

## LA FENOMENOLOGIA DELLA PAROLA DI MAURICE MERLEAU-PONTY: PER UN RITORNO AL «SOGGETTO PARLANTE»

Andrea Flumini  
Università di Bologna  
andreaflumini@hotmail.com

### 1. Fenomenologia e ontologia

La filosofia del linguaggio deve oggi saper raccogliere l'approccio al problema della conoscenza e della mente proposto dall'epistemologia, dai fondamenti biologici (EDELMAN, 1993), delle teorie dell'*embodiment* (MATURANA, VARELA, 1987, EDELMAN, 1991, 1993, SEARLE, 1994). Per non ricadere in un dualismo «di sostanze», né in uno «di proprietà» (SEARLE, 1994, pag.10), risulta indispensabile trovare un modo per saldare la ricerca da tempo compiuta su processi simbolici, sintassi delle lingue, termini, atteggiamenti proposizionali, al fatto - noto oggi anche grazie alle ricerche delle neuroscienze - che l'essere umano è capace di tutti i suoi processi mentali, compreso il linguaggio, esclusivamente sulla base della corporeità del suo organismo. Un deciso tentativo di passare da una filosofia che si rivolge al pensiero come entità astratta ad una che descrive la mente come processo che si costituisce biologicamente nel corpo è stato compiuto nel '900 da Maurice Merleau-Ponty. In particolare con le ricerche fenomenologiche raccolte in *Struttura del comportamento* (1943, trad. it. di G. D. Neri, 1963) e *Fenomenologia della percezione* (1945, trad.it. di A. Bonomi, 1965), che hanno offerto i più importanti spunti dei corsi universitari tenuti tra il 1952 e il 1961 alla Sorbona (MERLEAU-PONTY, 1995, 1996), Merleau-Ponty ha riportato il corpo all'interno del discorso filosofico: muovendo da alcune intuizioni husserliane, dagli studi della neurofisiologia di Pavlov e di Sherrington e dalle sperimentazioni della Gestaltpsychologie sulla percezione, il discorso di Merleau-Ponty è riuscito a sgretolare la tradizionale nozione di coscienza con cui l'accademismo occidentale aveva costruito un'immagine dell'uomo fatta di solo pensiero, rivelando la radice ineliminabile che la soggettività

consapevole getta nell'*esistenza* vissuta dell'organismo<sup>1</sup>. In questa prospettiva il progetto di «indagare geneticamente» l'esperienza di essere uomo va a coincidere con l'istanza husserliana di riportare il discorso filosofico «alle cose stesse»<sup>2</sup>.

Consapevole della “rivoluzione paradigmatica” realizzata dalla teoria dei quanti, che aveva fondato l'oggettività fisica non sul presunto determinismo della misurazione, ma sull'ambigua ontologia dell'osservazione (MERLEAU-PONTY, 1996), Merleau-Ponty fu spinto<sup>3</sup> dalla sua prospettiva fenomenologica al radicale progetto di praticare una riduzione che riportasse *la riflessione*, su cui la possibilità stessa del linguaggio si fonda<sup>4</sup>, *alla sua origine irriflessa*, quindi a ciò che viviamo in prima persona e alla specifica ontologia che gli soggiace. L'epistemologia che scaturisce da questa prima affermazione nella filosofia occidentale dell'incarnazione della coscienza umana è in grado di comprendere che lo stesso domandare filosofico, tradizionalmente considerato dimensione razionale per eccellenza, può in realtà essere espresso solo sulla base delle caratteristiche *biologiche* della natura umana: l'analisi fenomenologica delle strutture del comportamento (MERLEAU-PONTY, 1963) mostra infatti che la specifica ontologia che sostiene la vita cosciente è tale esclusivamente per la sua «situazione», che è appunto un'*incarnazione* (individuale ma aperta all'*intersoggettività*) che si è stabilita *storicamente* (MERLEAU-PONTY, 1965) durante l'evoluzione della biosfera (MERLEAU-PONTY, 1995, 1996). Nella fenomenologia di Merleau-Ponty *essere uomo* è di certo *essere coscienza*, ma *essere coscienza* significa, per ogni uomo, *esistere come quel corpo che vivendo realizza concretamente la propria coscienza*.

---

<sup>1</sup> L'organismo vivente è una *struttura unitaria complessa* caratterizzata da un'«organizzazione autopoietica»: la sua esistenza si realizza come *produzione autonoma di «tutta la sua fenomenologia»*, e questo significa che il prodotto dell'organizzazione del vivente è il vivente stesso, *senza «separazione tra produttore e prodotto»* (MATURANA, VARELA, 1987, pag. 63). La coscienza è quindi un episodio storico dell'autorganizzazione di cui gli organismi biologici sono *in quanto tali* autonomamente capaci.

<sup>2</sup> L'indicazione emerge dalla *Krisis* come lo scopo di ogni riduzione fenomenologica: «ritornare alle cose stesse» («zu den Sachen selbst!»).

<sup>3</sup> Da sottolineare che fu probabilmente proprio la sua convinzione filosofica a spingerlo così fortemente verso l'analisi della coscienza che viveva da stroncarlo di fatica sul tavolo di lavoro.

<sup>4</sup> Il linguaggio verbale presuppone infatti una concettualizzazione - seppur irriflessa e precategoriale - del proprio «sè», che deve essere posto come soggetto/oggetto di azioni possibili, non solo di quelle attuate nel presente vissuto: è da questo suo primo grado di virtualità che il «sè» può divenire poi, riflessivamente, il soggetto/oggetto di ogni possibile espressione.

