

L'abitudine come istituzione individuale e sociale in Merleau-Ponty

Paola Pazienti

Abstract. *The theme of habit, both individual and social, can be interpreted in Maurice Merleau-Ponty's philosophy in the light of the dynamics of the institution. We are never completely free nor completely enslaved by a habit: there is no predetermined outcome of behaviors, but a dialectic between structure and relative variation. The aim of this paper is to investigate the role and functioning of habit, focusing on the following aspects: (1) the difference between routine and skill, and the generalization through transfert or analogy, (2) the capacity of anticipation and its connection with the notion of implexe proposed by Paul Valéry, (3) the intertwining of the two level of individual habit and social costume in the pre-personal "inter-world". As a conclusion, the paper argues for the key role of habit in the indirect ontology as a way of describing the relationship between man and Being.*

Riassunto. *Il tema dell'abitudine, sia individuale che sociale, può essere interpretato nella filosofia di Maurice Merleau-Ponty alla luce delle dinamiche dell'istituzione. Non siamo mai completamente liberi né completamente schiavi di un'abitudine: non esiste un risultato predeterminato dei comportamenti, ma una dialettica tra struttura e variazione relativa. L'obiettivo di questo articolo è indagare il ruolo e il funzionamento dell'abitudine, concentrandosi sui seguenti aspetti: (1) la differenza tra routine e abilità, e la generalizzazione attraverso il transfert o l'analogia, (2) la capacità di anticipazione e il suo collegamento con la nozione di implexe proposta da Paul Valéry, (3) l'intreccio dei due livelli di abitudine individuale e costume sociale nell'"inter-mondo" pre-personale. Come conclusione, l'articolo sostiene il ruolo chiave dell'abitudine nell'ontologia indiretta come modo per descrivere la relazione tra l'uomo e l'Essere.*

Keywords. Habit, Custom, Institution, Virtuality, Maurice Merleau-Ponty.

Parole chiave. Abitudine, costume, istituzione, virtualità, Maurice Merleau-Ponty.

Paola Pazienti è insegnante di ruolo di Storia e Filosofia nella scuola secondaria italiana dal 2017. Ha studiato presso l'Università di Pavia, Collegio Ghislieri. Ha conseguito il dottorato di ricerca presso la Scuola di Alti Studi, Fondazione Collegio San Carlo Modena nel 2015 con una tesi sull'interpretazione di Cartesio da parte di Merleau-Ponty, a partire dalla nozione di unione anima-corpo. Le sue principali aree di interesse sono la Fenomenologia francese e tedesca, l'Ermeneutica contemporanea e le interpretazioni moderne del problema mente-corpo.

EMAIL: paolapazienti85@gmail.com

Introduzione

Generalmente si affronta il tema dell'abitudine in prospettiva fenomenologica a partire dall'analisi del corpo vivo (*Leib*) e dalle sue potenzialità di universalizzazione di atteggiamenti o modi di abitare il mondo. L'abitudine è così intesa come «questa facoltà simultaneamente psichica e corporea di contrarre delle esperienze e di trasformarle in schemi generali di percezione e di azione» (Bégout 2004, 173)¹. Maurice Merleau-Ponty se ne occupa già nella sua prima opera pubblicata nel 1942, *La struttura del comportamento*, descrivendo il comportamento umano nella sua relazione dialettica con la natura. È tuttavia nella *Fenomenologia della percezione*, pubblicata tre anni più tardi, che l'abitudine è indagata specificamente come acquisizione motoria, integrando temi della *Gestaltpsychologie* con le ricerche dei neurologi Pierre Bonnier, Henry Head e Paul Schilder, affrontati rispettivamente sulla spazialità del corpo, lo schema posturale e quello corporeo (cfr. de Saint Aubert 2004, 108-109)². «Né una conoscenza, né un automatismo», l'abitudine è definita in quell'opera come un potere legato ad un saper fare e che «prolunga in disposizioni stabili i nostri atti personali» (Merleau-Ponty 2003a, 202)³. L'abitudine generalizza, cioè, un certo modo di essere corpo, rivelando la nostra postura nei confronti del mondo, che si manifesta attraverso l'adozione di uno stile, tipica o fisionomia riconoscibili. L'abitudine si pone così al crocevia tra natura e cultura, ma anche a quello, forse ancor più delicato, tra volontario e involontario.

A questo proposito, vorrei sostenere che il tema dell'abitudine, tanto individuale quanto sociale, può essere interpretato in Merleau-Ponty alla luce della dinamica dell'istituzione. Due sono le modalità attraverso le quali si cerca di dar conto filosoficamente di tecniche o pratiche del corpo: da un lato, l'analisi di tipo trascendentale, che indaga la generalizzabilità degli schemi di percezione e di azione; dall'altro, quella storico-genealogica,

¹ Al tema dell'abitudine sono stati dedicati, negli ultimi anni, diversi numeri monografici di riviste italiane e straniere: *L'habitude*. *Alter*, 12, 2004; *Habit*. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42, 1, 2011; *Mind, Habits, and Social Reality*. *Phenomenology and Mind*, 6, 2014; *Habitus e abitudine*. *Filosofie della seconda natura*. *Lo Sguardo*, 31, 2020. Molto utile l'ampia rassegna bibliografica di Cavallaro (2014).

² «L'habitude se forge au croisement du perceptive et du praxique, ce qui renvoie inévitablement au travail du schème sensori-moteur» (de Saint Aubert 2004, 108-109).

³ Per un confronto tra Hegel e Merleau-Ponty sull'abitudine come mezzo per universalizzare un atteggiamento del corpo vivo (Magrì 2015).

che inserisce il loro apprendimento in una narrazione culturale, sia individuale che collettiva. Il dispositivo dell'istituzione (*Institution*) permette di tenere insieme entrambe, in quanto è uno schema dinamico, che riguarda una totalità dialettica e relazionale: l'istituto varia attraverso la prassi istituente; l'universale è colto attraverso le sue variazioni temporali. «Il trascendentale discende quindi nella storia» (Merleau-Ponty 2003a, 130), come si legge ne *Il filosofo e la sociologia*, pubblicato nel 1951. In quel saggio, partendo dalla constatazione husserliana della soggettività trascendentale come già intersoggettività, Merleau-Ponty (2003a, 130) si domanda: «Ora, come evitare che le frontiere del trascendentale e dell'empirico si confondano, se il trascendentale è intersoggettività?»⁴. La dinamica dell'istituzione offre la risposta. Ed è degno di nota che proprio nel confronto con la sociologia si comprenda la necessità di una genesi del senso immanente (non «un universale di semplice riflessione») (Merleau-Ponty 2003a, 131) e intersoggettiva («essi non si riconoscono più come soggetti per conto proprio, ma anche vicendevolmente») (Merleau-Ponty 2003a, 130).

