carne, come un pensiero *tragico*, ovvero come tensione che non dovremmo cercare di risolvere, quanto piuttosto dimorarvi, tenendoci, senza supporto né garanzia, sulla soglia di un movimento che non è suscettibile di designazione positiva, in quanto l’esistenza stessa non è una realtà circoscrivibile, ma una “zona ibrida” (Merleau-Ponty 2001, 231), e, come ricorda Nietzsche, dobbiamo guardarci bene dal volerla privare del suo carattere ambiguo (Nietzsche 2022). Certo, in Merleau-Ponty una simile avversità, la resistenza all’opera nel sensibile, è già promessa a una redenzione, ma il suo pensiero non è per questo meno radicale nel salvaguardare il movimento di questa differenza, nel sostenere cioè questa tensione fin nel più semplice dei nostri atti percettivi, in cui siamo chiamati a rispondere di tutto il nostro essere (Merleau-Ponty 2021, 61).

Rimane tuttavia l’interrogativo circa il permanere di un residuo dualismo nella filosofia merleau-pontiana: non approdando a disfarsi della nozione di corpo, il filosofo non rischia di lasciare ultimamente intatto il soggetto cartesiano? In questa traiettoria teorica, Merleau-Ponty ha attirato, ad esempio, le critiche di Deleuze, che, vedendo in lui un rappresentante della fenomenologia, aveva interpretato il suo riferimento al corpo organico come ultimo avatar dell’unità del soggetto trascendentale e della coscienza come centro attorno al quale il mondo si organizza e costituisce. Come è noto, Deleuze, congiuntamente a Guattari, sostituirà a questa visione univoca e unitaria, resto metafisico e sedimento residuale della sostanza che ostacola il rinnovamento della filosofia, la concezione di un

“corpo senza organi”, [15] secondo una nozione presa in prestito da Antonin Artaud. Tuttavia, una simile lettura monolitica della corporeità merleau-pontiana non trova pienamente riscontro negli scritti del filosofo, soprattutto a partire dalla messa in discussione che Merleau-Ponty stesso compie rispetto ad alcuni dei suoi presupposti teorici a partire dagli anni '50, che coincidono con l'inizio del suo insegnamento al Collège de France.

[15] Deleuze & Guattari (2002 e 2006).

Come si è accennato, se in molti luoghi della sua riflessione, l'argomentazione merleau-pontiana è tesa a riconoscere la materialità del sensibile contro le astrazioni operate dalla filosofia nell'interpretazione dei fenomeni – primo tra tutti il linguaggio –, non dobbiamo però limitarci a questa svolta teorica e al movimento di radicamento che essa comporta. Le analisi di Merleau-Ponty sono altrettanto volte a mostrare come la peculiarità del corpo umano sia innanzitutto la sua capacità di trascendere il proprio luogo. Il corpo umano è intenzionalità motrice, è un corpo che *non è dove si trova*, non perché sia promesso a un metafisico spirito, ma perché la sua materialità è strutturata come apertura, proiezione, accoglimento, in una parola come *risonanza* (Merleau-Ponty 2000, 315) – inflessione merleau-pontiana dell'intenzionalità – con altro da sé. Il mio corpo non è mai semplicemente *qui* nello spazio fisico e oggettivo, ma “là dove c'è qualcosa da fare” (Merleau-Ponty 2000, 334, corsivo mio), scrive Merleau-Ponty, in quanto cioè il corpo si rapporta allo spazio e al tempo sempre in vista di un certo compito attuale o possibile, esso incorpora nella sua azione una parte di virtuale. Il filosofo parla in questo senso di una gravidanza motrice del corpo: infatti, lo “sfondo pratico” che lo schema corporeo fornisce al corpo nel suo relazionarsi al mondo circostante, non è solamente uno schema retrospettivo, bensì “prospettivo”, progetto e proiezione del corpo nelle cose. Anche prima di implicarsi nell'azione o in un movimento di traslazione nello spazio, nella percezione come movimento intenzionale, la sua operazionalità ricettiva intesse un sistema di proiezioni virtuali, di “azioni possibili”, si tratta di “un corpo virtuale il cui ‘luogo’ fenomenico è definito” non dallo spazio in cui si inserisce la sua azione, ma “dal suo compito e dalla sua situazione” (Merleau-Ponty 2000, 334). All'interno del contorno virtuale che il corpo istituisce – contorno da non confondere con il limite della pelle, ma da estendere a tutto ciò che il corpo investe nella sua azione – è in gioco un potere di virtualizzazione o di possibilizzazione del suo rapporto all'ambiente. Il corpo è un sistema di azione virtuale – “lo spazio del corpo esiste insieme ad uno spazio virtuale” (Merleau-Ponty 2021, 173) –, un certo modo di investire lo spazio, a un tempo struttura motoria e pulsionale, esso è un limite cangiante che perimetra il luogo in cui la materia si *mette a significare*.