Per uscire dai rapporti imposti a pensiero ed esistenza dal *Cogito* cartesiano la filosofia può quindi aprirsi fenomenologicamente una via verso la reale ontologia dell'umano, evitando con l'esercizio dell'*epochè* (la riduzione fenomenologica) sia derive metafisiche che eliminativiste: molte ipotesi filosofiche (e non solo) si sono private della loro pregnanza proprio per aver considerato dicotomica nella realtà questa coppia di concetti, cadendo in quello che Ryle ha definito «errore categoriale» (RYLE, 1955, DAMASIO, 1995), o finendo col propendere (spesso implicitamente) per uno dei due elementi (MERLEAU-PONTY 1963, 1965, EDELMAN, 1993, SEARLE, 1985, 1994). Ma chi indaga fenomenologicamente l'esperienza che in quanto uomo vive *personalmente* ogni giorno si accorge che mentre la vita cosciente sembrerebbe svolgersi interamente nella consapevolezza, in una dimensione "altra" rispetto a quella della sensibilità, c'è in realtà una continua «ripresa» della «genericità ancestrale» dell'organismo vivente (cioè delle sue strutture fisiche e morfologiche, ad esempio archi faringei, corde vocali etc.) nella nostra condotta individuale (in tutti i comportamenti orientati, ad esempio nella fonazione) che la trasforma «in altro da sé», secondo un incessante «sfuggimento» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 239) rispetto all'individuo determinato dalla filogenesi che non è mai però un trascendimento totale del suo essere fisico (MERLEAU-PONTY, 1963, 1965, 1995, 1996). Dobbiamo piuttosto comprendere l'organismo biologico come un «reinvestimento» dell'essere fisico secondo una dimensionalità che lo integra in un sistema che è qualcosa di più della semplice somma delle sue parti, secondo una vera e propria riorganizzazione complessiva che porta all'emergere di fenomeni strutturali e funzionali completamente nuovi senza che questi fenomeni emergenti si presentino mai separatamente dallo specifico sostrato in cui si producono (MERLEAU-PONTY, 1963, 1965). Per abbandonare le funeste conseguenze della tradizionale opposizione di materia e pensiero - sulla base della quale nelle concezioni "empiriste" come in quelle "razionaliste" è stato postulato un mondo sommativamente composto di oggetti preformati che, in uno spazio euclideo, ci istruirebbero «per impressione» sulle loro caratteristiche puntuali - dobbiamo reintegrare alle nostre riflessioni l'esistenza corporea, vincolando *il pensiero alla percezione* in quello che fenomenologicamente è stato riconosciuto come rapporto di *Fundierung*: c'è infatti un rapporto di *reciproca*

*fondazione* tra sensazione e riflessione, che esistono indivise nel circolo dialettico che concretamente “svolge” il vissuto umano.

Pretendere di indicare la comune radice di sensazione e riflessione nell’esistenza vissuta dall’organismo rende necessario fermarsi a considerare il *corpo* secondo la sua *intenzionalità originale* (MERLEAU-PONTY, 1965). Infatti il corpo si offre all’esperienza soggettiva, nei comportamenti quotidiani che l’uomo organizza per vivere, secondo un’intenzionalità che non è «tetica»; ciò fa sì che il corpo non sia il tema direttamente intenzionato dalla coscienza nella sua attività noetica: ad esempio, per percepire un paesaggio non devo avere sensazione alcuna della pressione oculare, né riflettere sul gradiente di luminosità necessario alla visione della scena, e questo perché la scena stessa mi si offre con coerenza per il processo globale che *fuori dalla mia consapevolezza*, in questo caso da quella della mia visione cosciente, l’organismo sta complessivamente strutturando. Per distinguere questo corpo vivente (Leib) con le sue capacità senso-motorie dal corpo anatomico staticamente considerato (Körper) Merleau-Ponty usa l’aggettivo «proprio», e definisce «*fungente*» la sua intenzionalità. Il corpo umano è infatti capace di attuare i suoi comportamenti grazie a questa intenzionalità pre-tetica, che risulta autorganizzarsi nell’unità dello «schema corporeo» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 151): questa struttura pre-consapevole, che sulla base dell’organizzazione anatomica si ri-modella epigeneticamente secondo l’esperienza motorio-percettiva, è ciò che offre, secondo Merleau-Ponty, quel fondamento morfologico-funzionale necessario a fare dell’organismo umano un *sistema* dotato di senso proprio, «autonomamente espressivo» del suo «significato immanente» con il comportamento (*ibid.*, pagg. 212-218). È lo schema corporeo a far sì che l’organismo umano con la sua sola presenza nel mondo fisico sia in grado di individuarvi un «punto di vista» e un campo di possibilità, cioè una direzionalità a partire dalla quale si stabilisce una valorizzazione spontanea di quegli stessi rapporti che il corpo, attraverso la sua struttura spazialmente situata, è in grado di intrattenere con l’ambiente esplorato<sup>5</sup> (MERLEAU-PONTY, 1965, 1995, 1996, MAURANA, VARELA, 1987).

---

<sup>5</sup> Il confronto con la nozione di *Umwelt* e la biologia “teoretica” di Von Uexkull è esplicito in particolare nell’opera postuma *La natura*, in cui sono raccolti tutti i corsi di fenomenologia applicata

## 2. Fenomenologia della parola: ritornare al «soggetto parlante»

Abbiamo detto che la possibilità stessa del comportamento consapevole si fonda sulle capacità percettive e motorie del corpo; non solo sulla fisicità delle strutture, indispensabile base anatomica della vita: nella prospettiva in cui ci stiamo ponendo è fondamentale anche lo sviluppo epigenetico che attraverso l'apprendimento porta all'organizzazione dello schema corporeo, che permette l'integrazione funzionale dei poteri corporei a base anatomica. Questa consapevolezza è stata raggiunta da Merleau-Ponty attraverso l'osservazione del comportamento animale e umano (MERLEAU-PONTY, 1963), che ha portato la sua filosofia a comprendere la presenza del fenomeno linguistico nella natura animale come l'emergenza nella vita del corpo dell'espressione «come *parola*» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 243). Infatti, indicando nel linguaggio il processo cognitivo che più identifica la nostra specie, abbiamo detto che nel corso della storia evolutiva il suo avvento ha modificato i domini comportamentali degli ominidi così radicalmente da rifondare la socialità animale, rendendo possibile la comparsa di nuovi fenomeni strutturali quali la *riflessione* e la *coscienza*. Questo perché il linguaggio è un sistema cognitivo che permette al soggetto che lo usa «di descrivere se stesso e le circostanze in cui si trova» (MATURANA, VARELA, 1987, pag. 179), cioè di esplicitare quelle relazioni che il suo essere *deve già saper concretamente sostenere sulla base dei propri processi senso-motori*. In questa direzione il linguaggio e la specifica coscienza di sé e del mondo che procura si mostrano come un'ulteriore riorganizzazione dell'organismo umano, che esiste quindi su tre livelli, quello fisico, quello biologico e quello cosciente, senza che alcuno di essi possa mai darsi separatamente dagli altri (MERLEAU-PONTY, 1963).

Questa consapevolezza della storicità della coscienza indicherebbe senza dubbi che la parola è una «regione originale della vita umana» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag.

---

alle scienze naturali tenuti da Merleau-Ponty nella decade che ne precedette la prematura scomparsa, avvenuta nel 1961.

