IL SENTIMENTO E LA FILOSOFIA DEL CORPO

Dr. Juan F. Franck

Lezione Quarta

Merleau-Ponty. L'ambiguità della percezione

Se il confronto con Michel Henry faceva risaltare la comprensione del reale in sé stesso come sentimento, benché senza cancelare l'essere ideale, condizione e fondamento di ogni vera spiritualità, la lettura di Merleau-Ponty rivela altri punti di incontro, per esempio l'essenziale relatività della realtà corporea ad un soggetto senziente. In questo, così come nell'anteriore, il paragone avrà un limite molto preciso e decisivo, nonché di primissima importanza, giacché tutti e due filosofi hanno una visione corporeistica del reale.

Nella sua propria opinione, Henry sarebbe il filosofo della realtà come soggettività ed interiorità, mentre per il suo connazionale la condizione dell'uomo è quella di un essere ambiguo, in cui soggetto e mondo sono dati insieme e inseparabilmente. Perciò, oltre a negare ogni influsso delle ricerche quasi contemporanee di Merleau-Ponty, Henry ha rifiutato ogni somiglianza fra di loro. Per lui il dualismo ontologico è l'espressione della natura del soggetto, non del rapporto tra soggetto e mondo. Invece, Merleau-Ponty, come altri fenomenologi francesi e tedeschi, concepisce l'uomo come dato sempre in rapporto a un mondo, fra di cui non occorrerebbe né separazione né distinzione assoluta. A prima vista si dovrebbe essere d'accordo con Henry, ma un'analisi più rigorosa rivela che le due posizioni non sono tanto lontane. Ammesso che la filosofia di Merleau-Ponty è abbastanza nota, mi limiterò qui a ricordare brevemente soltanto alcuni aspetti importanti. In secondo luogo rassegnerò alcune obbiezioni ricevute dal fenomenologo francese da pensatori spesso simpatizzanti colle sue tesi, dopodiché farò vedere che la sua posizione non è cambiata perciò, anzi si è approfondita sviluppando alcune tesi sostenute prima, fino a raggiungere una posizione non troppo dissimile da quella di Henry.

Come vedremo finalmente, il pensiero rosminiano si trova ancora una volta in grado di assummere i punti positivi delle ricerche fenomenologiche sulla corporeità proteggendole allo stesso tempo dai principi teoretici e metafisici che gli rovinerebbero. Il carattere duale, piuttosto ché ambiguo, della percezione sensitiva non rappresenta l'ultima parola del rapporto dell'uomo col mondo, ma soltanto la modalità o la condizione della sua communicazione con

esso. L'essere dell'uomo non si esaurisce perciò nella sua funzionalità rispetto del mondo corporeo, ma lo trascende veramente.

Dall'ambiguità all'iperdialettica

Per Merleau-Ponty la fenomenologia è la comprensione dell'essere-nel-mondo dell'uomo. Sia l'empirismo che l'intellettualismo tralasciano il soggetto della percezione e suppongono il «pregiudizio del mondo oggettivo», secondo il quale soggetto e mondo esistono l'uno di fronte all'altro e c'è "un universo in sé prefettamente esplicito"[1]. I suoi analisi sulla struttura del comportamento[2] avevano rivelato la povertà del meccanicismo, ma Merleau-Ponty estende la sua critica fino a rifiutare ogni forma di causalità, sia meccanicistica che finalistica. La condotta sarebbe la sola realtà psichica e le nozioni di sostanza, causa, idea, cosa, ecc., vanno cancelate come altretante residui del razionalismo e sustituite dal concetto di «forma». La forma è sintesi di natura e idea. La vita, da un'altra parte, non esisterebbe senza la coscienza, e la coscienza è sempre coscienza della vita. Quindi, l'*in sé* (la vita) e il *per sé* (la coscienza) vanno insieme e si comportano fra di loro come momenti dialettici.

