Il problema del rapporto tra percezione e conoscenza
excursus storico

Lo scopo di queste pagine è quello di circoscrivere, da un punto di vista storico filosofico, il contributo teorico della filosofia della percezione di Merleau-Ponty al problema del rapporto tra conoscenza e percezione. Per descrivere gli aspetti più originali della sua filosofia della percezione rispetto alle tradizionali impostazioni teoriche relative a questa tematica, la nostra riflessione si articolerà secondo un duplice movimento.
In un primo momento, si tenterà di ricostruire a grandi linee la differenza esistente tra la concezione antica e quella moderna del rapporto tra percezione e conoscenza. Ovvero, il passaggio da una nozione di percezione come *strumento* naturale della conoscenza oggettiva (comune, nonostante le differenze di base, tanto al realismo naturalista dei fisici ionici come all'idealismo metafisico di Parmenide e Platone) a una nozione di percezione come *operazione* mentale soggettiva (condivisa, nonostante la distanza fondamentale che li oppone, tanto dal razionalismo come dall'empirismo). In particolare, la nostra attenzione si centrerà sulla descrizione del ruolo gnoseologico attribuito alla percezione, da un lato, dall'intellettualismo di matrice cartesiana (caratterizzato dalla riduzione della percezione a un atto della spontaneità spirituale del soggetto e alla conseguente sottomissione della percezione alla pura pensabilità), dall'altro, dall'empirismo (caratterizzato da una concezione della percezione come operazione psicologico-associativa che unifica una molteplicità atomica di dati o qualità sensibili altrimenti incoerenti). Ciò che in questo modo si metterà in evidenza è che
tanto il razionalismo come l'empirismo si lasciano sfuggire il senso autentico della percezione perché la trattano a partire da categorie estrinseche alla percezione stessa: ovvero a partire da categorie estratte, in un caso, dalla riflessione e, nell'altro, dalla sensazione.
In un secondo momento, si tratterà di intraprendere con Merleau-Ponty una terza via, iniziata già da Husserl, alternativa al razionalismo e all'empirismo, capace di chiarire il senso filosofico della percezione sulla base dell'esperienza percettiva in quanto tale. Di fatto, la critica a una visione dualista e dicotomica dell'essere, tipica della filosofia moderna, inteso o come puro pensiero o come cosa naturale, fa da sfondo alla riabilitazione ontologica della percezione avviata da Merleau-Ponty con la sua opera. A tal fine, si descriverà la sua concezione fenomenologica della percezione così come è articolata in una prima fase della sua produzione, prendendo spunto dal testo *Le primat de la perception*, nel quale il filosofo riassume le acquisizioni teoriche delle sue prime due opere *Structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception*.

Filosofia antica
Già per la filosofia antica la percezione riveste la modalità originaria di accesso alla realtà esterna e alla sua conoscenza oggettiva. Il fatto che le principali scuole filosofiche affermatesi alle origini del pensiero greco esprimono ognuna a suo modo un chiaro privilegio accordato a una certa dimensione della percezione, giustificherebbe l'ipotesi di un'opposizione tra due attitudini fondamentali che attraverserebbe l'antichità. In effetti, da una parte la fisica ionica, attribuendo alle qualità sensibili evidenziate dalla percezione una realtà oggettiva, permette rinvenire sotto lo stato attuale della materia l'elemento primordiale. Dall'altra, l'idealismo eleatico o platonico, scartando il materiale in favore del formale, la qualità sensibile in favore della relazione intellettuale, sottomette il divenire all'immutabile. Ora, ciò che traspare dietro l'apparente rivalità dottrinaria di queste due scuole è in realtà la manifestazione di due aspetti fondamentali della percezione dato che l'opposizione della forma intelligibile e della materia sensibile non è altro che l'opposizione di una forma di percezione contro un'altra forma di percezione. Si tratta infatti dell'opposizione della percezione a distanza contro la percezione in prossimità, della percezione per udito o visione alla percezione per tatto e contatto; ovvero, una percezione che si realizza nella contemplazione teoretica separata dalla vita

concreta e una percezione che si fa attraverso l'azione manipolatrice degli oggetti e del mondo che li contiene.
Tale schema storico-filosofico può essere definito come un'opposizione tra «figli della materia» e «amici delle idee». Ma, in realtà, quest'opposizione è un'opposizione di due ordini interni all'essere percettivo in quanto tale: quello dell'elemento primordiale, al di sotto dell'oggetto, e quello della forma intelligibile, al di sopra dell'oggetto. In qualche modo si tratterebbe della scelta primordiale tra uno dei due termini estremi dell'essere (l'ordine di grandezza elementare e l'ordine di grandezza supremo, l'uno al di sotto e l'altro al di sopra dell'essere percettivo) per affermare la possibilità di una conoscenza filosofica della realtà in opposizione al mito e alle credenze prefilosofiche della Grecia arcaica. Insomma, per i filosofi greci il passaggio dal mito e dalle credenze che caratterizzavano la vita prefilosofica della comunità greche arcaiche a una formulazione rigorosa e razionale della struttura dell'universo, non poteva prescindere da una concezione della percezione come fonte naturale della conoscenza.
La percezione, allora, può cogliere il reale proprio perché l'azione manipolatrice dell'uomo accompagna l'azione di creazione continuata del mondo.
Nel pensiero di Talete, per esempio, l'uso del sapere matematico è applicato in modo concreto alla necessità di orientarsi dell'uomo nel mondo: mediante un metodo di triangolazione a partire da due punti della riva, Talete riusciva a calcolare la distanza di un'imbarcazione in mare. In effetti, il piccolo triangolo tracciato sulla sabbia aveva degli angoli uguali e di lunghezza proporzionale a quelli del triangolo geografico costituito dall'imbarcazione e dai due punti di riferimento sulla riva. Dunque, nonostante il cambiamento di scala, il triangolo disegnato sulla sabbia e il triangolo geografico ricostruito matematicamente sono della stessa natura proprio perché c'è una continuità e omogeneità cosmologica tra il mondo percepito e l'azione percettiva manipolatrice dell'uomo. A partire da questo postulato fondamentale, secondo il quale la percezione sensoriale è legata cosmologicamente da una relazione immediata e vera con la realtà, la filosofia greca sviluppa i primi intenti di scoprire l'elemento primordiale dal quale tutte le cose, e compreso l'uomo che percepisce, sarebbero dovute sorgere. Tale elemento primordiale (si tratti dell'acqua per Talete, dell'*apeiron* per Anassimandro o dell'aria per Anassimene) è principalmente identificato con la materia in quanto stoffa di tutte le cose e in quanto principio di fecondità e creazione. L'uomo può conoscere l'elemento primordiale mediante la percezione perché, per partecipazione vitale e cosmologica, è egli stesso un prodotto della *physis* generatrice, e utilizza la percezione come mezzo di contatto diretto con tale natura creatrice e in divenire. La percezione sensibile è per ciò stesso intesa come reale ed oggettiva per partecipazione ontologica all'essere del mondo e, da questo punto di vista, la filosofia appare come lo sviluppo sistematico di un sapere universale di cui la percezione in quanto tale è la base naturale, proprio perché «nella percezione il simile è conosciuto dal simile».
Ora, rispetto a tale atteggiamento teorico, secondo il quale la percezione permette di ordinare armonicamente la realtà esterna in base a principi cosmologici fondati sull'elemento primordiale, la posizione della tradizione eleatica o di quella pitagorico-platonica, che seguono alla nascita della filosofia nelle città della Ionia, appare come una negazione generale dei suoi presupposti. Come si vede chiaramente in Parmenide, la filosofia eleatica separa nettamente apparenza e realtà, divenire ed essere, opinione cangiante e verità incondizionata ed eterna. In questo modo, Parmenide rimpiazza il realismo percettivo della filosofia della natura della Ionia con un idealismo metafisico che disprezza il carattere ingannevole della conoscenza sensibile e afferma una conoscenza della realtà fondata sulla sola rivelazione del pensiero. In questa linea si muovono anche Pitagora e Platone, nei quali tutto ciò che all'interno del rapporto dell'uomo con il mondo ha a che fare con il sensibile, con il concreto più carico di potenziale d'errore, è rigettato in favore del formale, dell'intelligibile e dell'immutabile.
Tale cambiamento di prospettiva teorica si deve anche a un cambiamento politico-sociale che coinvolge gli attori del rinnovato scenario filosofico dell'epoca. Né Pitagora né Platone, infatti, sono uomini attivi e operanti nella vita pratica della città come gli artigiani, architetti o tecnici delle città ioniche, ma dei teorici contemplativi e isolati che esercitano la meditazione filosofica all'interno di

