

IO, IL CORPO E GLI ALTRI. ETICA DELL'ALTERITÀ IN ROBERTO
ESPOSITO E MAURICE MERLEAU-PONTY

Deborah De Rosa*

Noi ci poniamo in noi e nelle cose, in noi e nell'altro, nel punto in cui, per una specie di *chiasma*, diveniamo gli altri e diveniamo mondo
Maurice Merleau-Ponty

L'unica maniera per sciogliere questo nodo metafisico tra cosa e persona è di accostarsi a esso dal punto di vista del corpo. [...] il corpo umano apre un angolo di visuale esterno alla scissione che l'una proietta sull'altra
Roberto Esposito

Con un articolo pubblicato il 2 agosto 2019 sulla rivista *Science*¹, un gruppo di ricerca della Carnegie Mellon University rende nota la prima realizzazione bioingegneristica di un cuore umano. L'organo, dalle dimensioni confrontabili con quelle di un neonato, è stato costruito tramite una nuova tecnica di stampa 3D denominata *Fresh* che consente di realizzare tessuti e strutture complesse come quelle formate dal collagene, proteina riprodotta artificialmente per la prima volta in maniera efficace nell'ambito di questa sperimentazione. La *Fresh*, concepita nel 2015 e giunta nel 2019 alla versione 2.0, consente anche la stampa della fibrina, proteina coinvolta nella coagulazione del sangue, e dell'acido ialuronico, molecola componente dei tessuti connettivi.

La biostampa, recentissimo sviluppo in ambito bioingegneristico, consiste nella realizzazione di strutture biologiche tramite modellazione tridimensionale successiva a digitalizzazione della sezione interessata per via di tecniche già note come la Risonanza Magnetica o la Tomografia Assiale Computerizzata². Vere e proprie “stampanti” a tre dimensioni, simili a quelle

*Ricercatrice di Filosofia Teoretica – Università della Calabria.

¹ Andrew Lee *et al.*, *3D bioprinting of collagen to rebuild components of the human heart*, in “Science”, 2 August 2019, Vol. 365, Issue 6452, pp. 482-487.

² Cfr. Aleksander Skardal, *Principles and applications of bioprinting*, in Ali Khademhosseini, Gulden Camci-Unal, (eds.), *3D Bioprinting in Regenerative Engineering*.

in uso per oggetti e sezioni di manufatti in ambito architettonico, meccanico, ludico e d'intrattenimento, riproducono l'effettiva architettura dei tessuti consentendo rivoluzionari progressi della medicina rigenerativa e puntando all'obiettivo, ancora distante, della biostampa di organi trapiantabili.

La nuova frontiera in questo campo è costituita dal coinvolgimento della quarta dimensione: la stampa 4D, attualmente alle sue prime sperimentazioni, è volta a perfezionare i prodotti di quella 3D con l'obiettivo di superarne la staticità e la condizione inanimata. Le ricerche in tal senso sono mirate a introdurre l'azione del tempo nei biomateriali realizzati, facendo in modo che essi evolvano successivamente alla produzione³.

Accogliere degli oggetti artificiali nell'intimità della persona, dedicando ricerca e studio al perfezionamento di 'cose' dallo statuto sempre più prossimo a quello dell'essere animato, consente oggi di offrire un livello di cura medica estremamente avanzato, configurando una situazione di certo capace di riaprire il dibattito etico sui confini della tecnica.

*Le persone e le cose*⁴ di Roberto Esposito considera le tecniche dell'impianto e del trapianto come testimonianza di «una trasformazione che travolge i confini proprietari della persona», tramite l'immissione in un corpo non solo di organi altrui, ma anche di «cose in forma di macchine corporee»⁵. Alcuni «oggetti tecnici»⁶ sembrano giunti a un livello di complessità e raffinatezza tale da rendere sempre più difficile sostenere la tradizionale divisione binaria in cose e persone, e pongono in particolare evidenza il ruolo del corpo come angolo di prospettiva privilegiato per uno sguardo capace di oltrepassare la rigida dualità tra soggetto e oggetto.

Principles and Applications, Taylor&Francis, Boca Raton-London-New York 2018, pp. 1-24. Sull'argomento, cfr. anche Insup Noh (ed.), *Biomimetic Medical Materials. From Nanotechnology to 3D Bioprinting*, Springer Nature, Singapore 2018; Daniel X.B. Chen, *Extrusion Bioprinting of Scaffolds for Tissue Engineering Applications*, Springer Nature, Switzerland 2019.

³ Cfr. Qingzhen Yang, Yuan Ji, Feng Xu, *4D bioprinting: mechanism and applications*, in Khademhosseini, Camci-Unal, (eds.), *3D Bioprinting in Regenerative Engineering. Principles and Applications*, cit., pp. 338-358.

⁴ Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

⁵ *Ivi*, p. XV. Filosoficamente interessante sul tema Jean-Luc Nancy, *L'intrus*, Galilée, Paris 2010; tr. it. di Valeria Piazza, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2005.

⁶ Definizione su cui Esposito riflette a partire da Gilbert Simondon: *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958, 1969², 1989³; Id., *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989, tr. it. di Paolo Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.

Tramite il presente contributo ci proponiamo, innanzitutto, di rintracciare alcuni nodi dell'eredità merleau-pontiana nella riflessione che Esposito propone in merito al corpo come superamento della divisione tra persone e cose; successivamente, attraversando la ridefinizione della metafisica proposta da Maurice Merleau-Ponty indagheremo, paragonandoli, i legami tra corporeità e alterità proposti dai due filosofi per provare a mostrare come, in entrambi, il corpo costituisca il cardine per la riscoperta dell'altro e dell'agire etico.