È l'analisi della percezione, sempre sensitiva, quello che rivela l'ambiguità dell'esperienza e che non è possibile una netta separazione fra soggetto e cosa percepita. Nel mondo vissuto l'ambiguità è la definizione dell'esistenza, non indice d'imperfezione dell'esperienza. La percezione ha come "montaggio generale"[3] il corpo proprio, il quale "è l'ordito comune di tutti gli oggetti",[4] lo strumento generale della comprensione.[5] Pensare il soggetto e le cose come due esistenze diverse è cercare di comprendere la vita umana col metodo scientifico, il quale costituisce i suoi oggetti come distinti l'un dall'altro, e dal soggetto stesso. Invece, l'osservazione ci insegnerebbe che "la percezione esteriore e la percezione del corpo proprio cambiano insieme, perché esse sono i due volti dello stesso atto"[6]. Da ciò, Merleau-Ponty deduce che l'uomo non trascende il suo rapporto col mondo, percepito sensitivamente. Fra lui e il mondo c'è un particolare rapporto dialettico: "Il mondo è inseparabile del soggetto, ma di un soggeto che non è altra cosa che proggetto del mondo, e il soggetto è inseparabile del mondo, ma di un mondo che lui stesso proggetta"[7]. La

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1967, 51.
[2] Cf. il libro omonimo: *La structure du comportament*, PUF, Paris 1949.
[3] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 377.
[4] Ibid., 272.
[5] Cf. Ibid., 272.
[6] Ibid., 237.
[7] Ibid., 491.

trascendenza significa soltanto apertura al mondo, giacché non c'è niente al di là del finito e del tempo. Il soggetto è la condizione, il "buco"[8], "una scia di soggettività"[9] in cui sono le cose; è sempre in funzione del mondo esterno. Quindi, "non c'è l'uomo interiore", l'uomo è "un soggetto consacrato al mondo"[10].

Tuttavia, la soggettività di cui parla Merleau-Ponty non è di fatto tale, e questo è il più sorprendente, anche se nasconde una forte logica. È lui stesso a dire: "se io dovessi tradurre esattamente l'esperienza percettiva, dovrei dire che *si* percepisce in me, e non che io percepisco".[11] La percezione è quindi anonima; il suo soggetto non sono io, ma il mio corpo. L'altro ed io siamo nel fondo anonimi e "il nostro essere nel mondo è il portatore concreto di questo doppio anonimato".[12] L'anonimato rimane nell'esperienza intersoggettiva: "chi vede e chi è visto si reciprocano e non si sa più chi vede e chi è visto", "c'è un anonimato innato di Me stesso".[13] Non esiste più il "problema dell'*alter ego*, perché la carne è anonima", è "questa generalità del Sensibile in sé".[14] E con una fraseologia di valore piuttosto letterario che filosofico, afferma: "Se si è lasciato catturare da uno dei suoi frammenti, è guadagnato il principio della captazione, il campo è aperto per altri Narcisi, per una «intercorporeità»".[15]

Queste ultime frasi provengono dalla sua opera postuma, *Il visibile e l'invisible*, ma sono l'approfondimento delle prime intuizioni. Infatti, molti avevano salutato positivamente i primi due libri di Merleau-Ponty (*La struttura del comportamento* e *Fenomenologia della percezione*) e si deve riconoscere che quei due importanti lavori sono ricchi di ricerche psicologiche e fenomenologiche. In essi la dicotomia empirismo-razionalismo è giustamente svelata come fuorviante e sbagliata non meno in psicologia che per una teoria della conoscenza. La concezione dell'uomo in stretto rapporto col mondo e col suo corpo sono alcuni degli aspetti ben ricevuti[16]. Ma non pochi avevano reagito criticamente alle posizioni metafisiche cui Merleau-Ponty aderiva e che faceva derivare dalla sua fenomenologia.

---

[8] Ibid., 249.
[9] Ibid., 376.
[10] Ibid., v.
[11] Ibid., 249.
[12] Ibid., 512.
[13] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 2006 (1ª ed. 1964), 181.
[14] Ibid.
[15] Ibid., 185. Sull'intercorporéità, si veda Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 286ss. Per la questione della carne si veda il libro di Barbaras, parte III, cap. 10: "The Flesh: The Visible and the Invisible" (cit., pp. 153-173 [181-202 dell'edizione francese]). Cf. anche: "Nel fondo, la carne non designa né il corpo che percepisce né il gesto espressivo, ma il luogo dove si trovano mentre si differenziano l'un dal altro" (ibid., 307 [351]).
[16] Per esempio, Jean Racette, professore canadese scomparso molto giovane, trova la via aperta da Merleau-Ponty più feconda di quella di Henry, e rimprovera a questo ultimo: 1. il rifiuto d'ogni limite alla coscienza umana; 2. cancellare la deduzione davanti alla percezione; 3. il solipsismo dell'affettività senza oggetto; e 4.