Perciò in Merleau-Ponty la motricità del corpo vissuto si riscopre come intenzionalità originaria, in quanto prima di essere movimento vero e proprio, essa anima lo schema corporeo come progetto motorio, come proiezione di senso o “io posso” in termini husserliani (Husserl 1989, 154, Merleau-Ponty 2000, 193). È questa virtualità che concede al corpo la sua caratteristica plasticità, è cioè in virtù di questo sistema di relazioni possibili che il corpo già intesse con il sensibile, eccedendo il suo contorno materiale, che fonda l'esperienza dell'abitudine o della tecnicità. Il corpo umano – ma in certa misura il corpo animale e, si potrebbe argomentare, il corpo del vivente come tale – può estendere i confini del proprio



spazio fino a includere pezzi di materia e parti di mondo, o se si preferisce a estendersi in essi, per “dilatazione” del suo essere al mondo (Merleau-Ponty 2000, 199). Per questo il corpo si fa crocevia anche del senso delle relazioni tra gli oggetti, ne è la stoffa o la *texture* comune (Merleau-Ponty 2000, 314).

È in virtù di questa struttura malleabile e virtuale che il corpo vissuto si pensa in una stretta analogia con l’immagine: in particolare nell’esperienza della riflessione speculare, il corpo si scopre esso stesso strutturato come immagine – ricordiamo che in Merleau-Ponty il termine immagine si riferisce più spesso allo schema corporeo che alla superficie del quadro – e si pensa come entità virtuale più che fisica, e, inversamente, l’immagine si pensa come sguardo di un corpo, modo inedito di vedere *secondo* o *con* il visibile (Merleau-Ponty 1989, 21).

### Percezione come tecnica del corpo

A questi primi due aspetti che si è cercato di porre in rilievo – logica di scarto e virtualità del corpo – per precisare il movimento teorico merleau-pontiano, possiamo aggiungerne un terzo: la fondamentale storicità delle forme del percepire. Per Merleau-Ponty la riabilitazione del sensibile non implica solamente, come si è accennato, ricentrare l’esperienza del senso e del simbolico in un corpo situato, ma mira a strappare una volta per tutte la realtà del corpo a un fatto meramente biologico, a ogni forma di naturalizzazione, per riguadagnarla nella sua fondamentale storicità. Come sottolinea Guido Davide Neri, in Merleau-Ponty “il problema della filosofia della storia è della stessa natura di quello della percezione” (Neri 1989, 88; Merleau-Ponty 2007, 87). In altri termini, per operare una storicizzazione del linguaggio e delle nostre categorie di pensiero, occorre includere in questa parabola anche il nostro modo di percepire, la nostra stessa apertura al mondo. Per il filosofo la conseguenza di questo *prendere sul serio* (Saint Aubert 2005) il corpo vissuto è tanto esistenziale quanto ontologica: “nel nostro modo di percepire”, leggiamo in una nota di corso del 1953, “è implicato tutto quello che siamo” (Merleau-Ponty 2021, 61). Da un lato, possiamo dire che questa connessione inscindibile porta il filosofo a fare del corpo il luogo di fondazione di un’etica, nella misura in cui l’esortazione merleau-pontiana a prendere sul serio la storicità della nostra vita percettiva risulta di per sé “carica di un fondamentale portato etico, sociale e politico” (Gély 2005, 21). Dall’altro, la filosofia merleau-pontiana, proprio articolandosi come riflessione sulla storicità del corpo, interroga la genesi sensibile dell’idealità e ci proietta verso un ripensamento radicale delle categorie filosofiche.