ristretti gruppi esoterici, che dirigono e nei quali sono ammessi solo pochi iniziati. L'inquietudine filosofica si rivolge più a un percorso di realizzazione morale dell'uomo che alla conoscenza operativa del mondo naturale, ed è per questo che per Pitagora come per Platone gli aspetti della percezione che divengono modello della conoscenza vera sono l'inverso di quelli che erano stati adottati dai filosofi ionici. Si tratta, infatti, degli aspetti più astratti e stabili della percezione quale l'udito e la vista, che sono suscettibili di essere condotti a una percezione ideale dei rapporti strutturali che vincolano l'essere delle cose. Se educata dalla adeguata guida morale e teorica, la percezione visiva può elevarsi al di sopra dell'apparenza sensibile e concentrarsi in una visione interiore capace di rivelare la combinazione simbolica che funge da chiave universale dei rapporti tra le cose.
Il pensiero intellettuale, inteso in quanto percezione mentale che si astrae dal mondo sensibile, è capace di prendere possesso delle leggi e dell'armonia che uniscono il reale elevando le cose mondane al livello di segni che rimandano a strutture o forme matematico-metafisiche. Per Pitagora, per esempio, ad ogni oggetto sensibile corrisponde un numero le cui possibilità d'essere sono contenute nei rapporti con gli altri oggetti colti anch'essi in quanto numeri; i numeri dei pitagorici non sono infatti i numeri dell'aritmetica, ossia, come in Talete, strumenti di operazioni di calcolo e misura, ma sono numeri geometrici che riflettono le strutture stabili dell'essere stesso e
le sue proprietà essenziali (Il 4 non è il risultato della somma di 3 più 1 ma una tetrade, la monade una struttura puntuale, la diade una struttura lineare, la triade una struttura di superficie, la tetrade una struttura di volume). Di conseguenza, per gli iniziati pitagorici i numeri rilevano le strutture fondamentali dell'essere e rendono possibile, infine, una matematizzazione assoluta del mondo. Solo per la conoscenza volgare dell'opinione i numeri sono strumenti di calcolo e di misura; per la conoscenza superiore degli iniziati i numeri corrispondono alla struttura stabile ed occulta dell'essere reale. In questo modo, per il saggio iniziato alla struttura metafisico numerica del reale, che *vede* tutto da una posizione di assoluto privilegio contemplativo dall'alto della rivelazione intellettuale, la spontaneità operativa della conoscenza sensibile quotidiana appare come impura, inaffidabile e totalmente da rigettare. Il saggio iniziato abbandona la percezione quale commercio concreto con il mondo degli oggetti pratici e volgare manipolazione, per elevarsi fino alla visione metafisica delle essenze e degli universali che reggono le sorti dell'universo.
Anche nella dottrina platonica è evidente la volontà di risalire, dall'ordine incoerente e mutevole dell'esperienza percettiva per prossimità e per contatto, al livello trascendente di una visione contemplativa delle essenze ideali che formano la trama segreta dell'universo. L'esperienza della percezione è concepita come contraddittoria, illusoria e ingannevole, annunciando in sé stessa la necessità teorica e morale di un suo superamento verso una dimensione dell'essere assolutamente vera e immutabile. Per Platone, le illusioni e deformazioni della percezione sensibile spingono naturalmente l'anima a ripercorrere all'inverso il cammino che l'ha condotta dalla purezza originaria all'incarnazione materiale. Prima della generazione e corruzione materiale in un corpo, l'anima aveva visto e contemplato nella sua purezza e perfezione le forme ideali e archetipiche a partire dalle quali, come un modello per l'artista, il Demiurgo aveva organizzato il mondo sensibile sottomesso al divenire. Gli oggetti sensibili sono infatti concepiti da Platone come copie parzialmente degradate degli archetipi o forme originarie sul cui modello sono stati creati. In questo senso, secondo la dottrina dell'anamnesi, percepire un oggetto e conoscerlo per quello che esso è realmente equivale a ricordare e riconoscere dietro di esso l'idea di cui è la copia, la forma eterna di cui è la riproduzione. Gli oggetti corporei sono concepiti quindi come dei segni dietro i quali l'anima può risalire al principio eterno e immutabile da cui procedono tutte le cose, l'uno matematico-metafisico. La conoscenza è così ritorno e conversione dell'anima dal mondo del molteplice sensibile, in cui è caduta con l'incarnazione in un corpo, all'origine incondizionata e immateriale da cui tutte le cose derivano. Pertanto anche Platone, come Pitagora, definisce l'intuizione delle essenze ricorrendo per analogia a un tipo di percezione a distanza come la visione, la quale, come si è visto in precedenza, non implica un'azione manipolatrice dell'oggetto. Al contrario, mediante la vista come percezione a distanza, il soggetto è autorizzato al raccoglimento,