Per viam negationis

Esposito ripercorre con agilità alcune tappe fondamentali della storia della nostra civiltà, mettendo in mostra lo sgretolarsi di «un postulato [...] quello della divisione tra persone e cose»⁷. Il filosofo italiano rinviene tra essi una complessa relazione caratterizzata da una peculiare forma di reciprocità in contrasto con il senso comune e persino con la coscienza morale ordinaria, confortati da secoli di pensiero filosofico che vedono questi due termini come altrettanti insiemi privi di intersezione. La persona e la cosa avrebbero in comune innanzitutto la propria sorte: un destino volto alla scissione, alla dissoluzione della propria forma originaria e alla trasformazione progressiva l'una nelle sembianze dell'altra. Un simile fenomeno, del quale Esposito mostra il ricorrere nelle varie epoche, sarebbe dovuto alla presenza in ciascuno dei due termini di un'alterità fondamentale che le approssimerebbe alla reciproca forma.

Definire il concetto di “persona” è una sfida estremamente attuale e aperta. Esposito ricorda come sia prassi comune partire da una definizione negativa: la persona *non* è una cosa. Il filosofo traccia un utile percorso capace di mettere in luce come quella che appare un'ovvia e naturale separazione di due termini celerebbe una relazione tutt'altro che semplice.

Nelle *Istituzioni* di Gaio veniva attribuito alla persona il ruolo di “proprietaria” delle cose; Esposito ritiene che, in tal modo, si sancisse una separazione tra soggetti e oggetti, istituzionalizzando una condizione per la quale «il ruolo delle cose» era «quello di servire, o comunque di appartenere, alle persone»⁸. Tuttavia, l'antica Roma offriva esempi di proprietà capace di mettere in crisi la nettezza di questa scissione: l'istituto della schiavitù permetteva di considerare degli individui a tutti gli effetti alla stregua di cose,

⁷ R. Esposito, *Le persone e le cose*, cit., p. VII.

⁸ Ivi, p. 4.

e la posizione del liberto consentiva un parziale ritorno alla condizione di persona, conferendo allo schiavo parte dei diritti goduti dai nati liberi.

Altro ruolo decisivo viene giocato dalla teologia cristiana, grazie alla concezione del soggetto come composizione di un'anima in un corpo. Nonostante il Cristianesimo strutturi gerarchicamente questa composizione duale in vista di un'indiscussa superiorità dell'anima – dunque della componente “personale” – non si può non notare, secondo Esposito, che un simile sistema svelerebbe una forma di relazione intersecata tra i due elementi, suggerita anche sul piano spaziale: corpo e anima, elemento “cosale” e “personale”, coabiterebbero l'uno nell'altro.

Diversi momenti fondamentali della filosofia avrebbero, poi, tracciato la storia di un rapporto tra persona e cosa nei termini di una «relazione [...] del soggetto con se stesso – con la parte di sé che rischia di sfuggire al suo controllo o addirittura di essere dimenticata»⁹. Esposito cita diversi nomi, tra cui John Locke, nel suo fare appello alla necessità di riconoscere la persona come entità «contemporaneamente soggetto di legge e oggetto di giudizio», e Immanuel Kant, di cui ricorda la riflessione sulla «capacità del soggetto di sottomettere a se stesso una sua parte divergente e insieme la disponibilità di quest'ultima a rientrare nel possesso della prima»¹⁰.

Anche a partire dalla cosa si incontrerebbero i medesimi motivi portanti, sebbene in forma simmetrica e rovesciata. Esposito richiama innanzitutto il progetto platonico di «salvare le cose agganciandole a una sfera trascendente, vale a dire alla loro essenza ideale», generando la conseguenza per cui «la sua affermazione sul piano essenziale finisce per comportarne la negazione su quello reale». Il filosofo afferma che successivamente Aristotele, mosso da intenti opposti, avrebbe immesso «l'*eidos* all'interno della cosa» finendo per reintrodurvi una scissione «divisa tra una sostanza sottostante che non muta e la forma che di volta in volta essa assume»¹¹. In tempi più recenti, Karl Marx avrebbe collegato persone e cose in «un vero scambio metafisico» facendo sì che «quelle che appaiono cose», cioè le merci, non fossero intese in altro modo che come «l'esito rovesciato di relazioni tra persone»¹². L'elenco proposto, certamente incompleto e solo parziale, vuole servire a illustrare la tesi esposta ne *Le persone e le cose* per provare a sintetizzarla come segue: persone e cose, nell'immaginario

⁹ Ivi, p. 23.

¹⁰ Ivi, pp. 25-26.

¹¹ Ivi, pp. 40-41.

¹² Ivi, p. 58.

collettivo, sono nettamente separate e distinte e, tuttavia, esse condividerebbero il medesimo destino, ovvero quello di tendere inesorabilmente a rovesciarsi l'una nella forma dell'altra. «Al processo di depersonalizzazione delle persone corrisponde quello di derealizzazione delle cose»¹³ e viceversa, in modo da avvicinarsi progressivamente le une alle altre.

L'evenienza che uno dei due termini precipiti sull'altro può essere aggirata riscoprendo la dimensione del corpo: «non coincidendo né con la persona né con la cosa, il corpo umano apre un angolo di visuale esterno alla scissione che l'una proietta sull'altra»¹⁴. Esso le mantiene in connessione e può prevenirne il distacco, che condurrebbe alla subordinazione di uno dei due termini all'altro.

La cosa e "la Cosa"

Dopo il prezioso *excursus* storico che abbiamo provato a restituire sommariamente, Esposito considera la riflessione filosofica contemporanea, notando come «ciò che oggi viene allo scoperto» sia «la cosa stessa nella sua assoluta nudità», in una forma tale da risultare «priva di risonanze simboliche, aderente a se stessa fino all'orlo»¹⁵.

Si potrebbe pensare che si tratti di un disvelamento radicale della cosa in una condizione di piena autonomia rispetto alla persona. Tuttavia, un ente conforme alla descrizione appena proposta non potrebbe essere «sopportato», poiché appartarrebbe unicamente al regime della realtà. In quale orizzonte è opportuno comprendere queste affermazioni?