Ragionare in termini di istituzione significa che non siamo mai completamente liberi e nemmeno completamente schiavi di un'abitudine: non c'è alcun esito predeterminato dei comportamenti, ma una dialettica tra struttura e variazione relativa. E significa ripensare la genesi dei comportamenti in relazione a uno sfondo anonimo intersoggettivo, che ci costituisce passivamente, in quanto alla sua formazione non abbiamo partecipato: l'istituzione originaria (*Ur-stiftung*) anonima riguarda sia il nostro stesso corpo sia la cultura materiale in cui viviamo.

1. Apprendere un'abitudine: *routine* e competenza

La filosofia consiste nel trasformare gli automatismi, dichiarava Merleau-Ponty nella sua lezione inaugurale al Collège de France del 15 gennaio 1953, riferendosi alla necessità di sospendere lo sguardo naturale attraverso l'esercizio del dubbio (Merleau-Ponty 2008, 34). Atteggiamento cartesiano, prima ancora che husserliano. Eppure, l'abitudine è il tipo di pratica che fa resistenza a questa conversione dello sguardo: l'io ha una coscienza intransitiva di se stesso, ovvero una consapevolezza non riflessiva, in quanto non è in grado di oggettivarsi in un contenuto o rappresentazione mentale (Magrì 2015, 82). Per Merleau-Ponty, l'abitudine non è automatismo, come ribadisce prendendo le distanze dalla tradizione meccanicistica legata alla «memoria corporea» cartesiana⁵. Ci sono, sì, delle attività di *routine* basate su schemi ripetitivi, ma non le considera competenze vere e proprie. L'abitudine *non* è esercizio della memoria, come sostiene criticando le tesi bergsoniane di *Materia e memoria*. Infine, ancora confrontandosi con Bergson, l'abitudine *non* è azione, ma prassi orientata in vista di un fine. Su tutti questi aspetti torneremo a breve.

⁴ Il riferimento è a Husserl (1961).

⁵ Per memoria corporea, Cartesio intende una facoltà che l'uomo condivide con le bestie e che è dovuta all'impressione di sensazioni, le quali hanno lasciato tracce cerebrali in grado di essere riativate. L'analogia con le pieghe di un pezzo di carta è contenuta nelle lettere a Meyssonier del 29 gennaio 1640 (Cartesio 2009, 1145) e a Mesland del 2 maggio 1644, dove si aggiunge pezzo di carta o di stoffa (Cartesio 2009, 1911). A Mersenne, il 18 marzo 1630, riporta un esempio pavloviano *ante litteram*: «se un cane fosse frustato ben bene cinque o sei volte al suono del violino, non appena udisse un'altra volta questa musica, comincerebbe a guaire e a soffrire» (Cartesio 2009, 137). La memoria intellettuale, invece, è indipendente dalle pieghe del cervello poiché riguarda le idee innate o evidenti di per sé. Su questo aspetto (Piazza 2018).

L'interesse merleau-pontyano è rivolto a una forma di acquisizione spontanea dei comportamenti che è descritta come «un'intenzionalità del corpo» (Merleau-Ponty 2017, 112). Ad esempio, nel caso dell'apprendimento di una nuova coreografia da parte di un danzatore, «è il corpo che “acciuffa” (*kapiert*) e “comprende” il movimento» (Merleau-Ponty 2003, 198). Nella prima parte della *Fenomenologia della percezione*, dedicata al corpo, il termine *habitus* è introdotto sempre in relazione alla motilità, intesa come forma basilare di intenzionalità: adottare un *habitus* equivale a sviluppare un «sapere di familiarità» (Merleau-Ponty 2003a, 199), in cui è il corpo che comprende il movimento tramite l'apprensione del gesto. Altri esempi presi dalla vita quotidiana sono l'abitudine di indossare un cappello, di guidare una macchina o di usare un bastone: si tratta di apprensioni motorie di schemi corporei, che estendono la sintesi corporea fino ad includere l'oggetto in questione. Sono forme di sapere procedurale che possiamo intendere come *knowing-how*. Del suonatore di liuto che «ha una parte della sua memoria nelle sue mani» parlava già Cartesio (2009, 1147), in un noto passo di una lettera a Mersenne datata primo aprile 1640. L'intento era mostrare la possibilità di una memoria implicita del corpo, consolidata attraverso l'esercizio: una memoria pratica che non ha bisogno di immagini o rappresentazioni mentali, essendo conservata direttamente nel corpo. Quando, invece, Merleau-Ponty si affida all'esempio di un organista esperto, l'enfasi è sull'espressione come dinamica tra spontaneità e sedimentazione di gesti passati, che hanno istituito un orizzonte di senso e di riferimento. Colto nell'atto di suonare uno strumento che non conosce, il musicista compie gesti che lo conducono «ad installarsi nell'organo come ci si installa in una casa» (Merleau-Ponty 2003a, 201), prendendo cioè le misure dello strumento attraverso il suo stesso corpo. È questo che si intende con familiarità: l'organo è diventato un'estensione del suo corpo, è stato inglobato nel suo modo di entrare in relazione con il mondo. La fisionomia del corpo proprio si è modificata senza passare per la rappresentazione o io cosciente. Lo stesso accade con la tastiera per una dattilografa o con il pennello per un pittore. Rispetto a Cartesio, Merleau-Ponty compie quindi un passo ulteriore, frutto della sua lettura di Maine de Biran: il movimento e la consapevolezza del movimento sono contemporanei, come nella nozione di «fatto di coscienza» (Merleau-Ponty 2017, 77-78). Merito di Biran è aver identificato motricità e coscienza: l'io inerisce totalmente all'attività e fa esperienza della propria libertà come sentimento di un potere in esercizio; si appercepisce come atto permanente o sforzo continuo, che può variare di intensità.