all'immobilità, alla contemplazione indisturbata delle essenze dell'universo. Così, il filosofo evita di perturbare l'oggetto da conoscere con la manipolazione e l'esplorazione induttiva, come i fisici ionici quando attuavano con una percezione per contatto e ravvicinata. La percezione a distanza rende invece possibile la presentazione dell'insieme omogeneo della realtà con un solo colpo d'occhio e non deforma nella prossimità sensibile la più importante prospettiva d'insieme.
La teoria della conoscenza di Platone è dunque parallela a una dottrina della percezione delle forme o strutture originarie che danno un significato metafisico agli oggetti del mondo sensibile in cui viviamo, e alle quali il filosofo deve ricondurre la sua anima per purificarla dall'errore e deformazione dell'esperienza. La conoscenza vera è quella capace di cogliere, con una visone dell'anima purificata, la totalità indivisibile degli archetipi che stanno all'origine del divenire sensibile e che fungono da modello eterno e immutabile di tutte le cose.
Dunque, da quanto le riflessioni svolte fin qui ci hanno mostrato, possiamo affermare che, in realtà, ciò che è in gioco in tale opposizione tra «Figli della materia» e «Amici delle idee» non è altro che l'articolazione di un'opposizione interna alla percezione stessa. Sebbene si mostri storicamente come un'opposizione tra le forme intelligibili e la materia sensibile, tra il divenire delle apparenze e l'immutabilità delle essenze, tra la molteplicità e l'unità, il problema della relazione tra percezione e conoscenza rivela sin dall'inizio una reciprocità necessaria tra il contenuto della percezione e la possibilità di una conoscenza oggettiva della realtà. Detto altrimenti, i termini oppositivi della percezione a distanza attraverso la vista contro la percezione in prossimità e per contatto, della contemplazione teorica separata dal mondo concreto contro l'azione manipolatrice che fa nascere la conoscenza dalla genesi dell'oggetto, non sono altro che i termini di un contrasto interno alla percezione stessa. La percezione, infatti, si trova a essere identificata come il solo modo di conoscenza capace di superare l'*impasse* dei miti e delle credenze collettive che ostacolavano la comprensione razionale del mondo. Questa scelta privilegiata della percezione come unica fonte della conoscenza da parte dei filosofi greci è stata continuata dal lato dei «Figli della materia» dalla filosofia della natura di Epicuro e dal lato degli «Amici delle idee» dalla filosofia delle strutture formali degli stoici, dei neoplatonici, neopitagorici, di Plotino e in qualche modo di Agostino. Su tutte primeggia la posizione intermedia di Aristotele, il quale grazie alla teoria ilemorfica dell'atto e della potenza, è riuscito a conciliare, fino al sorgere di una nuova prospettiva nell'epoca moderna, gli aspetti opposti di queste dottrine sorte nell'antichità.

Filosofia moderna

Ora, sebbene l'epoca moderna si differenzi dall'epoca antica per la sostituzione del paradigma oggettivo della percezione come strumento naturale della conoscenza con un paradigma soggettivo della percezione come attività conoscitiva ed operazione della coscienza, anche al suo interno si riproduce l'opposizione storica tra «figli della materia» e «amici delle idee»: l'empirismo, infatti, potrebbe essere inserito nella linea che va dagli ionici agli epicurei e il razionalismo nella linea che va dagli eleati e Platone ad Agostino.
Prima di sviluppare la descrizione delle differenze che caratterizzano razionalismo ed empirismo con rispetto al ruolo gnoseologico da attribuire alla percezione, bisognerebbe spendere qualche parola preliminare sulla distanza fondamentale che separa la filosofia moderna della percezione da quella antica. Da quanto si è potuto vedere con le analisi svolte fin qui, nonostante la filosofia antica si impegnasse nella scelta di una via oggettiva da seguire nel cammino della conoscenza della realtà, per alcuni la via della percezione in prossimità legata alla genesi dell'oggetto, per altri la via della percezione a distanza legata alla visione metafisica delle forme eterne, non era giunta a mettere in dubbio (eccezion fatta chiaramente per lo scetticismo) l'autoconsistenza ontologica della realtà. Per l'oggettivismo filosofico degli antichi, la realtà può essere conosciuta dall'uomo mediante la percezione, ma come qualcosa che gli rimane fondamentalmente esterno e indipendente. Il duplice contenuto della percezione applicato alla costruzione dei primi sistemi filosofici si identifica in modo naturale con il contenuto oggettivo della vera realtà, sia questa la realtà degli elementi primordiali o

la realtà delle forme eterne. La percezione funge in qualche modo da vincolo naturale con la realtà conoscibile, come la via maestra che permette di accedere, seppur in modi opposti, all'essere eterno causa di tutte le cose. Nella filosofia moderna invece, com'è ben noto, si assiste alla rottura di questo paradigma realista ed oggettivista, dato che, a partire da Cartesio, ci si rende conto del carattere essenzialmente soggettivo-mentale della conoscenza del mondo offerta dalla percezione. Ma non solo, ci si rende anche conto del fatto che il vero essere del realismo filosofico degli antichi, concepito come esterno e indipendente rispetto all'uomo, sussistente di per sé, ontologicamente autosufficiente, in realtà è conosciuto come un essere pensato da una coscienza; ovvero come una realtà rappresentata e in quanto contenuto di un atto pensante del soggetto. L'essere in quanto tale non può che essere un essere pensato. Il mondo delle cose extramentali e oggettive del realismo filosofico degli antichi si converte in un mondo di cose pensate da un soggetto pensante. Insomma, se tutto ciò che esiste, esiste in quanto esistenza pensata da una coscienza pensante, il mondo della percezione in realtà non è altro che il mondo pensato dai nostri pensieri, e la percezione non è altro che *pensiero di percepire*. Per questo motivo il problema della filosofia moderna non è più: *cosa* posso conoscere adeguandomi dall'interno a una realtà necessariamente oggettiva? Ma: *come* posso conoscere la realtà a partire dai miei atti mentali? Come essere sicuro che le mie rappresentazioni e i miei pensieri possano rappresentare o pensare, in qualche modo corrispondere a, una realtà esterna alla mia mente senza restare intrappolato in un'illusione soggettiva? Se il mondo che esiste per me è un mondo solamente pensato, come posso sapere cos'è il mondo in sé al di fuori dei miei pensieri?

Questo, potremmo dire, è il problema fondamentale della filosofia moderna così come è stato formulato da Cartesio, ed è anche il problema che avrebbe coinvolto successivamente le riflessioni di empiristi come Locke e Hume. In effetti, nonostante le differenze decisive che distanziano le loro dottrine, il terreno sul quale sorge il problema gnoseologico moderno è comune tanto al razionalismo come all'empirismo: ovvero il problema della corrispondenza della rappresentazione mentale soggettiva con la realtà esterna oggettiva. Certamente, tanto Cartesio come Hume, forse i più coerenti critici del realismo filosofico della tradizione, il primo con l'ipotesi del genio maligno e con la posizione del dubbio iperbolico, il secondo con l'affermazione della radice istintiva e irrazionale della credenza umana nell'esistenza di un mondo esterno, finiscono per ammettere l'esistenza indubitabile del mondo esterno. Ma, sebbene il terreno del problema sia comune questo non significa che l'esistenza della realtà esterna si concepisca nello stesso modo. È vero che sia il razionalismo che l'empirismo finiscono per accettare il presupposto proprio della filosofia realista antica. Ovvero il principio filosofico secondo il quale il soggetto conoscitivo si caratterizza per una passività o ricettività originaria con rispetto al mondo esterno. E questo significa che non solo la realtà è esterna alla mente del soggetto, ma anche che è attiva rispetto al suo apparato percettivo-sensibile fondamentalmente ricettivo e passivo. Da questo punto di vista, la sensibilità umana si definisce come passiva e costretta a ricevere i contenuti sensibili che le provengono dall'esterno senza poter modificare all'origine questa ricezione. Il contenuto sensibile della realtà si impone al soggetto conoscente come un effetto inevitabile dell'azione di questa realtà sugli organi di senso.

