



GIAN LUCA SANNA

IL PROBLEMA DELLA PERCEZIONE TRA HUSSERL, MERLEAU-PONTY E ROSMINI

The focus of this paper is the philosophical problem of perception. It will compare some of the most important voices of contemporary phenomenological tradition with some aspects of the philosophical anthropology of Antonio Rosmini. We will examine the phenomenological reflection of Edmund Husserl, showing how his concept of perception is not adequate to stay in a truly human dimension of subjectivity. Moreover, the phenomenology of perception of Maurice Merleau-Ponty will be taken into consideration, as a more legitimate way to operate a comparison with some specific aspects of Rosmini's philosophical anthropology. Therefore, the paper will proceed to analyze Rosmini's Anthropology in the service of moral science, with special emphasis on the section «Animality». The aim is to highlight the presence of a strong anthropological conception of perception, that on the one side goes beyond the transcendentalist approach of Husserl's phenomenology, and on the other side is also appropriate to overcome the existential phenomenology of Merleau-Ponty.

INTRODUZIONE AL PROBLEMA

Questo lavoro assume come *focus* il problema filosofico della percezione declinandolo lungo un approccio di tipo fenomenologico. L'obiettivo è quello di mettere a confronto alcune tra le voci più significative della tradizione fenomenologica contemporanea con alcuni aspetti dell'antropologia filosofica di Antonio Rosmini. Trattandosi di impostazioni filosofiche profondamente distanti, è doveroso precisare che qui si vogliono mettere in luce solo alcuni aspetti specifici, ciò al fine di non cadere in indebite forzature.

Si prenderà in esame, in primo luogo, il problema della percezione nella fenomenologia di Edmund Husserl, mostrando come essa sia debitrice di un approccio psicologista che affonda le sue radici nel *Trattato sulla natura umana* di David Hume del 1739-40. È proprio a partire dalla ripresa di alcuni assunti contenuti nel pensiero humeano – passando per la psicologia fenomenologica di Franz Brentano – che Husserl giunge a concepire la percezione come un'«epifania mentale», che ne-



gli sviluppi del suo pensiero si spoglierà di ogni residuo psicologista ed empirico per diventare pura e trascendentale.

Non è compito di questo lavoro analizzare nello specifico le problematiche connesse alla svolta idealista di Husserl e le ambiguità che quest'ultima comporta in relazione al vissuto percettivo, reso tra l'altro nuovamente degno di attenzione negli ultimi scritti del filosofo tedesco. Per gli obiettivi specifici di questo studio si intende mettere in luce come il concetto di percezione non sia in Husserl fatto abitare in modo significativo in una dimensione autenticamente antropologica della soggettività.

Per questi motivi, verrà presa in esame la fenomenologia della percezione di Maurice Merleau-Ponty, notoriamente più attenta a una sfera pluridimensionale del vissuto soggettivo. Ci si soffermerà in modo più specifico sull'opera incompiuta del filosofo francese – *Le visible et l'invisible*¹ – ritenuta più adatta a operare legittimamente un confronto con alcuni aspetti specifici dell'antropologia filosofica rosminiana. Entrambe le impostazioni – radicalmente distanti specie sul piano ontologico e metafisico – sembrano concorrere alla messa in campo di una visione fortemente antropologica della percezione, che pare adeguata a far fronte alle dinamiche esistenziali della soggettività più di quanto non lo faccia la concezione husserliana, forse eccessivamente sbilanciata verso una sfera di tipo trascendentale e per certi versi troppo bipolare rispetto a quella empirica, sebbene a essa omologamente correlata.

Si procederà pertanto ad analizzare alcuni capisaldi dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*² di Rosmini, soffermandosi in modo particolare sul Libro II, quello dedicato all'«animalità». Qui emerge una concezione della percezione che si declina in modo armonico e dialettico tra una componente ideale e una reale della soggettività. Si tratta di una forte concezione antropologica della percezione che, nei termini di un approccio fenomenologico, sembra da una parte andare oltre l'impostazione trascendentalista della fenomenologia husserliana, dall'altra adeguata anche a superare quella esistenzialista della fenomenologia merleau-pontyana. In Rosmini infatti – senza mai essere messa tra parentesi – la percezione dell'animalità si relaziona con quella dell'intellettività, che costituisce la parte ideale attraverso cui l'Essere indeterminato viene sottoposto a mappatura per poter venire logicamente e razionalmente riconosciuto nel vissuto concreto del soggetto reale.

I. IL PROBLEMA DELLA PERCEZIONE IN HUSSERL: LO 'SPETTRO' DELLO PSICOLOGISMO

Il problema della percezione si inserisce nella storia della filosofia lungo due approcci fondamentali, uno dualistico e l'altro monistico. Per il primo sono i sensi soli a percepire (in modo più o

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, testo stabilito da C. LEFORT accompagnato da un'avvertenza e da una postfazione, Gallimard, Paris 1964. Trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, nuova ed. a cura di M. CARBONE, Bompiani, Milano 1999.

