

VARIA

doi: 10.54103/2039-9251/29703

COSE, OGGETTI E ULTRA-COSE. IL CONTENUTO DELLA PERCEZIONE TRA FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA

Claudia Francesca Martiriggiano

Università degli Studi di Palermo (044k9ta02), Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (002t25c44)

Contacts: claudiafrancesca.martiriggiano@unipa.it

ABSTRACT

Questo articolo esplora il problema della percezione e i paradossi che la caratterizzano da un punto di vista fenomenologico. Mentre l'oggetto appare sempre da un punto di vista soggettivo, la cosa nel suo insieme supera di gran lunga la comprensione di qualsiasi singola prospettiva. La questione della trascendenza del percepito viene quindi analizzata dalle formulazioni husserliane fino alle posizioni di Aron Gurwitsch e Maurice Merleau-Ponty. Entrambi i filosofi propongono una revisione della fenomenologia husserliana che la libera dal pregiudizio morfogenetico che ancora la sottende. Considerando il contenuto della percezione come una forma in senso gestaltico, Gurwitsch e Merleau-Ponty sembrano in grado di riabilitare la presenza del tutto all'interno di ciascuna delle sue parti. Tuttavia, mentre Gurwitsch colloca questo argomento su un piano ideale e ipotetico, senza conseguenze reali per la nostra esperienza concreta e prospettica, Merleau-Ponty lo prende come spunto per ripensare la trascendenza e la generalità come inseparabili dal loro dispiegarsi sensibile. Trasformando il concetto di costituzione in quello di comunione e sostituendo l'ideale di completa adeguatezza con quello di evidenza percettiva, Merleau-Ponty cerca di spiegare il nostro rapporto concreto con l'oggetto come corrispondenza corporea alle cose sullo sfondo attivo di un mondo condiviso.

In un primo momento, l'articolo si sofferma sulla Fenomenologia della percezione e sul capitolo La cosa e il mondo naturale, oggetto di critica da parte di Gurwitsch. In seguito, l'attenzione si rivolge alle lezioni tenute da Merleau-Ponty alla Sorbona. L'obiettivo è quello di evidenziare una certa convergenza tra la percezione infantile e la visione filosofica. Viene esaminato il riferimento di Merleau-Ponty al concetto di ultra-chose, mutuato da Henri Wallon, e la sua successiva affermazione secondo cui «tutte le cose sono ultra-cose». Infine, l'articolo esplora le possibili connessioni tra la teoria della percezione di Merleau-Ponty e gli studi di Donald Winnicott sullo sviluppo infantile, al fine di sottolineare una relazione di comunione con gli oggetti e un orizzonte personale che nasce proprio attraverso il pieno contatto con le cose e le persone che popolano il proprio mondo.

Parole chiave: fenomenologia, trascendenza, ultra-cose, oggetto, psicoanalisi.

THINGS, OBJECTS AND ULTRA-THINGS. THE CONTENT OF PERCEPTION BETWEEN PHENOMENOLOGY
AND PSYCHOLOGY

This article explores the problem of perception and the paradoxes that characterize it from a phenomenological point of view. While the object always appears from a subjective standpoint, the thing as a total whole far exceeds the grasp



Licensed under a Creative Commons
Attribution-ShareAlike 4.0
International

© The Author(s)

Published online: 03/09/2025



Milano University Press

of any single perspective. The issue of the transcendence of the perceived is thus analysed from Husserlian formulations up to the positions of Aron Gurwitsch and Maurice Merleau-Ponty. Both philosophers propose a revision of Husserlian phenomenology that frees it from the morphogenetic bias that still underpins it. By considering the content of perception as a form in the Gestalt sense, Gurwitsch and Merleau-Ponty appear to be able to rehabilitate the presence of the whole within each of its parts. However, while Gurwitsch situates this topic on an ideal and hypothetical level—with no real consequences for our concrete and perspectival experience—Merleau-Ponty takes it as a prompt to reconceive transcendence and generality as inseparable from their sensible unfolding. By transforming the concept of constitution into one of communion and by replacing the ideal of complete adequacy with that of perceptual evidence, Merleau-Ponty seeks to account for our concrete relationship with the object as a bodily correspondence to things against the active backdrop of a shared world.

At first, the article explores *Phenomenology of Perception* and, in particular, the chapter *The Thing and the Natural World*, criticised by Gurwitsch. Then, the focus shifts to Merleau-Ponty's Sorbonne lectures. The aim is to highlight a certain convergence between child perception and philosophical vision. Merleau-Ponty's reference to the notion of ultra-chose, borrowed from Henri Wallon, and his later claim that "all things are ultra-things" is examined. Finally, the article explores possible connections between Merleau-Ponty's theory of perception and Donald Winnicott's studies on child development in order to emphasise a relationship of communion with objects and a personal horizon that arises precisely through full contact with things and people that inhabit one's world.

Keywords: phenomenology, transcendence, ultra-things, object, psychoanalysis.

Qual è il contenuto della nostra percezione? Il percepito ha natura plurale o singolare? In che modo il prospettivismo della visione può sboccare in un'oggettività? E, ancora, per riprendere un vecchio quesito heideggeriano, *che cos'è una cosa*¹? Queste domande, dall'apparente banalità, si complicano quando si sottopone la nostra apertura percettiva a un'indagine fenomenologica. Sospendendo la nostra adesione naturale al mondo, la fenomenologia ce lo restituisce «carico di predicati antropologici»², ma ci dimostra anche la sostanziale impossibilità di ridurre, in tutto e per tutto, ciò che appare a possesso immanente della coscienza. La cosa a cui il nostro sguardo si rivolge manifesta, infatti, un'eccedenza, un indice di realtà che la pone al di là di dove effettivamente la si trova. Il problema di una trascendenza della cosa è, così, al centro dell'indagine fenomenologica.

La prima parte dell'articolo analizza tale questione dalle sue origini husserliane fino alle prospettive di Aron Gurwitsch e Maurice Merleau-Ponty. Se Husserl può essere considerato il primo ad aver allertato sulla caratteristica intrinseca del percepito, tale per cui esso è sempre al di là di se stesso, la sua filosofia tende a ridurre il vuoto e la lacunosità della cosa a risvolti di un'esplorazione possibile e, in linea di diritto, completa. Gurwitsch e Merleau-Ponty sono mobilitati come esempio di una prima radicalizzazione impressa al paradigma fenomenologico. Consapevoli del valore fenomenologico della *Gestaltpsychologie*, entrambi propongono un'interazione tra le due discipline che sia in grado di liberare l'approccio husserliano dal pregiudizio morfogenetico che lo induce a contrapporre materia e forma, dispiegando un senso nuovo della sensibilità. Si tratta, per entrambi i filosofi, di mostrare che la materia è, già da sempre, formata, organizzata, provvista di un senso che non le giunge da nessuna fonte esterna e che la cosa, come totalità, è intrinsecamente pre-

¹ Cfr. M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali* (1962), tr. it. di V. Vitiello, Mimesis, Milano-Udine 2011.

² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. di A. Bonomi, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2019, p. 418.

sente in ciascuna delle sue componenti. Tuttavia, mentre Merleau-Ponty va oltre anche la stessa distinzione noetico-noematica, Gurwitsch scorge in essa un momento inaggirabile dell'interrogazione fenomenologica e resta sostanzialmente fedele a Husserl nell'istanza di una piena adeguazione del percepito all'idea che se ne ha. Al contrario, per Merleau-Ponty, è la materia stessa a dispiegare una nuova idea di costituzione, fino a condurre alla totale messa in crisi di questo concetto. Egli va, così, fino in fondo nel tentativo di pensare la trascendenza in quanto tale, privando la percezione dell'ideale di pieno autopossesso e inaugurando una nuova direzione del procedere fenomenologico. Si mostra, quindi, come l'apertura percettiva che Merleau-Ponty descrive manifesti un legame intrinseco con le sue deformazioni, risultando compatibile con la patologia, con l'allucinazione, con la percezione dello spazio mitico e infantile. È su quest'ultimo punto che ci si sofferma, infine, per abbozzare uno sguardo merleau-pontiano sull'infanzia e tracciare le linee di una convergenza possibile con le teorie di Donald Winnicott e il ruolo dell'oggetto nella prima infanzia.