L'abitudine rende il corpo vivo mediatore di un mondo culturale e storico, che era già lì prima che noi lo abitassimo: adottiamo e personalizziamo costumi della o delle nostre comunità di appartenenza. La coscienza, termine con il quale Merleau-Ponty intende una presenza integrata di anima e corpo, si proietta con i suoi *habitus* in un mondo che contribuisce a strutturare culturalmente. Sono le abitudini stesse, infatti, a modellare il mondo secondo una fisionomia nel complesso stabile e riconoscibile, garantendo una regolarità rassicurante – almeno di quella parte di mondo a noi prossima che consideriamo ambiente (*Umwelt*). «Darsi un corpo abituale è una necessità interna per l'esistenza più integrata» (Merleau-Ponty 2003a, 137)⁶. Si tratta della funzione adattiva delle abitudini, fondamentali non solo per il singolo, ma anche per la comunità di riferimento e, più in generale, per la specie. Ciò che differenzia l'uomo dagli altri esseri viventi è la capacità di andare oltre le strutture esistenti per crearne di nuove, in relazione ad un ambiente che non è solo

⁶ Sull'adattamento come carattere orientato delle attività organiche rinviamo alle lezioni sul concetto di Natura, in particolare quelle del 1957-58 sull'animalità nella biologia moderna (Merleau-Ponty 1996a, 183-292). Su questo aspetto, Marin 2004, 149-150.

fisico, ma sempre anche culturale. Tuttavia, la novità di un'abitudine è relativa, mai assoluta, poiché si iscrive in una storia precedente alla quale non abbiamo preso parte. Gli artefatti umani (cappello, macchina, bastone, organo, tastiera, pennello) sono oggetti culturali, depositari di modi d'uso stratificati nel tempo, che nella nostra frequentazione quotidiana riattiviamo. Il discorso è reversibile: le modificazioni del mondo materiale influiscono sulle nostre abitudini, la cultura materiale ci condiziona negli atteggiamenti quotidiani. La semplice fisionomia di un oggetto ne orienta inevitabilmente l'uso: «Ciascuno di questi oggetti porta inciso il marchio dell'azione umana alla quale serve. [...] La civiltà alla quale partecipo esiste per me con evidenza negli utensili che essa si dà» (Merleau-Ponty 2003a, 452)⁷. Ciò comporta la riduzione delle nostre possibilità di variazione, ma anche del nostro dispendio di energie, poiché gli utilizzi *standard* semplificano la vita quotidiana. Lo stile, d'altra parte, si rivela anche nelle abitudini di *routine*: credo che Merleau-Ponty sottoscriverebbe l'esempio di Mauss sui diversi "stili" di utilizzo di una semplice zappa. Durante la guerra, l'antropologo aveva potuto osservare che le truppe inglesi non sapevano servirsi delle zappe francesi (Mauss 2000, 387). E le fanterie marciavano in maniere diverse per frequenza e per lunghezza del passo.

Possiamo distinguere tra semplici *routine*, per le quali il livello di creatività è basso e che accostiamo agli automatismi, e competenze vere e proprie, il cui apprendimento richiede tempo e perfezionamento progressivo (Romano 2014). Rispetto a questa classificazione, la riflessione di Merleau-Ponty ci induce ad ulteriori riflessioni. Anzitutto, anche in una semplice attività di *routine* interviene un elemento di personalizzazione, relativo tanto alla storia del singolo quanto a quella della sua comunità di appartenenza, come rilevato negli esempi militari di Mauss. Ed è a questo livello che "abitudine individuale" e "costume sociale" sono più difficili da disgiungere: Mauss (2000, 388-389) sosteneva di riuscire a distinguere se un bambino a tavola fosse inglese o francese dal modo in cui era seduto, dalla posizione dei gomiti e delle mani. Anche quando appaiono come acquisizioni individuali, le abitudini, soprattutto quelle legate alla gestualità, poggiano su una natura sociale. Per Merleau-Ponty (2003a, 458 e 462), abitiamo un «intermondo» in cui le coscienze sono già spontaneamente in comunicazione, come soggetti anonimi della percezione. L'abitudine è un esercizio di universalizzazione all'interno di un più ampio sistema di equivalenze: la capacità di metamorfosi relativa di un organismo è ricondotta alla più generale capacità di metamorfosi della natura, secondo una linea argomentativa che enfatizza la continuità tra le strutture del mondo della vita e il corpo. Nell'ultima ontologia, si introdurrà la generalità della carne (*chair*) e l'esperienza di indivisione (*Ineinander*) dell'Essere (Merleau-Ponty 1996b). È la scoperta che tra le "nostre" forme di comportamento e quelle "altrui" c'è un'unità o adesione del molteplice, in quanto sono tutte radicate nella stessa natura: ciò le rende comprensibili e comunicabili.

In secondo luogo, rispetto alle competenze, non si può prescindere dalla normatività: saper suonare uno strumento musicale implica saperlo fare bene, con precisione e con virtù, riconosciute dalla comunità di praticanti e di estimatori. La normatività non è criterio astratto e atemporale, ma socialmente costruita, storicamente determinata, frutto cioè di una dinamica di istituzione. La tecnica del nuoto – nota sempre Mauss – ha subito cambiamenti consistenti nell'arco di poche generazioni: è stato superato l'uso di far entrare l'acqua in bocca e sputarla, che rendeva i nuotatori «simili a dei battelli a vapore»

⁷ «Nous y insistons: l'habitude est littéralement inscrit dans l'objet, comme dans la coutume et l'institution, en tant qu'elle objective le sens et la force du schème interne» (Bégout 2004, 181).

(Merleau-Ponty 2003a, 387). Le comunità di praticanti cambiano e con esse la tecnica e il criterio stesso di esercizio virtuoso, ben eseguito.