244), acquisita concretamente attraverso l'esistenza della nostra specie, ma la filosofia e la psicologia contemporanee l'hanno raggiunta solo tardivamente; infatti l'uso quotidiano, la descrizione e la comunicazione delle «relazioni ontiche» in cui le comunità umane da sempre le impiegano hanno finito per dissimulare le parole in «enti di ragione», di una ragione divisa dal corpo. Depistate quindi dall'ingenua concezione diffusa nel senso comune le filosofie di matrice empirista si sono rivolte «all'esteriorità» del fenomeno linguistico, puntando a scoprire il deposito in cui la permanenza mnestica dell'«imago verbale» avrebbe dato conto dell'«essere sempre pronta all'uso» della parola, mentre le filosofie di orientamento razionalista hanno descritto il linguaggio come un'operazione «squisitamente interiore», che nulla deve alla materia con cui l'esistenza è fatta (*ivi*). Ma è evidente che se nel primo caso, immobilizzata e oggettivata, «la parola non è significativa», nel secondo non è nemmeno «parlante», ma solo pensata da un pensiero delocalizzato, perciò non da un soggetto umano umano - la cui esistenza, in un'ottica fenomenologica, è sempre spazialmente situata. Quello che conta è che *in entrambi i casi* la concezione filosofica del linguaggio è caratterizzata «dall'assenza del soggetto parlante», e questo perché «la parola non è un'azione», non è cioè un comportamento che rende manifeste «le possibilità interne del soggetto» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 245). Se attraverso la riduzione fenomenologica proviamo però ad uscire dall'atteggiamento ingenuo che caratterizza non solo il senso comune, ma ogni teorizzazione che non esplicita i propri fondamenti filosofici, siamo portati ad ammettere che se parlare significasse accedere agli oggetti tramite «un'intenzione di conoscenza» o «una rappresentazione» (*Vorstellung*) non si potrebbe comprendere perché spesso, nella nostra esperienza vissuta in prima persona, «l'oggetto più familiare ci sembra indeterminato finché non ne abbiamo rintracciato il nome» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 247); eventi di questi tipo ci invitano a notare che quando l'essere umano dà agli altri e a sé stesso il pensiero attraverso la parola, esteriore o interiore che sia, lo fa proprio perché è in una specie di ignoranza dei propri pensieri, che rimangono avvolti in una muta inconsistenza per lo stesso soggetto che andrà ad esprimerli fin quando non vengono esplicitamente formulati in parole. Non possiamo perciò accontentarci di credere che il pensiero possa derivare linearmente dalla parola, rifugiandoci nell'idea di un qualche loro rapporto di causa/effetto, quando ci sembra

anzi che sia il pensiero a tendere spontaneamente all'espressione «*come al suo punto d'arrivo*»; infatti quando parliamo la parola non è un'esperienza del pensare in senso kantiano, ma una «*appropriazione del pensiero*» che diviene «*davvero nostro*» solamente nell'espressione che lo costruisce: «*la denominazione degli oggetti non viene dopo il riconoscimento, ma è il riconoscimento stesso*» (*ibid.*, pag. 248). Nella nostra esperienza vissuta è solo la parola *imposta* all'oggetto percepito che riesce a portare quel «senso nuovo» alla situazione che dà l'innegabile coscienza di cogliere *proprio l'oggetto* cui volevamo riferirci, in un circolo semantico in cui «nominare un oggetto significa staccarsi da ciò che ha di individuale e unico» nell'attualità della percezione «per vedere in esso il rappresentante di [...] una categoria» (*ibid.*, pag. 246).

Queste osservazioni rivelano con chiarezza quale sia l'ipotesi filosofica di fondo che rende per noi plausibile una riduzione fenomenologica del linguaggio, cioè che analizzare l'esperienza fenomenica vissuta in prima persona dal «soggetto parlante» permetta di scoprire molto di più che cercare nella forma dei fonemi e dei segni che codificano le parole dette, o nei rapporti che esse intrattengono sintatticamente: per la fenomenologia della parola il significato del linguaggio non è nelle parole in se stesse, ma in chi le esprime. Allo scopo di testare la pregnanza di queste affermazioni, basterà procedere ponendoci alcune domande: nella nostra vita siamo infatti tutti dei soggetti che parlano, e in questo articolo sarò preso in esame io in quanto tale. Inizio allora col chiedermi se effettivamente parlando costruisco il discorso pensando a rappresentazioni interne degli eventi e oggetti di cui parlo: la risposta che sulla base dei miei vissuti devo dare è che non lo faccio. Volgendomi alla comunicazione con gli altri mi chiedo se si svolga in una condivisione trasparente di concetti, cui le parole conosciute rimandano univocamente come a significati *chiari e distinti*: devo ancora rispondere di no, perché non è al riparo dal fraintendimento che comunico con gli altri. E nel caso della comunicazione con me stesso? Mi chiedo se la comprensione del mio "sé" sia un autopossesso della coscienza, una conoscenza diretta ed indubitabile delle mie emozioni, inclinazioni, idee... Beh, solo mentendo potrei rispondere di conoscere esaurientemente i miei motivi interiori: nemmeno in questo caso posso dire che riflettendo i significati mi si aprano in un possesso totale, che diviene definitivo una volta ottenuto. Il punto fondamentale è che permanendo in una

visione della parola “simbolista” o “oggettivista” non potrei ammettere nulla di quello che ho appena scoperto indagandomi come soggetto che parla o pensa verbalmente. La domanda che allora dobbiamo porci è se sia davvero utile un paradigma interpretativo come quello oggettivista, che non è in grado di spiegare, nemmeno in generale, i fenomeni che ho riconosciuto nella mia esperienza in prima persona della parola. Con la riduzione fenomenologica ci rendiamo invece tutti capaci di comprendere che se le mie risposte ai miei quesiti sono realistiche è perché parlando sto ancora costruendo il mio pensiero, senza che per parlare debba tradurne *uno già fatto nella mia testa o uno già pronto nel mondo esterno*; mi accorgo anzi che anche quando non è ancora esplicito il pensiero non può essere una rappresentazione in senso cartesiano o kantiano (*Vorstellung*) che giace da qualche parte nel mio cervello, perché se nella mia esperienza in prima persona spesso «mi sorprendo» della parola che esprimo, che è *capace di insegnarmi il mio stesso pensiero*, questo può accadere solo perché è *la parola che lo sta compiendo*.