1. LA TRASCENDENZA DELLA “COSA” E LA FENOMENOLOGIA. DA HUSSERL A GURWITSCH A MERLEAU-PONTY

Sin dalle sue formulazioni husserliane, la fenomenologia scorge nell'oggetto della percezione uno strano paradosso di immanenza e trascendenza. Da un lato, infatti, ciò che si presenta è relativo alla coscienza e trae da essa tutto il suo senso, dall'altro, non vi è “cosa” che non sia, per sua natura, eccedente, e ciò in virtù del carattere necessariamente prospettico del nostro essere al mondo. Quando osservo un oggetto posto di fronte a me, questo mi appare sempre a partire da un determinato punto di vista e dallo specifico orientamento che, in quel momento, assumo. Altre prospettive sono, però, possibili e, variando la mia posizione, mi rendo ben presto conto che la cosa ha altre facce, altri profili, elementi non visti che posso, di volta in volta, cogliere, adeguandomi ai suoi contorni. Nessuna di queste posizioni può, tuttavia, davvero restituirmi la cosa nella sua totalità e non c'è postura che possa assumere per sorvolare l'essenza, al punto che, si potrebbe dire, l'oggetto in sé – compiuto, offerto nella sua piena disponibilità – non è che un fantasma della nostra esperienza vissuta. Mostrandosi, la cosa necessariamente si adombra ed è possibile distinguere uno scarto tra la coscienza che ne abbiamo e la sua percezione:

prendiamo le mosse da un esempio. Guardando costantemente questo tavolo, girandogli attorno, modificando la mia posizione nello spazio, io ho costantemente la coscienza dell'esistenza in carne e ossa di un solo e medesimo tavolo, che rimane in se stesso assolutamente immutato. Invece, la percezione del tavolo muta in continuazione, anzi è una continuità di percezioni mutevoli. Chiudo gli occhi. I miei rimanenti sensi non hanno alcun rapporto con il tavolo. Ora non ho di esso alcuna percezione. Apro gli occhi e ho nuovamente la percezione. La percezione? Vediamo meglio. Riapparendo, essa non è individualmente la stessa sotto nessun aspetto, soltanto il tavolo è il medesimo, in quanto dato alla coscienza come qualcosa di identico attraverso una sintesi coscienziale che collega la nuova percezione con il ricordo³.

Pur riconoscendo l'oggetto come “uno”, noi ci rapportiamo, quindi, continuamente a sue vedute parziali, tenute insieme da un legame di continuità. Ciò non significa però, per Husserl, rimandare a un difetto della nostra esistenza e del nostro apparato percettivo, ammettendo, per esempio, la possibilità che un dio

³ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I (1976), tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 97-98.

possa accedere a oggetti compiuti, dati in se stessi, «senza la mediazione delle “manifestazioni”»⁴, e all’altezza, quindi, della sua perfezione. Ciò con cui facciamo i conti è, al contrario, una “necessità essenziale” della donazione della cosa, tale per cui – nel rapportarci a questa trascendenza –, noi non incontriamo nient’altro che «la cosa spaziale [...], nella sua *presenza in carne e ossa*» e non «una immagine, o un segno», qualcosa che, insomma, sta per qualcos’altro e sfocia, invece, nella «*rappresentazione simbolico-immaginativa o simbolico-signitiva*»⁵. Se a Husserl va, dunque, senza dubbio, attribuito il merito di aver riconosciuto nella parzialità e nell’assenza elementi intrinseci della presenza, va sottolineata, tuttavia, una tendenza speculare della sua filosofia, incline piuttosto a considerare tali caratteristiche come forme del riempimento possibile, vuoti, in linea di principio, colmabili da ipotetiche esplorazioni della coscienza. Come rileva Barbaras⁶, ciò accade quando, per esempio, passando sul piano della fenomenologia della ragione, il paragrafo 142 di *Idee I* afferma che «per principio (nell’a priori dell’incondizionata universalità eidetica) a ogni oggetto “veramente esistente” corrisponde l’idea di una coscienza possibile, nella quale l’oggetto stesso può essere afferrato originariamente e quindi in maniera completamente adeguata»⁷.

Le future generazioni di fenomenologici avrebbero offerto diverse, e talvolta inconciliabili, risposte al problema della trascendenza della cosa, nella fedeltà al metodo eidetico o nella proposta di un suo superamento. È questo punto, in effetti, a dividere le riflessioni di Merleau-Ponty e Aron Gurwitsch, che, concordi nel proporre una rivisitazione della fenomenologia alla luce dei risultati della *Gestaltpsychologie*, divergono, tuttavia, sul tipo di unità da attribuire alla cosa, intesa, appunto, come forma. Entrambi ritengono che il soggetto della percezione non debba essere interpretato alla luce di un’attività donatrice di senso, che si applicherebbe a una materia sprovvista della propria organizzazione, e promuovono, quindi, l’abbandono della nozione di dato iletico⁸, alla quale contrappongono il riconoscimento dell’organizzazione come caratteristica intrinseca dell’esperienza, che nessuna fonte esterna avrebbe il compito di produrre⁹. Tuttavia, mentre Gurwitsch resta fedele all’istanza husserliana di una piena adeguatezza ed è fermo nel sostenere che «à chaque existant correspond une intertexture d’actes et de processus de conscience à travers lesquelles il est appréhendé d’une façon originaire et adéquate»¹⁰, Merleau-Ponty cerca di pensare fino in fondo l’assenza e la trascendenza del percepito, senza ascriverle a forme possibili di una presenza completa che non si incontra mai nell’esperienza. D’altra parte, mentre Gurwitsch rivisita il concetto husserliano di intenzionalità ma non ridiscute mai l’ancoraggio dell’analisi fenomenologica alla distinzione noetico-noematica, Merleau-Ponty scorge in essa un’astrazione del nostro rapporto vissuto con la cosa.

Al fine di far emergere la novità che Merleau-Ponty introduce nel paradigma fenomenologico e i presupposti che conducono, in una fase ormai matura, all’originale proposta di ripensamento del percepito nei termini di un’*ultra-cosa*, appare, allora, utile soffermarsi sulle critiche che *Théorie du champ de la conscience* rivolge al filosofo francese, in quanto esse toccano elementi essenziali della nuova direzione del procedere fenomenologico che qui prende forma. È lo stesso Gurwitsch a percepire una prossimità notevole tra le

⁴ *Ivi*, p. 103.

⁵ *Ivi*, pp. 103-104.

⁶ R. Barbaras, *La percezione. Saggio sul sensibile*, tr. it. di G. Carissimi, Mimesis, Milano 2002, pp. 10-11.

⁷ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 353.

⁸ Su questo punto, si veda il paragrafo 85 di *Idee I*.

⁹ Sul ruolo che, più nello specifico, la *Gestaltpsychologie* assume nel progetto fenomenologico dei due autori si rimanda all’articolo di E. Lind, *Gestalt Theory and Phenomenological Method in Gurwitsch and Merleau-Ponty*, in “Phenomenology, Humanities and Sciences”, II/2, 2021, pp. 216-228.