² A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838, 1847²), a cura di F. EVAIN, ENC, vol. 24, Città Nuova, Roma 1981. Da qui in avanti ASM.

meno fedele), come testimoniato da tutta una tradizione di pensiero che parte da peripatetici, stoici, scettici ed epicurei, e arriva fino a Kant, passando attraverso le correnti materialistiche francesi e inglesi d'età moderna.³

Sull'altro versante, l'approccio 'monistico' intende la percezione come il prodotto di una combinazione tra sensi e intelletto, sebbene in più momenti sia stata una vera e propria fusione sbilanciata in direzione del secondo. Si trovano esempi al proposito in Hegel, nei neokantiani di Marburgo «e infine [in] Popper, con la "teoria del carico teorico della percezione"».⁴

Un discorso a parte merita l'approccio humeano, in cui non sussiste neanche 'fusione' dato che non emerge una specifica distinzione tra due direzioni percettive. Per Hume ogni percezione è tale solo in quanto appare nella 'mia' anima, lasciando così cadere ogni distinzione tra interno/esterno – tra percezioni esterne e interne: «Io comprendo tutte le sensazioni, passioni ed emozioni quando fanno la loro prima apparizione nella nostra anima».⁵

Questo assunto risulta uno dei punti di partenza della psicologia fenomenologica di Franz Brentano, il quale aderisce a pieno titolo a quello che è stato definito come 'ritorno a Hume'.⁶ Brentano ritiene con il filosofo scozzese che le percezioni interne della mente – ossia le «presentazioni» di un immediato fenomeno psichico – siano le uniche vere, dal momento che «appaiono così come sono» a prescindere dal fatto «che per alcune di esse vi siano cause esterne nella forma di oggetti corrispondenti, sull'esistenza dei quali è inutile pronunciarsi».⁷

È proprio a partire dal terreno humeano di Brentano che Husserl prende le mosse. Nella *Filosofia dell'aritmetica* – la sua opera proto-fenomenologica del 1891⁸ – egli cerca di trovare

³ Cfr. L. ALBANESE, *Lezioni su Edmund Husserl. La percezione*, in L. ALBANESE (ed.), *Immagini della crisi. Nietzsche, Bataille, Husserl, Joyce, Heidegger, Bachtin, Foucault e Murakami*, Ebook di N. D'Ugo, F. Rella, L. Albanese, R. Bodei, D. Fasoli, S.M. Pettorossi, www.bookrepublic.it 2015.

⁴ *Ibidem*.

⁵ D. HUME, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana*, vol. I, trad. it. di A. Carlini – E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 2008⁸, I, p. 15. Come ha scritto V. Pelliccia, facendo riferimento a Emanuele Severino, nella concezione humeana della percezione «va inclusa sia la percezione sensitiva che quella intellettuale [...]. Per Hume, infatti, l'intelletto ha come oggetto solo il contenuto delle percezioni sensitive». Cfr. V. PELLICCIA, *E. Severino. La critica razionalistica del senso comune e della fede*, Leonardo da Vinci, Roma 2009, p. 85.

⁶ Fu F. Mauthner, il promotore di un tentativo di 'ritorno a Hume', in evidente contrapposizione al contemporaneo movimento del 'ritorno a Kant' in auge nella Germania di fine Ottocento, cfr. S. FERRARELLO, *Edmund Husserl. Il pensiero etico e l'idea di scienza*, libreriauniversitaria.it, Padova 2010, p. 13 n.

⁷ F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico*, trad. it. di L. Albertazzi, voll. I-III, Laterza, Roma-Bari 1997, I, pp. 84, 157.

⁸ E. HUSSERL, *Filosofia dell'aritmetica*, trad. it. di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001.

un'evoluzione logico-astrattiva dell'atto psichico, da cui far derivare in buona parte il concetto di numero.⁹ Ciononostante, Husserl non sembra tuttavia riuscire a distaccarsi in modo del tutto convincente da una concezione psicologista della fenomenologia, seppur ossessionato dalle critiche di Frege che lo aveva rimproverato di restare fondamentalmente ancorato a un impianto metodologico di 'psicologismo'.¹⁰

Nelle *Ricerche logiche* del 1900-1901,¹¹ in opposizione a Hume, Husserl prende posizione contro l'empirica riduzione di ogni percezione alla natura singolare della mente umana,¹² mettendo in chiaro la difficoltà di relegare la rappresentazione universale e astratta alla mera associazione tra idee singole fra loro simili – e attraverso l'associazione di un 'nome'. E in ogni caso per Husserl risulta «necessaria la forma del pensiero della totalità per intendere in modo unitario un'estensione infinita di singolarità non rappresentate realmente».¹³

Tuttavia, alcuni aspetti del processo psicologico delineato dal filosofo di Edimburgo, secondo cui la mente è portata per 'attenzione' ad astrarre un elemento dalla singola percezione secondo quello o quell'altro punto di vista – processo noto come *distinctio rationis*¹⁴ – appare a Husserl non

⁹ «Attraverso la riflessione sull'atto psichico che materializza l'unità dei contenuti collegati in un aggregato (*Inbegriff*), conseguiamo la rappresentazione astratta del collegamento collettivo [...]. In quest'ultima, però, l'interesse è rivolto non ai contenuti, ma esclusivamente al loro concatenamento nel pensiero [...] *di uno e uno e uno ecc.*». Cfr. HUSSERL, *Filosofia dell'aritmetica*, cit., pp. 119-121, 122. Cfr. al proposito N. GHIGI, *La metafisica in Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 38.

¹⁰ Come è noto, in una recensione critica del 1894 Frege aveva messo in discussione l'impianto metodologico e teorico-concettuale della *Filosofia dell'aritmetica* di Husserl. Cfr. G. FREGE, *Recensione alla filosofia dell'aritmetica di Edmund Husserl*, trad. it. di C. Mangione, in ID, *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965, pp. 418-437.