È lo stesso filosofo a fornirci il percorso; occorre puntare l'attenzione sull'aggettivo "simbolico", presente nell'ultima citazione proposta, in quanto termine chiave che consente di chiarire la seguente considerazione proposta da Esposito: «ciò che resta, nella allucinante coincidenza di significante e significato, è una realtà muta, sottratta alla comunicazione, serrata nei propri confini. È quanto Lacan definisce la Cosa – *das Ding*»¹⁶.

Si tratta di un concetto trattato dallo psicoanalista francese nel suo settimo seminario (1959-1960), il cui tema, *L'etica della psicoanalisi*, risulta particolarmente interessante da evidenziare per i nostri fini. Richiamandosi

¹³ Ivi, p. XII.

¹⁴ Ivi, p. XIV.

¹⁵ Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, cit., p. 64.

¹⁶ Ivi, p. 67.

allo scritto del 1950 di Martin Heidegger¹⁷ e tessendo un originale intreccio con la lezione freudiana contenuta nell'*Entwurf*, Lacan definisce la Cosa in forte prossimità con il tema reso da Freud tramite il termine tedesco *Nebenmensch*. Siamo di fronte a una «formula assolutamente sorprendente, nella misura in cui articola potentemente prossimità e somiglianza, separazione e identità», capace di dare forma alla «prima apprensione della realtà da parte del soggetto»¹⁸.

Questa peculiare accezione del termine “cosa” consente a Esposito di proporre un breve ingresso in un quadro lacaniano: il termine, che assume l’iniziale maiuscola, non presenta i caratteri familiari e conosciuti della sua omonima minuscola. La Cosa è inavvicinabile e inassimilabile, depurata di ogni trascendenza e di ogni simbolicità; legata al regime lacaniano del reale, «sta sempre un passo oltre quanto siamo in grado di sopportare»¹⁹. Si tratta di un ente capace di ribaltare l’antica e consolidata prospettiva che intende le cose caratterizzate dalla funzione principale «di servire, o comunque di appartenere, alle persone»²⁰. *Das Ding* ribalta questa prospettiva: essa domina sulla persona, occupando il suo centro secondo una posizione affatto peculiare, che è interna ma che ha origine da fuori, mantenendovi un canale aperto.

Per chiarirne il senso riteniamo utile risalire a Freud, il quale definisce il *Nebenmensch* come «il primo oggetto di soddisfacimento e il primo oggetto di ostilità, così come l’unica forza ausiliare»²¹. Si tratta di quel polo, *altro* da sé, nel confronto con il quale il soggetto sperimenta l’originale e intimo incontro-scontro, inaugurando un “nucleo” che prende posto al centro del soggetto. Il suo è un posto problematico: la Cosa non occupa uno spazio univoco, ma mostra una condizione paradossale di un esterno che occupa un interno; in termini lacaniani, si direbbe una manifestazione di «estimità»²².

¹⁷ Martin Heidegger, *Das Ding*, in *Vorträge und Ausätze*, Neske, Pfullingen 1954; tr. it. *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

¹⁸ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi (1959-1960)*, tr. it., Einaudi, Torino 2008, p. 60.

¹⁹ Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, cit., p. 69.

²⁰ Ivi, p. 4.

²¹ Sigmund Freud, *Progetto di una psicologia*, tr. it., in Id., *Opere di Sigmund Freud (1967-1980)*, Bollati Boringhieri, Torino, vol. II, p. 235.

²² Sul concetto di estimità cfr. Fabrizio Palombi, «Estimità» ovvero mente e corpo secondo Jacques Lacan, in *Il soggetto riflesso. Itinerari del corpo e della mente*, a cura di Pio Colonnello, Mimesis, Milano 2014, pp. 151-165.

Potremmo definirla come una sorta di sorgente etica: il nucleo che essa costituisce è capace di assemblare, in ciascun individuo, la matrice piacevole e giovevole di ogni incontro con l'altro, insieme a una porzione di irriducibile esterioresità ed estraneità che rimarrà inaggrabile. A partire da Freud, Lacan individua nella Cosa «una divisione originaria dell'esperienza della realtà», in quanto «è attorno al *Ding* come *Fremde*, estraneo e talvolta anche ostile, ma in ogni caso come il primo esterno, che si orienta tutto il percorso del soggetto²³.

Con la Cosa, «questo Altro preistorico impossibile da dimenticare»²⁴, non possiamo entrare in contatto direttamente: essa «ci obbliga [...] a circoscriverla, e addirittura ad aggirarla, per concepirla»²⁵. La sua origine deve essere fatta risalire al tentativo primitivo che ogni soggetto compie di «addomesticare» il reale, che può essere compiuto solo aggirando il reale stesso, vestendolo e trasfigurandolo nel simbolico, ossia nel regime del linguaggio. Il reale «primordiale», inizialmente, «patisce» il significante: esso si cristallizza, dice Lacan, in significanti; lo psicoanalista francese descrive questo contatto tramite una metafora chimica, citando il processo di flocculazione²⁶.

La breve finestra aperta da Esposito sull'opera lacaniana ci appare interessante almeno per due ragioni. In primo luogo, constatiamo che le riflessioni sviluppate dai due autori conducono entrambe ad ascrivere un ruolo cruciale a processi di «scissione», e che per entrambi il linguaggio costituisce una dimensione fondamentale al prodursi di tali esiti. Sul fronte psicoanalitico abbiamo brevemente accennato alla funzione determinante del piano del simbolico, che nel lessico lacaniano indica precisamente il registro linguistico. Anche Esposito, pur con le dovute differenze di temi e premesse, riconosce alla «lingua umana» un ruolo determinante nel fato dissolutivo di cose e persone, constatando che «il linguaggio, allorché nomina la cosa, determina un [...] effetto di scorporazione» e che, «trasformandola in parola, esso la svuota di realtà e ne fa un puro segno». L'uomo, infatti, «può “dire” la cosa solo negandone la presenza reale, trasferendola su un piano immateriale»²⁷.

²³ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII*, cit., p. 61.

²⁴ Ivi., 84.

²⁵ Ivi., p. 140.