¹⁰ A. Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, Bruges 1957, pp. 184-185.

proprie tesi filosofiche e la *Fenomenologia della percezione*, opera in cui vede confluire molte delle idee che avevano animato il suo insegnamento e la sua permanenza a Parigi negli anni dal 1933 al 1940, oltre che i diretti scambi con Merleau-Ponty. Nelle lettere con Schütz, Gurwitsch nota, infatti, come, a dispetto degli scarsi riferimenti bibliografici che Merleau-Ponty gli concede, le loro riflessioni si muovano su binari, senza dubbio, convergenti e sottolinea che il percorso che Merleau-Ponty conduce – dapprima attraverso *La struttura del comportamento* e, in seguito, con la *Fenomenologia della percezione* – deve, in realtà, molto ai suoi insegnamenti e alla sua presenza in Francia¹¹. Vi sono, tuttavia, alcuni elementi che, a parere di Gurwitsch, risultano incompatibili con il metodo fenomenologico. In primo luogo, il fatto che Merleau-Ponty rifiuti di identificare la cosa con la serie dei suoi aspetti concordanti, facendo prevalere un tipo di riconoscimento più originario, fondato sull’“*évidence propre*” o “*évidence perceptive*”¹². Giustamente Merleau-Ponty riconosce, infatti, che l’unico accesso di cui disponiamo per “andare dritti alla cosa” è rappresentato dalla percezione e dalla nostra naturale apertura a essa. Ugualmente, egli rileva che a, essere percepita, è sì la cosa nella sua generalità, ma sempre attraverso un determinato aspetto, e quindi a partire da un dato profilo:

comment peut-on “aller droit” à la chose sinon par l’expérience perceptive qui, comme M. Merleau-Ponty en conviendra sûrement, est la seule voie d’accès possible aux choses réelles ? Il est bien vrai qu’à travers chaque perception particulière la chose perçue ne se présente que par voie d’esquisse, sous un aspect déterminé plutôt que sous un autre, et donc de façon nécessairement unilatérale et limitée. Pourtant ce qui apparaît à travers une perception particulière, ce n’est pas un aspect de la chose perçue, mais celle-ci en elle-même, en tant que telle, et, pour ainsi dire, dans son entier, bien qu’elle ne se présente que sous une certaine face, d’un certain côté¹³.

Egli rifiuta, tuttavia, secondo Gurwitsch, di trarre le giuste conseguenze da questa analisi e di impegnarsi in un’approfondita esplorazione di tale risultato, che porterebbe a rivelare come non soltanto ogni manifestazione percettiva della cosa rinvii ad altre manifestazioni, ma – proprio in virtù del suo non rimandare ad alcuna attività formatrice esterna – risulti profondamente determinata e strutturata da questi stessi rinvii, aprendo, così, alla possibilità di una sua piena esplicitazione¹⁴. È convinzione di Gurwitsch, infatti, che sia possibile «soumettre chaque apparence perceptive à un processus d’élucidation et d’explication, pour dégager à titre de facteurs codéterminants d’autres aspects sous lesquels la chose apparaîtra dans les conditions appropriées»¹⁵. Ciò significa – per riferirci a un caso concreto – che, come già rilevato da Husserl, quando osserviamo un edificio frontalmente non vediamo che un suo aspetto e «c’est en cela que consiste la limitation essentielle de toute perception individuelle»¹⁶. A ben vedere, però, nota Gurwitsch, proprio perché la cosa è una forma nel senso della *gestalt* e le sue parti si trovano in una relazione essenziale e funzionale con il tutto – senza che sia, cioè, possibile ammettere il primato di nessuno dei due termini¹⁷ –, ciò che è dato è

¹¹ Cfr. R. Grathoff (a cura di), *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1989, p. 88 e ss; p. 93 e ss. Per un punto di vista critico volto a sottolineare l’influenza di Gurwitsch su Merleau-Ponty si rimanda a M.-L. Pintos, *Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Analyse d’une étroite relation*, in “Chiasmi International”, VI, 2005, pp. 147-171.

¹² A. Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, cit., p. 239.

¹³ *Ivi*, pp. 240-241.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 241.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi* p. 178.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 125 : «la théorie de la Forme remplace la conception traditionnelle du “tout” et des “parties” en termes d’“éléments”, par une conception fonctionnaliste. Les “parties” sont définies comme constituants, elles sont conçues comme essentiellement déterminées et qualifiées par la signification fonctionnelle qu’elles ont les unes par rapport aux autres, et, par conséquent, par rapport à la totalité de la texture à laquelle elles sont intégrées. De même le “tout” est considéré comme la coexistence équilibrée de ses “parties” fonctionnelles dans leur profonde interdépendance et solidarité [...]. Dès lors la question de la priorité du “tout” ou des “parties” ne peut plus se

anche l'edificio nella sua interezza, a partire dalla prospettiva di una delle sue componenti¹⁸. Quest'ultima, infatti, non assumerebbe la sua forma attuale se non fosse inserita in un tale intero come sua componente attiva e, quindi, per dirla in termini fenomenologici, «l'expérience de chaque apparence est une appréhension du système noématique tout entier à partir de l'un de ses membres»¹⁹.

Questa presenza del tutto nella parte sancisce, allora, una riabilitazione della nostra esperienza concreta della cosa? Non è questa l'idea di Gurwitsch che è chiaro nell'attribuire al contenuto dell'atto percettivo, al noema appunto, uno statuto rigidamente ideale, distinguendolo sia dal dominio delle cose reali e materiali, sia da quello psicologico degli atti di coscienza²⁰. Esso non è, infatti, soggetto a determinazioni spazio-temporali o a relazioni causali²¹, ma rappresenta il termine comune, l'«unité idéale objective»²² a cui atti noetici concordanti – che si sviluppano, cioè, a partire da uno stesso punto di vista – rimandano. Se il noema è, allora, questo riferimento ideale al tutto appreso nella prospettiva di una delle sue parti, la cosa nel suo insieme non assume altro statuto che quello virtuale e presuntivo della serie infinita delle sue manifestazioni alternative: ciò che Gurwitsch chiama il sistema. La cosa reale – egli scrive – rappresenta, allora, «une “*idée au sens kantien*”», vale a dire «*l'idée d'un système infini ou continuum d'apparences, toutes actualisées dans l'expérience sensible, système dont la structure formelle est déterminée par la condition de concordance et de continuité mutuelles de ses membres*»²³. Questo livello non rimanda, tuttavia, al piano dell'esperienza prospettica, che ha come riferimento soltanto il noema, ma a quello della determinabilità presuntiva, relegando la cosa reale, l'oggetto, a un complesso paradosso di infinitezza e determinazione, che la porta, da ultimo, a coincidere con «la regola combinatoria di una serie infinita, ma determinata di noemata»²⁴.

2. DALLA COSTITUZIONE ALLA COMUNIONE. «L'ESPRESSIONE È IL LINGUAGGIO DELLA COSA STESSA»

Pur condividendo molti presupposti dell'impostazione gurwitschiana, e l'idea di una contaminazione della fenomenologia con i risultati della *Gestaltpsychologie*, la prospettiva di Merleau-Ponty se ne distacca per aspetti non trascurabili, proponendo una diversa esplorazione della trascendenza della cosa, fondata non più sulla sua dipendenza da una coscienza costituente ma sul corpo e sul suo legame intrinseco con la generalità. Così, se, in accordo con Gurwitsch, Merleau-Ponty non individua alcun dualismo tra la parte e il tutto e cerca di pensare un'unità della cosa che sia al di là di questa scissione, egli rifiuta, d'altra parte, di porla su un piano ideale, trovandola piuttosto inscritta nella carne della cosa e nella sua capacità di sollecitare la nostra esistenza, fino a farla sconfinare al suo interno. È questo un ulteriore fraintendimento che Gurwitsch rimprovera alla *Fenomenologia della percezione*: il corpo non può essere il fulcro della percezione perché esso

poser. La conception fonctionnaliste du “tout” et des “parties” nous semble à beaucoup de points de vue un des apports le plus précieux de la théorie de la Forme».

¹⁸ *Ivi* p. 178.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ivi*, p. 145: «le noème perceptif n'appartient donc ni au domaine des choses réelles objectives ni au domaine psychologique des actes de conscience».