¹¹ E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, voll. I-II, trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.

¹² Secondo Hume ogni idea è particolare, «essa diventa generale quando la si usa per rappresentare ovvero sostituire tutte le altre idee particolari della medesima specie». Cfr. D. HUME, *Opere*, cit., p. 12.

¹³ HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., pp. 461, 462.

¹⁴ «L'immaginazione corre da un capo all'altro dell'universo per accogliere quelle idee che appartengono a ciascun argomento: si direbbe che il mondo intellettuale delle idee fosse già tutto esposto nella nostra vita e che noi non avessimo fatto altro che scegliere ciò che più si adattava al nostro intento». Cfr. HUME, *Opere*, cit., pp. 36-37. Come ha osservato G. Piana, l'*intentio* della coscienza a separare un elemento da un'idea non è dato in Hume da un processo di tipo teoretico e auto-cosciente, bensì da un processo psicologico di associazione per il quale «sono necessari l'arricchimento dell'esperienza e la sedimentazione di certe abitudini. Il processo dell'associazione secondo la somiglianza è un processo 'inavvertito', qualcosa di simile a una riflessione inconscia. [...] All'inizio nessuna 'distinzione razionale' è possibile». Facendo riferimento a un esempio ripor-

molto differente dal concetto di ‘intenzione’, quel concetto cardine della filosofia fenomenologica diretto a indagare sulle modalità attraverso cui la coscienza orienta le diverse serie di percezioni: «Con qualche opportuna modificazione – scrive Husserl – sulla base delle idee di Hume è certamente possibile elaborare una teoria praticabile dal punto di vista fenomenologico».¹⁵

A partire da suggestioni provenienti da Hume e Brentano, Husserl concorda con l’assunto di fondo che le percezioni della mente costituiscano l’unica e autentica modalità di conoscenza. L’originalità sta nel fatto che esse permangono anche dopo la mannaia dell’*epoché* e della riduzione fenomenologica, che come è noto recidono ogni forma di esterno (gli oggetti naturali della scienza) e interno (l’*ego* empirico da cui dipendono le percezioni). Non è questa la sede per approfondire in modo puntuale la logica husserliana sull’intricato processo fenomenologico della ‘riduzione’, le cui implicazioni meriterebbero un’attenzione particolare da riversare lungo tutta la produzione del filosofo tedesco.¹⁶ Per gli obiettivi qui prefissati è bastevole mettere in luce il *focus* fondamentale dell’*epoché*, ossia quel ‘perceptivo puro’ che dopo la riduzione rimane come ‘vissuto coscienziale’ (*Erlebnis*) del ‘puro guardare’ (*Schauen*), a prescindere da quello o quell’altro oggetto o da quella o quell’altra inferenza empirica ‘da me’ rappresentata.¹⁷ Si tratta di un *focus* che, a prescindere dagli esiti notoriamente differenti, rimane ancorato ai capisaldi richiamati da Brentano e da Hume. Così ad esempio Husserl nell’*Idea della fenomenologia*: «Comunque io percepisca rappresenti, giudichi, inferisca, comunque possano stare qui le cose relativamente alla sicurezza o insicurezza di questi atti, alla loro oggettualità o mancanza d’oggetto, rispetto al percepire è assolutamente chiaro e certo che io percepisco questo o quest’altro».¹⁸

tato dal filosofo scozzese, Piana puntualizza come l’astrazione del colore da una sfera di marmo sia fondata su un’attenzione percettiva determinata dall’«occasione che la richieda», non trattandosi tuttavia di «una distinzione ed una separazione effettiva, o anche soltanto immaginata». Citando lo stesso Hume: «Se uno mi invitasse a considerare la figura di marmo bianco, senza pensare al suo colore, mi chiederebbe una cosa impossibile». Cfr. G. PIANA, *Commenti a Hume* (1972), lulu.com, pp. 82-83. Il riferimento è a HUME, *Opere*, cit., p. 38.

¹⁵ HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., I, p. 468.

¹⁶ Per quanto riguarda il problema della genesi e sviluppo del metodo della ‘riduzione’, si veda l’esauriente lavoro alla questione di J. DERRIDA, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* (1990), trad. it. di V. Costa, Jaca Book, Milano 1992.

¹⁷ Come è noto, il volano che muove il metodo fenomenologico di Husserl trova le sue radici nel *cogito* cartesiano. Tuttavia, come è stato osservato in sede critica «è destinato in Husserl a cadere anche il *cogito*, perché l’*Ego* cartesiano, soggetto del *cogito ergo sum*, costituisce ancora, secondo Husserl, ossessionato dallo spettro della psicologia dai tempi della stroncatura di Frege, un residuo ‘impuro’ e intriso di psicologismo, che va esso stesso eliminato». Cfr. ALBANESE, *Lezioni su Edmund Husserl*, cit.

¹⁸ E. HUSSERL, *L’idea della fenomenologia*, trad. it. di A. Vasa, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 66.