*La mia parola è quindi il mio pensiero*. L’esercizio della riduzione fenomenologica sulla parola rivela che il soggetto che pensa verbalmente non pone oggetti o relazioni secondo una modalità rappresentazionale, ma costruisce il pensiero con la parola stessa; analogamente, quando ascolta, il soggetto umano non ricostruisce solipsisticamente un significato invariabile e astratto, che sarebbe solo “occasionato” dalle parole. In realtà ciò che viene compreso durante i processi linguistici intersoggettivi va ben al di là di ciò che giunge ad essere pensato dalla coscienza tetica, perché grazie alla loro base biologica i soggetti in comunicazione sono «sollecitati nella facoltà di pensare dalle parole stesse» senza subire una «sollecitazione riflessiva»: i soggetti sono stimolati *empaticamente*<sup>6</sup>, ogni soggetto pensa cioè in base all’altro (*Nachvollzug*) senza che sia necessaria la mediazione di alcuna *imago verbale* o di esplicite operazioni logiche, perché «la parola e il pensiero [...] si avvolgono vicendevolmente, il senso è preso nella parola e *la parola è l’esistenza esteriore del senso*» (*ibid.*, pag. 252). È per questo che parlando (e ascoltando) non ricorriamo a ricordi *espliciti* nemmeno per sapere quali siano i

---

<sup>6</sup> La scoperta dei *mirror neurons* sembra confermare l’idea di una partecipazione pre-tetica del corpo alla comprensione della situazione intersoggettiva vissuta, che fonderebbe i processi di comprensione di “livello superiore” nella capacità empatica dell’organismo vivente.

termini da dire, la prossemica da attuare, i gesti da compiere: le parole emergono dall'orizzonte linguistico non-tetico del soggetto parlante, che come sfondo di capacità acquisita fa sì che con gli altri soggetti sia in grado di coabitare un mondo condiviso nel linguaggio come è in grado di coabitare un mondo condiviso nello spazio. Perciò come operando un movimento non è presupposto alcun pensiero tematico che geometrizzi lo spazio circostante (non dobbiamo cioè tracciare esplicitamente le coordinate geometriche di un movimento per realizzarlo), perché è sufficiente un'intenzione irriflessa (non-tetica) della percezione che lo strutturi (MERLEAU-PONTY, 1963, 1965), analogamente l'uso della parola non ci richiede nient'altro che il possesso di «una certa modalità articolare e sonora nell'uso del corpo» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 248). Ci è chiaro ora che se il corpo è l'unico «nostro mezzo di comunicazione sia con il tempo che con lo spazio», cioè «il nostro mezzo permanente per darci degli pseudo-presenti», della parola acquisita non ci sarà bisogno di trattenere tracce oggettive che la riproducano puntualmente (l'«impressione») per andarla a ripescare al momento giusto; possiamo piuttosto dire che l'espressione appresa ci lascia addosso il proprio *stile* che, entrando a far parte della costituzione comportamentale come un qualsiasi altro sedimento degli eventi della storia personale, saprà emergere autonomamente quando l'intenzionalità dell'espressione andrà nella sua direzione: infatti nell'uomo ogni sviluppo funzionale si stabilisce «*nella carne*» stessa (*ivi*). La funzione che riconosciamo al corpo proprio nell'espressione verbale è quindi la stessa funzione che la fenomenologia di Merleau-Ponty gli ha attribuito non solo nel movimento, ma anche nella memoria<sup>7</sup>:

poichè è un potere d'espressione naturale, il corpo converte in vociferazione una certa essenza motoria, dispiega in panorama del passato l'atteggiamento trascorso che riprende, proietta in movimento effettivo una intenzione di movimento<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Infatti anche la funzione della memoria non può essere compresa finchè viene banalmente descritta come «coscienza costituente del passato»; se si configura invece come «lo sforzo per riaprire il tempo a partire dalle implicazioni del presente», evidenziando il ruolo di «impegno globale» che nella memoria ha il corpo, allora si rivela quella funzione proiettiva che è il ricordare (MERLEAU-PONTY, 1965, pagg. 250-257).

<sup>8</sup> MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 252; l'analisi fenomenologica compiuta da Merleau-Ponty sul movimento è nel paragrafo *La spazialità del corpo proprio e la motilità*, *ivi*, parte I, cap. III.

### 3. Lingue parlate e linguaggio parlante

Abbiamo detto che c'è stato un equivoco ontologico sulla natura del linguaggio dipeso da un'implicita accettazione teorica delle credenze del senso comune, ingenuamente concentrate sui pensieri già-espressi ipostatizzati dalla condivisione sociale in *significati istituiti*: ora è chiaro che se a livello filosofico è stato possibile passasse questo fraintendimento della nostra stessa natura (in quanto uomini *noi siamo nel linguaggio*) è proprio perché è mancata la costruzione intersoggettiva di una fenomenologia della parola. Sarebbe infatti nient'altro che l'aspetto oggettivante del processo linguistico ad aver spinto tanto la filosofia del linguaggio che le scienze cognitive ad una considerazione "immobilista" della lingua, che spesso si è rifugiata nell'innatismo per rendere "plausibili" le proprie teorizzazioni (CHOMSKY, 1970, FODOR, 1988).

Comunque, mentre più sopra osservavamo che la lingua parlante si offre come l'espressione intenzionale che concretizza in parole l'attualità vissuta di un soggetto, dobbiamo fermarci ora a notare che la «registrazione di significazioni già acquisite» può far effettivamente sembrare la lingua parlata un insieme di prodotti culturali atemporali o di oggetti linguistici che trovano il loro valore effettivo solo nei rapporti descritti dalla sintassi della lingua: il sedimentarsi storico del linguaggio può farlo sembrare il dominio di una coscienza pura, che rispetto alla vita biologica si muove indipendentemente. Merleau-Ponty, rivolgendosi alla netta distinzione operata da De Saussure tra «momento sincronico» e «momento diacronico» (DE SAUSSURE, 1967), formalizzazione dell'apparente inconciliabilità del presente creativo dell'espressione con la compiutezza delle significazioni già espresse tra le più influenti in semiotica, li descrive come due livelli del processo linguistico che si presuppongono vicendevolmente, confluendo l'uno nell'altro nel concretizzarsi dell'espressione verbale stessa. Infatti tra l'*intenzione significativa del soggetto*, che nel «momento espressivo [...] si dà un corpo e conosce se stessa cercando un equivalente nel sistema di significazioni disponibili», e questo stesso sistema di strumenti linguistici già impregnati di senso *da operazioni analoghe a questa* (nel «momento di istituzione») c'è sempre un «rapporto dialettico», visto che il portato

concettuale di quelle operazioni viene assunto in sé dall'operazione illocutiva presente non come una ripetizione che lo lascia immutato, ma come una variazione non prevista che rimodella nel proprio *valore originale* tutto «un passato culturale»: «i significati disponibili si intrecciano subito secondo una legge ignota e, una volta per tutte, un nuovo essere culturale ha cominciato a esistere» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 254).