²¹ *Ivi*, pp. 149-150: «le noème perceptif se révèle donc être du même genre que le corrélat noématique de n'importe quel acte intentionnel. Tous ces corrélat sont des unités idéales qui n'ont pas de déterminations spatio-temporelles, et ne s'engagent pas dans des relations causales».

²² *Ivi*, p. 146.

²³ *Ivi*, p. 185.

²⁴ S. Aurora, *Il campo della coscienza. Aron Gurwitsch e la fenomenologia trascendentale*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, p. 110.

è sempre vissuto, ossia, nella prospettiva in questione, costituito dalla coscienza ed è possibile considerare l'esistenza corporea solo ed esclusivamente dal punto di vista dell'esperienza che se ne ha²⁵. Al contrario, ciò che Merleau-Ponty rileva nel permanere di Gurwitsch entro una prospettiva noetico-noematica è un residuo di intellettualismo, lo stesso che ritrova nel metodo eidetico husserliano, e che ritiene necessario superare per permettere al problema della trascendenza di manifestarsi, senza colmare più "il prospettivismo e l'infinito aperto della cosa" entro una verità ideale, che ne rappresenta l'esatto opposto²⁶. Tale esigenza si esprime, nella *Fenomenologia della percezione*, nella ricerca di un rapporto più intimo e *quasi simbiotico* con la cosa, che conduce a sostituire l'idea di costituzione con quella di *comunione*:

La cosa [...], che per noi rimane la medesima attraverso una serie di esperienze, non è né un *quale* che sussiste effettivamente, né la nozione o la coscienza di una data proprietà oggettiva, ma è ciò che viene ritrovato o ripreso dal nostro sguardo o dal nostro movimento, un quesito cui essi rispondono esattamente. L'oggetto che si offre allo sguardo o alla palpazione risveglia una certa intenzione motoria che mira non ai movimenti del corpo proprio, ma alla cosa stessa, alla quale essi sono come appesi [...]. Nel nostro ricordo, il duro e il molle, il granoso e il liscio, la luce della luna e del sole si danno non come contenuti sensoriali, ma anzitutto come *un certo tipo di simbiosi, una certa maniera di penetrarci* propria dell'esterno, una certa maniera che noi abbiamo di accoglierlo [...]. *Ogni percezione è una comunicazione o una comunione*, la ripresa o il compimento da parte nostra di una intenzione estranea, o viceversa è la realizzazione all'esterno delle nostre potenze percettive e come *un accoppiamento del nostro corpo con le cose*²⁷.

Percepire, per Merleau-Ponty, è, allora, confondersi con la cosa, sprofondare al suo interno, incontrarla, così come si incontra un Altro, del quale essa anticipa il «miracolo dell'espressione»²⁸ e da cui non si distingue per un'unità compiuta, per un ideale di piena adeguatezza, ma ne condivide, al contrario, i misteri e le ombre. Non si tratta, quindi, semplicemente di sostituire il termine coscienza con quello di corpo²⁹ e proporre un nuovo soggetto della percezione, dalla natura più opaca e meno trasparente, ma di cogliere una legalità essenziale della donazione della cosa, tale per cui, esistendo in carne e ossa, è a un punto di vista incarnato, come sua proprietà, che essa si rivolge: «la prospettiva non mi appare come una deformazione soggettiva delle cose, ma al contrario come una delle loro proprietà, forse la loro proprietà essenziale»³⁰. Ciò significa che, lungi dal rimandare a un aspetto accessorio dell'esistenza, la corporeità funziona già come quell'elemento in grado di rivelare, oltre i confini umani, qualcosa come l'*unità di un mondo*. Il capitolo della *Fenomenologia della percezione*, intitolato *La cosa e il mondo naturale* – che Gurwitsch cita nelle sue considerazioni critiche su Merleau-Ponty –, si muove, infatti, all'insegna di un triplice movimento, che dall'unità della cosa come insieme intersensoriale arriva all'unità del corpo come realtà sinergica, e, infine, al mondo come «tipica dei rapporti intersensoriali»³¹. In primo luogo (e concordemente con Gurwitsch), Merleau-Ponty sottolinea che l'oggettività non è fondata su un'ipotesi di costanza, ossia su una precisa corrispondenza tra

²⁵ A. Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, cit., p. 245.

²⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Notes de lecture et commentaires sur Théorie du champ de la conscience de Aron Gurwitsch*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", III, 1997, p. 328 : «Gurwitsch, comme tous les analytiques-rationalistes, analyse le *Gestalt*hafte en "structure noématiques", la chose en "renvois à d'autres perceptions" [Où sont ces renvois ? Il n'y en a pas : il y a esquisse comme découpage sur (...) comme intégrée à un champ] p. 165. La méthode eidétique est responsable de l'intellectualisme de H. : c'est elle qui fait que le perspectivisme et l'infinité ouvert de la chose, qui sont le contraire d'une vérité idéale, en deviennent une. Et que le problème "comment ce qui est ouvert peut-il être là, cristallisé ?" (problème de la transcendance) est masqué».

²⁷ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 414-418. Corsivo mio.

²⁸ *Ivi*, p. 417.

²⁹ Va rilevato che, a questo livello della sua riflessione, Merleau-Ponty continua ancora a utilizzare termini come "coscienza" e "cogito", di cui discuterà, in seguito, la validità concettuale, in virtù di istanze che cominciano, già in questa sede, a emergere.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento* (1942), tr. it. di A. Scotti, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 280.

³¹ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 426.

stimoli e dati sensoriali, ma sulla partecipazione profonda delle parti al tutto e su una legalità interna ai vari aspetti sensoriali della cosa, che non rimandano ad altrettante esperienze settoriali, ma alla possibilità di un incontro unitario con l'oggetto: «un colore non è mai semplicemente colore, ma colore di un certo oggetto, e l'azzurro di un tappeto non sarebbe il medesimo azzurro se non fosse un azzurro lanoso»³². In secondo luogo, Merleau-Ponty mostra come questa unità della cosa trovi una cassa di risonanza nelle strutture della nostra esistenza e si impegna in una descrizione del reale che ce lo restituisce, infine, «carico di predicati antropologici»³³. Ciò significa riconoscere che vi sono dei «legami che riuniscono la cosa e il soggetto incarnato»³⁴, una corrispondenza tra le strutture del nostro corpo e quelle degli oggetti che ci circondano, tale per cui è «l'unità e l'identità del corpo come insieme sinergico», come preoggettiva commistione tra i sensi, che gli permette, a sua volta, di riferirsi agilmente ad altre forme del medesimo genere. In altre parole, se un'esperienza tattile, uditiva, visiva della cosa è possibile, ciò accade perché «il corpo porta con sé una [...] tipica»³⁵ di queste relazioni. Si vede, quindi, come non si assiste più a un rapporto di fondazione, alla scissione tra una componente noematica e una noetica, ma a un vortice della corporeità che investe sia i soggetti, sia le cose. Ciò è dimostrato anche dal terzo passaggio che Merleau-Ponty porta a compimento e che risiede nel riconoscimento che la relazione tra soggetto e cosa non è, di per sé, autosufficiente e rimanda al coinvolgimento di un altro agente fenomenologico: il mondo. Proprio come la cosa, e in maniera ancora più originaria, quest'ultimo ha, infatti, «la sua unità senza che lo spirito sia giunto a collegare le sue sfaccettature e a integrarle nella concezione di un geometrico»³⁶. Da un lato, quindi, superando un'ambiguità presente nel pensiero husserliano³⁷, Merleau-Ponty mostra che il modo d'essere della cosa non differisce, in maniera sostanziale, dal modo d'essere del mondo e che quest'ultimo non è una mera somma di oggetti, condividendo, invece, la complessità e l'incompiutezza proprie della cosa; dall'altro egli, sottolinea come, a ben vedere, sia proprio il mondo, e le relazioni gestaltiche che vi sono all'opera, a fornire questa apertura, cristallizzandosi in corpi e cose che ne ereditano una *tipica* e uno *stile*. Sede di un'espressività primaria, il mondo manifesta, allora, un'unità che è il presupposto stesso della differenziazione:

tale unità è paragonabile a quella di un individuo che io riconosco in una evidenza irrecusabile ancor prima di essere riuscito a dare la formula del suo carattere, poiché egli conserva il medesimo stile in ogni suo discorso e in tutta la sua condotta, anche se muta ambiente o idee. Uno stile è una certa maniera di trattare le situazioni che io identifico o comprendo in un individuo o in uno scrittore riprendendola per conto mio grazie a una sorta di mimetismo, anche se non sono in grado di definirla, e la cui definizione, per corretta che possa essere, non fornisce mai l'equivalente esatto e ha interesse solo per chi ne ha già l'esperienza. Esperisco l'unità del mondo come riconosco uno stile. Eppure lo stile di una persona, di una città, non rimane costante per me [...]. Il mondo stesso resta il medesimo mondo attraverso tutta la mia vita, poiché è appunto l'essere permanente all'interno del quale io effettuo tutte le correzioni della conoscenza, che non è raggiunto da esse nella sua unità, e la cui evidenza polarizza il movimento verso la verità attraverso l'apparenza e l'errore³⁸.

Ecco, quindi, che nel gioco di rinvii e negli incontri tra i corpi e le cose ciò che emerge è l'originarietà dell'unico mondo, una generalità che si manifesta tanto nella natura intersensoriale della nostra esistenza,

³² *Ivi*, p. 410.

³³ *Ivi*, p. 418.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ivi*, p. 414.

³⁶ *Ivi*, p. 426.

³⁷ Su questo tema si veda il paragrafo 3 di R. Terzi, *Idea, orizzonte, totalità: verso una cosmologia fenomenologica*, in "Thaumazein", X/2, 2022, pp. 221-227.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 426.

quanto nella cosa come insieme unitario e rende possibile la loro comunione. Come abbiamo visto, non si tratta, però, di un'entità priva di finestre – di un nuovo oggetto metafisico nel senso ordinario – ma del luogo stesso di questi rimandi, che alludono già alla pretesa distinzione dei tre termini in questione.

Che il mondo non sia in sé e che le sue cose non esistano nel senso della certezza apodittica è dimostrato anche da un ultimo punto dell'analisi merleau-pontiana, su cui vorremmo attirare l'attenzione: è una stessa matrice che apre tanto alla verità quanto all'errore e all'illusione. Nell'ultima parte del capitolo su *La cosa e il mondo naturale*, Merleau-Ponty si concentra sul fenomeno allucinatorio e sulla totale inadeguatezza del pensiero oggettivo, nella sua versione empirista o intellettualista, a coglierlo. Che esso sia ridotto a una stimolazione sensoriale o a un difetto del giudizio, ciò che resta inspiegabile è come il soggetto possa vivere la realtà allucinata al pari di una percezione, come le cose possano, essere, per lui, reali, senza smarrire il loro ancoraggio a questo mondo. La risposta di Merleau-Ponty è semplice: è proprio privando la percezione e il suo contenuto del pieno autopossesso che la deformazione prospettica diviene comprensibile. Il mondo dell'allucinato – quello sognato, immaginato, il mondo del bambino o del primitivo – sono uno proprio perché mondo non è «un insieme di oggetti collegati da rapporti di casualità» ma «il luogo vago di tutte le esperienze»³⁹ e perché percepire non è astrarre essenze dall'esistente, ma incontrare, nelle fragilità della carne, la possibilità dell'Altro e la minaccia intrinseca del non-senso⁴⁰.

3. UN MONDO SPOSSESSATO. MERLEAU-PONTY E L'INFANZIA

La prospettiva di Merleau-Ponty appare, quindi, più vicina alla nostra esperienza ordinaria degli oggetti e intende riabilitare la nostra credenza nelle cose e nel mondo, elevandola a livello di fede percettiva – sia pure una fede, come abbiamo visto, fragile e non dogmatica. Essa cerca, dietro la “riduzione delle cose vissute in oggetti”⁴¹, quella familiarità originaria, quell'elemento materiale comune che, all'infuori di ogni riduzionismo, permette di scorgere nel contenuto della percezione nient'altro che un prolungamento della nostra esistenza e delle sue strutture. È per questo che, a dispetto di quanto Gurwitsch, in virtù di una fedeltà ai principi husserliani, gli rimprovera⁴², Merleau-Ponty ritiene problematica l'applicazione dell'idea di costituzione al mondo percettivo e materiale, scorrendo, al contrario, al suo interno il principio di una nuova *démarche* fenomenologica, che trova nell'impossibilità della riduzione il suo limite generativo. Questo significa che non si può mai veramente sospendere la nostra adesione alle cose e al mondo e che la domanda sul trascendentale deve essere riorientata a partire da qui. In questo modo, non ci confrontiamo più con cose che trovano il loro senso nell'attività costituente della soggettività, ma con un soggetto che letteralmente emerge nel contatto con esse. Ciò conduce, d'altra parte, alla perdita di una soggettività trascendentale in senso forte, del riferimento all'unico Soggetto (e, in seguito, al totale abbandono di questa categoria), i cui contorni vengono sfumati a favore di una matrice percettiva che manifesta un legame intrinseco con le sue deformazioni. Il mondo merleau-pontiano è, così, un mondo spossessato, aperto anche

³⁹ *Ivi*, pp. 443-444.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 442-443: «in quanto ha dei campi sensoriali e un corpo, anche il soggetto normale porta quella ferita attraverso la quale può introdursi l'illusione, la sua rappresentazione del mondo è vulnerabile».

⁴¹ *Ivi*, p. 436.

⁴² Cfr. A. Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, cit., p. 245: «les problèmes de constitution se posent non seulement à propos des simples choses matérielles de la nature, des objets culturels, des objets idéaux de toute sorte [...], mais aussi à propos de notre corps propre et de notre existence corporelle».

«agli animali, ai bambini, ai primitivi, ai folli che lo abitano a modo loro e che coesistono con esso»⁴³. Ciò che appare in queste deviazioni dalla norma non è qualcosa di qualitativamente diverso dalla percezione ordinaria ma una differente organizzazione dell'esperienza, che mantiene costante il suo riferimento a forme nel senso della *Gestalt*.

È sulla scia di queste considerazioni che risulta, pertanto, possibile esplorare un'ultima ipotesi di lavoro: quella secondo cui il rapporto che la visione filosofica intrattiene con le cose evidenzia, da una prospettiva merleau-pontiana, una familiarità con lo sguardo che il bambino rivolge al suo mondo. Questo non al fine di ridurre la percezione infantile a consapevolezza filosofica, ma per sottolineare come ciò che la visione infantile rivela sia qualcosa di prezioso, e cioè quel rapporto preoggettivo alle cose e al mondo che la prospettiva filosofica rispolvera. Uno degli scopi dei corsi che Merleau-Ponty tiene alla Sorbona tra il 1949 e il 1952 è, infatti, proprio quello di proporre una considerazione libera dell'infanzia, che non si rivolga al bambino alla luce di concetti precostituiti – categorie del pensiero maturo e oggettivo in grado di ridurlo a niente più che un adulto in potenza – e che, proprio per questo, riesca a cogliere l'elemento comune ai due mondi, rinvenendo «une grande ressemblance entre les expériences de l'enfant et celles de l'adulte»⁴⁴. Si tratta, cioè, di comprendere che il modo di percepire del bambino non viene progressivamente soppiantato da quello dell'adulto, che si trova così in posizione gerarchica, ma qualcosa del suo sentimento di indistinzione permane e riemerge qualora il filosofo interroghi la natura profonda del percepito e il fondamento del rapporto al mondo. Riprendendo quanto Piaget sostiene ne *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Merleau-Ponty sottolinea, infatti, come sia proprio la divisione tra sé e non-sé a venire meno nel bambino, in un'atmosfera di comunanza che impedisce di distinguere nettamente i contorni della propria esistenza. In questo senso, e a dispetto del significato spesso attribuitogli, l'egocentrismo di Piaget va compreso come

un concept très nuancé, ne prêtant nullement aux critiques qu'on lui adresse souvent. Il ne signifie pas que l'enfant commence par la subjectivité, c'est-à-dire par la conscience de soi, qu'il se détourne du monde pour éprouver des "états" subjectifs [...]. Pour Piaget, l'enfant est tourné dès le début *uniquement* vers le monde extérieur, nulle trace d'introversiion ; au contraire, un réalisme excessif qui ne sait pas encore faire la critique des choses : l'enfant ne sait pas encore distinguer ce qu'il y a de personnel dans ses expériences et prend son moi pour la réalité objective ; c'est un état d'indifférenciation entre le monde extérieur et le moi. Ainsi, loin de signifier un excès de conscience de soi, ce concept met en évidence le défaut de conscience de soi⁴⁵.