²⁶ Ivi., p. 120.

²⁷ Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, cit., p. XIII. La questione meriterebbe una trattazione più estesa, che esula dagli scopi del presente contributo; ne abbiamo proposto qualche riflessione preliminare in Deborah De Rosa, *The Person and «the Thing»*. *Divisions*

Oltre a tale questione, rileviamo che la figura di Lacan prende posto, in modo particolarmente proficuo, nell'intreccio che stiamo provando a mettere a punto tra Esposito e Merleau-Ponty a partire dal problema dell'etica e dell'incontro con l'altro. L'attenzione lacaniana per l'etica è ben sintetizzata da Antonio Di Ciaccia, il quale ricorda come lo psicoanalista, con il suo settimo Seminario e le conferenze di Bruxelles del 1960, sia giunto a «prospettare, grazie proprio alla psicoanalisi, la possibilità di un passo avanti nell'ambito morale»²⁸. A rafforzare l'idea di una simile triangolazione ricordiamo che il filosofo francese e lo psicoanalista, oltre a essere stati legati da un profondo e duraturo rapporto di amicizia, mostrano nelle proprie opere un rimando vicendevole di temi e problemi, talvolta esplicito e talaltra rintracciabile in filigrana²⁹.

Corpo e percezione

Esposito evidenzia il ruolo della fenomenologia, particolarmente francese, nella proposta della centralità del corpo in vista di una revisione della relazione tra cosa e persona.³⁰ Come evidenzia Enrica Lisciani Petrini, l'obiettivo fenomenologico di ripensare il soggetto «come prodotto di una interrelazione costitutiva fra la dimensione corporeo-sensibile e quella ideale-intelligibile» dovette la propria fortuna anche alla valenza rivoluzionaria che acquisì all'epoca della propria affermazione. Il suo obiettivo «sembrava coniugarsi benissimo con l'esigenza tutta politica, del comunismo marxista, di pensare il tessuto della realtà nella sua concreta (corporeo-materiale) vita storica»³¹.

Prima dell'approccio fenomenologico, come ricorda Esposito, era comunque già emersa in altre forme l'esigenza di ridisegnare la dualità

and Intersections, between Esposito and Lacan, in AA. VV., *Palinsesti*, Pellegrini, Cosenza 2018.

²⁸ Antonio Di Ciaccia, *Nota editoriale*, in “La Psicoanalisi”, n. 16, 1994; nello stesso fascicolo sono pubblicati i testi delle conferenze pronunciate da Lacan alla Facoltà universitaria di Saint-Louis (Bruxelles) il 9 e 10 marzo 1960, significativamente intitolate *Freud, riguardo alla morale, determina il peso correttamente* e *La psicoanalisi è costituente per un'etica che sarebbe quella di cui il nostro tempo ha necessità?*

²⁹ Abbiamo provato a indagare su questo rapporto nel nostro volume: Deborah De Rosa, *Intrecci. Fenomenologia e psicoanalisi in Lacan e Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2020, in corso di pubblicazione.

³⁰ *Ivi*, p. XV.

³¹ Enrica Lisciani Petrini, *Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze*, in “Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía”, n. 55, 2012, p. 80.

cartesiana, prevedendo una posizione alternativa per il corpo, sporge già a partire da Baruch Spinoza, Giambattista Vico e, successivamente, con Friedrich Nietzsche³².

Il filosofo italiano sottolinea l'urgenza di mettere in discussione una rigida partizione, «un postulato che sembra organizzare l'esperienza umana fin dai suoi primordi» ma che, al vaglio di un'attenta analisi, si rivela quale risultato di un «lunghissimo processo di disciplinamento»³³.

Altre società hanno saputo far coesistere queste due categorie secondo un confine sfumato: si tratta di comunità arcaiche, caratterizzate – proprio in virtù della peculiare commistione tra cosa e persona di cui sono capaci, come si vedrà – da regimi di scambio e da pratiche del dono. Non si tratta, pertanto, di una struttura naturale o ineliminabile, poiché la suddivisione nella quale tuttora abitiamo – per quanto posta in crisi – ha una storia e risulta inaugurata dal diritto romano tramite la partizione in azioni, persone e cose che Gaio propose nelle *Istituzioni*. La categorizzazione, estesa dalla sfera dell'ordinamento giuridico alle scienze umane sino a radicarsi nel senso comune, estromette il corpo negando a esso una collocazione. Dall'interno di tale sistema si sfocia immancabilmente in un esito antinomico: «che il corpo possa essere ridotto a cosa è contrario alla nostra sensibilità. Ma che sia sempre equivalente alla persona contrasta con la logica»³⁴.

Risalendo a Merleau-Ponty, a più riprese citato da Esposito, apprendiamo che il corpo, non identificabile con il soggetto né considerabile alla stregua di oggetto, assicura la connessione tra uomo e cosa grazie al suo essere condizione e tramite della percezione. A uno sguardo ingenuo esso potrebbe sembrare trattabile come oggetto pensandolo in termini di frammenti isolati, come i singoli organi o arti. Tuttavia, la differenza fondamentale tra la modalità di percezione consentita dagli oggetti esterni rispetto a quella permessa dal proprio corpo sancisce definitivamente l'impossibilità di collocarli sullo stesso piano: «mentre l'oggetto scompare dal mio campo visivo appena rivolgo il mio sguardo altrove, non posso smettere di percepire il mio corpo. Esso è là, non di fronte a me, ma con me, stretto alla mia coscienza in un nodo insolubile. Io non ho, ma sono, il mio corpo»³⁵.

³² Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, cit., p. XIV.

³³ Ivi, XVII.

³⁴ Ivi, p. 76.

³⁵ Ivi, p. 89.