La lingua istituita è quindi figlia di espressioni verbali originali, prodotte in specifiche situazioni vissute da specifici soggetti; è questo riferimento circolare alle significazioni linguistiche già costituite che rende possibile l'affinamento della comunicazione intersoggettiva, base storica dello stabilirsi delle culture. La ristrutturazione della sedimentazione già condivisa, oltre alla novità, mostra l'*irriducibilità* dell'espressione illocutiva individuale rispetto alle significazioni linguistiche già effettuate in una certa cultura: «la lingua dei linguisti», quando vi aggiungo le mie «particolarità» nel concreto uso che continuamente faccio del linguaggio istituito, diventa «una logica della contingenza, un sistema orientato che tuttavia elabora sempre più circostanze casuali essendo una ripresa di ciò che è fortuito in una totalità che ha senso, *essendo una logica incarnata*» (MERLEAU-PONTY, 1967, pag. 121). È infatti quando il patrimonio culturale acquisito «si mobilita» al servizio di un'intenzione significativa che «il pensiero e l'espressione si costituiscono [...] simultaneamente» in un comportamento verbale originale, proprio come quando il corpo in quanto abitudine cinetica *storicamente acquisita* si offre alla realizzazione di un'intenzione motoria «inedita», prestandosi immediatamente all'effettuazione di «un gesto *nuovo*» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 254).

#### **4. Natura e cultura: ritornare al «mondo» del soggetto parlante**

La direzione intrapresa dalla breve fenomenologia della parola che sulla scia di Merleau-Ponty stiamo tentando in questo articolo è giunta a rivelare il suo obiettivo di fondo, che è quello di smontare l'illusoria fiducia della tradizione filosofica occidentale nella possibilità di una «caratteristica universale». La caratteristica, sogno leibniziano, sarebbe uno speciale codice simbolico, dotato di propri termini

categorematici e operatori logici, che andrebbe con le sue proposizioni a corrispondere senza ambiguità alla struttura ontologica del reale, descrivendola *puntualmente*; questa illusione moderna - che ha prodotto la convinzione pseudoscientifica che il compito della scienza sia l'esplicitazione razionale della totalità del reale - è la conseguenza diretta dell'idea tradizionale del *mondo* come insieme di oggetti identificabili (principio di identità) e stabili (principio di non-contraddizione), già organizzati in categorie archetipiche (principio di ragion sufficiente): i significanti della *characteristica universalis* andrebbero a simboleggiare univocamente, perchè secondo un'arbitraria convenzione<sup>9</sup>, gli oggetti/concetti immutabilmente appartenenti alle rispettive categorie in quanto universali rappresentanti (cioè per tutti i soggetti in qualsiasi tempo) del significato di ognuna di esse. Dal "rispecchiamento" platonico alle teorie contemporanee del "nastro" è proprio questa concezione del mondo che ha privato di motivazioni valide il progetto di un'indagine filosofica della conoscenza *volta a rinvenirne l'origine*.

Nel corso del '900, però, compiere questo tipo di indagine è diventato l'obiettivo di fondo di tutte quelle teorizzazioni della mente e della conoscenza che si sono sapute avvalere del metodo fenomenologico<sup>10</sup>. Dal canto nostro, riteniamo già sufficienti a mettere per lo meno in dubbio la concezione tradizionale del mondo le osservazioni cui siamo giunti con questa breve fenomenologia della parola. Eppure ci rendiamo conto di trovare la visione tradizionale sottesa ancora oggi a tutte le teorie della coscienza o del linguaggio che, esplicitamente o meno, accettano l'istruttivismo come principio conoscitivo. Forse il punto è che a livello scientifico deve ancora essere accettato che il nostro problema filosofico *più urgente* (HEIDEGGER, 1971) rimanga quello di comprendere l'esistenza nostra e di ciò che ci circonda: probabilmente iniziare a comprendere come pensiamo accelererebbe l'eventuale cambiamento di paradigma epistemologico, e quindi di *Weltanschauung*, a cui saremmo portati percorrendo questa via; ma a prescindere se le prossime generazioni potranno o meno

---

<sup>9</sup> L'operazione non è assurda in questa concezione, perchè ogni parola sarebbe comunque il frutto di una arbitraria imposizione agli "oggetti" del "mondo esterno"!

<sup>10</sup> Vediamo infatti percorrere la strada verso l'origine di ciò che è umano sempre più di frequente. Si veda ad esempio AA.VV., 2006, a cura di M. Cappuccio, *Neurofenomenologia: le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano, Mondadori.

avere la possibilità di portare a termine un tale compito<sup>11</sup>, crediamo che la riduzione fenomenologica, come la ricerca neuroscientifica, abbiano già di fatto rivelato dei dati importanti per corroborare l'obiezione antidualista che rivolgiamo contro l'idea di un mondo già «etichettato» (EDELMAN, 1993).

Abbiamo infatti visto che la lingua, cioè il linguaggio istituito dall'uso che ne fa un dato gruppo di soggetti parlanti, viene continuamente ripresa da altri soggetti parlanti per i propri personali atti illocutivi, che a loro volta divengono disponibili per ulteriori operazioni espressive, rinvenendo quindi un sedimentarsi osservabile alla base della formalizzazione di una lingua. Inoltre, come ogni processo storico, questo sedimentarsi deve aver avuto un inizio, e per il funzionamento che presenta oggi quando lo osserviamo deve essere partito da altri atti espressivi, che all'emergere del fenomeno linguistico vanno definiti *originari*: ne rintracciamo il prototipo nel presente in ogni linguaggio autenticamente dotato di forza creatrice o innovatrice. Deve perciò esserci stata una continuità nella sedimentazione della significazione verbale per lo meno simile a quella che possiamo osservare attualmente nelle comunità linguistiche: come quella attuale, anche la sedimentazione originaria deve essere stata almeno sufficiente allo stabilirsi di significati condivisi. Abbiamo anche detto che la cultura è per l'appunto un *sistema di significati condivisi linguisticamente nell'intersoggettività*; ma allora cos'è il *mondo diviso in categorie* di cui parla l'istruttivismo, se non la veste culturale del mondo sensibile in cui l'essere umano è *situato*? Analizzando quanto emerso con la riduzione fenomenologica risulta evidente che se il mondo che abbiamo intorno ci sembra pre-categorizzato ciò accade perché effettivamente lo è, ma lo è nella misura in cui è già stato categorizzato dalla "catena" di operazioni di significazione realizzate dalle generazioni umane che ci hanno preceduto e di cui noi stessi facciamo parte, visto che sono le nostre esistenze in circuito aperto con le loro e con quelle che ci seguiranno che "riproducono complessivamente" la nostra società e l'«universo simbolico» (BERGER, LUKMANN, 1969) che essa comporta. La soluzione fenomenologica al problema che