Ora, il punto importante da rilevare è che di tale passività intrinseca alla sensibilità umana la filosofia moderna vuole mostrare il carattere ambiguo o ambivalente dovuto alla doppia natura della stessa percezione sensibile. Infatti, ed è questa distinzione interna alla percezione che sta alla base in qualche modo dell'opposizione di razionalismo ed empirismo, da un lato la percezione manifesta un carattere di occultamento del contenuto oggettivo della realtà (razionalismo) e, dall'altro, manifesta un carattere rivelatore del contenuto oggettivo della realtà (empirismo). Dal punto di vista occultatore della percezione, in quanto la percezione è l'effetto dell'azione di una causa, la realtà esterna, sul soggetto, la percezione occulta questa causa proprio perché ne è un effetto derivato, secondario, passivo e per questo non può pretendere lo statuto di conoscenza vera della causa ultima. Pertanto, come insegna la tradizione degli «amici dell'idea», la percezione sensibile è occasione d'errore e velo che nasconde l'autentica fonte della conoscenza. Al contrario, dal punto di vista rivelatore della percezione, proprio perché effetto di una causa esterna, la percezione in qualche modo rivela qualcosa

di questa causa dato che l'effetto in quanto tale è un modo di mostrarsi della causa. E tale atteggiamento non può non ricordarci i presupposti cosmologici della
tradizione dei «figli della materia». Dunque, nei confronti del contenuto conoscitivo della percezione proveniente dal mondo esterno, nel primo caso possiamo notare che l'attitudine predominante è quella della diffidenza, mentre nel secondo è quella di una certa fiducia naturale e spontanea. In entrambi i casi, comunque, bisogna riconoscere il carattere derivato e secondario della percezione soggettiva con rispetto all'azione originaria della realtà esterna, anche se cambia chiaramente l'attitudine che si mantiene di fronte a questa passività di base.

Percezione e conoscenza tra razionalismo ed empirismo

Il razionalismo iniziato da Cartesio ha posto l'accento sul carattere occultatore della percezione sensibile e lo ha rifiutato in nome del valore assoluto della ragione come *fundamentum inconcussum* della realtà conoscibile. All'inverso, l'accettazione del valore conoscitivo della percezione sensibile da parte dell'empirismo ha permesso considerare come primaria l'esperienza sensibile e la conoscenza razionale e intellettuale come derivata da questa. Pertanto, dato che per il razionalismo la percezione sensibile occulta più che rivelare il vero contenuto della realtà, la base della conoscenza oggettiva sarà la ragione liberata dalla percezione. La ragione infatti deve incominciare il suo percorso conoscitivo diffidando delle percezioni condizionate passivamente dall'esperienza ed, andando al di là del dato sensibile, raggiungere ciò che gli sta dietro e lo precede indipendentemente dall'esperienza.

Tale diffidenza di base nei confronti della percezione sensibile, che implica il rifiuto metodologico della massima aristotelica secondo la quale «niente è nell'intelletto che non sia stato prima nei sensi» (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*), si manifesta chiaramente nel classico esempio del pezzo di cera esposto da Cartesio nella seconda delle *Meditazioni metafisiche*. Qui il filosofo razionalista mette in discussione la convinzione secondo cui le cose materiali che si danno ai sensi costituiscano l'essere che più distintamente e chiaramente può essere conosciuto dall'uomo. Infatti, considerando un corpo particolare, qual è un pezzo di cera appena colto dall'alveare, il soggetto ha l'impressione di conoscerlo in modo immediato a partire dalle qualità sensibili che la cera mostra ai sensi di possedere per sé stessa: il colore e la figura visti con gli occhi, l'odore sentito con l'olfatto, il suono che emette al toccarlo e colpirlo.

Ma, se si avvicina il pezzo di cera al fuoco nessuna delle qualità sensibili prima percepite come qualità proprie dell'oggetto resta intatta, e Cartesio può quindi chiedersi se il pezzo di cera attuale sia lo stesso che il pezzo di cera percepito prima del cambiamento. Certamente, il pezzo di cera resta lo stesso di quello che era prima dell'esperimento, ma cos'è ciò che resta identico nel pezzo di cera?

Certamente, per Cartesio, non saranno le qualità sensibili precedentemente percepite, dato che «tutte le cose che cadevano sotto il gusto, o sotto l'odorato, o sotto la vista, o sotto il tatto, o sotto l'udito, sono ormai mutate». Dunque, poiché la medesima cera permane anche quando tutte le qualità sensibili che sembravano far conoscere chiaramente e distintamente la cera sono scomparse, il fondamento del giudizio d'identità emesso sulla cera prima e dopo le variazioni applicate non potrà risiedere in queste qualità. La cera così conosciuta si rivela essere qualcosa che sta al di sotto
dell'insieme di qualità sensibili che la ricoprivano nel primo momento e annuncia l'intervento di una funzione conoscitiva irriducibile alla percezione sensibile. In effetti, ciò che permane sotto il cambiamento della forma esteriore è la cera come sostrato corporeo suscettibile di assumere un'infinità di forme, detto altrimenti è la cera come frammento della *res extensa*.

Tra l'altro, per accedere alla verità chiara e distinta di tale corpo particolare quale è la cera, non solo non si può fare affidamento alle qualità sensibili della cera ma nemmeno si potrà ricorrere all'immaginazione, dato che per questa è impossibile ripercorrere e rappresentarsi le infinite possibilità di modificazione formale della cera.

