

Rosmini e la fenomenologia

a cura di Mauro Nobile

STUDI
E RICERCHE

23

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 23
Direttore: Andrea Giorgi

© 2020 Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento
Tel. 0461 281722
<http://www.lettere.unitn.it/221/collana-studi-e-ricerche>
e-mail: editoria.lett@unitn.it

ISBN 978-88-8443-880-5

Finito di stampare nel mese di giugno 2020
presso Supernova S.r.l., Trento

Rosmini e la fenomenologia

a cura di Mauro Nobile

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Giuseppe Albertoni

Sandra Pietrini

Irene Zavattoni

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

<i>Introduzione</i> (MAURO NOBILE)	7
------------------------------------	---

CONTESTI

OMAR BRINO, Rosmini e le origini della fenomenologia. Interazioni di pensiero italiano e mitteleuropeo tra Ottocento e Novecento	19
FULVIO DE GIORGI, Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi	55

COSCIENZA ED ESSERE

CARLA CANULLO, La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione	93
MARKUS KRIENKE, L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl	111
MAURO NOBILE, Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl	133
ALBERTO BAGGIO, Dall'intuizione all'intenzione. Prospettive per un confronto tra Renato Lazzarini e Antonio Rosmini	175

PERCEZIONE, SENTIMENTO, CORPO

GIAN LUCA SANNA, Il problema della percezione tra Husserl, Merleau-Ponty e Rosmini	197
GIAN PIETRO SOLIANI, Spazio, tempo e sentimento. Rosmini in dialogo con Husserl e Lévinas	215
GIULIANO SANSONETTI, Il «Sentimento fondamentale». Metamorfosi di un'idea tra Rosmini e la fenomenologia francese attuale	233

MARTINA GALVANI, *Corpo e spazio. L'individualità secondo Antonio Rosmini e Edith Stein* 249

LA PERSONA E L'ALTRO

MARIO VERGANI, *Persona e atteggiamento personalistico in Rosmini e Husserl. Tra antropologia e fenomenologia* 269

CRISTIAN VECCHIET, *Dimensioni dell'umano tra eccedenza ed eccentricità. Ipotesi di rilettura dell'antropologia di Antonio Rosmini in chiave scheleriana* 289

ANGELA ALES BELLO, *L'intersoggettività in Husserl, Stein e Rosmini: comunità e società* 321

PAOLO BONAFEDE, *Intersezioni tra Rosmini e Ricœur. Analisi antropologiche e implicazioni pedagogiche* 343

DIO

CARLA CANULLO, *Fenomenologie ribelli. Inattese riaperture della questione-Dio per un inedito incontro con Antonio Rosmini* 367

Indice dei nomi 385

INTRODUZIONE

Indotta spesso dalla necessità di misurarsi con le ragioni della scepsti, una persistente tensione fra professione di finitezza da un lato e tentazione di assoluto dall'altro pervade larga parte del pensiero moderno e contemporaneo. Qualche rapido richiamo può esemplificare il nodo in questione. Si sa come in Descartes la percezione della crisi degli ordinamenti tradizionali motivi l'esercizio sistematico di un dubbio che, radicalizzato, per un verso separa come mai prima osservatore e mondo, per un altro consegna l'Io all'attualità incontrovertibile del suo pensare. Quest'ultima, tuttavia, non fornisce ancora al pensare, come tale, la garanzia di potersi anche *svolgere* secondo verità. Né, a Descartes, può bastare che l'Io sia in grado di sorvegliare la propria fallibilità – che della finitezza è segno – facendo leva sulle risorse di autocorrezione di cui pure ritenga di disporre. Una volta coltosi come Io della mente, infatti, al soggetto cartesiano diviene indispensabile sapersi con certezza definitiva posto al di qua del confine che lo separa dall'abisso di una falsità potenzialmente pervasiva e invincibile. Di qui la ricerca, tra i propri pensieri di Io finito, della prova 'evidente' che un ordine delle ragioni voluto da un Dio perfetto e veritiero si protende tanto entro il Sé quanto nella natura esterna. Persino la capacità di autoemendazione, di cui si diceva, potrà apparire a questo punto quale *facultas a Deo tributa*.¹ La finitezza naturale con ciò non è tolta, ma, in quanto finitezza creaturale, è certo depotenziata grazie al ripristino di un *continuum* di razionalità che ora, con rassicurante certezza, salda in unità la natura e Dio: «[P]er