Stephan Strasser, per esempio, ha una buona opinione della fenomenologia di Merleau-Ponty, ma non crede come lui che l'errore dell' "intuizionismo naïf", proprio dell'attitudine oggettivistica, sia parlare di "verità sopratemporale"[17]. Benché l'esperienza non sia completa, ci sono alcune evidenze originarie (*Urevidenzen*), sopra le quali poggia la fenomenologia: tali l'esistenza dell'io, del mondo, del corpo, del noi, del linguaggio, ecc. Queste sono fuori da ogni dubbio e costituiscono l'oggetto di una dialettica volta a completare un'esperienza che ha sempre la possibilità di mostrarsi ingannevole. La dialettica, come Strasser la intende, permette di trovare certezze dove l'esperienza si rivela fluttuante. Per lui la negazione di ogni assoluto non risulta dell'osservazione e non è neanche una legittima conclusione di un buon ragionamento. L'importanza di questa critica si trova, mi sembra, nel rifiutare che la filosofia deva chiudersi nella descrizione del vissuto come tale, soprattutto se capito sensisticamente.

Alphonse de Waelhens è più acuto e rifiuta decisamente la pretensione di Merleau-Ponty di far dipendere la fenomenologia della percezione dalla negazione di ogni assoluto. Si devono quindi rigettare le false alternative, per esempio che "o questo assoluto non solleva nessuna difficoltà […] o […] inverte allora tutti i mezzi umani di verificazione e di giustificazione"[18]. Invece, l'assoluto non elimina ogni problema, ma da un senso alla ricerca. C'è una seconda falsa dicotomia, che de Waelhens formula così: "o l'assoluto è al di fuori, e quindi voi non potete neanche affermarne l'esistenza, o esso è al di dentro, e in questo caso voi v'identificate con esso"[19], ammirandosi che un filosofo "che ha fatto tutto per mostrare la falsità de l'opposizione fra l'esteriore e l'interiore, possa dimenticare le sue proprie raggioni per risuscitare questa stessa alternativa in un piano superiore"[20]. Fare della verità e del valore l'esclusivo risultato del nostro contatto col mondo e della nostra azione, senza riferimento alcuna all'assoluto, non è l'unico modo di riconoscere un "rilievo"[21] al mondo. Al contrario, una verità assolutamente relativa all'uomo e una morale fondata esclusivamente sull'incontro di ciascuno con sé stesso e con gli altri sarebbero prive di ogni valore decisivo. L'esistenza di un pensiero assoluto, di una coscienza universale (Dio), non fa scomparire la coscienza finita

---

l'opposizione di interiorità e intenzionalità. V. il suo articolo "La philosophie du corps de Michel Henry", in: Dialogue 7 (1968) 391-409.

[17] Cfr. S. Strasser, *Phénoménologie et science de l'homme: vers un nouvel esprit scientifique*, Louvain 1967, 275.

[18] M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, Paris 1948, 189; cfr. anche 185-196.

[19] A. de Waelhens, *Une philosophie de la ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain 1951, 394.

[20] Ibid.

[21] Cfr. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, 191.

né diminuisce il valore della sua esperienza. De Waelhens non vede la conseguenza ed insiste: "l'assoluto si annoncia a noi come un'invito a cercare la verità"[22].

Nel 1946, Merleau-Ponty tenne una conferenza alla *Société française de Philosophie* sul primato della percezione. In quell'occasione fu duramente criticato. Qui ci interessa soltanto ricordare un'osservazione di Emile Bréhier. All'affermazione del fenomenologo francese che la percezione è segnata dal "paradosso dell'immanenza e della trascendenza" [23], giacché non è mai completa e in essa la cosa percepita non è costituita, Bréhier obbietta che parlare di trascendenza è accettare l'oggetto esterno e dunque distruggere la sua dottrina, perché l'uomo e gli oggetti vengono separati e distinti. Per non cadere in contraddizione, la fenomenologia della percezione dovrebbe rimanere nello stato di vissuto, senza passare all'espressione[24]. Merleau-Ponty aveva insistito prima che non cercava di distruggere né la razionalità né l'assoluto, ma soltanto una razionalità e un assoluto separati, e come tanti altri prima e dopo lui, interpretava il messaggio cristiano nel senso della morte di Dio[25], di un Dio al di là dell'uomo e del mondo. «Dio è morto» significherebbe che tempo ed eternità sono una sola cosa[26]. Al Bréhier, che non era rimasto soddisfatto delle sue spiegazioni, rispose che la contraddizione è necessaria in filosofia come si vede dal fatto, secondo lui, che la riflessione fa cominciare ad esistere il non riflesso[27]. Nessuno è uscito contento da quella sessione, e Merleau-Ponty ne tirò forse la conclusione che doveva offrire una giustificazione ontologica, e non meramente descrittiva, delle sue tesi sulla percezione. *Il visibile e l'invisibile*, opera rimasta inconclusa, cerca appunto di fornire questa ontologia.