In realtà, dice Cartesio, solo l'intelletto ha il potere di conoscere l'essenza di questo corpo quale permane al di sotto delle variazioni sensibili; ovvero l'estensione che resta identica a sé stessa al di sotto delle forme esteriori che può assumere. La percezione dell'oggetto cera, allora, come dice il

filosofo non è tanto «un vedere, un toccare o un'immaginare» ma solamente una percezione dell'intelletto, una visione o ispezione della mente del soggetto pensante (*solius mentis inspectio*).
Irriducibile all'insieme delle qualità sensibili che lo ricoprono, la realtà dell'oggetto è da rinvenire nell'operazione intellettuale che lo ispeziona e gli da il senso di un'unità intelligibile, ossia di un frammento di materia sussumibile sotto le categorie geometriche della *res extensa*. La sensazione iniziale allora non è altro che una ispezione della mente confusa e imperfetta che grazie alla riflessione intellettuale può essere ricondotta al suo significato essenziale. Caratterizzando la percezione come intellezione, come apprensione riflessiva di un significato oggettivo sciolta dalle sue radici sensibili, Cartesio si ricollega chiaramente alla tradizione ontologica che risale a Parmenide e Platone: solo il pensiero astratto, a differenza della sensazione intrappolata nel divenire, è capace di cogliere la realtà oggettiva e dotarla di un significato valido universalmente e necessariamente.
I principi razionali che stanno a fondamento della conoscenza devono allora essere a priori e innati dal momento che non sono ottenibili mediante il concorso dell'esperienza percettiva in quanto tale. Si tratta di principi che sono validi in sé stessi e indipendenti dall'apportazione sensibile della percezione. Ma, bisognerebbe allora chiedersi se tale posizione non implichi in nome dell'a priori una chiusura pregiudiziale alla realtà esterna presentata dalla percezione? L'identificazione razionalista della percezione all'intelletto non rappresenta un'ingiustificata sottomissione della percezione alla riflessione, ossia a qualcosa che percezione non è?
Come si è visto, per Cartesio l'*a priori* è come un ponte che permette di superare il carattere occultatore della percezione per raggiungere la realtà oggettiva che si trova dietro i dati sensibili offerti da questa. In questo senso, per il razionalismo cartesiano non si tratta di abbandonare la realtà esterna in nome di un autismo intellettualista secondo il quale l'unica realtà esistente è quella mentale o razionale. Più precisamente, si tratta di ritrovare la realtà esterna nella sua oggettività dopo esser partiti dall'idea di tale realtà; ovvero da una realtà pensata mediante principi a priori e innati che di per sé possono garantire una verità incontrovertibile, immune dalla falsità o dagli errori
intrinseci all'esperienza percettiva. Il ricongiungimento dell'idea con la realtà, del pensiero con il mondo, è da comprendere dunque non come il punto di partenza del discorso filosofico, quale era per il realismo antico, ma come il risultato di un percorso.
Si tratta del percorso di ricostruzione del sapere portato a termine dalla sola soggettività pensante impegnata nello sforzo di trovare in sé il fondamento inamovibile di ogni conoscenza. Ma con tutto questo, resta ancora da stabilire se l'operazione di Cartesio rispetto alla percezione sia legittima. In effetti, contrariamente a quanto il filosofo scrive, una volta che l'insieme delle qualità sensibili della cera è andato perduto con la fusione della cera sotto il fuoco, possiamo dire che la stessa cera permane identica a se stessa? Detto in altri termini, il qualcosa percepito che si mostra a qualcuno che percepisce può essere ridotto senza difficoltà allo statuto di oggetto proprio della scienza?
Se ciò è possibile per l'intelletto astratto, ovvero per un atto intellettuale capace di conferire unità alla diversità delle sensazioni, non lo sarà per la percezione concreta della cera così come ce la presenta l'esperienza. Per la percezione in quanto tale, la cera prima non è la stessa della cera dopo la variazione della sua forma esteriore sotto l'effetto del fuoco, anzi la cera originale scompare con la scomparsa delle sue qualità sensibili. Se Cartesio può affermare il contrario è perché giudica tale fenomeno a partire da una concezione predeterminata in senso scientifico e fisico, ma in questo modo si lascia sfuggire il senso ultimo della percezione giacché riduce la cera percepita alla cera concepita, la cera sentita alla cera meramente pensata.
A differenza del razionalismo, per l'empirismo la base della conoscenza della realtà esterna è precisamente l'esperienza sensibile, dato che la percezione rivela piuttosto che occultare il contenuto oggettivo della realtà. Detto in altri termini, l'empirismo vede nella percezione l'unico vincolo tra la rappresentazione soggettiva e la realtà esterna al soggetto; per questo, lo scopo che si prefigge è quello di interrogare l'esperienza sensibile per poter conoscere, all'interno dei suoi limiti, ciò che è la realtà esterna.
Pertanto, è chiaro che l'empirismo non può accettare la metafisica innatista del razionalismo perché questa dimentica l'origine percettivo-sensibile della conoscenza in nome di principi astratti e sciolti

dall'esperienza. Al contrario, il contenuto originario della coscienza è rappresentato dall'esperienza sensibile e non da principi metafisici quali l'idea di Dio, il principio di causa, l'idea di sostanza o le idee matematiche.
Questo non significa che per l'empirismo il sapere umano si limiti alla sensazione e che il momento intellettuale veda ridurre drasticamente le sue prerogative conoscitive.
Piuttosto, ciò che è primario è riconoscere che, lungi dall'essere innate ed eterne, le idee intellettuali presenti nel soggetto sono fondamentalmente il frutto dell'esperienza sensibile concreta che lega l'uomo al mondo, la vita psichica alla realtà naturale.
Pertanto, al negare la ragione metafisica, l'empirismo non vuole negare la coscienza e il suo essere, ma solo la pretesa di poter raggiungere la vera realtà prescindendo dall'esperienza come contenuto sensibile della conoscenza. La conoscenza viene tutta dall'esperienza, e questa è fatta di sensazioni che stanno all'origine, sia cronologica che logica, delle operazioni mentali dell'uomo; infatti l'esperienza comincia con le sensazioni e queste stesse sensazioni fungono da base per la successiva composizione e combinazione delle idee ad opera dell'intelletto.
Ora, per quanto riguarda le percezioni, come sottolinea lo stesso Locke in apertura del *Saggio sull'intelletto umano*, queste possono ridursi in prima istanza alle sensazioni: «In primo luogo, i nostri sensi, volgendosi agli oggetti sensibili particolari, introducono nella mente varie percezioni distinte di cose, secondo le diverse vie da cui gli oggetti li impressionano. Così veniamo in possesso delle idee del giallo, del bianco, del caldo, del freddo, del liscio, del duro, dell'amaro, del dolce e di tutte quelle che chiamiamo qualità sensibili. E quando io dico che i sensi le introducono nella mente, intendo dire che dagli oggetti esterni essi introducono nella mente ciò che ivi produce queste percezioni. Questa grande fonte della massima parte delle idee che abbiamo, che dipende totalmente dai nostri sensi e che da essi è incanalata verso l'intelletto, io chiamo sensazione».
Locke sembrerebbe affermare che nell'oggetto percepito c'è solo ciò che inerisce ai sensi e che la percezione si confonde con le sensazioni procedenti dalla realtà esterna per mediazione degli organi di senso del corpo. Per mezzo dei sensi esterni, quali la vista, il tatto, il gusto, ecc., il soggetto viene in possesso di idee sensibili, quali il bianco, il duro, ecc., ma tali qualità non esistono nell'oggetto, dato che sono il risultato della percezione che i sensi hanno operato nella mente (qualità secondarie).
Ciò che è primario, cronologicamente e logicamente, è la varietà delle qualità sensibili dell'oggetto che incontrano nel soggetto una corrispondenza immediata attraverso i suoi organi di senso. La percezione unitaria di un oggetto non è nient'altro che il risultato di una collezione di sensazioni semplici, o atomiche, che solo l'intervento dell'associazione intellettuale, con l'appoggio dell'abitudine, fa apparire come unificazione di tale varietà in un'unica idea astratta con le sue determinazioni oggettive (le qualità primarie). La semplice sensazione ricevuta dai sensi è l'opposto di un'idea astratta dato che è pensata come un contenuto qualitativo singolare non generalizzabile in quanto tale. Per esempio, l'idea di bianco in generale non può essere data dalla sensazione ma solo l'idea di bianco legata a un oggetto particolare, quale è il bianco di questo giglio. E nemmeno si può parlare del bianco del giglio in generale, ma solo della bianchezza di questo giglio in particolare.
Non si possono ottenere autentiche sensazioni senza ricorrere a un oggetto dato ed è per questo che la concretezza della sensazione significa la sua appartenenza essenziale a un oggetto esistente originariamente nella realtà esterna. Pertanto, sembrerebbe che l'empirismo di Locke non considera della percezione che il momento della presenza sensibile, il fatto che essa ci mette in rapporto con una realtà esistente.
Tuttavia, bisogna riconoscere che la percezione non è un evento oggettivo ma piuttosto l'atto mentale mediante il quale la varietà delle qualità sensibili date dalla sensazione può essere combinata e unificata. La percezione si rende presente l'oggetto rappresentandolo riflessivamente nella mente. In quanto esperienza psicologica soggettiva, la percezione suppone un'operazione mentale mediante la quale il soggetto può apprendere con il senso interno un contenuto esterno. Dunque, bisogna riconoscere che è necessario far intervenire l'intelletto riflessivo come agente unificatore del molteplice sensibile altrimenti incoerente. Ridurre la percezione alla sensazione, come sembrerebbe fare Locke in un primo momento, implica, alla fine, l'identificazione confusione