¹ *Meditationes de prima philosophia*, in *Œuvres de Descartes* (publ. par Ch. Adam & P. Tannery), vol. VII, Vrin, Paris 1983, p. 80 (*Meditatio VI*).

naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo». Parole di Descartes,² come noto, sebbene la convergenza di Dio e natura faccia già pensare alla soluzione spinoziana. Sarà proprio Descartes, del resto, che, nell'accreditare contestualmente il presupposto del carattere positivo, primitivo ed evidente dell'idea dell'infinito, e dunque di Dio, aprirà la strada alle grandi variazioni intorno al motivo dell'assoluzione metafisica del finito proposte non solo da Spinoza, appunto, ma anche da Malebranche e da Leibniz. Più in là, con Kant, il consumarsi della fiducia nelle garanzie trascendenti della verità costringe la ragione al compito preliminare di circoscrivere le proprie possibilità in funzione dei propri limiti. Eppure, daccapo, nemmeno l'opzione autocritica riesce ad affrancare il soggetto trascendentale dal rovello metafisico dell'incondizionato, ancorché questo sia ora riassorbito, con valore regolativo o come postulato, nell'economia della ragione stessa. L'Io deve così accettare l'insoddisfacibilità di pretese di absolutezza cui peraltro non riesce ad abdicare: si formula allora come sforzo e svolge in questo modo l'istanza dell'incondizionato nella forma di un illimitato, benché tortuoso, progredire. In Hegel, la filosofia non si trattiene invece più dal denunciare come cattiva l'infinità incapace di appagare il bisogno di superamento della scissione che minaccia di lasciare il finito privo di redenzione nell'Assoluto, ora pensato come soggetto ovvero come spirito; e così lo scarto, ancora vivo in Descartes, tra spirito finito e spirito infinito è da Hegel posto solo perché il pensiero possa riconoscerlo come in verità già da sempre tolto: «È dunque un'espressione vuota – scrive infatti – quella di chi dice: vi sono spiriti finiti. Lo spirito in quanto spirito *non* è finito, esso *ha* in sé la finitezza, ma solo come qualcosa da superare e di superato».³ Questo – spiega Hegel – perché, nella dimensione dello spirito, «già il fatto che noi

² *Ibidem*.

³ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 2005, § 386, Aggiunta, p. 103 (tr. it. condotta sul testo della *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. v. W. Bonsiepen und H.-Ch. Lucas, Meiner, Hamburg 1992, con i *Zusätze* dell'ed. 1840-45).

sappiamo che v'è un limite, è prova del fatto che siamo già al di là di quello: è prova della nostra infinità». ⁴ Con contenuto analogo, ma intenzione rovesciata, ossia antimetafisica, il tema tornerà quasi un secolo dopo nel Wittgenstein del *Tractatus*: «Il libro – si legge nella *Prefazione* – vuole, dunque, tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero stesso, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare un limite al pensiero, noi dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo, dunque, poter pensare quel che pensare non si può). Il limite non potrà, dunque, venire tracciato che nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso». ⁵ L'opera si propone dunque di marcare *dall'interno* i limiti di ciò che sensatamente si lascia *dire*; eppure, nel mentre, così facendo, rappresenta con chiarezza il dicibile, *non tace* di significare l'*indicibile* (cfr. *Tractatus*, 4.115), quell'al di là del mondo nel quale il senso del mondo, se vi è, ha da essere ineffabilmente ospitato (*ivi*, 6.41). Ancora, e per finire: Husserl accredita l'idea della fenomenologia mostrando alla coscienza la possibilità di affrancarsi dai presupposti irriflessi che governano l'atteggiamento naturale e ne sanciscono i limiti, per guadagnare, nell'atteggiamento filosofico, la garanzia di una conoscenza almeno di principio assoluta: «[Si] tratta – spiegava a lezione nel 1906-07 – di rendere distinta l'essenza di quella conoscenza fondata in modo assoluto, che definiamo filosofica, e il suo più alto rango in contrapposizione a ogni altra conoscenza meramente naturale. Si tratta di chiarire pienamente che, quand'anche in una sfera ristretta, la conoscenza assoluta è perseguibile e la critica della ragione è realizzabile. Essa è realizzabile per via fenomenologica, attraverso ciò che chiamiamo *metodo fenomenologico*». ⁶

⁴ *Ivi*, p. 104.