La scelta metafisica di Merleau-Ponty è una forma di dialettica. L'ambiguità della percezione si risolve e si spiega per il concetto di corpo come carne. Cose e persone sono l'altro estremo della percezione: "Il mondo è visione del mondo e non potrebbe essere altra cosa"[28]. Una filosofia della riflessione vorrebbe un oggetto separato dal soggetto, ma questi due sono il lato negativo e il lato positivo dell'unico atto –o fatto, evento– reale, cioè della percezione. Il proprio del soggetto è d'essere nulla[29], e il mondo è l'essere, ma questo non sarebbe senza quello: l'essere e il nulla quindi hanno bisogno l'uno dell'altro. Non si può

---

[22] De Waelhens, *Une philosophie de la ambiguïté*, 395.
[23] M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Jacques Prunair (ed.), Lagrasse 1996, 49.
[24] Cfr. Merleau-Ponty, *Le primat*, 77-78. Altri critici rilevano piuttosto delle inconsistenze logiche ed analitiche: v. R. M. Zaner, *The Question of Embodiment*, The Hague 1964, 127-238.
[25] Cfr. Merleau-Ponty, *Le primat*, 71-72.
[26] Cfr. ibid., 102.
[27] Cfr. ibid., 78.
[28] Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 104; cfr. 88.
[29] Cfr. ibid., 88-91.

parlare d'interiorità, perché l'uomo è "ek-stase"[30] nelle cose. Perciò, il nulla (il soggetto) è il rovescio dell'essere (il mondo)[31]. Siamo confinati nell'ambivalenza, cioè nell'ambiguità, oscillando tra la contraddizione assoluta e l'identità fra l'essere e il nulla.

La *Wesenschau* husserliana è squalificata addirittura come un mito[32], giacché non esistono essenze "che si offrirebbero a un occhio spirituale"[33]. Il pensiero tetico, costituente, accompagna la mala dialettica, quella che cerca di esprimersi in concetti. Ci vuole quindi una *iperdialettica*[34], che non tenga separati soggetto e mondo, e che dunque non cerchi un'espressione oggettiva. Ogni significato è radicato nella *nervatura* della nostra carne, le cui "pieghe segrete"[35] sono appunto le cose visibili. È significativo che Merleau-Ponty sia arrivato a questa dialettica non dalla preoccupazione di riconciliare gli opposti, come Hegel, ma da una fenomenologia della percezione. Perché non dobbiamo dimenticare che per lui l'unico punto valido di riferimento è la percezione sensitiva. La coincidenza è significativa e merita un'attenta considerazione. Infatti, potrebbe gettare luce sulla radice sensista della dialettica hegeliana, che ignora la vera natura dell'oggetto e non può dunque concepire una presenza che non si confonda col soggetto a cui è presente.

Nell'opera sulla percezione si trovano già anticipazioni di questa *iperdialettica*, anche se a volte si dice che il soggetto non è un nulla, ma soltanto il «buco» (*creux*) del mondo. Ma il senso profondo rimane lo stesso, giacché si tratta qui di un nulla dialettico, che toglie al soggetto la sua positività e lo trasforma in funzione del mondo. Così l'uomo è imprigionato nell'immanenza del mondo, anche se l'immanenza è chiamata trascendenza per il solo fatto che il soggetto è teso verso le cose. Trascendenza non è dunque apertura all'infinito, ma chiusura nel finito. Nell'iperdialettica le nozioni di immanenza e di trascendenza non hanno più senso como oposti. Tutto il trascendente è insieme immanente, giacché non c'è niente d'independente nella percezione: "Immanenza e trascendenza non si distinguono".[36] L'iperdialletica è la superazione definitiva del dualismo che acompagna ogni filosofia della coscienza. Secondo questo pensiero, non ci sarà bisogno di abbandonare del tutto l'idea classica della verità come adeguazione fra l'intelletto e il mondo, perché nel fondo essa si realizza sempre. Infatti, tutto è vero.[37]

---

[30] Ibid., 82; cfr. 105-107.
[31] Cfr. ibid., 79.
[32] Cfr. ibid., 153.
[33] Ibid., 156.
[34] Cfr. ibid., 127.
[35] Ibid., 156.
[36] Ibid., 120.
[37] Cf. ibid., 138s. e *Le primat*, 89.