della percezione con un atto dell'intelletto; ovvero la definizione della percezione come operazione psicologica nella quale finiscono per coincidere in modo poco chiaro la coscienza e le qualità sensibili dell'oggetto, l'essere cosa dell'oggetto e l'essere mentale del soggetto.
Una volta esplicitata la differenza fondamentale tra le concezioni della percezione di razionalismo e empirismo, possiamo adesso circoscrivere lo scacco proprio della filosofia moderna con rispetto alla percezione. In effetti, il problema che si trova a dover risolvere la filosofia moderna posta a contatto con la percezione è quello di spiegare come sia possibile a partire da uno stato o un vissuto rappresentativo del soggetto percipiente accedere a ciò che la percezione impone come l'altro polo della relazione: ovvero il qualcosa che si mostra nella realtà esterna come oggetto percepito.
Detto in altri termini, la relazione percettiva è pensata dalla filosofia moderna come basata sul presupposto, dato per scontato, che il percepito corrisponde alla realtà esterna colta nell'oggetto e il percipiente coincide con il vissuto mentale del soggetto. Ma, in questo modo, la filosofia moderna non fa altro che sottomettere la percezione a delle categorie predeterminate quali sono quelle di soggetto pensante ed oggetto esteso, categorie che, com'è noto, ha formalizzato agli inizi dell'epoca moderna la filosofia di Cartesio.
Come sottolinea Renaud Barbaras nel suo interessante libro su *La percezione*, il fatto decisivo di cui bisogna render conto è che sebbene sia fuori discussione che nella percezione *qualcuno* percepisce *qualcosa*, «niente ci autorizza a definire questo 'qualcuno' come un insieme di stati soggettivi e questo 'qualcosa' come un oggetto esteso». Il problema consiste dunque nella subordinazione aprioristica dei due poli della percezione a una accezione preconcetta dell'esperienza percettiva anziché descriverla a partire da se stessa in quanto accesso originario all'essere della realtà.
Sottomettendo la percezione al giogo di categorie adottate dalla tradizione metafisica che la precede, la filosofia moderna rischia di farsi sfuggire il senso autentico della percezione quale momento originario dell'incontro del soggetto con l'essere del mondo. Pertanto, la ricostruzione dell'esperienza percettiva a partire da categorie già date si caratterizza per il fatto di ritrovare nella percezione ciò che la filosofia stessa vi ha depositato in modo implicito e non dichiarato. Per questa ragione è necessario tornare alla descrizione della percezione senza ricorrere a questi presupposti metafisici, criticando il procedimento che ha condotto a occultare la percezione sotto gli schemi categoriali rassicuranti ereditati dalla tradizione. In effetti, come sottolinea Barbaras riprendendo una formula di Merleau-Ponty, una filosofia della percezione propriamente detta non sarà solamente una filosofia che prende la percezione come oggetto di studio, ma sarà innanzitutto una filosofia che si riforma al contatto della percezione e che pensa la relazione del soggetto con l'essere del mondo «*secondo* la percezione stessa».
Ora, si tratterà di vedere come il problema della percezione che qui si è enucleato attraverso la sua configurazione storico-filosofica sia stato nella filosofia contemporanea circoscritto in modo brillante e inedito dalla filosofia della percezione di Merleau-Ponty.

Il primato ontologico della percezione in Merleau-Ponty

Sin dalla sua prima opera, Merleau-Ponty si era proposto di comprendere il problema specifico dei «rapporti di coscienza e natura» come studio della relazione del soggetto con le condizioni organiche della sua vita. L'interrogazione di tale rapporto è il *tema* centrale della *Structure du comportement*, ma il *problema* che da tale studio sarebbe emerso come decisivo è, come attesta la rilevanza concessavi nel capitolo conclusivo, quello della percezione. Questione che il filosofo considerò, nel contesto degli esordi del suo pensiero, a partire dallo studio della complessa relazione di coscienza e natura organica, attraverso la nozione di comportamento. Infatti, è tale nozione a risultare decisiva quale via d'accesso privilegiata al tema della percezione, sin da questo momento intesa quale luogo di congiunzione dei due ordini tradizionalmente separati di soggetto e oggetto, di anima e corpo, di spirito e materia. Nell'approccio merleaupontiano al problema della relazione tra *coscienza* e *natura* articolato in *La structure du comportement*, il nodo problematico e costante della tradizione filosofica si trova a essere circoscritto al conflitto tra, da una parte, una concezione dell'uomo come coscienza riflessiva autoponentesi e, dall'altra, un'idea di uomo come dipendente dal riferimento condizionante