In questa prospettiva è significativo evidenziare il modo in cui Merleau-Ponty non cessa di sottolineare, durante l’intero sviluppo della sua riflessione, la natura storica della percezione. La tesi di una variabilità delle forme percettive è stata una delle maggiori sfide teoriche poste alla riflessione estetica nell’ultimo secolo, introdotta dapprima nella teoria dell’arte dai pensatori della *Kunstwissenschaft* a cavallo tra ‘800 e primo ‘900 (cfr. Pinotti 2001). Dalle analisi di questi autori emerge per la prima volta l’idea che, lungi dall’essere una struttura fissa e invariabile, la percezione verrebbe costantemente a reinventarsi nel contatto con l’ambiente e con la contingenza storica, mostrandosi in filigrana nei diversi modi in

cui gli esseri umani hanno raffigurato il mondo sensibile. La riflessione merleau-pontiana entra in contatto, in maniera diretta e indiretta, con gli esiti di alcune di queste ricerche, [16] che hanno ridisegnato il quadro epistemologico della teoria dell'arte, ma sviluppa una linea argomentativa originale e indipendente.

[16] Per un'analisi più approfondita di tali questioni mi permetto di rinviare a Dalmasso (2019).

La tesi di una storicità delle forme percettive sottende l'intenzione filosofica merleau-pontiana fin dai suoi esordi. Merleau-Ponty mira a mostrare che la percezione non è una semplice predisposizione innata, ma un'acquisizione culturale e storica. Le ricerche merleau-pontiane della *Struttura del comportamento*, condotte nel solco della psicologia della *Gestalt*, e le analisi di *Fenomenologia della percezione*, indicano che il corpo fenomenico non è una dotazione biologica a priori, al contrario esso si sedimenta e riconfigura continuamente nell'incontro tra l'organismo e il suo ambiente. Ciò che potrebbe apparire come più naturale di ogni altra cosa, il fatto di aprire gli occhi e guardare il mondo, comporta in realtà un lungo processo di acquisizione, iniziato nei primi mesi e anni della nostra vita, come mostrano lo sviluppo ontogenetico della visione o l'esperienza – che ha così profondamente segnato il contesto culturale di un'epoca – di persone non vedenti dalla nascita che si sottoposero all'intervento di cataratta a partire dalla fine del Settecento.

Le analisi che Merleau-Ponty dedica a queste esperienze sono tese a mostrare che “la visione non è nulla senza un certo uso dello sguardo” (Merleau-Ponty 2000, 301), senza cioè una pratica contingente dei nostri organi corporei. La costituzione di un mondo percettivo intersensoriale non è preliminarmente data, ma deve prodursi all'interno del campo sensoriale stesso, la percezione è una “ri-creazione o una ri-costituzione del mondo in ogni momento” (Merleau-Ponty 2000, 283) e non prevede nessun ordine storico o verità percettiva che si situi a monte del nostro incontro storicamente situato con l'ambiente.

Il corpo percipiente va perciò inteso nella sua continua genesi storica o, per utilizzare un termine che Merleau-Ponty impiegherà più tardi, come “istituzione personale” (Merleau-Ponty 2023, p. 63 e 115). Nello sviluppo della sua opera, il filosofo estenderà questa riflessione all'ambito intersoggettivo, indagando il movimento di fondazione e autocostruzione del senso che sarà espresso dalla nozione di *istituzione*. È in particolare l'esperienza della creazione artistica e dell'arte, tanto sul piano individuale che su quello collettivo e pubblico, il modello a partire dal quale il filosofo si interroga sulla storicità, in quanto paradigma del rapporto di co-implicazione, ma anche di irriducibilità, tra singola opera e costituzione di qualcosa come uno *stile*, di cui ogni realizzazione particolare è portatrice senza però ridurlo o significarlo completamente.

Il medesimo orizzonte teorico anima già le argomentazioni del saggio celebre de *Il dubbio di Cézanne* – preceduto dalla figura del Greco nella *Struttura del comportamento* – ovvero il tentativo di determinare il movimento reciproco che lega vita e opera dell'artista e, per questa via, a chiarire il rapporto di interdipendenza tra essenza e fatticità, restituire l'origine sensibile del senso, mostrare i fili che la radicano in una situazione storica e sensibile.