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1989, p. 3 (ed. or. *Logisch-philosophische Abhandlung*, Routledge & Kegan Paul, London 1922).

⁶ E. Husserl, *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, a cura di F. Buongiorno, Morcelliana/Scholé, Brescia 2019, p. 277 (ed. or. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, hrsg. v. U. Melle, M. Nijhoff, Den Haag 1985 (Husserliana, XXIV), p. 238).

In questo, con naturalezza che sorprende, Husserl non solo non problematizza la matrice teologica di quell'ideale, ma non esita ad assumere esplicitamente il Dio della metafisica a modello della razionalità filosofica: «[Per] l'essere umano [...] l'ideale assoluto nella conoscenza, nella valutazione e nell'azione risiede in ciò: perseguire puramente, in tutta la sua vita e in ogni suo sforzo l'autonomia della ragione [...]. Nell'idea di Dio, come di un essere assolutamente e perfettamente intelligente noi pensiamo questo ideale realizzato».⁷

In queste voci, e nelle altre che facilmente potrebbero essere affiancate, un motivo formale torna dunque insistentemente. Da un lato qualcosa (l'Io, la monade creata, la ragione, lo spirito finito, il sapere affidato al linguaggio perspicuo, l'atteggiamento naturale) è sollecitato a cogliersi a partire dal limite che lo svela come istanza originariamente curvata su di sé. Dall'altro il limite stesso, una volta resosi *tematico*, inevitabilmente rinvia oltre di sé. Di qui anche l'aprirsi, però, di possibilità diversamente orientate. Quella, storicamente più seducente e praticata, secondo la quale, oltre il finito, si dà comunque un *Assoluto* o un' *Alterità* in grado di emancipare il finito stesso dall'ancoraggio definitivo al proprio limite.⁸ Quella, resa familiare almeno da una certa tradizione fenomenologica, che invita il finito a trovare la propria misura entro lo *sconfinato del mondo* nel quale già da sempre si trova inscritto. E ancora quella, certo meno frequentata, che si sforza invece di assumere la finitezza come *giammai riscattabile*: finitezza che investe

⁷ *Ibidem* (ed. or. p. 237).

⁸ Ulteriore, possibile opzione: l'Assoluto perseguito nel *sapere* ovvero patito nel *sentimento*. In chiave religiosa se ne trova formulazione, ad esempio, in Schleiermacher: «La parola "Dio" – riporta un'annotazione – viene qui presentata non significando altro, nel nostro dominio linguistico, che ciò che è co-posto nell'originario, assoluto sentimento di dipendenza. Ogni più precisa determinazione va pertanto sviluppata muovendo anzitutto da qui. Di qui va spiegato l'aspetto antropopatico. La visione consueta è quella contraria, secondo la quale il sentimento di dipendenza scaturirebbe anzitutto da un sapere intorno a Dio di altra provenienza. Ma essa è falsa». F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hrsg. v. R. Schäfer, de Gruyter, Berlin 2003 (KGA 13.1), vol. I, p. 38.

dunque anche l'essere e la sua verità, il mondo e la sua ulteriorità, il divino e il suo mistero; e questo in ragione del loro stesso aver da manifestarsi nell'esperire e nel dire delle esistenze finite.⁹

È attorno a questo nodo speculativo – così centrale, come si è cercato di suggerire, nello sviluppo del pensiero moderno, sebbene spesso proprio a partire dal confronto con le tradizioni anteriori – nonché alle linee che da esso si dipartono, che si lasciano compendiare al fondo anche i contributi che il lettore troverà raccolti nel presente volume. Inevitabilmente, si vorrebbe dire, costituendo essi l'esito di un progetto pluriennale di ricerca nel quale si è provato a far interagire da un lato la filosofia di Antonio Rosmini (con le sue riprese) e dall'altro la fenomenologia: a partire dagli antecedenti di questa (Brentano anzitutto), attraverso l'opera del suo fondatore (Husserl), fino a giungere a una varietà di autori che, in un modo o nell'altro e spesso in feconda dissidenza con il maestro, alla lezione fenomenologica hanno comunque continuato a rifarsi.