C'è un passo delle lezioni alla Sorbona del 1949-52, *Psychologie et pédagogie de l'enfance*, dedicato all'apprendimento delle competenze complesse: che si tratti di imparare a giocare a tennis o a qualsiasi altro sport, c'è un numero infinito di variabili da tenere in considerazione, tra cui il vento, la velocità della palla, la posizione dell'avversario. «Il corpo dà prova di intelligenza (*fait preuve d'intelligence*) davanti a situazioni interamente nuove, il gesto risolve un problema che non era stato posto dall'intelligenza e i cui elementi sono infinitamente numerosi» (Merleau-Ponty 2001, 266, traduzione mia)⁸. L'argomentazione merleau-pontyana prosegue distinguendo tra le abitudini che sono «meccanismi e stereotipie» e le «abitudini-attitudini, abitudini di atti (piuttosto che di gesti), quelle che ci permettono di rispondere a delle situazioni di uno stesso tipo attraverso delle condotte adattate e sfumate (saper danzare, saper nuotare)» (Merleau-Ponty 2001, 266, traduzione mia)⁹. Nelle lezioni sul concetto di natura al Collège de France, in particolare quelle del secondo anno 1957-58, compare una bipartizione analoga. Discutendo le ricerche di Arnold Gesell sulla morfogenesi dinamica, Merleau-Ponty (1996a, 217) separa i comportamenti di «carattere organico ovvio», diremmo tipici di una specie e spontanei, dalle «attività superiori, in particolare [con] gli atti di vero *learning*, nei quali si conquista una capacità e dove non ci si accontenta di ripetere un gesto, come nell'apprendimento artificiale». Questo comportamento creativo è ritenuto un "secondo corpo" che si aggiunge al corpo naturale e che segue un'integrazione progressiva di livelli, sviluppandosi a spirale per re-incorporazione di condotte inferiori a livelli superiori (Merleau-Ponty 1996a, 218). Già Mauss aveva notato che nelle attività che riguardano «l'arte di utilizzare il corpo umano [...] la nozione di educazione poteva sovrapporsi alla nozione di imitazione» (Merleau-Ponty 1996a, 389).

L'abitudine è ripresa, anticipazione e *transfert* di una capacità a situazioni nuove: ha un funzionamento analogico (de Saint Aubert 2004, 112-117). Paul Guillaume, a cui si fa riferimento più volte nella *Fenomenologia della percezione*, distingue due registri di variazioni, la cui differenza è solo di grado: da un lato, la trasposizione, che consiste nella capacità di adattare spontaneamente un'abitudine a un nuovo contesto, ad esempio scrivere una stessa parola su un foglio o su un tavolo, compito che richiederà l'impiego di muscoli distinti; dall'altro, il *transfert* permette che un'abitudine già posseduta faciliti l'apprendimento di una nuova, come imparare a scrivere con una mano diversa da quella abituale (Guillaume 1936)¹⁰. A Merleau-Ponty interessa il carattere di generalità dell'abitudine in quanto struttura, ossia la sua applicabilità per analogia a contesti differenti rispetto a quelli iniziali, quasi una funzione euristica: «Ciò che è acquisito con l'abitudine, non è una serie di movimenti determinati, ma una possibilità, un'attitudine a diventare una soluzio-

⁸ In questi corsi, le fonti principali sul concetto di abitudine sono gli studi di Jacques Chevalier (1930) e Paul Guillaume (1936, ampiamente citato anche nella *Fenomenologia della percezione*), integrati da una dettagliata analisi delle teorie di Jean Piaget.

⁹ Ritorna, anche in questa sede, l'esempio dell'organista esperto come intelligenza concreta che assume la forma di abilità motrice. Alla luce di queste lezioni, risulta forse troppo netta l'affermazione di Romano (2014): «Pourtant, malgré son insistance sur l'idée d'une souplesse et d'une transposabilité des habitudes, Merleau-Ponty continue à penser l'habitude de manière homogène, presque indifférenciée. À ses yeux, l'accoutumance que l'on possède à un chapeau est à mettre sur le même plan que l'apprentissage d'un répertoire gestuel».

¹⁰ La distinzione è riportata in Romano 2014.

ne valida per una situazione che non è esattamente sovrapponibile a quella dell'apprendimento» (Merleau-Ponty 2001, 246-247, traduzione mia).

Al termine delle lezioni *Psychologie et pédagogie de l'enfance*, l'abitudine è definita un'operazione «nello stesso tempo corporea e spirituale, un'operazione d'esistenza (*une opération d'existence*)» (Merleau-Ponty 2001, 516). Esistere per un organismo significa dar prova di equilibrio tra la ricezione e la donazione di una forma: una capacità che possiamo indicare come plasticità (Malabou 2019). Questa capacità della struttura corporea è descritta, in due punti della *Fenomenologia della percezione*, ricorrendo alla metafora del montaggio cinematografico (*montage*), per indicare l'attribuzione di una coerenza narrativa dinamica ad una storia individuale (Kristensen 2006, 132; Merleau-Ponty 2003a, 20 e 464). A differenza di altri autori, che accentuano la schiavitù della ripetizione, Merleau-Ponty propone una spiegazione dinamica del processo di acquisizione e consolidamento di un'abitudine, che ne prevede eventualmente l'abbandono, quando cambia il nostro orientamento nei confronti del mondo (Crossley 2013, 147).

2. L'anticipazione e la prudenza del corpo

L'organismo deve conciliare la tendenza verso la stabilità con quella alla variazione, in una ristrutturazione continua, sebbene non traumatica. Questa conciliazione compare tra i sette principi della morfologia dinamica, che Merleau-Ponty riprende da Gesell, come principio di fluttuazione regolatrice, secondo il quale ogni vivente nel fenomeno della crescita è contemporaneamente in uno stato di equilibrio relativo e di squilibrio, che sono integrati delineando un complessivo «andamento di vita» (Merleau-Ponty 1996a, 220). In questo gioco tra conservazione e cambiamento, è in causa la distinzione tra normale e patologico: la patologia è perdita dello stato di equilibrio relativo, che fa da base su cui innestare la variazione. È presente una prudenza del corpo, che di volta in volta deve ristabilire il limite tra apertura al mondo e conservazione di sé (Bégout 2004, 190). Questa necessità di pensare la variazione a partire da uno sfondo si ritrova nella dialettica tra corpo abituale e corpo attuale, che è messa in campo nella *Struttura del comportamento* per criticare la teoria dell'azione di Bergson. Il tema è ripreso nelle lezioni del 1947 all'Università di Lione sull'unione dell'anima e del corpo nella tradizione francese di Malebranche, Maine de Biran e Bergson.