La concezione della natura storica della percezione costituisce anche un decisivo terreno di confronto riguardo l'influenza della fenomenologia

sul pensiero di Merleau-Ponty e ne mette in luce le ambivalenze. Da un lato, l'intuizione di una variabilità storica delle forme del percepire – questione che ha attraversato la riflessione estetica novecentesca e che non cessa di interrogare il dibattito contemporaneo (Danto 2007, Pinotti 2015) – si contrappone all'ispirazione originaria della fenomenologia, ma, dall'altro, la questione della storicità del senso e dell'essere, di come pensare una plasticità storica del soggetto trascendentale, riguarda profondamente la riflessione fenomenologica e la sua interrogazione più radicale (Pradelle 2013).

Questo contrasto sottende una tensione interna al pensiero di Merleau-Ponty: com'è possibile che il corpo di carne, che il filosofo pone al centro della sua interrogazione, sia la condizione trascendentale della nostra apertura al mondo e che, allo stesso tempo, questa apertura sia soggetta a una costante riconfigurazione storica e temporale? Per un verso, in una prospettiva fenomenologica ortodossa, potrebbe sembrare quasi una contraddizione in termini affermare una variazione storica delle forme percettive, apparentemente in contrasto con la validità incondizionata delle forme a priori per il soggetto della conoscenza. Eppure, per altro verso, è proprio la fenomenologia a insegnarci che il percepito è per definizione preso in una dinamica contingente e processuale, e in tal senso storica (Vanzago 2001). Così, ad esempio, in Merleau-Ponty la storicità della visione si radica nella comprensione husserliana della cinestesia: è in virtù del libero movimento del corpo, che per Husserl è l'originaria mobilità del soggetto, che il lato nascosto delle cose è presente in maniera processuale e latente, si annuncia a me temporalmente in una sintesi pratica, sintesi d'orizzonte che io anticipo, o meglio, che si anticipa in me e che mi raggiunge come un "visibile altrove", al tempo stesso presente e soltanto imminente" (Merleau-Ponty 2004, 24). Allo stesso tempo, Merleau-Ponty è costantemente impegnato nella critica dell'idea di un'essenza pura, per mostrare invece come essa sia radicata nel divenire della corporeità e abbia senso solo sulla base dell'esperienza vissuta (Merleau-Ponty 1998, 20). L'approccio merleau-pontiano però non si limita a sostituire il soggetto trascendentale husserliano con un soggetto incarnato: considerando il soggetto nel suo contatto percettivo con il mondo, attraverso il medium che è il suo corpo, il filosofo viene a introdurre la dimensione storica in seno al trascendentale stesso. Merleau-Ponty intende cioè situare la comprensione del soggetto come costruito storico fin nella sua fondamentale apertura percettiva, cosicché la configurazione stessa del corpo e il suo particolare modo di abitare il mondo – soggetti come si è detto a variazioni tecniche, sociali, culturali – vengono ad assumere un significato ontologico.

Così facendo, egli strappa la percezione a una funzione biologica per riguadagnarla, potremmo dire riprendendo l'espressione di Marcel Mauss, come "tecnica del corpo" (Mauss 1993), parte di quell'insieme di gesti situati che il corpo performa in un intreccio inscindibile di sensibile e simbolico. La storicità della percezione rivela che il corpo è già da sempre espressivo, che anche nella sua funzione (apparentemente solo) ricettiva, prima cioè di articolare un'intenzione significante, prima dell'espressione vera e propria, è incubatore di un senso e scerne significati. Accogliendo il mondo, la percezione lo esprime, è sempre già una *stilizzazione* del mondo (cfr. Merleau-Ponty 2002, 80).

Attraverso questo movimento paradossale – e forse anche attraverso le sue aporie – il suo pensiero ci conduce verso una delle questioni decisive che attraversano la riflessione contemporanea: pensare il trascendentale [17] come storico. In altri termini, quello che il filosofo non cessa di elaborare e che, in un certo senso, costituisce il vettore sotterraneo di tutta la sua riflessione filosofica, è una struttura ontologica capace di esprimere il “chiasma dell’empirico e del trascendentale” e quindi di sovvertire la gerarchia assiologica e temporale che era stata loro assegnata dalla tradizione metafisica del pensiero occidentale moderno.

[17] Cfr. Ferraris (1997, 345) e Carbone (2004, 50). Su questo punto anche Terzi (2017).