Avviato nel 2015 dal Centro Studi e Ricerche «Antonio Rosmini» attivo presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, il progetto *Rosmini e la fenomenologia* ha avuto in realtà una gestazione più lunga che vale la pena richiamare a beneficio del lettore interessato. Già nel 2012 era stato pubblicato il testo di una *Lectio magistralis* di Roberta De Monticelli, tenuta a Rovereto su incarico del Centro e costruita intorno all'avvicinamento tra Husserl e Scheler da un lato e Rosmini dall'altro sul tema della *personalità*, dall'autrice articolata concettualmente in *personhood* e *personality*, ovvero l'esser-persona in ragione della condivisione di determinati tratti universali e l'esser *questa* persona

⁹ Spunti preziosi in quest'ultima direzione possono essere reperiti, sul versante prevalentemente fenomenologico, in K. Held, *Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger*, in B. Niemeyer, D. Schütze (hrsg. v.), *Philosophie der Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, pp. 130-147; e, sul versante prevalentemente ermeneutico, in M. Ruggenini, *Hermeneutik der Endlichkeit. Der unendliche Gott der Metaphysik und der endliche Gott der Offenbarung*, in H. J. Adriaanse, R. Enskat (hrsg. v.), *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext*, Peeters, Leuven 2000, pp. 217-232.

in ragione della propria individuale singolarità e irripetibilità.¹⁰ Del 2014, a testimonianza dell'interesse del Centro per un confronto con gli sviluppi recenti della fenomenologia, è l'invito rivolto a Jean-Luc Marion a presentare sempre a Rovereto le tre conferenze su *Dio e l'ambivalenza dell'essere*, *Donazione ed ermeneutica* e *La donazione dispensatrice del mondo* poi uscite in volume,¹¹ cui ha fatto seguito l'analogia iniziativa che, nel 2015, ha coinvolto invece Emmanuel Falque.¹² Nuove suggestioni, infine, di taglio più storico, provenivano da Fulvio De Giorgi che, nel ricostruire con pazienza e precisione le vicende del rosminianesimo in Italia nel primo Novecento in un testo poi apparso nel 2016 su «Rosmini Studies», e qui ripubblicato, giungeva alla proposta di individuare «la collocazione più propria di Rosmini [...] (dopo Bolzano e prima di Brentano) alle origini del movimento fenomenologico, nelle sue varie forme».¹³ L'idea di aprire uno spazio di indagine nel quale situare e porre a confronto il pensiero rosminiano e la tradizione fenomenologica cominciava insomma a maturare. Restava da formalizzarla e conferirle un'articolazione plausibile. Dà conto di questo intento l'editoriale anteposto al numero 3 (2016) di «Rosmini Studies» nel quale Carla Canullo si è incaricata di precisare le linee di fondo del progetto in questione, definendo la cornice entro la quale situare una prima serie di contributi apparsi in quella stessa sede.¹⁴ Come si può verificare, i saggi lì pubblicati coprivano però solo in parte l'ampio ventaglio delle questioni programmaticamente profilate. Di qui la necessità di far seguire una seconda fase di elaborazione che da un lato permettesse appunto di esplorare motivi di confronto rimasti non ancora approfonditi;

¹⁰ R. De Monticelli, *Personhood e Personality. I due volti dell'idea di persona*, in M. Nicoletti, F. Ghia (a cura di), «Conservare l'intelligenza». *Lezioni Rosminiane*, Università degli Studi di Trento, Trento 2012.

¹¹ Cfr. J.-L. Marion, É. Tardivel, *Fenomenologia del dono*, a cura di C. Brentari, Morcelliana/Scholé, Brescia 2018.

¹² Cfr. E. Falque, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, pref. di C. Canullo, Morcelliana, Brescia 2017.

¹³ F. De Giorgi, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 111-139: p. 139.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 1-5.

dall'altro, però, proseguisse nell'intento di non limitare l'indagine alla ricerca di potenziali e pur feconde assonanze, bensì di saggiare le condizioni affinché, più radicalmente, *la fenomenologia fosse sottoposta alla prova di Rosmini*, così come *Rosmini alla prova della fenomenologia*. E più corretto sarebbe dire: i *diversi* Rosmini e le *diverse* fenomenologie.