La ragione del distacco di Michel Henry dalla fenomenologia di Merleau-Ponty è facile di capire, giacché mentre per il primo il soggetto è il reale, per il secondo non è che una delle due faccie dell'unica vera realtà, che riceve il nome di *carne*. Henry addotta questo termine ma con ciò vuole significare la soggettività, mentre Merleau-Ponty indica il soggetto e il mondo, dati insieme e inseparabilmente nell'ambiguità. Ma se si pensa che per Henry la *carne* è insieme la vita del mondo, si vede che l'opposizione non è totale, anzi si farebbe fatica a trovarla. Insomma, per i due filosofi l'unica realtà è corporale –si chiami soggetto, corpo, carne, o in qualsiasi altro modo– e lo spirito è nulla. Per entrambi l'esistenza è sempre un'esistenza incarnata; questa è l'unica esistenza possibile. Non c'è posto per qualcosa di esistente al di fuori del corpo o senza rapporto con lui. La percezione sensitiva non è l'operazione di un soggetto il quale si acorge di un esistente, ma una vera azione per la quale è quello che è. Il mondo non è, non esiste, indipendentemente dalla percezione, ma è l'altro lato di essa. Il nostro corpo è il mondo che ha raggiunto l'essere, ed il mondo è "un'incarnazione permanente".[38] Il soggetto è sempre un corpo, un corpo che è negatività, giacché esso è il luogo del mondo, ma niente per sé stesso. Come si vede quindi, il dualismo ontologico di Henry non è troppo lontano dall'ambiguità di Merleau-Ponty.

Alcuni punti di critica

Ché luce potrebbe gettare Rosmini su questo problema? Nel *Nuovo Saggio* Rosmini dedica un intero capitolo a discernere "ciò che v'ha di soggettivo" e "ciò che v'ha di estrasoggettivo nelle sensazioni esterne"[39], ma continuerà approfondendo il problema nell'*Antropologia morale* e nella *Psicologia*. Il solo titolo contiene già in anticipo una risposta alla tesi sull'ambiguità della percezione, e la lettura di quelle pagine convincono del senso critico di Rosmini, e certamente della sua non minore capacità descrittiva e analitica. Riconosce senz'altro che "la sensazione è in noi", non senza avvertire che "è il fatto di cui abusarono gli idealisti"[40], giacché la coscienza ci attesta ugualmente che noi siamo modificati da "un'azione fatta in noi non da noi"[41]. La nostra passività è correlativa all'attività di un diverso da noi. L'intelletto riflette sulla sensazione e analizzandola trova in essa il soggettivo e l'estrasoggettivo, elementi che compongono la natura di essa. Se l'uomo fosse un soggetto soltanto sensitivo, non arriverebbe al concetto del diverso da sé –infatti, a nessun concetto– e

[38] Merleau-Pony, *Phénoménologie de la perception*, 194.
[39] Cf. *NS*, parte V, cap. XI, nn. 878-905.
[40] *NS* 879.
[41] *NS* 880.

in quel caso sarebbe certamente possibile concepire la sua esistenza come quella di un essere ambiguo per cui c'è un mondo sicuramente (*le monde est toujours déjà là*, "il mondo esiste sempre", dice Merleau-Ponty), benché i suoi contorni non sarebbero mai definiti e precisi, ma confusi con il suo corpo.