Una tale «pura coscienza guardante» – che si struttura come una «datità pura e assoluta» e quasi mistica – è per Husserl la ragione (*Vernunft*), sotto la quale viene ricondotta la facoltà intellettuale (*Verstand*). Di qui emerge un'intuizione intellettuale – la quale è occhio della mente, vissuto puro e immediato – che diventa in Husserl 'creatrice di ciò che pensa', lungo un'identità assoluta di pensiero ed essere che richiama la massiccia presenza di suggestioni hegeliane.¹⁹

In opposizione a Kant, in cui l'intelletto starebbe invece alla base di una conoscenza scientifica impura e psicologista, il «puro guardare» muove verso una scienza di essenze, la cui forma logica rivela una datità trascendente rispetto alle datità pure delle «*cogitationes* ridotte». Husserl si domanda al proposito se «la conoscenza [sia] dunque soltanto conoscenza umana, legata alle forme dell'intelletto umano, e incapace di cogliere la natura delle cose stesse, le cose in sé».²⁰ La risposta è che la datità del puro guardare si rivolge a datità universali che direttamente presentano l'esistenza di trascendenze. Il che per Husserl non deve scandalizzare: lo sguardo puro richiama immediatamente essenze pure, che possono essere intuite solo attraverso una intenzionalità epurata da strutture empiriche e psicologistiche.²¹

A Husserl non interessano le spiegazioni storicistiche e relativistiche di una teoria scientifica deduttiva (ad esempio la teoria del colore di Newton), ma solo porre la fenomenologia come 'scienza di essenze' – ossia delle cose stesse – indipendentemente dal fatto che queste ultime siano afferribili nel senso della loro relativa e impura spiegazione da parte del punto di vista particolare di una isolata coscienza empirica: «La fenomenologia non teorizza e non matematizza, non effettua cioè alcuna spiegazione nel senso di una teoria deduttiva. Essa finisce là dove la scienza obiettivante comincia».²²

Non è questa la sede per soffermarsi sulle criticità husserliane emerse dall'ambiguità eccessivamente idealista tra datità della coscienza e datità di altre trascendenze oggettive. Anche nelle opere postume del '39 e del '54 non pare agevole trovarne una soluzione, quantunque si possa riscontrare un 'realismo' maggiore che riporta Husserl verso una dimensione più squisitamente antropologica della percezione. La critica qui si rivolge alla pretesa scientifica di determinare in modo assoluto e matematizzato ciò che è solo una particolare intenzione storicizzata. A partire da Galileo, la scienza è per Husserl da intendersi come legittima solo nel momento in cui non aspiri ad andare oltre l'intenzione particolare su cui si è costituita: «Quest'universo di determinatezza in sé, in cui la scienza esatta coglie l'universo dell'essere, non è altro che un rivestimento di idee gettato sopra il

¹⁹ Come ha osservato K. Popper, «l'intuizione intellettuale delle essenze», o «fenomenologia pura», come Husserl la chiama, non è un metodo né della scienza né della filosofia». Essa, inoltre, non si richiamerebbe – come vorrebbero non pochi 'fenomenologi puri' – a una versione del cartesianesimo o dell'hegelismo, bensì «può essere risolta molto facilmente: si tratta di una versione dell'aristotelismo». Cfr. K. POPPER, *Il pensiero essenziale. Brani scelti dall'autore come testamento intellettuale*, a cura di D. MILLER, Armando, Roma 1998, p. 107.

²⁰ HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, cit., p. 60.

²¹ Ivi, p. 84.

²² Ivi, p. 89.

mondo dell'intuizione e della esperienza immediate, sul mondo del vivere».²³

Ogni atto intenzionale, compreso quello puro, nasce dal fluire della coscienza nel mondo. Di conseguenza non si può pretendere di trovare un senso a tale fluire attraverso atti intenzionali sull'oggetto di tipo parziale, bensì occorre «lasciare aperta la possibilità del dubbio e dell'apparenza».²⁴ Tuttavia, anche se qui emerge in Husserl la necessità di concepire l'immanenza della coscienza anche nel suo rapporto primordiale con il mondo della vita,²⁵ il fluire storico di tale immanenza non pare in ultima analisi capace di proiettarsi teoricamente verso una concezione esauriente della percepibilità dell'Essere, capace di mettere armonia tra soggetto e oggetto della percezione.²⁶

In Rosmini e Merleau-Ponty questa intricata bipolarità parrebbe convivere sotto alcuni aspetti di primario interesse. In entrambi i filosofi i due approcci in questione non sembrerebbero essere fusi in direzione dell'uno o dell'altro verso – l'immanenza della coscienza da una parte e il suo essere gettata nel mondo dall'altra – bensì differenziati e al contempo posti sotto forte tensione ontologica, capace di produrre una conoscenza del senso dell'essere di tipo problematico ed enigmatico, con un accento fortemente antropologico della percezione, assai distante da quello husserliano, proprio quell'accento che questa analisi vuole cercare di mettere in risalto.

Occorre a questo punto prendere in esame tale tensione ontologica nel modo in cui essa viene presentata da Merleau-Ponty, ponendola poi a confronto con alcune peculiari tesi sulla questione della percezione messe in campo da Antonio Rosmini.

²³ E. HUSSERL, *Esperienza e Giudizio*, trad. it. di F. Costa, Silva, Milano 1965, p. 41.

²⁴ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 527.

²⁵ «Alla fine della sua vita, Husserl auspica, infatti, che si possa pervenire a una visione unitaria volta alla comprensione “del come universale dell'esser-già-dato del mondo”». Cfr. F. CRESPI, *L'unità di agire e conoscere e l'esperienza ermeneutica*, in «Quaderni interdisciplinari», 6, vol. I, 2003, pp. 145-188, p. 158. Il riferimento è a: HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 174.