L'occasione, a questo scopo, è stata fornita da un seminario tenutosi a Rovereto nel maggio del 2017 (titolo, ancora una volta: *Rosmini e la fenomenologia*), dal quale è scaturita una serie di nuovi contributi che in larga parte hanno visto la luce nel numero 5 (2018) di «Rosmini Studies». Nel loro insieme, essi presentano anzitutto un significativo ampliamento degli autori di indirizzo fenomenologico presi in esame, sia di area tedesca (Husserl, ovviamente, ma anche Scheler e Stein), sia, ancor più, di area francese (Merleau-Ponty, Ricœur, Marion, Henry, Chrétien, Falque, Barbaras). In secondo luogo, registrano un notevole allargamento tematico: dalla descrizione delle forme dell'esperienza, con particolare riferimento, qui, all'apertura corporea al mondo e all'intreccio di volontà e passività; alla costituzione dell'uomo come soggetto morale, sia in quanto persona che nei suoi legami intersoggettivi; al tema dell'essere e, di qui, ai margini di riapribilità, in chiave non puramente ontoteologica, della questione Dio. E l'impressione ricavabile, ci pare, è che una considerazione più articolata della galassia fenomenologica, unitamente alle diverse accentuazioni tematiche che ne sono derivate, abbia non solo contribuito a una ricostruzione più mossa, talvolta in senso critico, del pensiero di Rosmini, ma anche reso possibile, pur con le dovute attenzioni, una più analitica valutazione dei legami in senso stretto storici fra rosminianesimo e tradizione di matrice brentiano-husserliana, incluse le reciproche ascendenze.

Il presente volume raccoglie ora in forma unitaria (e ove necessario in versione riveduta e corretta) quindici dei saggi prodotti nell'ambito del progetto sopra indicato,¹⁵ offrendosi quindi

¹⁵ Alla ristampa di buona parte dei testi già pubblicati nei due numeri di «Rosmini Studies» sopra menzionati, si aggiungono qui ora quelli di Angela

come un primo, corposo bilancio. Sono stati raggruppati secondo quattro grandi unità tematiche (*Coscienza ed essere – Percezione, sentimento, corpo – La persona e l'altro – Dio*) che bene lasciano intravedere gli assi lungo i quali si è di fatto snodato il confronto di merito. A una sezione di apertura (*Contesti*) è stato invece demandato il compito di ricostruire, sotto il profilo più strettamente storico, gli alvei nei quali la tradizione legata a Rosmini e quella in senso lato fenomenologica hanno conosciuto punti di contatto.

Al lettore, naturalmente, il giudizio sugli esiti ermeneutici di un accostamento fra due linee di pensiero a prima vista non privo di azzardi. Azzardi ai quali, va detto, ha peraltro corrisposto sempre, da parte degli interpreti, come potrà vedersi, un atteggiamento di saggia cautela.

Anche per questo, avviandoci a concludere, ci si può forse concedere uno spunto di riflessione più problematico, che si lega alle considerazioni svolte in apertura. Non può non colpire, nei saggi qui presentati, che il confronto tra Rosmini e la fenomenologia sia spesso condotto con riferimento a preoccupazioni fatte valere all'interno di quello che, con D. Janicaud, si è soliti etichettare come *le tournant théologique* della fenomenologia francese; ma anche evocando posizioni come quelle che furono già di Scheler o di Stein, in cui evidentemente forte è stata l'esigenza di aprire l'atteggiamento fenomenologico all'esplorazione del religioso, in linea, del resto, come ormai si sa, con analoghe inquietudini che non hanno mancato di agitare la mente dello stesso Husserl. Ci si potrebbe allora interrogare intorno al perché di un tale esito e domandarsi se questa sia stata una conseguenza inevitabile del semplice fatto di aver deciso di mettere in parallelo la fenomenologia con un pensiero come quello rosminiano. Oppure chiedersi se ciò non rimandi a un motivo più sotterraneo, che proprio i contributi qui presentati, anche loro malgrado, invitano a pensare. E cioè a una coappartenenza più profonda, al di là delle ovvie