Merleau-Ponty sottolinea il fatto che, in *Materia e Memoria*, l'intenzionalità motoria sia presentata come intenzionalità in azione, intesa come un "lo realizzo" o "lo faccio qualcosa", invece di un "lo posso". Si tratta di un'azione vitale, attraverso la quale l'organismo si preserva nell'esistenza e modifica la «massa disorganizzata (*solide inorganisé*)» del mondo. In questo modo, tuttavia, l'azione non va oltre il momento presente ed è sempre filtrata dalla rappresentazione, cioè prima pensata: «l'abitudine, infine, non è che il "residuo fossilizzato di una attività spirituale", il gesto attivo è soltanto un "accompagnamento motore" dei pensieri, e le intenzioni pratiche della coscienza sono ricondotte alla coscienza di "movimenti nascenti"» (Merleau-Ponty 2010, 178-179). In questo modo, tuttavia, anche l'identità del soggetto si costruisce come immagine sulla base della memoria; dunque, non a partire dalla certezza non riflessa del corpo vivo e delle sue potenzialità. Merleau-Ponty preferisce parlare di una *praxis* orientata, che si manifesta in comportamenti significativi, ossia in ultima analisi scarti (*écarts*) relativi rispetto a strutture precedentemente esistenti. È questo l'apporto della sua interpretazione dello strutturalismo alla questione dell'abitudine:

L'acquisizione di un comportamento sarebbe simile all'acquisizione di un linguaggio il cui corpo sarebbe la langue: come il linguaggio designa solo in rapporto ad altri segni, così il corpo non

può designare un oggetto se non come anormale in rapporto alla nostra norma, se non come rottura in rapporto alla sua posizione di riposo. (Merleau-Ponty 1996a, 215-216)¹¹

La mediazione della struttura appare a Merleau-Ponty necessaria per evitare l'eccesso di genericità dell'*élan vital*, che non spiega come mai alcuni gesti e movimenti risultino spontanei per alcune specie e altri meno. Lo slancio vitale è ritenuto indifferenziato, non in grado di garantire la consapevolezza e il pieno significato di un gesto o movimento se non al termine, quando si è raggiunto il risultato dell'azione. La struttura, invece, media tra coscienza e *praxis* già nello svolgimento, *in itinere*, garantendo la possibilità di intendere simultaneamente il movimento e la consapevolezza del movimento. La struttura permette di istituire una dialettica tra uno sfondo che non varia (corpo abituale) e una nuova forma che emerge (corpo attuale) in relazione all'ambiente. La *praxis* ha un tratto di anticipazione (*Vorhabe*) che all'azione – intesa in senso bergsoniano – manca e che la radica in una struttura già esistente, su uno sfondo già presente, rispetto al quale il nuovo comportamento si porrà come variazione. Il corpo vivo è istituzione primaria (*Ur-stiftung*) o permanenza assoluta, che fa da sfondo alla permanenza relativa di tutti gli altri oggetti incontrati attraverso i gesti e le percezioni. L'abitudine ha due livelli di interazione: l'abitudine è sia primaria rispetto al corpo vivo, in quanto dà continuità alle esperienze e istituisce un orizzonte di senso, sia secondaria, in quanto è conseguenza dell'esercizio del corpo e risultato della sedimentazione delle sue capacità (Casey 1984, 289).

Per comprendere come Merleau-Ponty intenda la capacità di anticipazione, che ha a che fare con la virtualità, dobbiamo rivolgerci a Paul Valéry. Nella definizione di *implexe* del poeta, infatti, Merleau-Ponty (2013, 65 sgg) trova la sedimentazione di un'abitudine che orienta il soggetto a selezionare determinati stimoli. Ci interessa sottolineare che l'anticipazione implica una selezione preliminare intesa come una inflessione dello sguardo, che avviene a livello di sintesi passiva e che prevede una valutazione complessiva dei mezzi e dei fini: è così che alcuni dei virtuali diventano possibili. Napoleone scruta il paesaggio con sguardo tattico; Leonardo da Vinci imposta un disegno preparatorio in cui occhio, mano, testa sono perfettamente coordinati (Crescimanno 2006, 72). È questo "pensare nel fare" che descrive l'*implexe* in Valéry, ossia un virtuale che non è un semplice potenziale, ma la capacità di programmare la prassi in vista di un fine desiderato. Napoleone e Leonardo hanno acquisito un *habitus* che permette loro di pre-vedere gli sviluppi e le conseguenze di alcune azioni: sono capaci di scegliere la soluzione migliore, senza tuttavia chiudersi in un calcolo utilitaristico. Rimangono aperti alla ricchezza delle sollecitazioni del reale, cogliendo le opportunità che si presentano e adattandosi alle circostanze. L'*implexe*, infatti, è tendenza a reagire secondo schemi di comportamento relativamente omogenei nel corso del tempo, senza escludere la possibilità di variazioni creative. È interessante la natura intermedia di questo stadio: non abbiamo né una conoscenza vera e propria, che può essere interamente verbalizzata (Napoleone non saprebbe elencare quanti e quali sono gli aspetti che ha valutato), né una non-conoscenza (Napoleone si orienta grazie a cognizioni pregresse). C'è familiarità, ma anche ignoranza, dovuta a un eccesso di prossimità; comprendiamo il radicarsi dell'abitudine in processi inconsci (de

¹¹ Chiarissima questa considerazione: «Come Giano, la struttura ha due facce: da un lato organizza, secondo un principio interiore, gli elementi che vi entrano, è senso. Ma il senso che essa sorregge è, per così dire, un senso grezzo. Pertanto, quando lo scienziato formula e fissa concettualmente alcune strutture e costruisce modelli con i quali comprendere le società esistenti, per lui non si tratta di sostituire il modello alla realtà. Per principio, la struttura non è un'idea platonica» (Merleau-Ponty 2003b, 140).

Saint Aubert 2004, 119). Merleau-Ponty parla di “motivi” per mantenere il carattere fungente e di orientamento globale, non di cause determinanti.