a fattori esterni fisico-naturali. Da un lato, dunque, una visione dell'uomo come coscienza assolutamente libera che costituisce in autonomia la realtà del mondo; un mondo impensabile al di fuori del soggetto pensante e delle *cogitationes* certe e evidenti che costituiscono il contenuto indubitabile di un'interiorità assoluta, come nel caso del *cogito* di Cartesio. E, dall'altro, il punto di vista scientifico dello *spectateur étranger* che considerava l'uomo come oggetto di studio colto nella sua dipendenza da un ambiente naturale esterno, sia esso fisico e organico nel caso della scienza, o sociale e storico come nel caso delle scienze umane recentemente
sviluppatesi. Tale antinomia tra un punto di vista riflessivo-idealista e uno oggettivo realista sfocia, da una parte, nel primato assoluto di una coscienza intesa come pura interiorità, dall'altra, nel primato assoluto di una natura oggettiva quale esteriorità causale che riduce l'uomo allo statuto di cosa, a oggetto tra gli oggetti. Lo scopo che Merleau-Ponty si prefigge con il suo primo lavoro è quindi quello di superare tale antinomia tra una *coscienza senza natura* e una *natura senza coscienza*. Tale dissidio apparentemente irresolubile è considerato dall'autore come l'origine della crisi tanto del sapere scientifico come della filosofia. Si tratta allora di fare una critica sia del punto di vista idealista del pensiero riflessivo che del pensiero causale e realista della scienza, per comprendere nella propria paradossalità il doppio statuto dell'uomo in quanto soggetto per la coscienza e oggetto per la scienza. Dunque, è per evitare di restare intrappolato ne l'opposizione improduttiva di queste due prospettive che Merleau-Ponty si propone di realizzare uno studio fenomenologico della percezione concepita quale punto di congiunzione dei due ordini tradizionalmente separati della coscienza e del mondo naturale. Ora, sebbene sia avviato dall'autore
nell'ultimo capitolo della sua prima opera, tale studio è svolto in modo più dettagliato
nella *Phénoménologie de la perception*.
Lo studio della percezione articolato dal filosofo in quest'opera è orientato in modo specifico alla comprensione della percezione quale modalità originaria della coscienza. Grazie alla tematizzazione dello statuto fenomenologico della soggettività corporeo-percettiva, Merleau-Ponty può risalire al momento genealogico in cui la coscienza non è ancora intrappolata nella classica distinzione di esteriore e interiore, di empirico e trascendentale. La soggettività, ripensata a partire dal suo radicamento corporeo al mondo come *être-au-monde*, è concepita da Merleau-Ponty come correlato ontologico della corporeità del mondo. Il mondo che si scopre all'interno di tale correlazione originaria è un mondo accessibile al soggetto corporeo, in quanto è esso stesso *pregnante* della propria forma, e non in quanto materiale inerte che una coscienza raccoglierebbe e unificherebbe in oggetto rappresentato. La percezione considerata a partire dalla sua analisi interna, e cioè a partire da nozioni che la stessa esperienza percettiva suggerisce, appare come il fondo non tematizzato, pretetico e preriflessivo, di ogni conoscenza oggettiva e ideale.
Per comprendere come sia avvenuto tale approfondimento interno al suo pensiero, potrebbe essere utile rivolgere la nostra attenzione alle considerazioni chiarificatrici che lo stesso Merleau-Ponty elaborò a un anno dalla pubblicazione della *Phénoménologie de la perception*. Nel novembre del 1946, in occasione dell'esposizione dei risultati teorici ottenuti con il suo secondo libro dinanzi alla *Société française de Philosophie*, il filosofo si trova a presentare le conclusioni essenziali sulla filosofia della percezione a cui fino a quel momento era giunto. Il titolo di tale esposizione è sufficientemente indicativo del senso a cui tali riflessioni miravano: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Dunque, il filosofo si rivolge al suo auditorio riproponendo ancora una volta le questioni filosofiche strettamente connesse ai paradossi dell'esperienza percettiva del mondo. Anche in questo contesto, e riprendendo la dottrina husserliana della donazione per adombramenti, secondo un movimento interpretativo già avviato con *La structure du comportement* ma elaborato più organicamente con *Phénoménologie de la perception*, il filosofo comincia la sua presentazione muovendo dalla descrizione fenomenologica della percezione di oggetti comuni quali una lampada e un cubo. Prendendo in considerazione la percezione della lampada o del cubo, è indubbio che tali oggetti si offrano alla percezione secondo il decorso dei loro aspetti parziali ora manifesti, ora latenti:

La percezione è qui compresa come riferimento a un tutto che, per principio, non è intenzionabile se non attraverso alcune delle sue parti o alcuni dei suoi aspetti. La cosa percepita non è un'unità ideale posseduta dall'intelligenza, come per esempio una nozione geometrica, è una totalità aperta all'orizzonte di un numero indefinito di vedute prospettiche che si ritagliano secondo un certo stile, stile che definisce l'oggetto di cui si tratta.

Secondo l'argomentazione di Merleau-Ponty, è 'vero' che la percezione attuale della lampada o del cubo implica che la prima abbia una parte di dietro e il secondo un lato non percepiti, non visibili, ma ciò non significa che sia 'vero' nel senso geometrico del termine, ovvero come risultato di una operazione di sintesi intellettuale. A questo punto, appare decisivo chiedersi cosa avvenga con gli aspetti dell'oggetto che nell'attualità della percezione sono impercepiti. Dovranno essere compresi come aspetti attualmente non presenti alla percezione ma potenzialmente rappresentabili nel pensiero? Dovranno, quindi, essere ricondotti a delle leggi di sviluppo interne alla percezione, intesa intellettualisticamente quale facoltà di anticipazione propria di una coscienza costituente?
La risposta del filosofo a tale ipotesi è evidentemente negativa, dato che «la percezione è un paradosso, e la cosa percepita è essa stessa paradossale. Essa non esiste se non in quanto cosa di cui qualcuno possa accorgersi». Ma se l'esistenza della cosa è sospesa alla sua percezione da parte di un soggetto, si dovrà ancora parlare di un'operazione di sintesi che restituisce la cosa come meramente percepita e poi costituita nel pensiero? Se di sintesi si tratta, questa sarà da intendere quale sintesi d'*orizzonte* o di *transizione*, il cui senso specifico sarà pratico-corporeo e non
intellettuale e astrattamente universale:

la sintesi che compone insieme gli oggetti percepiti e che investe di senso i dati percettivi non è una sintesi intellettuale: diciamo con Husserl che è una 'sintesi di transizione' – io anticipo il lato non visto della lampada perché posso portarvi la mano – o ancora una 'sintesi d'orizzonte': il lato non visto mi si annuncia come 'visibile d'altrove', allo stesso tempo presente e solamente imminente. Ciò che mi impedisce di trattare la mia percezione come un atto intellettuale, è che un atto intellettuale considererebbe l'oggetto o come possibile, o come necessario, mentre esso è, nella percezione, 'reale'; l'oggetto si offre come la somma interminabile di una serie di vedute prospettiche che lo concernono ma che non lo esauriscono. Per l'oggetto non è un accidente quello di offrirsi a me come deformato, seguendo il luogo che io occupo, ma è a questo prezzo che può essere 'reale'.