---

<sup>11</sup> Da ricordare quanto detto in merito da Max Planck, cioè che «la scienza» non sarà mai in grado di «svelare il mistero fondamentale della natura. E questo perché, in ultima analisi, noi stessi siamo parte dell'enigma che stiamo cercando di risolvere», cit. in WILBER, Ken, 1985, *Quantum questions. Mystical Writings of the World's Great Physicists*, New Science Library, p. 153.

il “mondo esterno” da sempre pone ai filosofi è banale, ma perfettamente coerente proprio con la banalità con cui affrontiamo il mondo stesso *dandolo sempre per scontato*; ora l’equivoco di cui abbiamo parlato, il fatto cioè che il linguaggio (e la sua comprensione) sia per noi nella quotidianità talmente ovvio da convincerci di essere un sistema cognitivo appreso una volta per sempre, *chiuso* rispetto all’uso che ne possiamo fare, non sembra altro che una esplicita manifestazione di questa tacita *Weltanschauung oggettivista* tipicamente occidentale. Se questo equivoco può continuare ad aver luogo è proprio *perché nella nostra storia evolutiva è già stato compiuto da altri il passo decisivo dell’espressione*, attraverso un’elevazione dell’esistenza animale che ci ha strappato al primordiale silenzio della vita naturale senza sottrarci magicamente all’ordine fisico-chimico della biosfera.

Precedentemente ci siamo limitati ad affermare che è stato il processo cognitivo intersoggettivo aperto dal linguaggio a stabilire una nuova socialità, quella *umana*, trasformando un fenomeno naturale, cioè la capacità di fonazione, nell’istituzione linguistica della cultura; ora siamo in grado di aggiungere che il linguaggio può ciò perchè è una specifica capacità di categorizzazione (concettuale) degli “oggetti” (già categorizzati dalla percezione) (MERLEAU-PONTY, 1965, EDELMAN, 1991, 1993), comprendendo quindi che, prima ancora di essere la conoscenza esplicita a cui apre o la rappresentazione formale a cui si presta, il linguaggio verbale «è un certo modo di riferirsi al mondo» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 263), cioè un certo «*stile*» esistenziale: questo significa che l’attività categoriale umana, in quanto peculiare processo di “mentalizzazione” dell’ambiente in cui la nostra coscienza si distingue da quella degli altri animali, emerge storicamente attraverso la dimensione esistenziale che è stata aperta (ed è sostenuta) dall’uso del «linguaggio significativo» (*ibid.*, pag. 264).

Tornando ora alla semiotica di De Saussure, possiamo dire che se c’è effettivamente un’unità sottesa ad ogni lingua parlata questa originariamente non può essere un’unità formale in cui i termini trovano un senso nell’ordine sintattico, perchè quest’ordine non è che il risultato di una formalizzazione operata *riflessivamente* da altri soggetti umani sull’espressione verbale stessa. La fenomenologia della parola rivela che l’unità originale della lingua è l’unità della *coesistenza semantica* delle intenzioni significanti dei soggetti parlanti, prodotta dalla loro coesistenza. Quindi, per quanto

oggi, nella “società dell’informazione”, si abbia più che mai l’impressione che il mondo con il suo significato frammentato sia qualcosa di indipendente da chi lo vive, proprio oggi dobbiamo saper tornare alla consapevolezza che comunicando ci confrontiamo non con rappresentazioni simboliche, ma con *altri soggetti parlanti* e con il mondo a cui esprimendosi verbalmente tendono. La scoperta fondamentale e genuina che ognuno di noi può fare esercitando l’*epochè* è che il termine «mondo» non descrive un ambiente esterno uguale per tutti (il «nastro» del cognitivismo), un inoscoscibile ente metafisico (l’«Iperurano» del razionalismo) o un puro limes concettuale («l’idea della ragione» del criticismo): il termine *mondo* ci indica la presenza di *un’esistenza* che, in quanto «vita “mentale” o culturale», *deriva* «le proprie strutture [...] dalla vita naturale». Se quindi sotto il significato concettuale delle parole abbiamo potuto rinvenire un significato esistenziale del linguaggio, che non è semplicemente «tradotto da esse», ma che «le abita e ne è inseparabile» (*ibid.*, pag. 253) come il corpo abita inseparabilmente il suo ambiente secondo il continuo riprodursi del proprio originario «incrocio organismo/mondo» (MERLEAU-PONTY, 1996, pag. 366), ora sappiamo che ciò avviene perché il soggetto parlante/ pensante è «fondato sul soggetto incarnato» (*ibid.*, pag. 265).

##### **5. Gesti e parole: comunicare i «qualia»**

Comunicando, la comprensione intersoggettiva del linguaggio avviene senza istruzione diretta o mediazione riflessiva: l’intenzione significativa di un soggetto che parla non è di andare a simbolizzare esaustivamente un pensiero già esplicito, ma di colmare «una certa mancanza» attraverso le capacità relazionali del suo corpo; io stesso, se mi volgo ad un’altrui significazione, non ho bisogno di riprenderla «intellettualmente» per accedere ad un suo senso immodificabile e a-situazionale, che mi sarebbe trasmesso da una rappresentazione a-modale: quello che faccio è agire organicamente col «corpo proprio» secondo «una modulazione sincronica della mia propria esistenza» con quella dell’altro che è «una trasformazione del mio essere» attraverso il processo comunicativo, alla costruzione del quale sono globalmente impegnato (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 255). Ma se come soggetto parlante