²⁶ I due poli sembrerebbero ricondotti a dialogare a partire dalla fenomenologia di Martin Heidegger, in virtù di un sapore più storicista e antropologico: «In Heidegger, l'intenzionalità viene intesa, accentuando la dimensione di relazionalità già messa in evidenza da Husserl, non come dimensione della coscienza e attività dell'io, in quanto soggetto fondante, bensì come proprietà dell'essere-nel-mondo». Cfr. F. CRESPI, *L'unità di agire e conoscere e l'esperienza ermeneutica*, cit., p. 160.

II. MERLEAU-PONTY E L'ENIGMA DELL'ESSERE: TRA VISSUTO PERCETTIVO E INTERROGAZIONE FILOSOFICA

Nella *Fenomenologia della percezione* del 1945 Merleau-Ponty mette in luce come lo «spazio vissuto» del mio corpo riveli immediatamente il fatto di una coscienza percipiente. Qui l'atto percettivo viene inteso dal filosofo francese secondo una natura immediatamente coscienziale, senza porre alcuna distinzione tra percezione della corporeità e percezione pura: «Riprendendo così contatto con il corpo e con il mondo, ritroveremo anche noi stessi, giacché, se si percepisce con il proprio corpo, il corpo è un io naturale e come il soggetto della percezione».²⁷

Nell'opera incompiuta *Il visibile e l'invisibile* l'indagine fenomenologica assume complicità degne di maggiore attenzione.²⁸ La percezione – attraverso il vissuto del mio corpo – diviene una sorta di 'raddoppiamento differenziato' dell'Essere, una sua «cristallizzazione». La percezione è da considerarsi 'Essere' nei termini onnicomprensivi di 'percepibilità', sebbene non coincida con l'essere medesimo.²⁹

L'esperienza percettiva appare di tipo *enigmatico*. Il nostro corpo abita il mondo e ha così necessariamente fede di ciò che percepisce, ma questa fede è un paradosso in quanto il corpo ci dà certezza di percepire qualcosa ma non ci restituisce alcuna certezza su cosa percepisca: se vero, falso, reale o apparente. Ciò che si percepisce è inconfutabilmente vero, nel *qui et ora*, ma al contempo contiene un possibile orizzonte di non verità: «proprio perché essa è una fede, cioè un'adesione che si sa al di là delle prove, non necessaria, intessuta di incredulità, in ogni momento minacciata dalla non-fede».³⁰

La percezione rivela un essere *fragile*, che si rende visibile e al tempo stesso si estende verso un'invisibilità che tuttavia non esplicita.³¹ La fragilità dell'essere implica immediatamente illusione

²⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2015, p. 281.

²⁸ Sugli elementi di rottura con la *Fenomenologia della percezione* e sulla loro rilevanza nel percorso filosofico merleau-pontyano, si veda: G. DE ROSSI, *Maurice Merleau-Ponty*, Ed. di Filosofia, Torino 1965; M. DEGUY, *Le visibile et l'invisible*, in «La Nouvelle Revue Française», n. 138, 1964.

²⁹ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 141.

³⁰ Ivi, p. 53. Si tratta di una 'fede' «che può sempre rigirarsi in dubbio radicale, se mancano le condizioni fenomenologiche del suo emergere». Cfr. su questo punto A.M. ROVIELLO, *Natura, condizione e libertà umana in Kant e Hannah Arendt*, in R. BONITO OLIVA – G. CANTILLO (eds.), *Natura e cultura*, Guida, Napoli 2000, p. 275.

³¹ «Il visibile [...] è il referto stesso dell'evidenza fenomenologica che mostra come ogni visibile comporti uno sfondo che non è a sua volta visibile, un'assenza costitutiva». Cfr. S. MANCINI, *L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty*, in A. INVITTO (ed.), *Merleau-Ponty. Esistenza, filosofia, politica*, Guida, Napoli 1982, p. 72.

e disillusione, fede e ignoranza della percezione. Ogni oggetto si manifesta in modo parziale e adombrante, prossimo a essere percepito secondo una diversa apparenza successiva, configurando la percezione dell'essere come una molteplicità di apparenze in cui l'una invalida l'altra.³² Da ciò ne consegue una realtà non suscettibile di essere definita una volta per tutte, giacché ogni percezione la determina ma allo stesso tempo la allontana: «Forse la realtà non appartiene definitivamente a nessuna percezione particolare e che sempre, in questo senso, essa è più lontano».³³

Alla luce di questi presupposti, Merleau-Ponty intende innescare nella percezione l'interrogazione sul senso dell'essere del mondo, un senso che risulta enigmatico così come sono enigmatiche le percezioni adombranti e latenti della coscienza – mai certe. Se infatti da una parte ogni percezione è vera perché rende possibile l'invisibile e l'enigmatico, dall'altra essa comporta però una 'differenziazione', ossia una tensione ontologica tra percezione soggettiva ed essere, da cui emerge la costruzione incessante e problematica del senso simbolico e concettuale del mondo.³⁴