Insomma, ciò che attraverso l'esperienza percettiva attuale emerge come il risultato della sintesi in questione, non è il possibile pensabile dell'Io puro kantiano né il necessario oggettivato come vero dalla scienza geometrica, ma la presenza opaca e 'reale' dell'orizzonte ontologico percettivo. Infatti, all'interno del movimento intenzionale del soggetto percipiente verso l'oggetto percepito, ciò che appare come originario non è il prevalere di uno dei due termini della relazione sull'altro, ma è il *suolo* sul quale tale relazione si realizza. La percezione diviene, così, il luogo illocalizzabile di una correlazione ontologica che avvolge il corpo del mondo percepito e il corpo del soggetto percipiente. Per poter percepire gli aspetti nascosti dell'oggetto è innanzitutto necessario che il soggetto possa compiere tale sintesi di transizione muovendo se stesso verso l'oggetto e muovendo e variando la disposizione ostensiva dell'oggetto originariamente dato:

La sintesi percettiva deve dunque essere compiuta da colui che può allo stesso tempo delimitare certi aspetti prospettici negli oggetti, i soli ad essere attualmente dati, e superarli. Questo soggetto che assume un punto di vista, è il mio corpo in quanto campo percettivo e pratico, in quanto i miei gesti hanno una certa portata, e circoscrivono l'insieme degli oggetti che mi sono familiari come il mio dominio.

Dalla descrizione fenomenologica della percezione ciò che si evince è dunque un'idea della soggettività intesa come corporeità percettiva legata da un rapporto originario, 'quasi organico' scrive il filosofo, con il corpo del mondo. Questo è l'orizzonte familiare dell'esperienza e, allo stesso tempo, la totalità non totalizzabile di questa stessa esperienza. Il mondo inteso quale totalità non totalizzabile delle cose percepibili, in quanto «cosa di tutte le cose», è dunque, per Merleau-Ponty, ciò che contrassegna lo *stile* universale di ogni possibile percezione. Se il soggetto può pensare il mondo è perché prima ancora di averlo pensato ne ha fatto esperienza attraverso la percezione. Ma affermando che la riflessione della coscienza è fondata e trova la sua condizione ultima nell'irriflesso della percezione, non si rischia di livellare la vita del pensiero a qualcosa che pensiero non è? Il ritorno all'irriflesso, si chiede lo stesso Merleau-Ponty, non significherà allora che si sia deciso di rinunciare al pensiero e alla riflessione? La risposta del filosofo è chiara:

È vero che ritroviamo l'irriflesso. Ma l'irriflesso a cui si ritorna, non è quello che viene prima della filosofia o della riflessione. È l'irriflesso compreso e conquistato dalla riflessione. La percezione lasciata a se stessa si dimentica e ignora le proprie realizzazioni. La filosofia, lungi dall'apparirci come un inutile sdoppiamento della vita, è per noi al contrario l'istanza senza la quale la vita avrebbe il destino di dissiparsi nell'ignoranza di sé o nel caos. Ma ciò non vuol dire che la riflessione debba prevalere su se stessa, né fingere di ignorare le proprie origini. Sfuggendo alle difficoltà essa verrebbe meno al suo compito.

Per comprendere il senso filosofico di tale ritorno all'irriflesso della percezione, bisognerà allora interrogarsi sulle modalità originarie in base alle quali si tesse il rapporto di coscienza intellettuale e coscienza percettiva. E, certamente, non per stabilire una differenza epistemologica tra la verità ideale e la verità percettiva, o un appiattimento della prima sulla seconda. Quello che è qui in gioco è piuttosto lo sforzo merleau-pontiano di riuscire a pensare il «legame per così dire organico della percezione e dell'intellezione». Ora, tale legame, come si era già potuto constatare con *Phénoménologie de la perception*, è la temporalità a permettere di stabilirlo. Il movimento di ripresa continua delle verità ideali a partire dalla verità opaca della percezione è infatti un movimento temporale, dato che le idee, esprimendo il contatto ambiguo dell'uomo con l'essere percettivo, non sono fondate su una verità assoluta e atemporale ma sono, piuttosto, 'suscettibili' di verità.
La temporalità di questo movimento di ripresa del senso e di *istituzione* della verità (e qui il filosofo ha in mente la *Stiftung* husserliana), non è un movimento lineare ma un movimento *retroattivo*, in base al quale l'esperienza soggettiva e intersoggettiva della verità si forma a contatto con l'apertura al mondo, con quell'apertura a '*quelque chose*' che contraddistingue l'esperienza percettiva. La possibilità di costruire la verità a partire dall'errore, o da una verità parziale e incompleta, evidenzia che la verità non è fuori dal tempo, ma *si fa* nel tempo come una *ripresa* di ciò che era vero in precedenza, e che per continuare a essere vero deve essere ricreato e istituito su nuove basi. Ciò che, allora, con il termine di *primato della percezione* Merleau-Ponty vuole restituire è quello che lui stesso chiama un *logos allo stato nascente*, quale esperienza originaria del sorgere del senso e della verità. Pertanto, la descrizione del paradosso che lega il soggetto come coscienza percettiva al mondo percepito è la via maestra per affrontare la contraddizione decisiva che fonda l'esperienza percettiva della soggettività e, con questa, l'ideale di conoscenza:

le cose che io vedo non sono cose per me che a condizione di ritirarsi sempre al di là dei loro aspetti intenzionabili. Vi è dunque nella percezione un paradosso dell'immanenza e della trascendenza. Immanenza, dato che ciò che è percepito non potrebbe essere estraneo a colui che lo percepisce; trascendenza, dato che comporta sempre un al di là di ciò che è attualmente dato. E, parlando con proprietà, questi due elementi della percezione non sono contraddittori, perché, se noi riflettiamo su questa nozione di prospettiva, se noi riproduciamo in pensiero l'esperienza percettiva, vedremo che

l’evidenza propria del percepito, l’apparizione di ‘qualche cosa’ esige indivisibilmente questa presenza e questa assenza.

Il movimento di implicazione reciproca di presenza e assenza che avvolge il corpo del soggetto e il corpo del mondo, è un movimento ontologico che rivela, al di sotto della contraddizione logica di immanenza e trascendenza, la condizione originaria della coscienza. La contraddizione di immanenza e trascendenza è allora una contraddizione produttiva, giacché la filosofia quale «inventario critico della nostra vita» comincia precisamente con l’«entrare in queste contraddizioni» e *si fa* attraverso l’interrogazione costante di queste stesse contraddizioni. Dunque, lungi dal riprodurre la classica distinzione metafisica di soggetto e oggetto, e con questa la distinzione interna al soggetto moderno tra empirico e trascendentale, la correlazione percettivo-ontologica di soggetto e mondo qui delineata ha un valore decisivo. Ciò che infatti la filosofia della percezione mira a comprendere è il vincolo profondo che lega il corpo del soggetto al corpo del mondo e non il primato di uno dei due termini sull’altro. Pertanto, il metodo di pensiero che attraverso tale *riabilitazione fenomelogica della percezione* Merleau-Ponty ha messo in opera nel testo analizzato non solo resta valido ma dovrà adesso essere radicalizzato in senso ontologico e applicato non solo alla descrizione del vissuto percettivo del soggetto ma più specificamente all’interrogazione dell’intreccio originario del soggetto percettivo con il mondo percepito.