Si tratta della posizione merleau-pontiana nota come «ambiguità»: come sintetizza efficacemente Enzo Paci, per il filosofo francese «il modo d'essere dell'uomo è ambiguo nel senso che non è né soggettivo né oggettivo»³⁶. Già in lavori precedenti Esposito si avvaleva di questa riflessione fenomenologica sulla corporeità, spesso sottolineando l'opportunità di tener presente che le sue radici, pur con le dovute differenze, sono da cercarsi nella fenomenologia di Edmund Husserl. Importanti precisazioni in merito riguardano, tra l'altro, la differenza tra la semantica della carne e del corpo, che deriva da un analogo scarto già fornito da Husserl³⁷; l'analisi «di una relazione all'alterità destinata a forzare l'identità presupposta del corpo proprio», come vedremo più avanti, e la questione della «reversibilità tra senziente e sentito»³⁸.

A causa del resto che imprescindibilmente si dà tra parti del medesimo corpo o tra corpi diversi, denominato «differenza carnale», il «chiasma tra mano toccante e mano toccata» resta insoluto, rendendo impossibile la «codonazione simultanea» tra le due parti e, con essa, la sovrapposizione tra carne e corpo³⁹. La percezione tattile e visiva esercitata sul proprio corpo è ciò che apre alla consapevolezza del paradosso in cui costantemente viviamo:

l'enigma sta nel fatto che il mio corpo è insieme vedente e visibile. Guarda ogni cosa, ma può anche guardarsi, e riconoscere in ciò che allora vede "l'altra faccia" della sua potenza visiva. Si vede vedente, si tocca toccante, è visibile e sensibile per se stesso. [...] Questo primo paradosso non cesserà di produrne altri. Visibile e mobile, il mio corpo è annoverabile fra le cose, è una di esse, è preso nel tessuto del mondo e la sua coesione è quella di una cosa. Ma poiché vede e si muove, tiene le cose in cerchio intorno a sé, le cose sono un suo annesso o un suo prolungamento⁴⁰.

Per mostrare la peculiare posizione occupata dalla dimensione corporea, Merleau-Ponty utilizza l'immagine dell'«essere a due fogli, da una parte cosa fra le cose e, dall'altra, ciò che le vede e le tocca». Salvo poi

³⁶ Enzo Paci, *Introduzione*, in M. Merleau-Ponty, *Sense et non-sense*, Nagel, Paris 1948; tr. it. di Paolo Caruso, *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano 2016, ebook.

³⁷ *Leib e Körper per l'uno, chair e corps per l'altro*; cfr. Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, ebook.

³⁸ Id., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 175.

³⁹ Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, cit.

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di Anna Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989.

rettificarla poco più avanti nello stesso volume: «non si deve nemmeno dire, come facevamo prima, che il corpo è fatto di due fogli, uno dei quali, quello del “sensibile”, è solidale con il resto del mondo». Il filosofo precisa che «parlare di fogli o di strati è ancora appiattare e giustapporre, sotto lo sguardo riflessivo, ciò che coesiste nel corpo vivente e ritto» e raffina progressivamente la propria metafora: «meglio dire che il corpo sentito e il corpo senziente sono come il diritto e il rovescio o, anche, come due segmenti di un unico percorso circolare che, in alto, va da sinistra a destra e, in basso, da destra a sinistra, ma che è un unico movimento nelle sue due fasi»⁴¹.

Per forza d’abitudine, e dimenticando il «prospettivismo» della nostra esperienza, tendiamo a trattare il corpo come oggetto tra gli oggetti, in rapporto con essi al medesimo livello. L’attenzione fenomenologica alla percezione ha la funzione di mettere a fuoco la differenza fondamentale che intercorre tra come si intenziona un oggetto percettivo e il corpo proprio: mentre «l’oggetto percettivo è tale perché è l’invariante delle prospettive percettive» e «la sua presenza è tale che non può prescindere da un’assenza possibile», il corpo proprio si dà secondo un diverso tipo di permanenza. Esso «non è il limite di un’esplorazione infinita, ma al contrario si sottrae a tale esplorazione e si dà sempre sotto lo stesso angolo»⁴². È tanto evidente quanto degno di essere osservato fenomenologicamente il fatto che «se è necessario che gli oggetti mi mostrino sempre solo una delle loro facce, lo è perché io stesso sono in un certo luogo dal quale li vedo e che non posso vedere»⁴³.

Il “problema dell’altro”: etica e metafisica

«Se la mia coscienza ha un corpo, perché gli altri corpi non “avrebbero” delle coscienze?»⁴⁴: la questione del riconoscimento e della consapevolezza dell’alterità costituisce una preoccupazione fondamentale per Merleau-Ponty.

⁴¹ Id., *Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris 1988; tr. it. *Il visibile e l’invisibile*, di Mauro Carbone, Bompiani, Milano 2014, ebook. In questa immagine ritroviamo uno dei cenni alla teoria topologica, a cui il filosofo francese sembrava volersi dedicare nell’ultimo periodo della propria opera e che non poté mai giungere a realizzazione, a causa della sua prematura scomparsa. Su questo tema cfr. Bruno Moroncini, *Corpo e Spazio: Husserl, Merleau-Ponty, Lacan*, in “Bollettino Filosofico”, n. 33, 2018, pp. 276-289; ci permettiamo inoltre di rimandare al nostro Deborah De Rosa, *Intrecci. Fenomenologia e psicoanalisi tra Lacan e Merleau-Ponty*, cit., cap. 3.

⁴² Luca Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, pp. 53-54.

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di Andrea Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, ebook.

⁴⁴ *Ibidem*.

Come ricorda Paci, si tratta di uno degli argomenti che accomuna «il primo Merleau-Ponty» a Jean-Paul Sartre e sorge con la denominazione di «*problème d'autrui*»⁴⁵. È, tuttavia, opportuno sottolineare che, se il tema unisce i due pensatori, nei primi anni '50 la rottura dei loro rapporti sarà parte anche dell'avvio del «superamento del paradigma fenomenologico e il passaggio a una ontologia del “transindividuale” e, potremmo dire, del pre-personale»⁴⁶.