### Salvaguardare l’inquietudine di un pensiero

Così articolato, il pensiero di una storicità del soggetto, viene a rimettere in discussione in maniera radicale la distinzione tra natura e cultura, cortocircuitando le distinzioni dicotomiche tra psichico e naturale, ideale e ontico, che non sono altro che astrazioni del *corpo dello spirito*, in quanto in noi tutto è a un tempo naturale e culturale (Merleau-Ponty 2007, 265). Pensare fino in fondo l’implicazione del soggetto nella sua genesi storica rappresenta un crinale su cui si muove oggi la riflessione sui processi di soggettivazione in seno a molti ambiti del sapere, ancora non completamente valicato – persino Foucault, altro riferimento decisivo per questa traiettoria teorica e critica, nella sua indagine archeologica e genealogica, si era fermato al corpo, non investendolo radicalmente come un’entità costruita socialmente e storicamente. Per questo il pensiero merleau-pontiano della corporeità costituisce oggi un elemento decisivo per il ripensamento dell’identità messo in moto in seno a molti campi, *in primis* gli studi critici e culturali, e più in generale della riflessione plurivoca sulle implicazioni biopolitiche della tecnocultura contemporanea e della fase attuale del capitalismo.

Risulta paradigmatico di questo rapporto il modo in cui tale snodo teorico emerge, ad esempio, nella riflessione di Judith Butler, che sviluppa – anche se non sempre riferendovisi in maniera esplicita – il pensiero merleau-pontiano nella sua comprensione dell’identità di genere come performativa. Per la filosofa americana il genere procede da una “stilizzazione del corpo” (genitivo oggettivo) nella misura in cui questo corpo è orientato e disposto secondo norme e attraverso la loro ripetizione (Butler 2023, 199). Ma, potremmo dire, la performatività del genere inteso come “stile corporeo” implica anche il movimento opposto (genitivo soggettivo) di un corpo non ridotto o ricondotto a fatto meramente biologico che partecipa invece a una costruzione storica e contingente di significato: un corpo che *stilizza*, che produce cioè degli effetti di senso che vanno a un tempo oltre le norme sociali e le intenzioni dei soggetti che vi si trovano implicati, da un lato, e, dall’altro, i significati che si suppone siano iscritti negli atteggiamenti e comportamenti della performance dell’identità. In questo senso, essere corpo, allora, – in opposizione, secondo il motto esistenzialista, tanto ad *avere* un corpo, quanto a un’idea puramente biologica della corporeità – significa essere ciò che si diviene e implica l’elaborazione di un pensiero in grado di sostenere, senza mai sopprimerla, la vertigine che questo comporta.

Qui risiede la fortuna della riflessione merleau-pontiana nei territori

in cui si gioca oggi il ripensamento dell'identità e della storicità del soggetto: pur nei suoi limiti, la filosofia di Merleau-Ponty ci mette sulle tracce di questo movimento teorico e lo fa senza mai abbandonare l'interrogazione del percepire, in quanto "la percezione ci fa scoprire un'ontologia che essa è l'unica a poterci rivelare" (Merleau-Ponty 1996, 57), come leggiamo in una nota dei corsi sulla *Natura*. Pensare la condizione trascendentale della nostra apertura al mondo come presa in un movimento di continua metamorfosi nel rapporto con l'ambiente, significa riconoscere che i diversi *modi di vedere* il mondo e di essere corpo informano le norme intersoggettive e sono inversamente plasmate da esse o danno vita a forme simboliche e discorsive che impattano sul mondo-della-vita e sull'atteggiamento naturale. È in questo vortice – nel ripensamento cioè del rapporto tra empirico e trascendentale – che mi pare risieda il nucleo dell'attrazione gravitazionale che il pensiero merleau-pontiano esercita oggi in un orizzonte interdisciplinare, in quanto, come sottolinea Alia Al-Saji "storicità, abitualità e posizionalità sociale" non sopraggiungono alla dimensione corporea e materiale, non riguardano cioè solamente il livello empirico ma, "strutturano l'attività intenzionale a livello trascendentale" (Al-Saji 2017, 146).