L'*implexe* condivide con l'analogia, altro concetto caro a Valéry, la capacità di raggruppare elementi differenti e di cogliere nessi al di là dei dati immediati: hanno lo stesso *modus operandi*, poiché la loro funzione euristica si esplica *in itinere*, direttamente nella prassi, come dicevamo in precedenza (Crescimanno 2006, 75-76). Ciò significa anche che è nella prassi che dobbiamo operare se intendiamo modificare, correggere o dare nuova direzione ad alcune tendenze spontanee. È un processo di “abituazione”, per essere più precisi, che il corpo può svolgere grazie ai suoi poteri di sedimentazione: c'è una dialettica tra la passività legata all'abitare un determinato contesto spazio-temporale, che condiziona e limita, e l'attività di scegliere come comportarsi in base alle circostanze (Casey 1984, 285). «Bisogna farsi un'ottica» (Merleau-Ponty 2004, 31), diceva Cézanne a proposito della necessità di avvezzare la vista alle forme naturali e la loro organizzazione spontanea, per sviluppare una propria modalità di espressione, che risultasse originale e comprensibile ad altri. Occorre trovare il giusto tono nella scrittura, ammetteva Stendhal in una celebre lettera a Balzac del 30 ottobre 1840: «Nel comporre *La Certosa*, per prendere il tono, leggevo talvolta qualche pagina del codice civile» (Merleau-Ponty 2013, 66). Stendhal chiamava cinismo questo esercizio di stile: cinico è lo scrittore che sa che l'originalità richiede uno sforzo quotidiano, che la spontaneità proviene dall'artificio. Qualsiasi improvvisazione, come si nota bene ad esempio in campo musicale, è frutto di una lunga frequentazione con quegli specifici strumenti dell'espressione: attraverso l'esercizio la competenza diventa virtù. In questo caso, la ripetizione non solo non è dannosa, ma sembra essere l'unico modo per giungere a padroneggiare il proprio stile, per ricavare faticosamente il «monogramma» (Merleau-Ponty 2004, 39)¹² dalla propria esistenza. Dal campo ontologico, l'abitudine è passata a quello etico, dell'impegno e della volontà. Se è vero che è impossibile impostare interamente a tavolino uno stile che sia originale e non copia, è altrettanto vero che si possono decidere – almeno in parte – quali esperienze fare, quali letture, quali incontri, selezionando così i percorsi per nutrire la propria creatività.

La dinamica di acquisizione, consolidamento ed eventuale abbandono di abitudini si gioca tra due poli: da un lato, abbiamo una capacità di iniziativa come «potere di cominciare qualcosa d'altro» (Merleau-Ponty 2003a, 576); dall'altro, questo potere si innesta su cicli di condotta che fanno da sfondo, dando continuità alla nostra identità anche attraverso dei tratti impliciti, inconsapevoli, che non riusciamo a modificare. Merleau-Ponty intende mantenere sia la coerenza interna nelle intenzioni del soggetto sia la spontaneità dell'espressione, che può includere nuove disposizioni: in questo equilibrio si esplica un calcolo di prudenza. È ciò che si intende anche nelle lezioni sul concetto di natura come «carattere endogeno» o finalismo interno di un comportamento, espressioni che Merleau-Ponty (1996, 223) supporta con gli studi di George E. Coghill.

La peculiarità di Merleau-Ponty, nel panorama fenomenologico, è intendere il corpo vivo come movimento di auto-trascendenza continua, che si manifesta a sé stesso in questa apertura insieme spaziale e temporale. L'auto-trascendenza è articolata su una dialettica di desiderio, inteso come spinta all'espressione creatrice. L'abitudine stessa, come disposizione naturale, è mossa dall'incorporazione desiderante: abbiamo desiderio di fare qualcosa e riteniamo di possederne la competenza corrispondente (de Saint Aubert 2004,

¹² Il termine «monogramma» è utilizzato in maniera analoga anche nel saggio, contenuto nella stessa raccolta, *Il cinema e la nuova psicologia* (Merleau-Ponty 2004, 79).

123)¹³. La valutazione tra mezzi e fini non è facoltativa per l'organismo, ma essenziale per preservare l'equilibrio complessivo. C'è un giudizio implicito che include un elemento di valutazione ai fini della preservazione dell'organismo, indicato come «teleologia della coscienza» in riferimento alla kantiana *Critica della facoltà di Giudizio* (Merleau-Ponty 2003a, 27). Nella Premessa della *Fenomenologia*, questa teleologia è messa in relazione con l'intenzionalità fungente husserliana,

quella che costituisce l'unità naturale e ante-predicativa del mondo e della nostra vita, che appare nei nostri desideri, nelle nostre valutazioni, nel nostro paesaggio più chiaramente che nella conoscenza oggettiva, e che fornisce il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto. (Merleau-Ponty 2003a, 27)¹⁴

In questa nozione allargata di intenzionalità, i desideri e le valutazioni descrivono un finalismo interno o progetto orientato di un organismo nei confronti del mondo. Questo atteggiamento è rivelato, talvolta, da abitudini che non riusciamo ad abbandonare. Crediamo che il nostro passato si riduca a ricordi che possiamo contemplare con distacco e, invece, lo incarniamo mentre ci muoviamo nelle situazioni del mondo reale: «un borghese divenuto operaio rimane per sempre, persino nel suo modo di essere operaio, un borghese-divenuto-operaio» (Merleau-Ponty 2003a, 504). Le abitudini rientrano tra i *petits faits vrais*, i piccoli dettagli veri, non intenzionali e rivelati dal corpo, che raccontano la nostra storia anche nostro malgrado (Merleau-Ponty 2013, 182). Nella trama del mondo della vita, che è intersoggettiva, comprendiamo in maniera indiretta o laterale.