Il bambino è, quindi, egocentrico nel senso che non sente una divisione col mondo, ma fa tutt'uno con esso, e non ha una percezione chiara dell'orizzonte personale, che interverrà, invece, in seguito. Se Merleau-Ponty rinviene in questa descrizione piagetiana alcuni elementi di verità, egli diverge, tuttavia, sul modo di intendere la distanza tra l'universo adulto e quello infantile, e con ciò, sul processo di progressiva differenziazione che coinvolge l'individuo. È, in particolar modo, il riferimento a una chiara dicotomia, che finirebbe, da ultimo, col confinare il bambino entro una mentalità prelogica e l'adulto entro una di tipo logico, che Merleau-Ponty contesta, non apparendo possibile interpretare l'esperienza infantile alla luce di categorie che non esistono nella sua percezione vissuta, e precludono, quindi, una comprensione di quanto il mondo del bambino ha da dire a quello adulto. Per Piaget, infatti, il passaggio dalle due età avviene all'insegna di una sequenza ben definita: prendendo sempre più le distanze dal mondo, il bambino impara

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Conversazioni* (2002), tr. it. di F. Ferrari, SE, Milano 2002, p. 44.

⁴⁴ Id., *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne. 1949-1952*, Verdier, Lagrasse 2001, p. 186.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 183-184.

che esistono altri punti di vista oltre al suo e acquisisce una capacità di astrazione che è pressoché assente nelle fasi precedenti, potendo, infine, cogliere qualcosa come un'oggettività. Si crea, così, un divario tra il mondo *percepito* del bambino e quello *concepito* attraverso l'intelligenza dell'adulto⁴⁶. Nel primo caso, non vi è alcuno spazio per strutture stabili o per oggetti permanenti (che esistano, cioè, al di là del momento attuale) e soltanto l'intelligenza potrà, in seguito, fare spazio a simili distinzioni. Mentre condanna le forme che la precedono a «non-pensée», questa intelligenza assume, tuttavia, secondo Merleau-Ponty, caratteri che la rendono «inimaginable pour nous», ambendo a essere «décentrée, non située, totale»⁴⁷. Alla concezione piagetiana Merleau-Ponty oppone, allora, una distanza meno netta tra l'universo infantile e quello adulto e obietta che le cose non cessano mai, per noi, di essere percepite. A manifestarsi è la ricerca di una concettualità nuova, che permetta di rivolgere al bambino uno sguardo non teleologico e non viziato dall'intelligenza matura, capace di fare luce sull'elemento comune che impedisce alla sua percezione di essere mai veramente superata dall'adulto.

È una nozione offerta dalla psicologia dello sviluppo di Henri Wallon, quella di *ultra-cosa*⁴⁸, a fornire gli strumenti per questa operazione. Se quest'ultimo non dà, secondo Merleau-Ponty, tutto il peso che merita a questo concetto, egli giunge, tuttavia, a mettere a fuoco un punto essenziale: l'universo del bambino è un universo ricco di ultra-cose, ossia di realtà che resistono all'oggettivazione e che non possono essere, in senso proprio, osservate o considerate secondo coordinate spazio-temporali. Il cielo, la terra, ma anche la possibilità di immaginare la nascita dei propri genitori e un tempo in cui propriamente non si esisteva, sono tutti esempi, per il bambino, di *ultra-cose*. A ben vedere, però, anche l'universo adulto ha i propri eventi-limite e si trova, per esempio, nell'impossibilità di figurarsi la propria morte. Le ultra-cose non scompaiono, quindi, dalla percezione matura e la differenza tra il mondo dell'adulto e quello infantile può essere pensata – argomenta Merleau-Ponty – come quella che sussiste tra una realtà povera di ultra-cose e una che, invece, ne contiene in grande numero⁴⁹. Il bambino non è, pertanto, incapace di riferirsi a un'oggettività e questa capacità non segna un salto qualitativo dell'età adulta ma sono gli oggetti stessi, nella sua prospettiva, ad assumere la consistenza di ultra-cose, avvicinandosi, così, al contenuto profondo della percezione – quello che, come abbiamo visto, l'*epoché* fenomenologica rivela. Va notato, infatti, che, significativamente, nelle lezioni, ancora inedite, su *La philosophie dialectique* (che Merleau-Ponty tiene al Collège de France nel 1955-56), quello che, fino a un momento prima, aveva rappresentato soltanto un termine suggestivo per riferirsi all'universo infantile senza relegarlo all'assoluta incomunicabilità, è elevato a cifra stessa del percepito e dei paradossi che lo intramano: «toutes les choses sont “ultra-choses”, hors de nos prises, dans le “lointain” et c'est de cette absence que je suis rendu certain par leur présence»⁵⁰. Non esiste, infatti, oggetto che, come abbiamo avuto modo di osservare, non presenti un indice di eccedenza, non esiste cosa che, dal punto di vista fenomenologico, obbedisca alla presa meramente soggettiva. Tutte le cose sono ultra-cose perché rimandano a un aldilà, a una generalità che esse esprimono, a una profondità in cui i poli astratti del soggetto e dell'oggetto scompaiono, sfumando nel tessuto di un'unica carne.

⁴⁶ *Ivi*, p. 198.

⁴⁷ *Ivi*, p. 257.

⁴⁸ *Ivi*, p. 242. Su questo tema si veda anche E. de Saint Aubert, *Au croisement du réel et de l'imaginaire : les «ultra-choses» chez Merleau-Ponty*, in A. Dufourcq (a cura di) *Est-ce réel ? Phénoménologies de l'imaginaire*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 240-258.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, cit., p. 243.

⁵⁰ Id., *Notes préparatoires aux Cours sur la dialectique du Collège de France*, BNF, Fonds Merleau-Ponty, vol. XIV : Collège de France 1955-1956, a cura di D. Belot e J.-P. Narboux, Éditions du Seuil, Paris (in corso di pubblicazione), p. 12 [13].

4. SU UNA CONVERGENZA POSSIBILE. MERLEAU-PONTY E DONALD WINNICOTT

Il bambino non è, quindi, caratterizzato da una mentalità prelogica e da una percezione meno articolata, ma è vicino a quello *sfondo* da cui emergerà, sempre più, in quanto *figura*⁵¹. Il suo differenziarsi dal mondo non avviene alla luce di un salto improvviso e di natura intellettuale verso l'età adulta, ma va pensato piuttosto come un distaccamento progressivo dai corpi e dalle cose che popolano il suo mondo. Quando nasce, e già al momento della gestazione, il neonato fa tutt'uno col corpo della madre ma, in seguito, grazie al supporto che questa gli offre, e a un primo rapporto positivo e fondamentale con le cose del mondo, acquisisce consapevolezza di esistere come entità separata, in una realtà che non si riduce alle sue aspettative ma in cui, ciononostante, vivere bene è possibile. È questa immagine a emergere dagli studi sullo sviluppo infantile di Donald Winnicott, che aprono, in questa prospettiva, a possibili connessioni con la teoria della percezione di Merleau-Ponty.