Come procede il riconoscimento degli altri a partire da noi stessi? Anche in questo caso è necessario, secondo Merleau-Ponty, interrogare il corpo e la percezione che esso rende possibile. Si tratta di una questione complessa su cui il filosofo francese torna in diverse occasioni e che difficilmente potremo rendere in questa sede in maniera esaustiva, ma proveremo a fornirne alcuni cenni utili al prosieguo del nostro discorso. Risulta efficace allo scopo la sintesi proposta da Luca Vanzago, che definisce la questione cui il filosofo francese perviene nei termini di una «tematizzazione dell'auto-manifestazione, che è allo stesso tempo eteromanifestazione», poiché è nell'ambito dell'identità stessa del soggetto che sorge «un'alterità intrinseca». L'esito cui si perviene consisterebbe nella dimostrazione «che il problema della relazione con l'altro è un esempio e un modo del generale tema della trascendenza (nell'immanenza)»⁴⁷.

Il soggetto scopre l'alterità a partire dal fatto che egli stesso è “dato” a sé, ovvero costituisce un fenomeno che egli può osservare e, pertanto, rispetto al quale si trova già a una parziale distanza. Attraverso il corpo, che è percipiente ma anche percepito, posso dare luogo a «un'esteriorizzazione del “mio” pensiero e reciprocamente un'interiorizzazione del pensiero altrui»⁴⁸. Questo processo non funziona secondo alcun tipo di analogia, in quanto la modalità analogica di ragionamento «presuppone ciò che deve spiegare». Non posso fare appello alle corrispondenze che osservo tra la mia

⁴⁵ Enzo Paci, *Introduzione*, cit.; cfr. sul tema anche Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Paris 2001, pp. 38-40, 539-570.

⁴⁶ Enrica Lisciani Petrini, *Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze*, cit., p. 80; corre obbligo di indicare anche la sezione *Materiali* contenente la traduzione delle «lettere della rottura», in “aut aut”, n. 381, marzo 2019, pp. 9-60, nonché Enrica Lisciani Petrini, *Merleau-Ponty/Sartre: un'insanabile divergenza filosofico-politica*, in “aut aut”, n. 381, marzo 2019, pp. 61-90. Sulla questione del «transindividuale, inoltre, che richiama il nome già citato di Simondon, cfr. Étienne Balibar, Vittorio Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano 2014.

⁴⁷ Luca Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., pp. 91-92.

⁴⁸ Ivi, p. 87.

e l'altrui gestualità, né tra «le mie intenzioni e le mie mimiche» – se non in caso di fallimento della percezione – poiché tali correlazioni «non mi insegnano l'esistenza altrui». L'altro è evidente a partire dal fatto che una sorta di porzione di alterità si insinua già nella mia autopercezione, ovvero poiché «io non sono trasparente per me stesso e perché la mia soggettività si trascina dietro il suo corpo».⁴⁹ Dunque, sia la soggettività che la certezza dell'alterità si fondano su un fenomeno originario ovvero «che io sono dato a me stesso»⁵⁰. L'Ego che mi è possibile riconoscere è uno, il mio, e tuttavia, ponendomi come «spettatore», trovo sia l'altro che me stesso alla pari; è la coscienza percettiva a costituire il mio io, pertanto potrà procedere con il processo di costituzione anche di altri io secondo simili modalità.

Ma l'altro, che pure «nasce dalla mia parte»⁵¹, crea anche altri ordini di effetti in quanto destituisce il soggetto dal proprio primato rendendogli noto che egli non si dà in assoluta solitudine. È la mia stessa esperienza ad aprirmi «a ciò che non è me»⁵² e a ricordarmi che l'esistenza di altre coscienze implica che, per loro, io sia degradato a oggetto osservabile: «se egli è coscienza, bisogna che io cessi d'esserlo»⁵³. Il disagio connaturato all'essere cosciente mette a rischio la pacifica convivenza con l'altro e richiede che l'esistenza altrui sia pensata eticamente.

Riconoscere la necessità di partire dalla propria esperienza implica la consapevolezza della relatività del proprio angolo prospettico, ma anche del fatto che si tratta dell'unico punto di vista che ci sia dato occupare. Affermare che «la nostra esperienza è nostra [...] significa due cose: che non è la misura di ogni essere in sé immaginabile, e che tuttavia è coestensiva a ogni essere di cui possiamo aver nozione». Per Merleau-Ponty questa situazione è alla base di ciò che egli definisce il «fatto metafisico fondamentale», ovvero il «doppio senso del cogito», che può essere spiegato brevemente come segue: posso essere certo dell'esistenza dell'altro solo accettando l'«essere-per-me» come unica modalità possibile d'essere⁵⁴.

L'utilizzo della metafisica che il filosofo francese propone è distante da quello della tradizione ed è, anzi, volto a ripensarlo ponendo in posizione

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit.

⁵⁰ Ivi.

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit.

⁵² Id., *Le métaphysique dans l'homme*, tr. it. *Il metafisico nell'uomo*, in Id., *Senso e non senso*, cit.

⁵³ Id., *Le roman et la métaphysique*, tr. it. *Il romanzo e la metafisica* in Id., *Senso e non senso*, cit.

⁵⁴ Id., *Il metafisico nell'uomo*, cit.

centrale l'esperienza quotidiana, tramite uno sguardo fenomenologico capace di riportarne alla luce stupore ed «estraneità fondamentale»⁵⁵. Dalla consapevolezza che l'unica fonte di giudizio possa provenire per ciascuno dalla propria prospettiva e che, allo stesso modo, sarà per gli altri, deriva la cognizione dell'impossibilità di ricorrere ad alcun fondamento o principio assoluto. Dunque, «se [...] credo di poter raggiungere nell'evidenza il principio assoluto di ogni pensiero e di ogni valutazione, a condizione di avere la mia coscienza per me, ho il diritto di sottrarre i miei giudizi al controllo di altri; essi ricevono il carattere del sacro». Né la conoscenza né la moralità possono essere sottratte alla relativizzazione dell'esperienza, poiché in caso contrario si lascerebbe «il verificabile per la verità, ossia la preda per l'ombra»⁵⁶. La ricerca dell'assoluto detta la fine sia della coscienza metafisica che di quella morale, in quanto impedisce la realizzazione della loro condizione fondamentale: «la viva connessione di me con me e di me con altri»⁵⁷.