posso riportarmi alle parole, che sono un «certo luogo» del mio mondo linguistico, con la stessa spontaneità del mio indice che senza mediazioni consapevoli si dirige alla bocca come al «certo luogo» in cui si intima il silenzio, ciò può essere spiegato solo ammettendo che la parola, prima che *enunciato concettuale* o *proposizione coerente*, si presenta come la *mimica esistenziale* in cui si realizza «la presenza stessa del pensiero nel mondo sensibile»: se il gesto di tacere si fa nel mondo sensibile tendendo dalla percezione al movimento in un processo di significazione indiviso, allora anche il pensiero che tende alle parole lo farà direttamente dal mondo del soggetto proprio in quanto il parlare possiede un suo autoctono potere di significazione, la cui base corporea ne permette la realizzazione nel mondo sensibile. L'esistenza della parola, per essere compresa, deve essere considerata quella di «*un autentico gesto*»: infatti l'ingiunzione verbale di tacere «contiene il proprio senso» al pari del gesto di tacere, cioè come ogni gesto «contiene il suo», perché il senso del gesto non sta «dietro di esso, ma si confonde con la struttura del mondo che il gesto delinea e che io riprendo» percependolo. Il significato concettuale delle parole si forma come quello dei gesti *situazionalmente*, cioè sulla base di un senso vissuto pre-riflessivamente dal soggetto: la parola si forma «per prelevamento su un *significato gestuale*, che, a sua volta, è immanente alla parola» (*ibid.*, pag. 250).

Questa ricostruzione della comunicazione verbale risulta accettabile se anche «la gesticolazione verbale ha di mira un paesaggio mentale» - cioè un *quale* vissuto dal soggetto (EDELMAN, 1991, 1993, SEARLE, 1994) - di cui sa estrarre «l'essenza emozionale» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 259) senza però doverne dare la rappresentazione logico-simbolica: ciò che rende possibile la comunicazione è proprio il fatto che nel *gioco linguistico* le parole come i gesti offrano il loro senso senza necessità di mediazione riflessiva da parte di *codici espliciti*. Infatti un gesto di collera non fa semplicemente pensare alla collera, rimandando indicamente ad essa in quanto immagine/simbolo della collera archetipica; ai fatti, un gesto di collera in una situazione vissuta è la collera stessa, è sia per chi agisce che per chi assiste una collera *incarnata*! Se questo gesto di collera fosse davvero percepito in virtù di un'invariante coerenza nella configurazione con cui si manifesta dovremmo poter comprendere l'intero repertorio della mimica esistenziale degli ambienti umani, anche di ambienti non abituali, se non quello di altre specie animali; ma i dati dell'esperienza vissuta

mostrano che riesco a fraintendere a volte perfino le parole, la prossemica e i gesti di chi conosco bene! Gli stessi dati mi dicono però che solo «tramite questo corpo percepisco delle “cose”», e quindi non mi riesce difficile comprendere tutti i miei errori di interpretazione dell’altro se io non lo comprendo che «tramite il mio corpo», aprendomi a lui in quello che ogni volta rimane nient’altro che *un tentativo non garantito* di afferrare le sue intenzioni: quello di cui riesco a farmi partecipe comunicando con l’altro non è la chiarificazione totale delle circostanze in cui la comunicazione avviene; piuttosto, mi immergo in un «implicito incontro» delle nostre possibilità cognitive, che ci rende capaci di ottenere «una specie di riconoscimento cieco che precede la definizione e l’elaborazione intellettuale del senso» (*ibid.*, pag.257). Tutto ciò è inaccettabile ponendo il linguaggio come un atto teoretico decontestualizzato che apre a significati assoluti, a concetti *universali*. Ma esercitando la riduzione fenomenologica su noi stessi siamo obbligati a descrivere una situazione umana sempre avvolta nell’*ambiguità* e nel *fraintendimento*: la fenomenologia riesce così a ridare voce alla *multivocità del reale*, su cui trovano fondamento la polisemanticità e la differenziazione caratteristiche del mondo costruito socialmente dai soggetti umani.

Del resto, tornando al «mondo etichettato», se esprimersi nella comunicazione servisse ad indicare dei rapporti tra il soggetto parlante e ciò che lo circonda che sono in qualche modo già noti agli altri soggetti, invece di costruirli in un incontro semantico tra le loro possibilità cognitive, il linguaggio sarebbe niente più che il promemoria accessorio di una realtà trasparente alla ragione. Oltre le considerazioni strettamente filosofiche, spostiamo l’attenzione sul carattere di adattatività che sembra essere molto spesso correlato al propagarsi di una mutazione morfologica come deve essere stata quella che ha permesso lo stabilirsi di capacità fonatorie e linguistiche: si comprende allora che il linguaggio con la sua variabilità e complessità, ma privo di utilità per l’«accoppiamento strutturale» della nostra animalità con l’ambiente, sarebbe nient’altro che un inspiegabile surplus funzionale. L’indagine fenomenologica della parola ci mostra invece che l’emergere della stessa gestualità deve essere interpretato come una sorta di “risposta” da parte degli organismi biologici all’esigenza di realizzare i propri *qualia* momentanei, cioè all’esigenza di presentificare uno stato percettivo-emozionale vissuto proprio perché non immanente

alla comune costituzione anatomica della specie: tutto ciò ci consiglia di accettare che quello che spinge i soggetti alla comunicazione verbale debba essere ancora un concetto situazionale vissuto in prima persona, non simultaneamente posseduto da tutti i soggetti sulla sola base della loro conformazione anatomica - un *quale*, per l'appunto.

Ciò di cui possiamo comunque essere certi è che, per come oggi si presenta, lo stabilirsi dell'espressione verbale ha presupposto una comunicazione preliminare in una "zona d'ombra preriflessiva": è lì che dobbiamo tentare di ricollocare interamente, reiterando questa *epochè*, la genesi del linguaggio verbale, recuperando alla parola il suo senso *vissuto*, quel senso immanente che Merleau-Ponty ha adeguatamente definito «*sensu gestuale della parola*». Se infatti non possiamo rintracciare nel nostro comportamento espressivo segni convenzionali in senso stretto, cioè segni arbitrari che non siano caratterizzati dall'inesauribile ambiguità con cui tutti i fenomeni si offrono in natura alla nostra percezione e riflessione, e reciprocamente nemmeno segni totalmente naturali, cioè segni immutabili che non derivino dall'espressione intenzionale di altri soggetti, questo significa che in quanto uomini possediamo solamente parole e concetti *storicamente originati* che, pur coagulando tutta la storia di una lingua e tutte le strategie di comunicazione di una cultura, compiono la comunicazione stessa *senza alcuna garanzia dall'errore e dal fraintendimento*.