In primo luogo, Winnicott resta fedele all'imperativo merleau-pontiano di non rivolgere all'infanzia altro sguardo che quello descrittivo, non considerandola alla stregua di un universo adulto diminuito e non addomesticato, ma interrogandone il senso intrinseco e il particolare rapporto agli oggetti che la caratterizza. Allo stesso modo, egli non descrive l'età adulta e quella infantile come due universi non comunicanti, ma individua alcune capacità essenziali e un'area intermedia, irriducibile tanto al polo puramente soggettivo quanto a quello meramente oggettivo, che, sviluppandosi durante i primi mesi, persiste, per tutta la vita, come spazio espressivo essenziale, responsabile della creatività e della partecipazione libera al mondo. Proprio come Merleau-Ponty, Winnicott si ritiene insoddisfatto dalla classificazione dell'esistenza in termini di interno ed esterno e sfida gli studi del tempo a pensare una terza dimensione, comprensibile solo alla luce del primato della relazione sui due termini in questione: «la terza parte della vita di un essere umano, una parte che noi non possiamo ignorare, è un'area intermedia di *esperienza* a cui contribuiscono realtà interna e vita esterna. È un'area che non viene messa in discussione, poiché nessuno la reclama a parte il fatto che esisterà come area-di riposo per l'individuo impegnato nel perpetuo compito umano di mantenere separate, e tuttavia correlate, realtà interna e realtà esterna»⁵². Un ulteriore elemento di interesse, da un punto di vista merleau-pontiano, è rappresentato dal fatto che questo spazio si manifesta, entro i quattro mesi e il primo anno di vita, proprio a partire dal contatto privilegiato che il bambino instaura con una delle cose che popolano il suo mondo: quello che Winnicott, come è noto, chiama oggetto *transizionale*. Può trattarsi di una bambola, di un pupazzo, di un orsacchiotto, di un lembo di coperta: di un qualsiasi oggetto dal potere calmante, che sostiene il processo di differenziazione del bambino e lo accompagna dall'indistinzione originaria col corpo della madre al mondo esterno nella forma del non-sé. Questo oggetto, nota Winnicott,

diventa sempre più importante. I genitori si accorgono della sua importanza e se lo portano dietro quando viaggiano. La madre lo lascia diventare sporco e anche puzzolente sapendo che, lavandolo, introdurrebbe una rottura nella continuità dell'esperienza del bambino, una rottura che può distruggere il significato e l'importanza di quell'oggetto per il bambino⁵³.

⁵¹ Su questa interpretazione dell'infanzia si veda X. W. Zhu, *Quelle "magie" de la naïveté ? Le dessin d'enfant et sa signification philosophique selon Maurice Merleau-Ponty*, in "Alter", XXXII, 2024, pp. 151-181.

⁵² D. Winnicott, *Gioco e realtà* (1971), tr. it. di L. Tabanelli, Armando editore, Roma 2019, p. 14.

⁵³ *Ivi*, p. 17.

Il bambino vive, quindi, in uno stato di *comunione* e di continuità con la cosa, a cui attribuisce un senso peculiare, diverso da quello che essa assume per i più, senza che sia, tuttavia, possibile attribuirle un ruolo puramente simbolico, riflesso di una scissione e di una distinzione che non esistono nel suo mondo: «la sua importanza non è per il valore simbolico ma per il suo essere reale [...]. Sarebbe possibile comprendere l'oggetto transizionale pur non comprendendo completamente la natura del simbolismo»⁵⁴. Ritroviamo qui quello sguardo fenomenologico, descrittivo, rivolto al senso intrinseco dell'infanzia, e un'attenzione per la materialità delle relazioni che, come abbiamo visto, sono uno degli aspetti principali della teoria della percezione di Merleau-Ponty. Non solo, infatti, è nel corpo a corpo con l'oggetto – nel suo essere “coccolato”, “amato in modo eccitato”, “mutilato”⁵⁵ – che esso viene progressivamente disinvestito, consentendo all'individuazione del bambino di farsi sempre più definita, ma anche la relazione più importante per il neonato, solitamente rappresentata dalla madre, appare indistinguibile dalla sua natura corporea. Nella fase che precede la comparsa del fenomeno transizionale, infatti, la madre si rivolge al neonato come a una sua estensione, come fonte di bisogni urgenti tanto quanto quelli esperiti nei suoi confini personali, e il bambino, da parte sua, la considera un'appendice del suo corpo, pronto a soddisfarlo non appena, e anche prima, che egli lo reclami. L'indistinzione tra questi due poli è tale – nota Winnicott – che anche la semplice idea di uno “scambio” è una pura “illusione dello psicologo”: «psicologicamente il bambino prende il latte da un seno che è parte del bambino e la madre dà il latte a un bambino che è parte di sé»⁵⁶. Se il bambino si sente indistinto dal mondo, è, allora, perché quest'ultimo, nella forma di una madre «sufficientemente buona»⁵⁷, non oppone resistenza e corrisponde pienamente ai suoi bisogni. Sarà necessario che, attraverso una delicata dialettica di illusione e disillusione, il mondo gli riveli la sua avversità, la resistenza che gli è propria, affinché il bambino possa comprendere di esistere in una realtà di cui egli è parte ma che non si riduce alle sue aspettative. Dopo lo stato di necessaria e fondamentale comunione, interviene, infatti, il secondo compito che Winnicott attribuisce alla madre: quello di disilludere. Ritirandosi per quel tanto che il bambino può tollerare, la madre gli fa esperire controllati momenti di indisponibilità del suo seno, scuotendolo dall'indistinzione che deriva dallo stato di totale corrispondenza ai suoi bisogni. È a questo punto, allora, che l'oggetto transizionale comincia a manifestarsi, come specchio di una crescente capacità di tollerare l'avversità e il mondo nella forma dell'essere altro. A una comunione segue, quindi, una seconda comunione. Il bambino si lega alla cosa, la porta ovunque, la considera una parte di sé, sebbene cominci ad acquisire consapevolezza che essa è un po' più in là dei suoi confini corporei. Il valore transizionale dell'oggetto emerge, d'altra parte, dalla particolare condizione a cui esso è relegato, in uno stato che è, al contempo, di dipendenza dal bambino e di irrecusabile realtà. L'adulto non gli chiederà mai «*lo hai concepito tu o ti si è presentato da fuori?*»⁵⁸: questa domanda viola le regole del gioco, nessuno la pone. E quando la cosa avrà assolto la sua funzione e avrà smesso di rivestire il suo importante ruolo di mediazione, ciò non accadrà in virtù di una sua appropriazione – essa non diventerà mai “oggetto interno” – né darà luogo a un lutto, ma passerà spontaneamente sullo sfondo, spianando la strada allo generalizzarsi dei fenomeni transizionali, al loro confluire negli ambiti dell'arte, della religione, della creatività in generale.

⁵⁴ *Ivi*, p. 20

⁵⁵ *Ivi*, p. 18.

⁵⁶ *Ivi*, p. 30.

⁵⁷ *Ivi*, p. 27.

⁵⁸ *Ivi*, p. 31.