L'intento del filosofo francese nei riguardi della metafisica è quello di ripulirla dalla concezione secondo cui essa comporterebbe l'ingresso in una sorta di «mondo conoscitivo separato» e di portare al suo centro l'esperienza dei paradossi e del «funzionamento discordante dell'intersoggettività umana»⁵⁸. Per questo motivo si può affermare che «l'uomo è metafisico nel suo essere medesimo, nei suoi amori, nei suoi odi, nella sua storia individuale o collettiva» e, con la bella constatazione merleau-pontiana, che «la metafisica non è più, come diceva Cartesio, l'affare di qualche ora al mese; è presente, come pensava Pascal, nel minimo moto del cuore»⁵⁹.

Corpi in coesistenza

Torniamo, ora, a Esposito, ricongiungendoci all'esempio degli «oggetti tecnici» proposto nell'introduzione. Ne *Le persone e le cose* è ripresa questa definizione di Gilbert Simondon allo scopo di mostrare la crisi del confine tra cose e persone che segna l'età contemporanea, e come questa si stia verificando, ancora una volta, per il tramite della corporeità. Quella sorta di «ponte mobile che ci collega agli oggetti tecnici è il nostro stesso corpo», in

⁵⁵ Ivi.

⁵⁶ Ivi.

⁵⁷ Ivi.

⁵⁸ Ivi.

⁵⁹ Id., *Il romanzo e la metafisica*, cit.

quanto i primi sono il frutto di menti che ne hanno progettato «le caratteristiche funzionali e simboliche», ma pervengono a noi tramite un «passaggio di mano in mano, da parte di chi li ha adoperati», configurandosi come testimonianza del «transindividuale». Infatti «ricevere un oggetto tecnico da chi lo ha inventato e usato vuol dire ricostruire una catena sociale non lontana da quella che gli antropologi hanno creduto di rintracciare nei riti donativi dei “popoli senza storia”»⁶⁰.

Tali società, come si accennava più sopra, costituiscono per Esposito un'importante traccia che la scissione tra persone e cose non è originaria e tantomeno connaturata o imprescindibile alla vita comunitaria. Pratiche come il dono o il *potlac* sono rese possibili da una categorizzazione degli oggetti che non è tutta confinata nello statuto della cosa ma sfuma nelle caratteristiche della persona; Esposito utilizza a tal proposito l'espressione «anima delle cose»⁶¹. La convinzione, in vigore in queste società, per cui le cose avrebbero in qualche misura aspetti paragonabili agli esseri animati, consente di attribuire a queste una valenza simbolica strutturalmente assente nell'economia di mercato. La logica del commercio impone che vi sia perfetta equivalenza tra il bene acquistato e il denaro corrisposto; la condizione perché vi sia dono, invece, risiede in «un leggero scarto differenziale tra ciò che si è dato e ciò che si riceve», attribuendo una sorta di maggiorazione di valore al bene che viene donato non per la sua condizione di partenza, ma in virtù del dono stesso. Questa dinamica non soltanto impedisce che l'oggetto venga generalizzato come merce, ma ha come effetto anche la creazione di «una relazione sociale che va al di là del rapporto a due a favore di un cerchio più ampio che coinvolge l'intera comunità»⁶².

Esposito evidenzia ancora una volta il ruolo centrale giocato dal corpo, il quale consente di rifiutare la logica binaria soggetto/oggetto e di dar vita a possibilità alternative di convivenza comunitaria dal differente respiro etico. Il corpo, «luogo sensibile in cui le cose sembrano interagire con le persone, fino a divenirne una sorta di prolungamento simbolico e materiale»⁶³, agisce come «operatore muto del passaggio da un codice all'altro» preservando il legame tra l'oggettuale e il simbolico che rende possibile la commistione con la categoria di persona. L'effetto sullo spazio etico è considerevole: il filosofo italiano nota che questa azione del corpo

⁶⁰ Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, cit., p. 100.

⁶¹ Ivi, p. 95.

⁶² Ivi, p. 98.

⁶³ Ivi, p. VIII.

come collante tra le due categorie riesce anche a scongiurare il blocco della «circolazione sociale in un ordine gerarchico di tipo trascendente, in cui, al dominio assoluto delle persone sulle cose, faccia riscontro quello di alcune persone su altre, esse stesse ridotte a cose»⁶⁴.

Occorre, a questo punto, una precisazione: il nostro confronto serrato tra Merleau-Ponty ed Esposito non deve suggerire che si voglia trovare traccia della riflessione biopolitica coltivata dal secondo già nelle opere del primo. La fonte fenomenologica da cui – tra le altre fonti – si diramano, in tutta la loro autonomia, diverse tra le considerazioni del filosofo italiano è ampiamente documentata dai riferimenti bibliografici che l'autore propone; mentre, com'è noto, gli esiti peculiari cui l'autore perviene in ambito politico – uno tra i campi che egli indaga con maggiore urgenza – affondano genealogicamente le proprie radici in un altro pensiero, sempre francese e legato alla questione dei corpi ma in senso profondamente distante dalla fenomenologia: quello di Michel Foucault. Sarebbe da collocarsi in quest'ambito il fondamentale apporto filosofico che Esposito affida alla trilogia *Communitas*, *Immunitas* e *Bíos*⁶⁵, in cui la riflessione politica chiarisce la peculiare declinazione e i problemi etici che la convivenza con l'altro va assumendo nella società contemporanea. In questo orizzonte, risulta particolarmente prezioso l'accostamento alle ricerche di Jean-Luc Nancy sul tema della comunità, seguendo l'intuizione proposta da Colonnello di un «asse» tra i due filosofi che contribuirebbe anche significativamente a comprendere e rilanciare la riflessione su questioni tuttora molto attuali, come quella del meticcio⁶⁶.