L'interrogazione di senso si costituisce nella percepibilità stessa, all'interno di una tensione differenziata – o «scarto» – tra un vedente e un visto, che hanno per Merleau-Ponty lo stesso rapporto sussistente «tra mare e spiaggia»: si toccano ma rimangono al contempo distanti e differenziati nello stesso vissuto percettivo dell'essere: «La visione che il vedente esercita, il vedente stesso la subisce altresì da parte delle cose, e, come hanno detto molti pittori, io mi sento guardato dalle cose, la mia attività è identicamente passività».³⁵ L'uomo vede l'essere e allo stesso tempo – mentre illumina – si sente guardato dall'essere, lungo una dimensione in cui – attivo e passivo, essenza ed esistenza, interiore ed esteriore – rimangono insieme, seppure in tensione, nello stato percettivo.³⁶

Sono questi i motivi che inducono Merleau-Ponty a proporre il nuovo ruolo da consegnare alla filosofia. Una filosofia che non può essere capace di costruire il senso dell'essere del mondo in modo distante dal mondo medesimo, arrivando essa dopo il mondo, la vita e il pensiero stesso del mondo.³⁷ Emergendo lungo l'irriflesso percettivo, può interrogare l'essere attraverso il raddoppia-

³² MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 66.

³³ Ivi, p. 65. Come ha puntualmente scritto P. Burke, «la percezione ci fa assistere al miracolo di una totalità che supera quelle che crediamo essere le sue condizioni o le sue parti». Cfr. P. BURKE, *La creatività e l'inconscio in Merleau-Ponty e Schelling*, in «Chiasmi», 1, 1998, pp. 51-76, p. 63.

³⁴ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 120. A differenza di Husserl, per Merleau-Ponty «è filosofia vera e concreta quella che coglie il senso del fare umano, che non è data dalla coscienza pura o da un'oggettività esterna». Cfr. su questo punto S. COSTANTINO, *Il linguaggio dei filosofi: dalla menzogna alla verità*, Gangemi, Roma 1988, p. 149.

³⁵ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 151, 155.

³⁶ Ivi, p. 148. «L'invisibile abita il mondo e lo rende visibile come sua possibilità interna, ponendosi come "l'Essere di questo essente"». Cfr. al proposito M. VOZZA, *Esistenza e interpretazione: Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli, Roma 2001, p. 167.

³⁷ Ed è proprio questo il caposaldo della fenomenologia della percezione merleau-pontyana, che non va inteso in ultima analisi «nel senso di un fenomeno soggettivo, immanente, ma come di una manifestazione del nostro essere-nel-mondo». Si tratta in definitiva di un'idea «che Merleau-

mento «distante e prossimo» che l'essere in essa riflette: «Si dovrebbe ritornare a questa idea della prossimità per distanza, dell'intuizione come auscultazione o palpazione in spessore, di una veduta che è una veduta di sé, torsione di sé su sé, e che mette in questione la 'coincidenza'. Con ciò si vedrebbe infine che cos'è l'interrogazione filosofica».³⁸

Sia consentito considerare la filosofia proposta qui da Merleau-Ponty come una sorta di 'macchina fotografica' o di 'specchio'. Essa non proietta concetti ideali sul reale, bensì interroga 'super-riflessivamente' il riflesso dell'Essere – il «chiasma» – che è già passivamente costituito in essa. In questo riflesso di tipo 'fotografico' ella è chiamata a scoprire nuove tracce, quelle stesse che sono emerse in modo nascosto nell'immediatezza della percepibilità, attribuendo di conseguenza nuove prospettive di senso alle percezioni e offrendo all'orizzonte dell'Essere una incessante possibilità di ricevere predicati ontologici. La filosofia diventa così capace di far parlare ciò che è emerso in modo muto, scoprendo nuovi segni e connettendoli a quelli già resi visibili: «Intravediamo la necessità di una specie di super-riflessione che tenga conto anche di se stessa e dei mutamenti che essa introduce nello spettacolo, che quindi non perda di vista la cosa e la percezione grezze».³⁹

Il primato ontologico della percezione delineato da Merleau-Ponty rivela un taglio fenomenologico decisamente più esistenzialista e antropologico rispetto a quello di segno idealista emerso dall'indagine husserliana.⁴⁰ Si tratta di un taglio certamente originale e degno di attenzione, che tuttavia ci appare ancora troppo congestionato in una dimensione corporea e radicalmente realista, che fa cioè riferimento a una trama di dati empirici che il mondo offre alla percezione come l'unica ed esclusiva via di accesso alla verità. Il significato di questa trama è «la struttura che diviene la verità filosofica del naturalismo e del realismo».⁴¹

Occorre altresì ricercare un approccio metodologico al problema capace di moderare tale radicalità, che riesca a cogliere una dimensione più equilibrata e armonizzante tra l'ideale e il reale della percezione. L'indagine a questo punto si dirige verso l'antropologia filosofica di Antonio Rosmini.

Ponty userà poi per interpretare la fenomenologia di Husserl, ma che non appartiene originariamente a questo dominio, anzi, è opposta ad esso e incompatibile con esso». Cfr. E. PETRES, *Arte, verità, essere. La riabilitazione ontologica dell'arte in Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2013, p. 169.

³⁸ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 146.

³⁹ Ivi, p. 63.

⁴⁰ Su questo aspetto si veda ad esempio V. VENIER, *L'esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, Franco Angeli, Milano 2011, p. 32.

⁴¹ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris 1942; trad. it. di M. Ghilardi, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2010, p. 241.