distanze, e di Rosmini e di molti dei fenomenologi in questione (Husserl incluso), marcata dalla necessità di reagire all'ombra lunga e tutta moderna del *soggetto* come *principio autocentrato di determinazione e conferimento di senso* all'altrimenti indeterminato che, con quello stesso movimento, *quel principio confina fuori di sé*. Due opposte versioni del solipsismo si stagliano su questo sfondo: quella del soggetto che, nel dissidio da dirimere fra senso e non-senso, avanza pretese di autosufficienza; e quella del soggetto che, di fronte alla messa in scacco di quelle stesse pretese, sperimenta la solitudine dell'insignificanza. Nell'uno e nell'altro caso, per ragioni opposte che pure si richiamano, non stupisce veder riemergere insieme la questione degli altri e la questione dell'Altro. Le filosofie del soggetto, filosofie del bisogno di risposte certe all'istanza del senso, faticano infatti a riconoscere una pluralità (e una finitezza) che si dia come irriducibile. Tant'è che, ove questo avvenga, proprio la logica del soggetto induce sovente alla ricerca di fonti sovrasoggettive di composizione del senso. Nella tensione fra immanenza e trascendenza (quest'ultima intesa in senso sia orizzontale sia verticale), che così si istituisce, l'attenzione converge allora non per caso verso configurazioni che, pur al prezzo del paradosso, permettano di parlare di trascendenza *nell'immanenza*. Questa è, in Rosmini, la funzione assegnata all'*idea dell'essere* (genitivo oggettivo e soggettivo!) quale punto di torsione dell'ideologia in teosofia. Questa è spesso, nella tradizione fenomenologica, specie quella che ormai cerca congedo dal primato filosofico della questione dell'essere, la funzione assegnata alle *esperienze di passività* (Ricoeur) quali punti di irruzione dell'alterità – di altri e di Altro – nelle dinamiche di autoposizione dell'Ego.

Se questo è vero, l'interesse verso le esperienze di passività in Rosmini e quello per le riaperture del discorso teologico nella fenomenologia, testimoniati a vario titolo dai saggi qui raccolti, si può dire disegnano, in modo a questo punto non casuale, un chiasmo che trova il suo momento di intersezione nella questione moderna del *senso*. Non indica però questo, almeno nei termini così posti, una solidarietà nonostante tutto perdurante con la me-

tafisica della soggettività? Ad altre eventuali indagini il compito di fare luce sulla questione che così si profila.

Mauro Nobile

CONTESTI

OMAR BRINO

ROSMINI E LE ORIGINI DELLA FENOMENOLOGIA.
INTERAZIONI DI PENSIERO ITALIANO E MITTELEUROPEO
TRA OTTOCENTO E NOVECENTO

Rosmini viene esplicitamente citato in uno degli scritti di sintesi di Franz Brentano intorno alla filosofia moderna e contemporanea: *Abbasso i pregiudizi! Un monito per il presente nello spirito di Bacone e Cartesio per sganciarsi da ogni cieco a priori (Nieder mit den Vorurteilen! Ein Mahnwort an die Gegenwart, im Geiste von Bacon und Descartes von allem blinden Apriori sich loszusagen)* risalente al 1903 e pubblicato per la prima volta nel 1925, da Alfred Kastil, come prima parte del postumo *Versuch über die Erkenntnis*.¹

Questo scritto che integra, dal punto di vista specifico della filosofia moderna, la prospettiva storiografica presentata da Brentano nel saggio del 1895 *Le quattro fasi della filosofia*, permette di osservare di prima mano le differenze che egli avvertiva tra la propria prospettiva gnoseologica e quella di Rosmini, ma anche, indirettamente, le esigenze comuni che sussistono tra i due filosofi, come cercheremo di vedere in un confronto tra le loro gnoseologie nella prima parte di questo lavoro.

¹ F. Brentano, *Nieder mit den Vorurteilen! Ein Mahnwort an die Gegenwart, im Geiste von Bacon und Descartes von allem blinden Apriori sich loszusagen* (1903), in Id., *Versuch über die Erkenntnis*, hrsg. v. A. Kastil, Meiner, Hamburg 1925, p. 24. Delle citazioni dai testi di Brentano e di Husserl indicherò anche le traduzioni italiane, qualora presenti, anche se talvolta ho variato leggermente le traduzioni, per questioni di omogeneità terminologica.