3. Dinamiche di istituzione

Per concludere, possiamo chiederci come può nascere una nuova abitudine per Merleau-Ponty, considerato che finora abbiamo parlato di "slittamenti" progressivi, mai di una creazione assoluta. Un'enfasi eccessiva sulla passività potrebbe mettere in ombra la portata etica delle nostre scelte: abbiamo delle responsabilità, sia individuali sia sociali, nell'inclinare verso certe abitudini e nell'abbandonarne altre. Uno spunto interessante è fornito nell'ultimo capitolo della *Fenomenologia della percezione*, in cui si affronta il tema della libertà in un confronto diretto con Jean Paul Sartre. Il contesto è la descrizione del processo che porta all'adesione al progetto rivoluzionario da parte dell'operaio: non c'è una deliberazione vera e propria, un momento preciso in cui viene presa la decisione di aderire alla rivoluzione. L'adesione matura gradualmente all'interno delle relazioni interumane e del rapporto tra l'uomo e il suo lavoro, prende forma in maniera sotterranea. «Il fatto è che la decompressione della vita rende possibile una nuova struttura dello spazio sociale: gli orizzonti non sono più limitati alle necessità più immediate, la situazione è più aperta, c'è posto per un nuovo progetto vitale» (Merleau-Ponty 2003a, 569). È un progetto esistenziale, non intellettuale; e lo stesso può dirsi di una nuova abitudine. In altre pa-

¹³ «Correlativamente, il soggetto non è tanto soggetto intelligente quanto soggetto desiderante» (Merleau-Ponty 2001, 268, traduzione mia).

¹⁴ Ricordiamo anche i seguenti due passi: «La scelta vera e propria è quella del nostro intero carattere e del nostro modo di essere al mondo» (Merleau-Ponty 2003a, 560) e «Sono io a dare un senso e un avvenire alla mia vita, ma ciò non significa che questo senso e questo avvenire siano concepiti: essi sgorgano dal mio presente, dal mio passato e, in particolare, dal mio modo di coesistenza presente e passato» (Merleau-Ponty 2003a, 570).

role, c'è un terreno che prepara la scelta, ma è il singolo che "polarizza" il campo di forze, facendole convergere verso un'unica direzione. È interessante notare che una nuova struttura può essere presa in considerazione soltanto se c'è stata una "decompressione" degli orizzonti vitali: finché siamo bloccati nella ripetitività delle attività di *routine*, non possiamo concederci alcuno spazio per la sperimentazione di nuove abitudini. Del resto, nelle condizioni patologiche è proprio il blocco della spontaneità che si lamenta. Solo se gli orizzonti non sono limitati alle necessità più immediate, ci si può rivolgere a nuovi progetti vitali, attraverso un'immaginazione produttiva che prevede anche "deviazioni" laterali, non uno sviluppo lineare. Merleau-Ponty rivendica, infatti, per la spontaneità un processo zigzagante. Ciò comporta una riflessione sulla natura della società in cui viviamo e sul tipo di abitudini che impone: «io non sono un individuo al di là delle classi, ma sono socialmente situato e, se ha il potere di impegnarmi altrove, la mia libertà non ha però quello di trasformarmi istantaneamente in ciò che decido di essere» (Merleau-Ponty 2003a, 571). C'è un certo margine di violenza che il soggetto subisce da parte del mondo, poiché alcune condizioni preliminari riescono ad essere modificate solo a fatica. In questo senso, il terreno dal quale non solo l'abitudine, ma qualsiasi prassi istituzionale emerge è una potenza invisibile al di sotto della riflessione umana, forse al di là dell'umano – nel senso in cui la pittura di Cézanne «mette in sospenso queste abitudini e rivela la base di natura disumana su cui l'uomo si colloca» e ne *Il visibile e l'invisibile* si parla del contatto con un mondo primordiale come «spirito selvaggio» (Lisciani Petrini 2019, 86-87; si veda anche Pazienti 2022, 265-267)¹⁵. Da questa prospettiva, l'abitudine tiene a bada un'estraneità assoluta, addomesticando (per quanto possibile) un mondo che altrimenti ossessionerebbe la coscienza¹⁶.

L'abitudine ha perciò valore ontologico, poiché configura la struttura che definisce il nostro rapporto con l'essere, ed etico, in quanto circo-scrive il campo delle relazioni con gli altri. Ci situa nella dimensione verticale della storicità e in quella orizzontale della relazione, esattamente come accade con la prassi istituzionale. Si può sostenere che l'abitudine sia generata da una dinamica di istituzione poiché, come un Giano biface, mantiene le sue due facce: la ripetizione che pietrifica, la riattivazione della forza istituzionale¹⁷. L'abitudine è possibilità della sua perpetuazione, ma anche dell'apertura di nuovi possibili: ogni associazione o inferenza che rende possibile l'abitudine come inclinazione a ripetere è un atto di istituzione (Pavan 2020, 145). È il radicamento nel passato a consentire la proiezione nell'avvenire, in una storicità che non è pensata né sul modello della pura presenza né su quello teologico-politico della *creatio ex nihilo*, tipica invece di un potere costituente (Esposito 2019, 12)¹⁸.

La cultura, nelle sue forme più efficaci se non più belle, sarebbe piuttosto una trasformazione della natura, una serie di mediazioni dove la struttura non emerge mai sin dall'inizio come puro universale. Quale nome dare, se non quello di storia, a questo ambiente in cui una forma gravi-

¹⁵ Si veda anche Merleau-Ponty (2004, 35) e Merleau-Ponty (1996b, 193).

¹⁶ Su questo aspetto, si veda il saggio di Vincenti (2019). Sull'essere *hanté* del soggetto (ossessionato, posseduto, infestato) rimandiamo a Marin (2004, 162-163).

¹⁷ Lefort, *Introduzione*, in Merleau-Ponty (2023, 8-9).

¹⁸ Esposito lo sostiene in riferimento a Paul Ricoeur, ma la considerazione può estendersi, a mio avviso, anche alla prassi istituzionale in Merleau-Ponty.

da di contingenza apre, a un tratto un ciclo di avvenire, e lo comanda con l'autorità dell'istituito? (Merleau-Ponty 2003b, 147)¹⁹

La soluzione che vorrei indicare è far tesoro di alcune caratteristiche dell'abitudine per poter descrivere il rapporto dell'uomo con quello che Merleau-Ponty chiama mondo e poi essere, nella loro funzione di orizzonte. Anzitutto, l'abitudine è disposizione secondo tendenze o linee di forza, che non definiscono un sistema statico, invariabile, ma permettono comunque una generalizzazione. Analogamente, «il mondo naturale è la tipica dei rapporti intersensoriali» (Merleau-Ponty 2003a, 426)²⁰: ha un'unità di stile che non è conferita da alcun punto geometrico o sguardo di sorvolo, impossibile per noi uomini in quanto soggetti situati. In questo senso, nell'ultima ontologia della carne, ci sono accenni ad abitudini del mondo e abitudini dell'essere²¹. In secondo luogo, l'abitudine si radica in un campo pre-personale che è già intersoggettivo, il che si mostra in almeno due aspetti: possiamo acquisire abitudini dalla comunità a cui apparteniamo non intenzionalmente; le nostre abitudini sono lette spontaneamente dagli altri, i "piccoli dettagli veri" sono visti e compresi anche nostro malgrado. Infine, l'abitudine istituisce un sistema simbolico differenziale, in cui il vuoto o negativo non va pensato come punto zero, ma come piega del pieno. Lo stesso accade nell'ontologia della carne: ciò che eccede il simbolico non è dell'ordine di un "simbolo zero", origine mitica non rappresentabile; l'extra-simbolico è dell'ordine di un atto istituyente, ossia immanente all'essere stesso come virtualità²².