Delineando gli snodi teorici che si è qui tentato di enucleare – la logica di scarto, la virtualità del corpo e la storicità del percepire – si è allora cercato di sottolineare alcuni aspetti del riferimento di Merleau-Ponty alla corporeità che la vigorosa ripresa contemporanea del suo pensiero tende talvolta a trascurare o a considerare in maniera solo parziale. Questi elementi convergono nel restituirci un Merleau-Ponty più "inquieto" di quanto non si tenda talvolta a ritrarlo (o si potrebbe dire un pensiero che tiene a salvaguardare la propria inquietudine, senza risolverla) e di riguadagnare il suo pensiero della corporeità come gesto "tragico", nella misura in cui il riconoscimento del nostro essere situati non è in alcun modo un punto di arrivo, ma invece non fa che inaugurare l'operazione infinita e mai risolta di mostrare la genesi sensibile del senso, l'intreccio di materiale e simbolico. [18]

L'esperienza di un'opacità e la logica di scarto su cui, come si è cercato di mostrare, fa leva l'indagine merleau-pontiana si traduce perciò anche a livello della prassi filosofica in un atteggiamento di indagine che fa leva su strategie di estraniamento, rottura, disorientamento (Cfr. Ahmed 2020). Al fondo di questa traiettoria di pensiero si colloca cioè l'esperienza di una resistenza interna al sensibile, che si riverbera anche sul piano metodologico nell'avversità che implica un ripensamento radicale della struttura del soggetto nel suo rapporto con l'ambiente e, nel caso del nostro presente, un ambiente eminentemente tecnologizzato.

[18] In questa direzione, tra i contributi più recenti in lingua italiana si segnala De Fazio (2022).

## Bibliografia

- Ahmed, S. (2020). *Queer phenomenology: Orientations, objects, others*. Duke University Press.
- Al-Saji, A. (2017). "Feminist Phenomenology." In A. Garry, S.J. Khader, & A. Stone (a cura di), *The Routledge Companion to feminist philosophy* (143-154). London: Routledge.
- Aldea, A. S., Carr, D., & Heinämaa, S. (a cura di) (2022). *Phenomenology as Critique: Why Method Matters*. New York: Routledge.
- Amoroso, P. (2019). *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Milano: Mimesis.
- Barbaras, R. (1998). *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Barbaras, R. (1999) *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Bimbenet, E. (2011). *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin.
- Boehm, G. (2009). *Il ritorno delle immagini*. In A. Pinotti & A. Somaini (Eds.), *Teorie dell'immagine: il dibattito contemporaneo*. Milano: Cortina.
- Bredenkamp, H. (2015). *Immagini che ci guardano: teoria dell'atto iconico*. Milano: Cortina.
- Butler, J. (1989). "Sexual Ideology and Phenomenological Description". In Jeffner Allen & Iris Marion Young (a cura di), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy* (85-100). Indiana University Press.
- Butler, J. (2023). *Questione di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*. Roma-Bari: Laterza.
- Caignard, G. & Scarso, D. (a cura di) (2022). "Pensare il dibattito sull'Antropocene con Merleau-Ponty", *Chiasmi International*, n. 24.
- Camara, E. (2020). *The Critical Phenomenology of Intergroup Life: Race Relations in the Social World*. Washington: Lexington Books.
- Carbone, M. (2004). *Una deformazione senza precedenti*. Macerata: Quodlibet.
- Carbone, M. (2011). *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin.
- Chouraqui, F. (2021). *The Body and Embodiment: A Philosophical Guide*. Rowman & Littlefield International.
- Dalmaso, A.C. (2019). *L'œil et l'histoire. Merleau-Ponty et l'historicité de la perception*. Paris: Éditions Mimesis.
- Danto, A. C. (2007). *La storicità dell'occhio. Un dibattito con Noël Carroll e Mark Rollins*. Roma: Armando.
- De Fazio, G. (2022), *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*, Pisa: ETS.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2002). *L'anti-Edipo* (1972), Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2006). *Mille piani* (1980), Roma: Castelvecchi.
- Dickel, S. (2022). *Embodying Difference*. London: Palgrave Macmillan.
- Fanon, F. (2015), *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa: ETS.
- Ferraris, M. (1997). *Estetica razionale*. Milano: Cortina.
- Firenze, A. (2011). *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*. Milano: Mimesis.
- Gély, R. (2005). *Les usages de la perception. Réflexions merleau-pontiennes*. Louvain-Paris-Dudley (MA): Peeters.
- Gély, R. (2016). "Corps, image, expression. Réflexion à partir de Merleau-Ponty". *Lebenswelt*, 16, 67-83.
- Guenther, L. (2013). *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Federici, S. (2023) *Oltre la periferia della pelle. Ripensare, ricostruire e rivendicare il corpo nel capitalismo contemporaneo*, Roma: D Editore.
- Heinämaa, S. 2003. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Husserl, E. (1989). *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*. Milano: Bompiani.
- Iofrida, M. (2019). *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*. Macerata: Quodlibet.
- Irigaray, L. (1985) *Etica della differenza sessuale*. Milano: Feltrinelli.
- Lee, E.S. (2024), *A Phenomenology for Women of Color Merleau-Ponty and Identity-in-Difference*, Lanham (MA): Lexington.
- Low, D. (2019). Merleau-Ponty on Race, Gender, and Anti-Semitism. *International philosophical quarterly*: IPQ. 59.
- Marder, M. (2014). *Phenomena-Critique-Logos: The Project of Critical Phenomenology*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Mauss, M. (1993). Tecniche del corpo. In *Teoria generale della magia e altri saggi* (pp. 385-409).
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Senso e non senso*. Milano: Il Saggiatore.
- Merleau-Ponty, M. (1989). *L'occhio e lo spirito*. Milano: SE.
- Merleau-Ponty, M. (1995) *Linguaggio, storia, natura*, Milano: Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura*. Milano: Cortina.
- Merleau-Ponty, M. (1998). *Notes de cours sur «L'origine de la géométrie de Husserl» suivi de, Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.

- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Segni*. Milano: Il Saggiatore.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *É possible oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*. Milano: Cortina.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*. Milano: Medusa.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *La structure du comportement*. Paris: PUF. [Edizione italiana: Mimesis, Milano, 2006. Edizione precedente: Bompiani, Milano, 1963].
- Merleau-Ponty, M. (2007). *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (2021). *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione. Corso al Collège de France*. Milano: Mimesis.
- Merleau-Ponty, M. (2023). *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*. Milano: Mimesis.
- Missiroli, P. (2024). *Abitare. Teoria e possibilità di un concetto a partire da Maurice Merleau-Ponty*. Milano: Mimesis.
- Neri, G.D. (1989). "Storia e possibilità". *Aut aut*, n° 232-233.
- Nietzsche, F. (2022). *La gaia scienza*. Milano: Feltrinelli.
- Olkowski, D. & G. Weiss (a cura di) 2006. *Feminist Interpretations of Merleau-Ponty*. University Park, PA: Pennsylvania University Press.
- Pinotti, A. (2001). *Il corpo dello stile. Storia dell'arte come storia dell'estetica a partire da Semper, Riegl, Wölfflin*. Milano: Mimesis.
- Pinotti, A. (2015). "Un altro sole: storia delle immagini e storia della percezione". *Reti, Saperi, Linguaggi*, 4(1), 67-88.
- Pradelle, D. (2013). *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*. Paris: PUF.
- Rosenberger, R., & Verbeek, P. (2015). *Postphenomenological investigations: Essays on human-technology relations*. Washington: Lexington Books.
- Saint Aubert, de, E. (2013). *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin.
- Saint-Aubert, de, E., (2005). *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Salamon, G. (2018). *The Life and Death of Latisha King: A Critical Phenomenology of Transphobia*. New York: NYU Press.
- Sullivan, S. (1997). "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception". *Hypatia* 12 (1):1-19.
- Terzi, R. (2017) "Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIII 3, 1-29.
- Toadvine T. & Lajoie C. (a cura di) (2021). "Fenomenologia critica", *Chiasmi International*, n. 23 e 24.
- Vanzago, L. (2001). *Modi del tempo: simultaneità, processualità e relazionalità tra Whitehead e Merleau-Ponty*. Milano: Mimesis.
- Vanzago, L. (2016). "La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne nella filosofia di Merleau-Ponty", *Philosophy Kitchen*, n.4, anno 3, 47-54.
- Weiss, G. (1999). *Body images: Embodiment as intercorporeality*. Routledge.
- Weiss, G. (2015). "The normal, the natural, and the normative: A Merleau-Pontian legacy to feminist theory, critical race theory, and disability studies". *Continental Philosophy Review* 48 (1):77-93.
- Weiss, G., Murphy, A. V., & Salamon, G. (a cura di) (2019). *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Welsch, T. (2022). *Feminist Existentialism, Biopolitics, and Critical Phenomenology in a Time of Bad Health*. London: Routledge.