Sia Rosmini che Brentano cercano infatti una rinnovata conoscenza realistica, che tenga conto delle componenti soggettivistiche ed empiristiche delle filosofie moderne, combattendo, però, da un lato, gli sviluppi scettici o anti-metafisici di queste filosofie, e, dall'altro lato, ponendosi come alternative rispetto alle soluzioni di tipo idealistico, le quali, insistendo sulla circolarità sintetica di soggetto e oggetto, esperienza e realtà, superano di fatto la distinzione netta di pensiero ed essere, a cui né Rosmini, né Brentano intendono invece rinunciare.

Nelle loro risposte a questa esigenza comune, d'altra parte, Rosmini intende come necessaria, anche se non sufficiente, nell'atto conoscitivo, una componente intuitivo-ideale e viene per questo criticato esplicitamente da Brentano, per il quale, in continuità in questo con la linea aristotelico-lockiana, non sussiste alcuna intuizione ideale, e le uniche conoscenze a priori sono solo di tipo assiomatico-procedurale, come il principio logico di non contraddizione.

La comune esigenza di un duttile e rinnovato realismo gnoseologico fece sì, comunque, che, non casualmente, studiosi che intendevano portare avanti il realismo rinnovato di Rosmini furono precocemente interessati alla filosofia di Brentano, come si vede in primo luogo in Francesco De Sarlo, autore in gioventù, nel 1893, di due monografie rosminiane e poi per molti decenni docente di filosofia e psicologia a Firenze e in lungo contatto personale e scientifico con Brentano.

Se De Sarlo condivideva con Brentano una fondamentale preferenza fondazionale di tipo empirico-percettivo e si mostrava, quindi, contrario agli aspetti intuitivo-ideali dell'impostazione rosminiana, è però alquanto significativo che un filosofo della scuola desarlina, Gaetano Capone Braga, proprio perché interessato ai caratterizzanti aspetti intuitivo-ideali della prospettiva gnoseologica rosminiana, si trovò assai precocemente sensibile a quegli elementi teorici che stavano portando Husserl a differenziare la propria fenomenologia rispetto alla psicologia descrittiva brentaniana, che di essa aveva costituito il più cospicuo alveo di origine.

Gli sviluppi interni alla scuola di Brentano, infatti, che, tra fine dell'Ottocento e inizio del Novecento, stavano conducendo, anche in seguito ad un rinnovato confronto con le opere di Bernard Bolzano, sia Alexius Meinong alla propria teoria degli oggetti, sia Husserl alla propria fenomenologia trovò un precocissimo riflesso in questo studioso primonovecentesco di Rosmini, a testimonianza di intrecci davvero trasversali tra pensiero italiano e pensiero mitteleuropeo dell'epoca. E in questo contesto, può essere interessante prendere in considerazione non solo il *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee* del 1914, che già importanti studiosi di Rosmini come Pietro Prini, Fulvio De Giorgi e Mauro Nobile hanno particolarmente valorizzato come un precoce confronto tra rosminianesimo e nascente fenomenologia, ma anche un altro scritto, pressoché contemporaneo, dello stesso Capone Braga, uscito a puntate nella rivista di De Sarlo «La cultura filosofica», tra il 1914 e l'inizio del 1915,² scritto in cui sono ampiamente citate e discusse le *Idee per una fenomenologia pura* che erano di fatto di fresca pubblicazione nella prima annata dello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» del 1913.

Da questo punto di vista, la tesi, recentemente argomentata da De Giorgi, per cui il precoce interesse di filosofi di formazione rosminiana come De Sarlo e Capone Braga per autori quali Bolzano, Brentano e Husserl dimostra l'esistenza di nessi storico-teorici trasversali al rosminianesimo e alla nascente fenomenologia,³ può

² Cfr. *infra*, nota 52.