¹⁹ Per il passaggio dalla *Stiftung* husserliana alla *institution* merleau-pontyana, tenendo conto delle implicazioni giuridiche e sociologiche, Larison 2016.

²⁰ Cfr. anche Merleau-Ponty (2003a, 426): «Esperisco l'unità del mondo come riconosco uno stile».

²¹ Sono troppo furtive per essere chiare, sostiene de Saint Aubert (2004, 125).

²² Riprendo l'osservazione di Radaelli (2019, 68) in riferimento al sistema simbolico differenziale di Mauss, per adattarla a Merleau-Ponty.

Bibliografia

- Bégout, B. (2004). Esquisse d'une théorie phénoménologique de l'habitude. *Alter*, 12, 173-190.
- Cartesio, R. (2009). *Tutte le lettere. 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso. Milano: Bompiani.
- Casey, E. (1984). Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty, *Man and World*, 17, 3-4, 279-297.
- Cavallaro, M. (2014). Annotated Bibliography: Writings on the Topic of Habit. *Phenomenology and Mind*, 6, 274-283
- Chevalier, J. (1930). *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique*. Paris: Boivin.
- Crescimanno, E. (2006). *Implexe, fare, vedere. L'estetica nei Cahiers di Paul Valéry*. Palermo: Aesthetica Preprint.
- Crossley, N. (2013). Habit and Habitus. *Body Society*, 19, 2-3, 136-161.
- De Saint Aubert, E. (2004). «C'est le corps qui comprend». Le sens de l'habitude chez Merleau-Ponty. *Alter*, 12, 105-128.
- Esposito, R. (2019). Per un pensiero istituente. *Discipline filosofiche*, XXIX, 2, 9-29.
- Fortuzzi, M. (2022). Merleau-Ponty e l'istituzione: la radice sociologica. *Studi politici*, 1, 47-59.
- Guillaume, P. (1936). *La formation des habitudes*. Paris : Alcan.
- Kristensen, S. (2006). Maurice Merleau-Ponty. Une esthétique du mouvement. *Archives de Philosophie*, 69, 1, 123-146.
- Husserl, E. (1961). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale (1954)*, trad. it. Di E. Filippini, prefazione di E. Paci. Milano: Il Saggiatore.
- Larison, M. (2016). Stiftung et pensée du social : à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution. *Chiasmi International*, 18, 381-392.
- Lisciani-Petrini, E. (2019). Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione. *Discipline filosofiche*, XXIX, 2, 71-98.
- Magrì, E. (2015). L'autoriferimento del corpo vivo. Sull'abitudine in Hegel e Merleau-Ponty. In D. Manca et al. (a cura di), *Hegel e la fenomenologia trascendentale* (81-100). Pisa: Edizioni ETS.
- Malabou, C. (2019). *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice (2009)*. Trad. it. Di V. Maggiore. Milano : Meltemi.
- Marin, C. (2004). L'être et l'habitude dans la philosophie française contemporaine. *Alter*, 12, 149-172.
- Mauss, M. (2000). Le tecniche del corpo (1934). In Id., *Teoria generale della magia e altri saggi (1950)* (385-409), trad. it. di F. Zannino. Torino: Einaudi.
- Merleau-Ponty, M. (1996a). *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960 (1995)*. Trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, a cura di M. Carbone. Milano: Raffaello Cortina.
- Merleau-Ponty, M. (1996b). *Il visibile e l'invisibile (1954)*. Trad. it. di A. Bonomi. Milano: Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2003a). *Fenomenologia della percezione (1945)*, trad. it. di A. Bonomi, a cura di P.A. Rovatti. Milano: Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (2003b). *Segni (1960)*, trad. it. di G. Alfieri, a cura di A. Bonomi. Milano: Il Saggiatore.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Senso e non senso (1948, 1996)*, trad. it. di P. Caruso. Milano: Il Saggiatore.
- Merleau-Ponty, M. (2008). *Elogio della filosofia (1953)*, a cura di C. Sini. Milano: SE.

- Merleau-Ponty, M. (2010). *La struttura del comportamento*, trad. it. di G. D. Neri, a cura di M. Ghilardi e L. Taddio. Milano: Mimesis.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève : Metis Presses.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson (1968)*, trad. it. di S. Prinzi. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Merleau-Ponty, M. (2023). *L'istituzione, la passivit . Corso al Collège de France (1954-1955)*, trad. it. a cura di G. Fava e R. Valenti. Milano: Mimesis.
- Pavan, M. (2020). Dinamiche dell'abitudine. Inferenza, creazione e istituzione tra Hume e Bergson. *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, 31, 127-146.
- Pazièti, P. (2022). La fine del mondo. Orizzonte e fondamento nell'ontologia indiretta di Merleau-Ponty. *Thaum zein*, X, 2, 253-273.
- Piazza, M. (2018). *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*. Bologna: il Mulino.
- Radaelli, E. (2019). L'istituzione come espressione e sistema differenziale: Marcel Mauss da Durkheim a Lévi-Strauss. *Discipline filosofiche*, XXIX, 2, 51-70.
- Romano, C. (2014). L' quivoque de l'habitude. *Revue germanique internationale*, 13, 2011, mis en ligne le 15 mai 2014, consult  le 28 mars 2023, <http://journals.openedition.org/rgi/1138>.
- Vincenti, D. (2019). *Abitudine e follia. Studi di storia della filosofia e della psicologia*, Milano: Mimesis.