È vero che un «mondo sensibile esterno» è una contraddizione, e in questo Rosmini andrebbe d'accordo; «mondo esteriore», «corpi esterni» sono delle metafore[42]. Ma non perciò pensare le cose come esistenti con indipendenza da noi sarebbe infrangere le regole dell'esperienza. La percezione sensitiva non può affermare l'esistenza delle cose fuori di noi (un'esistenza assoluta), non perché alla sensazione non appartenga una dimensione estrasoggettiva, ma perché un'affermazione di esistenza tradisce già la presenza di una luce oggettiva, e quindi dell'intelligenza. La percezione sensitiva ci informa delle cose soltanto nel loro rapporto colla nostra sensibilità, col nostro corpo, ma l'intelletto riconosce le cose come esistenti con indipendenza dal loro essere percepite, così come riconosce esistente lo stesso soggetto della percezione. Il torto non è soprattutto in quello che si afferma sulla percezione sensitiva, ma in voler ridurre ad essa l'esperienza e il nostro rapporto col mondo. Così, l'ambiguità non è nella realtà, ma piuttosto nella filosofia che introduce surrettiziamente l'oggettività allo stesso tempo che la nega. La percezione umana, insomma, non è soltanto sensitiva ma anche intellettiva, e l'analisi merleaupontiana resta un'astrazione, valida piuttosto per gli animali che per l'uomo. Anche se, proprio perché astrazione, un animale non sarebbe in grado di farla.

L'espressione «spirito incarnato» ha senso se esiste lo spirito, apertura all'essere, e non soltanto il sentimento del corpo proprio. Sia Merleau-Ponty che Michel Henry hanno una visione stretta della persona umana, ridotta a corporeità. Inoltre, il dire *me*, *mio*, ecc., indica la presenza dello spirito intelligente. Né il corpo né la sensazione né il principio sensitivo sono in grado di percepire la relazione d'appartenenza o di proprietà, perché la proprietà è un rapporto o un fatto spirituale. Il sentimento corporeo limita l'uomo, il sentimento intellettivo lo fa stendersi fino all'infinito. Non si può capire l'uomo limitandosi a uno solo dei due sentimenti. Entrambi costituiscono l'essenza dell'anima, anche se l'oggetto intuito non è di natura soggettiva. Ma proprio per questo garantisce la trascendenza dell'uomo e segna la sua superiorità sugli altri enti non intelligenti. Voler esaltare la dimensione corporea nel nome della concretezza, ma senza riflettere sulla peculiare sorte d'infinità dello spirito intelligente, significa digradare l'umanità e fermare gli occhi alla sua vera concretezza, cioè a la totalità dell'uomo reale.

---

[42] Cfr. *AM* 497.

Da un'altra parte, la concezione dell'oggettivo come costituito è discutibile. Oggettivare non è infatti costituire, ma considerare una cosa in sé stessa. Se questo non fosse possibile, neanche potremmo sapere che cosa *è* la percezione. In altre parole, per parlare di ambiguità bisogna esserne già uscito. Il fenomenologo francese non è così fedele all'esperienza come può sembrare al primo sguardo, perché riduce la conoscenza a percezione sensitiva e, come abbiamo detto, se il soggetto della percezione sensitiva non fosse lui stesso anche intellettivo, essa non potrebbe essere conosciuta. Il fatto è che lui ignora la natura dell'intelligenza, la quale comprende come qualcosa di derivato dalla percezione sensitiva e che necessariamente impoverisce la cosa conosciuta. Sarebbe facile sottoscrivere la sua affermazione che "il difetto delle teorie classiche della percezione consiste nel introdurre nella stessa percezione operazioni intellettuali",[43] se la percezione non fosse insieme sensitiva e intelletiva, e che analizzare la percezione sensitiva separata è già frutto dell'astrazione e non un ritorno al mondo realmente «visuto» dall'uomo.

Per quanto riguarda al sintesimo fra principio senziente e sentito, ci sono senza dubbio delle forte somiglianze. Aristotele aveva già visto che la potenza di sentire attuata e il sentito in atto sono la stessa cosa. Ed è altresì certo che il sintesismo stabilisce una sorte di struttura dialettica nell'essere, a tutti i livelli. Ma le differenze non sono perciò trascurabili. Né l'essere del soggetto né l'essere del mondo si esauriscono per Rosmini nella percezione. Come abbiamo visto, se la nostra percezione fosse soltanto sensitiva, non potremmo neanche pensare un'esistenza indipendente da noi. La concezione dell'essere, sia in sé stesso che l'essere della percezione o di una cosa esistente qualsiasi, esce dalle possibilità della percezione sensitiva e ci permette di affermare delle proprietà non percepite dai sensi, la prima delle quali è l'esistenza. Certamente, la sensazione è per noi occasione di affermare l'esistenza della cosa percepita, ma non questa stessa affermazione. Inoltre, tutta la nozione che noi possiamo formarci di questa cosa viene dall'esperienza che ne facciamo, ma siamo anche in grado di affermare con sicurezza proprietà non percepite positivamente. Possiamo dire quindi non soltanto che ci sono delle cose non percepite, ma che i corpi stessi non si esauriscono nella nostra percezione. Rosmini parla perciò di principi corporei, che non cadono sotto la percezione, ma la cui esistenza è necessariamente ammesa dalla ragione. Per Merleau-Ponty, questa sarebbe un'ipotesi innecessaria e prodotta da un razionalismo residuale. Ma abbiamo già visto alcune delle difficoltà dove inciampa il suo pensiero.