Questi temi, dal profondo valore teorico, non possono non essere citati; tuttavia, al contempo, una loro trattazione specifica nel presente contributo non riesce a trovare spazio in quanto essi non presentano porzioni d'intersezione con i temi merleau-pontiani, che invece costituiscono l'oggetto

⁶⁴ Ivi, p. 98.

⁶⁵ Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, nuova edizione 2006; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, cit.; Id., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit. Altri testi fondamentali, più recenti, sono Id., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008 e Id., *Dieci pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 2011.

⁶⁶ Pio Colonnello, *Per un'etica dell'intercultura. Ancora su identità, alterità e differenza*, in Id., Stefano Santasilia (a cura di), *Intercultura, democrazia, società. Per una società educante*, Mimesis, Milano 2012, p. 13. Il riferimento è a Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1983; tr. it., *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992.

della nostra trattazione. Come il filosofo italiano ricorda in *Bíos*, l'estesa riflessione di Merleau-Ponty sulla corporeità non può consentire di «riconoscervi un tratto specifico della riflessione biopolitica»; Esposito definisce una simile operazione «*fuorviante*», sottolineando «l'ambito sostanzialmente fenomenologico in cui si situa la sua prestazione filosofica»⁶⁷. Un indice importante di differenziazione è rappresentato in tal senso dalla concettualizzazione merleau-pontiana della nozione di «carne», la quale richiederebbe uno spazio più diffuso per poter essere affrontata in maniera esaustiva ma che possiamo brevemente ricordare avvalendoci dell'efficace sintesi di Lisciani Petrini: «una dimensione ontologica pre-individuale e pre-personale, tale da dispiegarsi attraverso (e costituire così) tutti gli esseri, come una sorta di pelle comune»⁶⁸.

In ogni caso, pur nella distanza dall'orizzonte biopolitico, la meditazione di Merleau-Ponty sul rapporto tra corpo e mondo – come ricorda Esposito – ha consentito al filosofo francese di cogliere «prima di altri [...] che l'allargamento del corpo alla dimensione del mondo, o la configurazione del mondo in un unico corpo, avrebbe mandato in frantumi la stessa idea di 'corpo politico', tanto nella sua declinazione moderna quanto in quella totalitaria». Infatti «non avendo più nulla fuori di sé, e cioè facendo tutt'uno con il proprio esterno, tale corpo non avrebbe potuto più rappresentarsi in quanto tale – raddoppiarsi in quella figura autoidentitaria che abbiamo visto costituire uno dei più terribili dispositivi immunitari della biocrazia nazista»⁶⁹.

La categorizzazione delle cose in funzione servile nei confronti delle persone sembrerebbe, in questo quadro, aprire il passo a una reificazione sempre più estesa nell'ottica di una sorta di estensione smodata dell'oppressione da parte della persona.

Gli oggetti tecnici, dallo statuto profondamente differente da quello di un semplice utensile, portano in sé «una quantità di informazione che li rende pregni di operatività sociale» e mostrano a ogni utilizzo «i segni

⁶⁷ Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 174, corsivo nostro.

⁶⁸ Enrica Lisciani Petrini, *Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze*, cit., p. 82. Necessario ricordare anche Id., *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002 e Mauro Carbone, *Carne. Per la storia di un fraintendimento*, in Mauro Carbone, David M. Levin, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano 2003, pp. 11-66. Un'utile e sintetica definizione del concetto merleau-pontiano di «carne» si trova in Pascal Dupond, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris 2001, pp. 4-5.

⁶⁹ Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit., p. 176.

dell'intelligenza necessaria a risolvere i problemi che di volta in volta gli uomini si sono visti crescere intorno». È necessario evitare che la componente tecnologica di questi manufatti diventi motivo di critica o di timore che essi possano costituire la minaccia di un dominio della tecnica. Esposito rileva, sulla scorta di Simondon, «soltanto un malinteso antropocentrismo ci impedisce di cogliere e utilizzare quanto noi stessi abbiamo elaborato e raccolto in una forma, insieme oggettiva e soggettiva, che continua a vivere dentro la cosa quanto dentro di noi»⁷⁰. Gli oggetti tecnici, come le cose poste in circolazione nell'economia del dono, riescono a incorporare «una sorta di vita soggettiva» che ne ostacola la compressione «in una funzione esclusivamente servile»⁷¹. Similmente ai beni donati, inoltre, essi possono costituire il frutto di gesti volti a curare la coesistenza con l'altro: questo paragone si presta particolarmente se si considerano le applicazioni mediche dello speciale tipo di oggetti – tessuti, materiali biologici e forse, presto, interi organi – citati a inizio del contributo. Esaminare società alternative basate sul dono e, ancor meglio, riflettere sull'esistenza di «oggetti tecnici» nella nostra, contribuisce a rafforzare la possibilità di una coesistenza etica con l'altro che non sfoci nella tentazione di sfuggire al disagio mettendo «a tacere l'inquietante esistenza altrui». Per il tramite del corpo, dunque, sia in Esposito che in Merleau-Ponty ci sembra di poter scorgere una strada verso «un terreno comune fra l'altro e me», verso l'ottica di «un essere a due» in cui «l'altro non è più un semplice comportamento nel mio campo trascendentale, né d'altra parte io lo sono nel suo, ma siamo l'uno per l'altro collaboratori in una reciprocità perfetta, le nostre prospettive scivolano l'una nell'altra, coesistiamo attraverso un medesimo mondo»⁷².

⁷⁰ Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, cit., p. 99-100.

⁷¹ *Ivi*, p. IX.

⁷² Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit. A questo proposito un ruolo fondamentale è svolto dal linguaggio, problema ampio per poter trovare spazio sufficiente in questa sede; cfr. in merito Id., *Signes*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di Andrea Bonomi, *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 57-120; Silvio Capra, *Il problema del linguaggio in Maurice Merleau-Ponty*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, vol. 64, n. 3, luglio-settembre 1972, pp. 446-470.