III. ROSMINI 'FENOMENOLOGO': VERSO UNA DIMENSIONE ANTROPOLOGICA DELLA PERCEZIONE

Si può ragionevolmente sostenere che anche in Rosmini sussista una sorta di 'primato ontologico della percezione' nella costituzione filosofica del senso dell'essere. Già nelle prime pagine dell'Introduzione dell'*Antropologia in servizio della scienza morale* emergono affermazioni che sembrano andare proprio in questa direzione: «Chi vuol vedere la relazione che hanno in fra loro i due elementi noti per sé dell'umano ragionamento, consideri [...] che l'essere è ciò che costituisce l'oggettività delle percezioni, e il sentimento la lor soggettività. E perciò in questi due elementi si hanno, per servirmi di una espressione di s. Agostino, "le ragioni seminali" di tutte le nature, e di tutte le entità che compongono l'universo». ⁴²

L'essere ideale, oggettivo e indeterminato riceve in Rosmini determinazione solo a partire dalla percezione soggettiva, alla cui base sta il 'sentimento fondamentale corporeo'. L'essere è sì dato metafisicamente come universale e compiuto, ma da un punto di vista fenomenologico appare come enigmatico. Esso necessita pertanto di essere reso visibile, altrimenti resterebbe oscuro e indeterminato agli occhi del soggetto chiamato a scoprirlo: «Le percezioni ci fanno comparire in sulla scena del sentir nostro incessanti apparizioni, eterei numi, e spettri». ⁴³

In modo qui non troppo distante dalla concezione husserliana, anche per Rosmini l'atto percettivo non risulta soggetto a mutamento rispetto all'oggetto percepito, giacché il sentimento fondamentale corporeo rimane costantemente il 'mio' sentimento di qualcosa. ⁴⁴ Esso sottintende tuttavia una percezione enigmatica dell'essere, in quanto ciò che il soggetto percepisce si presenta in modo «mutevole e transeunte», adombrante e da lui non voluto «per cui anche l'affermazione dell'esistenza può venir meno»: ⁴⁵ «L'estensione e la figura del sentimento fondamentale corporeo – scrive Rosmini – ci viene cangiata d'intorno alla nostra insaputa e contro la nostra volontà». ⁴⁶

L'essere risiede adunque nella percepibilità di senziente e sentito, ma – per utilizzare la terminologia merleau-pontyana – tra soggetto che percepisce ed essere percepito sussiste uno scarto e una differenziazione, una tensione irriducibile che tuttavia non giunge mai a coincidenza: la carne di chi vede e tocca, mentre avvolge tutte le cose, sente a sua volta di essere incrostata dalla 'carne del

⁴² A. ROSMINI, ASM, cit., Introduzione, Oss. II, p. 31: «Tuttavia la indissolubilità del sentire dall'intendere non toglie, secondo Rosmini, la loro essenziale differenza, consistente soprattutto nell'essere il sentire attinente al soggetto e l'intendere attinente all'oggetto». Cfr. T. MANFREDINI, *Essere e verità in Rosmini*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, p. 57n.

⁴³ ROSMINI, ASM, Lib. II, n. 249, p. 162.

⁴⁴ Ivi, Lib. II, n. 252, p. 162.

⁴⁵ Cfr. G. PALMESANO, *Il problema della persona in Antonio Rosmini*, Tipografia Pompei, Orvieto 1973, p. 75.

⁴⁶ ROSMINI, ASM, Lib. II, n. 249, p. 161. Ciò era stato già sostenuto da Rosmini nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Sez. V, cap. III, art. VI.

mondo'.⁴⁷ Lo spazio in cui si producono i fenomeni extra-soggettivi – cioè non costituiti dal soggetto stesso – viene a coincidere con gli stessi fenomeni della percezione soggettiva, dal momento che quando vediamo e tocchiamo l'esteso extra-soggettivo vediamo e tocchiamo il nostro stesso corpo «e non altra cosa».⁴⁸

Senziente, sentito ed essere oggettivo (cioè extra-soggettivo) si configurano come gli unici indici di verità sull'esistenza del mondo – «i sicuri indizi di vita» – che tuttavia, essendo cangevoli, necessitano di un'interrogazione di senso. Inoltre, ogni percezione discopre anche la propria esistenza nell'essere. Percependo l'essere percepiamo infatti anche la 'datità' della nostra esistenza attraverso tale percezione medesima: il senso dato alle diverse percezioni «varia di grado e di natura sempre a tenor del variare della cosa sentita, rimanendo costante e semplice il principio senziente, che nella cosa sentita attinge per così dire, la sua esistenza».⁴⁹

Con la percezione sensitiva l'uomo si mette in comunicazione con l'ente reale, che immediatamente richiama la percezione dell'idea corrispondente di tale ente. In tal modo l'essere, attraverso la percezione di sensi e intelletto, disvela se stesso: «Sentire, passare all'idea corrispondente della realtà sentita, e insieme avvertire che la realtà sentita è un ente determinato, dicesi percepire intellettivamente».⁵⁰