Doppo tutto quello che si è detto, non si capisce come si abbia potuto dire, in un articolo di una trentina di anni fa, che esiste "una notevole convergenza [di Rosmini] col

[43] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 378.

pensiero esistenziale-fenomenologico di Merleau-Ponty",[44] se non si vuole soltanto sottolineare alcuni, esigui, punti di contatto. Ma l'autore di queste parole intende andare oltre e soggerisce sorprendentemente l'erroneità di una visione neo-agustiniana di Rosmini, come quella proposta da Michele Federico Sciacca. Mi permetto perciò, per concludere, di ricordare alcuni pensieri di Sciacca, in cui si conferma, da una parte, l'adeguatezza di considerare il sentito in stretto rapporto col soggetto senziente e, da un'altra, l'insufficenza di una tale osservazione sia per un'antropologia completa che per una giusta teoria della conoscenza.

Dice Sciacca: "Nè vi è reale in sè o natura –universo pietrificato ed insignificante– ma vi è il sentimento del reale, il reale sentito da un soggetto senziente, a cui si manifesta ed «appare»: «si rivela» al soggetto che lo disvela. Lo «spettacolo» del reale cesserebbe di colpo senza l'«essere» segreto ed interiore dello spettatore: il reale da solo, senza il soggetto senziente ed intelligente, sarebbe la solitudine del reale, «insussistente»".[45] E più avanti Sciacca avverte che si devono evitare tre illusioni: quella dell'empirista, per chi le cose sono le nostre impressioni; quella dell'idealista, per chi le cose sono prodotte del movimento dialettico del soggetto; ma anche l'illusione realista, la quale lascia da parte il rapporto delle cose col principio che le sente o intende.[46] Ma né quelle parole né questa spiegazione si devono capire in senso idealista, giacché, non si fa del soggetto la sola realtà né questa è limitata al rapporto col mondo. Il loro vero senso è che non c'è realtà senza soggetto, che una realtà assolutamente materiale ed anonima è incompleta e non potrebbe esistere da sé.

In ogni modo, si potrebbe certamente trarne la conseguenza idealista se Sciacca si fosse limitato a questa osservazione. Ma poche pagine dopo, troviamo il ricupero della teoria rosminiana dell'essere ideale, il quale rende possibile l'uscita di sé stesso, il passo e l'acceso all'altro, fino alla sua compiutezza nell'essere infinito. "Tra la mente intuente e l'essenza dell'essere intuito vi è un rapporto originario di *tensione* o di dialetticità (…) D'altra parte, adeguare la sua esistenza all'Idea è la sua *vocazione essenziale*, che, pertanto, risulta essere vocazione all'Essere assoluto. Non si tratta di un'esigenza soggettiva e psicologica, ma di un'esigenza ontologica e metafisica".[47] Non c'è per tanto né chiusura in sé stesso né riduzione dell'uomo all'immanenza, tutti e due tesi che non derivano necessariamente dell'osservazione che il sentito è relativo al soggetto senziente.

---

[44] A. L. Townsley, "Rosmini and Merleau-Ponty: Being, Perception and the World", in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1976 (68), pp. 75-84, 76. L'autore riconosce al Prof. Rocco Montano (Urbana, Illinois), l'ispirazione della sua indagine, ed è vero che Montano aveva l'idea, un po' eccentrica, che fra i pensatori contemporanei, Rosmini troverebbe il maggiore riscontro nel fenomenologo francese. In ogni modo, la lettura che fa Townsley dei passi citati di Rosmini è fortemente libera, per non dire dubbiosa o addirittura palesemente fuorviante.
[45] Michele F. Sciacca, *Atto ed essere*, Fratelli Bocca, Roma 1956, pp. 20s.
[46] Cf. ibid. pp. 68-70.
[47] Ibid. pp 31 e 34.