## 6. Il corpo vissuto: la fabbrica della natura umana

La fenomenologia della parola ci indica che ciò che conta per l'acquisizione del linguaggio e per la comunicazione è l'*uso* dei corpi, cioè la capacità di «strutturazione simultanea» dei corpi attraverso l'empatia (*Einfühlung*), in un processo in cui i rispettivi mondi divengono una situazione verbalmente condivisa, un vissuto esplicitato e convalidato intersoggettivamente. Ora il fatto dell'immensa plasticità, variabilità e complessità della costituzione morfologica umana scoperto dalla neurolingua può bastare a far comprendere perché non abbiamo a disposizione né un linguaggio generale innato (un "mentalese" di cui le diverse lingue non sarebbero che

manifestazioni particolari) nè una natura immutabile (un «nastro» da tradurre per avere “successo” nei propri comportamenti cognitivi) che definiscano l’uomo archetipicamente, come somma delle caratteristiche necessarie e sufficienti ad indicare un certo organismo vivente come tale. Merleau-Ponty esprime questa tesi antropologica affermando che

l’uso che l’uomo farà del suo corpo è trascendente rispetto a questo corpo in quanto essere semplicemente biologico. [...] *In lui tutto è fabbricato e tutto è naturale*, nel senso che non c’è una parola, una condotta la quale non debba qualcosa all’essere semplicemente biologico – la quale, al tempo stesso, [...] non allontani dal loro senso i comportamenti vitali, grazie ad una specie di sfuggimento e a un genio dell’equivoco che potrebbero servire a definire l’uomo<sup>12</sup>.

Queste righe riassumono quanto è stato sostenuto dal principio di questo articolo, cioè che se i comportamenti umani fondano significati trascendenti rispetto all’anatomia umana stessa, illudendoci che essi siano qualcosa che non è sottoposto alle leggi della termodinamica, questi stessi significati trascendono effettivamente la dimensione esistenziale nella misura in cui ricadono nel mondo sensibile come elementi del comportamento umano. Essendo infatti il comportamento umano un processo a base corporea esso rimane sempre e comunque, in ogni possibile attività, un nodo visibile, comprensibile e comunicabile di *senso* ed *esistenza*: questo significa che sono nostri, tutti questi prodotti culturali che fanno l’universo simbolico in cui siamo immersi, sono nostri o di *altri come noi* che li hanno prodotti con la propria condotta personale. Per questo la *parola autentica* si configura sempre come «l’eccedere dell’esistenza sull’essere naturale»; ma l’intenzione significativa, nel tentativo di trascenderlo, non può che ricadere nuovamente in esso nella forma di fenomeno culturale. Proprio questa capacità di reiterare un’apertura nello spessore di ciò che è, descrivendo in esso un certo *orientamento*, rivela quel *senso immanente del corpo umano* che Merleau-Ponty ha saputo rintracciare con la sua fenomenologia: il centro topografico del corpo proprio rende presente questo suo *senso* estendendolo radialmente a tutto il sensibile abbracciato con il tatto, con lo sguardo o con la voce, perché come abbiamo detto «al pari di tutti gli altri, anche il gesto linguistico è un gesto che designa da sé il

---

<sup>12</sup> *ibid.*, pag.261.

suo senso» (MERLEAU-PONTY, 1965, pag. 257). L'invito della fenomenologia è quello di tornare al senso autoctono di cui gesti e parole investono ciò che ci circonda, scoprendo l'originarsi del mondo che viviamo nello stesso luogo in cui la natura umana incessantemente si fabbrica, cioè nella continua ripresa individuale della generalità biologica operata dall'esistenza del corpo, che rinnova la natura umana come qualcosa che è non solo *specie naturale*, ma anche «*idea storica*» (*ibid.*, pag. 261).

### Bibliografia

AA.VV., 2006, a cura di M. Cappuccio, *Neurofenomenologia: le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano, Mondadori.

BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas, 1969, *La realtà come costruzione sociale*, trad. it di M. Sofri Innocenti e A. Sofri Peretti, Bologna, Il mulino.

CHOMSKY, Noam, 1970, *Le strutture della sintassi*, trad. di F. Antinucci, Bari, Laterza.

COSTANTINO, Salvatore, 1999, *La testimonianza del linguaggio: saggio su Merleau-Ponty*, Milano, Franco Angeli.

DAMASIO, Antonio R., 1995, *L'errore di Cartesio: emozione, ragione e cervello umano*, trad. it. di F. Macaluso, Milano, Adelphi.

DE SAUSSURE, Ferdinand, 1967, *Corso di linguistica generale*, trad. it. di T. De Mauro, Bari, Laterza.

EDELMAN, Gerald M, 1991, *Il presente ricordato*, trad. di L. Sosio, Milano, Rizzoli.

EDELMAN, Gerald M., 1993, *Sulla materia della mente*, trad. it. di S. Ferradiani, Milano, Adelphi.

FODOR, Jerry, 1988, *La mente modulare: saggio di psicologia delle facoltà*, trad. di R. Luccio, Bologna, Il mulino.

HEIDEGGER, Martin, 1971, *Che cosa significa pensare?*, trad. it. di G. Vattimo, Milano, SugarCo.

HUSSERL, Edmund, 1961, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, trad. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore.

MATURANA, Humberto, VARELA, Francisco, 1987, *L'albero della conoscenza*, trad. it. di G. Melone, Milano, Garzanti.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1962, *Senso e non senso*, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1963, *La struttura del comportamento*, trad. it. di G.D. Neri, Milano, Bompiani.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1965, *Fenomenologia della Percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1967, *Segni*, trad. it. di G. Alfieri, Milano, Il Saggiatore.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1989, *L'occhio e lo spirito*, trad. it. di A. Sordini, Milano, SE.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1993, *Il visibile e l'invisibile*, testo stabilito da C. Lefort, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1995, *Linguaggio, storia, natura: corsi al Collège de France, 1952-1961*, trad. it. M. Carbone, Milano, Bompiani.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 1996, *La natura: lezioni al College de France 1956-1960*, trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, Milano, Raffaello Cortina.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 2004, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, trad. it. di F. Negri e R. Prezzo, Milano, Medusa.

RYLE, Gilbert, 1955, *Lo spirito come comportamento*, trad. it. di F. Rossi-Landi, Torino, Einaudi.

SEARLE, John R., 1985, *Dell'intenzionalità*, trad. it. di D. Barbieri, Bompiani, Milano.

SEARLE, John R., 1994, *La riscoperta della mente*, trad. it. di S. Ravaoli, Torino, Bollati Boringhieri.