La ragione emerge a sua volta in modo irriflesso – «spontaneo» – nella complessità antropologica (e fenomenologica) della percezione.⁵¹ Se da una parte ogni percezione rivela l'essere, la ragione riflessiva e astrattiva assume il compito di chiarire il senso di tali percezioni, intenzionando quest'ultimo verso incessanti deduzioni morali, giuridiche e scientifiche, le quali costituiscono le modalità con cui apprezzare l'essere ideale svelato con la percezione, e di qui conformarsi a esso.⁵² Rosmini precisa come la ragione riflessiva sia da considerare identica all'intuizione proveniente dalla percezione intellettiva. Le sue verità sono infatti quelle stesse scoperte dall'intelletto in congiunzione col sentimento corporeo animale. Essa riveste solo un ruolo 'interrogativo', in quanto «non è diversa dal principio che lo scuopre, perocché si scuopre il vero intuendolo la prima volta».⁵³

⁴⁷ «Le cose sono un suo annesso o un suo prolungamento, sono incrostate nella sua carne, fanno parte della sua piena definizione, e il mondo è fatto della medesima stoffa del corpo». Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964. Trad. it. di A. Sordini, postfazione di C. LEFORT, SE, Milano 1989, p. 19.

⁴⁸ ROSMINI, ASM, Lib. II, n. 267, p. 168. Sul confronto tra Rosmini e Merleau-Ponty, per ciò che concerne il problema della percezione e della corporeità, si rimanda a A.L. TOWNSLEY, *Rosmini and Merleau-Ponty: Being, Perception and the World*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», vol. 68, 1, 1976, pp. 75-84, specie le pp. 81-83.

⁴⁹ A. ROSMINI, ASM, Lib. II, n. 266, p. 167.

⁵⁰ Ivi, Lib. III, n. 531, p. 310.

⁵¹ Ivi, Lib. III, n. 542, p. 313.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ivi, Lib. III, n. 518, p. 305.

La differenza tra ragione e percezione (sensitiva e intellettiva) risiede nell'‘intenzione’, ossia nel modo di conoscere. La percezione intuisce ciò che è già formato, mentre la ragione investiga il senso attraverso cui la volontà possa giudicare tale ‘già formato’, per fini morali e giuridici: essa – la ragione – limita il suo ruolo solo «a congiunge[re] e lega[re] l'intelletto ed il senso colla percezione». ⁵⁴ Gli orizzonti di senso tracciati dalla ragione non devono trasformare l'essere, ma solo riconoscerne accenti sempre nuovi, nella consapevolezza che comunque l'essere risiede originariamente nella percezione: «Le funzioni della ragione sono pertanto quelle di produrre nell'uomo cognizioni sempre nuove. Ma queste cognizioni, che vengono formate all'uomo dalla ragione, si debbono distinguere dall'operazione colla quale vengono formate. Ora il principio che le forma, quel principio che da una cognizione ne trae un'altra, è appunto la potenza della ragione». ⁵⁵

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Come in Merleau-Ponty, anche in Rosmini è certamente presente un enigma nella percezione esplorativa dell'essere. Da un punto di vista ontologico, nonché metafisico, il concetto di ‘Essere’ del Roveretano è irriducibilmente incommensurabile con quello di segno ‘esistenzialista’ a cui fa riferimento il filosofo francese. In Rosmini si tratta evidentemente di un Essere già di per sé strutturato in modo logico e razionale, la cui forma ideale non deriva minimamente dalle dinamiche percettive della corporeità soggettiva.

Per questi motivi, riteniamo che le differenze tra Rosmini e Merleau-Ponty non siano unicamente di natura formale, bensì sostanziale. Dissentiamo dalle conclusioni di A.L. Townsley, che con toni critici imputa tale differenza all'impostazione neo-scolastica del Roveretano, ritenendo il suo concetto di Essere «reso confuso [proprio] da tale esigenza». ⁵⁶ Le differenze non vanno tanto rintracciate nelle rispettive e distanti impostazioni storico-metodologiche, piuttosto nel distinguere opportunamente l'approccio metafisico da quello fenomenologico rispetto alla questione del percepire.

Pertanto, secondo un aspetto squisitamente fenomenologico non si può negare che in Rosmini la struttura metafisica dell'essere resterebbe indeterminata e priva di senso se la percezione intellettuale del soggetto non si coniugasse con un nesso antropologico di natura animale e corporea, aprendosi così ad una forma percettiva reale e determinata.

⁵⁴ Ivi, Lib. I, n. 42, p. 41. La ragione opera come sintesi tra la sensazione e l'idea di essere, ossia tra il sentito soggettivo e l'idea comune di esistenza preesistente nell'intelletto, «ove la risultanza è da intendersi come consequenziale alla priorità logica del senso e dell'intelletto sul momento [...] della percezione fondamentale del sentimento corporeo che è costitutiva dell'uomo in quanto essere, appunto, razionale». Cfr. F. PERCIVALE, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2000², p. 190.

⁵⁵ ROSMINI, ASM, Lib. III, n. 517, p. 304.

⁵⁶ TOWNSLEY, *Rosmini and Merleau-Ponty*, cit., p. 83 (traduzione nostra).

L'approccio 'fenomenologico' di Rosmini – se ci è consentito definirlo in questi termini – mette in risalto, a differenza di Merleau-Ponty, da una parte, e di Husserl, dall'altra, la relazione fortemente e compiutamente antropologica tra vissuto corporeo dell'animalità e sfera logico-riflessiva della razionalità, in cui la 'fede' percettiva nell'essere intuito comporta continuamente lo sforzo da parte del soggetto di saper leggere la corretta logica del vero universale all'interno di una mappa ontologica che è di per sé già tracciata.

gianlu.sanna@libero.it

(Università di Cagliari)