Questa descrizione sommaria dell'oggetto transizionale rende già ragione degli importanti punti di continuità che ci sembra di rinvenire con la teoria della percezione di Merleau-Ponty. Al suo interno, ritroviamo un interesse quasi genetico per l'infanzia, per i fenomeni di individuazione che consentono alla corporeità di stagliarsi dall'indistinzione originaria, emergendo per scarto e differenziazione dalle cose e dai corpi che popolano il suo mondo. Scorgiamo, d'altra parte, un rapporto positivo con l'oggetto, considerato nella sua carne, nell'espressività che gli concerne, e non come mero correlato intellettuale della coscienza. Lungi dall'essere semplicemente utilizzato dal bambino e al pari del corpo della madre, l'oggetto rivendica, infatti, una vera e propria azione costituente sulla soggettività. Winnicott sembra suggerire che è soltanto nell'azione d'urto con le cose, che si dà sempre sullo sfondo di una loro comunione, che qualcosa come un senso e un'oggettività appaiono. In profonda continuità con la prospettiva merleau-pontiana, egli sottolinea, d'altra parte, come la negatività e l'avversità del mondo non siano il contrario della libertà e della creatività umane, ma quello che le sostiene dall'interno: ciò da cui esse traggono il loro coefficiente di realtà.

Se questo discorso può essere generalizzato e assumere un valore filosofico che lo conduce al di là della mera suggestione, trasponendo le osservazioni di Winnicott sul piano della descrizione fenomenologica e fino a quella che Merleau-Ponty avrebbe definito una «psicoanalisi della conoscenza oggettiva»⁵⁹, è perché al suo interno ritroviamo quell'idea di mondo come *Ineinander*, “luogo vago di tutte le esperienze”, che permette di intenderlo al di là della semplice distinzione tra reale e immaginario. Nella prospettiva merleau-pontiana, infatti, il mondo sembra coincidere proprio con questa eccedenza dal reale, come insieme saturo di determinazioni, che, senza mai abbandonare il suo posto di diritto nell'esteriorità, ne fa uno spazio profondamente incompiuto ed espressivo. Il carattere transizionale dell'oggetto è, allora, dovuto al suo porsi non già come elemento di passaggio tra termini distinti, ma come luogo stesso di rinvii, spazio di promiscuità e trasgressione. L'idea di una transizionalità originaria che nutre dal profondo e sopravvive nella cultura ci ricorda, inoltre, che il processo di distaccamento dal mondo non è mai concluso e che tutto sta – come lo stesso Merleau-Ponty avrebbe suggerito – nel non sopprimere la frattura, «i fantasmi», ma nel «trasformarli da potenze di morte in produttività poetica»⁶⁰. Fantasmatica non è, pertanto, quella filosofia che affronta l'indeterminazione e riconosce alla cosa – per riprendere un'espressione di Richir – la sua natura di «concret infigurable»⁶¹ (che altro non è, in termini merleau-pontiani, che l'inesauribile farsi figura dello sfondo), ma quella che la traduce in determinazione e vi sostituisce un pensiero dell'oggetto tale da privarla, infine, di ogni fessura. È questo modello che Merleau-Ponty ha di mira quando afferma che «l'idea stessa della conoscenza oggettiva, o quella dell'algoritmo come automa spirituale, o infine quella di un oggetto che informa e conosce se stesso, è, al pari di un'altra, più di un'altra, fondata sulle nostre fantasticherie»⁶².

A rendersi necessaria è, allora, una riforma dei concetti fenomenologici in grado di rendere conto del loro carattere di eccedenza, di un prospettivismo che non preclude l'accesso alla totalità, ma ne accoglie l'irriducibile negatività. È in quest'ottica che abbiamo inteso fare riferimento alla nozione merleau-pontiana di ultra-cosa, scorgendovi lo strumento di una percezione votata a oggetti che non sono in suo

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* (1964), tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1969, p. 139.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Millon, Grenoble 2008, p. 12.

⁶² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 139.

possessione, che sfuggono e che, ciononostante, sono reali. Un'apertura al mondo che – per riprendere, ancora una volta, un concetto che Richir mutua da Husserl e che, non senza passare per un esplicito dialogo con Winnicott⁶³, conduce già al di là di Husserl – può essere pensata come una sorta di «phantasia perceptive»⁶⁴ o, meglio, in termini merleau-pontiani, come quell'onirismo che infesta perfino la veglia⁶⁵.

⁶³ Si veda, in particolare, M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Millon, Grenoble 2004, pp. 497-527.

⁶⁴ Id., *Fragments phénoménologiques sur le langage*, cit., p. 15: «introduit par Husserl dans le texte n° 18 de Hua XXIII, le terme de *phantasia* “perceptive” désigne ce type particulier de *phantasiai* en lesquelles il y a “perception” (*Perzeption*) de quelque chose qui est au-delà (ou en deçà) du réel (perçu en *Wahrnehmung*) et du fictif (objet intentionnel de l'imagination par la médiation, pour nous éventuelle, dans le cas où il y a figuration de l'objet imaginé, d'une apparence “perceptive”, d'un *Bildobjekt* qui est en réalité simulacre)».

⁶⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)* (2003), tr. it. di G. Fava e R. Valenti, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 242: «la distinzione tra coscienza percettiva e coscienza immaginante è netta quando riguarda un oggetto sensibile o un corpo vivente: osservabile – non-osservabile. Ma né il sogno, né il mondo vigile [*monde éveillé*] sono fatti di ciò. Essi sono fatti di condotte, eventi, aneddoti [...]. [La] nostra vita reale, in quanto è rivolta a degli esseri, è già immaginaria [...]. C'è allora un onirismo vigile [*onirisme de la veille*], e, inversamente, un carattere quasi-percettivo del sogno».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aurora, S., *Il campo della coscienza. Aron Gurwitsch e la fenomenologia trascendentale*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.
- Barbaras, R., *La percezione. Saggio sul sensibile*, tr. it. di G. Carissimi, Mimesis, Milano 2002.
- De Saint Aubert, E., *Au croisement du réel et de l'imaginaire : les «ultra-choses» chez Merleau-Ponty*, in A. Dufourcq (a cura di) *Est-ce réel ? Phénoménologies de l'imaginaire*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 240-258.
- Grathoff, R. (a cura di), *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1989.
- Gurwitsch, A., *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, Bruges 1957.
- Heidegger, M., *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali* (1962), tr. it. di V. Vitiello, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I (1976), tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- Lind, E., *Gestalt Theory and Phenomenological Method in Gurwitsch and Merleau-Ponty*, in “Phenomenology, Humanities and Sciences”, II/2, 2021, pp. 216-228.
- Merleau-Ponty, M., *Conversazioni* (2002), tr. it. di F. Ferrari, SE, Milano 2002.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. di A. Bonomi, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2019.
- Merleau-Ponty, M., *Il visibile e l'invisibile* (1964), tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1969.
- Merleau-Ponty, M., *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)* (2003), tr. it. di G. Fava e R. Valenti, Mimesis, Milano-Udine, 2023.
- Merleau-Ponty, M., *La struttura del comportamento* (1942), tr. it. di A. Scotti, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- Merleau-Ponty, M., *Notes de lecture et commentaires sur Théorie du champ de la conscience de Aron Gurwitsch*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, III, 1997, pp. 321-342.
- Merleau-Ponty, M., *Notes préparatoires aux Cours sur la dialectique du Collège de France*, BNF, Fonds Merleau-Ponty, vol. XIV : Collège de France 1955-1956, a cura di D. Belot e J.-P. Narboux, Éditions du Seuil, Paris (in corso di pubblicazione).
- Merleau-Ponty, M., *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne. 1949-1952*, Verdier, Lagrasse 2001.
- Pintos, M.-L., *Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Analyse d'une étroite relation*, in “Chiasmi International”, VI, 2005, pp. 147-171.
- Richir, M., *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Millon, Grenoble 2008.
- Richir, M., *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Millon, Grenoble 2004.

Terzi, R., *Idea, orizzonte, totalità: verso una cosmologia fenomenologica*, in “Thaumàzein”, X/2, 2022, pp. 207-233.

Winnicott, D., *Gioco e realtà* (1971), tr. it. di L. Tabanelli, Armando editore, Roma 2019.

Zhu, X. W., *Quelle « magie » de la naïveté ? Le dessin d'enfant et sa signification philosophique selon Maurice Merleau-Ponty*, in “Alter”, XXXII, 2024, pp. 151-181.