³ F. De Giorgi, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 111-139 (rist. nel presente volume, pp. 55-90). Quest'articolo sviluppa in maniera più ampia alcuni spunti già presenti in Id., *Rosmini e il suo tempo: l'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa: 1797-1833*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 382ss. Lo stesso De Giorgi indica sia come un filosofo del valore di Emanuele Severino avesse già indicato alcuni spunti di vicinanza tra Rosmini, da un lato, e Brentano e Husserl, dall'altro (cfr. E. Severino, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, p. 40), sia come un grande esperto di Rosmini come Pietro Prini, nel suo importante lavoro di sintesi *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1998, avesse valorizzato i nessi tra Rosmini e le origini della fenomenologia e anche il libro del giovane Capone Braga. Anche M. Nobile ha recentemente valorizzato il contributo di

essere, come cercheremo di vedere nella seconda parte di questo lavoro, non solo confermata, ma anzi ulteriormente sviluppata, perché non solo questi filosofi di formazione rosminiana avevano piena contezza dei rapporti teorici tra il realismo gnoseologico di Rosmini e quello di Brentano e della sua scuola, ma anche sapevano sviluppare la filosofia rosminiana o più nella linea empirico-percettiva, come De Sarlo, in maggiore sintonia con la psicologia descrittiva dello stesso Brentano, o più nella linea intuitivo-ideale-eidetica, come Capone Braga, in maggiore sintonia con Husserl, alle origini della fenomenologia.

Ciò non toglie, comunque, che tali studiosi di formazione rosminiana non fossero ben consci, al di là delle comunanze, anche delle differenze e della specificità di Rosmini rispetto agli autori da cui si originò la fenomenologia. Capone Braga, in particolare, se nei suoi primi scritti, tra il 1914 e il 1915, si mostra, nel complesso, più vicino a Bolzano, Meinong e Husserl che non allo stesso Rosmini, di cui critica importanti posizioni, nel suo sforzo storico-teorico più comprensivo, pubblicato in due volumi nel 1928 e nel 1933, appare, invece, come vedremo, muoversi su una propria interpretazione della linea teoretica agostiniano-rosminiana, nella quale Bolzano, Meinong e Husserl rimangono sicuramente più sullo sfondo rispetto ai suoi scritti precedenti.

I. La collocazione di Rosmini nella storiografia filosofica di Brentano e il rapporto tra intuizione ideale ed esperienza sensibile in Brentano e Rosmini

1.1. Come si è detto, il citato scritto in cui Brentano colloca anche Rosmini all'interno della filosofia moderna, *Abbaso i pregiudizi!*, riprende e sviluppa tematiche del saggio pubblicato nel 1895 sulle quattro fasi della filosofia. In questi lavori, Brentano va

Capone Braga per un confronto tra Rosmini, Bolzano e Husserl: M. Nobile, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 155-185, qui pp. 155, 178-182 (rist. nel presente volume, pp. 133-174, qui p. 133, 164-171).

nettamente controcorrente rispetto alla consueta contrapposizione di origine kantiana tra 'razionalisti' ed 'empiristi' nella filosofia moderna e si richiama invece insieme sia a Cartesio sia a Bacone e Locke come filosofie basate sull'evidenza.

Per Brentano, cioè, al di là delle differenze, tanto quelle cartesiane quanto quelle lockiane vogliono essere conoscenze insieme sia soggettive che oggettive. «Gli immediati successori di Bacone e Cartesio rimasero fedeli al metodo dell'esperienza. Su questa strada, Locke ottenne molti e validi risultati»,⁴ si dice nello scritto sulle quattro fasi della filosofia.

Un primo stadio di declino della filosofia moderna comincia invece per Brentano con un indebolimento, nei filosofi illuministi come Voltaire, della pura evidenza teoretica della prospettiva empirica di Locke, che porta poi, come secondo stadio di declino, al soggettivismo di Hume, quando l'evidenza oggettiva dell'esperienza lockiana viene messa in dubbio e si forma una separazione tra coscienza solo soggettiva, da un lato, e realtà oggettiva inaccessibile, dall'altro.

Sia Reid, che replica a Hume con il senso comune, sia Kant che replica con la sua dottrina delle forme a priori forniscono risposte, secondo Brentano, ad un problema fin dall'inizio mal impostato da Hume, perché quest'ultimo filosofo ha perso quel carattere di evidenza immediata, soggettiva e oggettiva insieme, che agiva invece, seppure diversamente declinato, tanto in Cartesio che in Locke.

In particolare, la soluzione kantiana è attaccata esplicitamente da Brentano: per rispondere allo scetticismo essa finisce in una confusione concettuale ancora peggiore, che lascia poi adito a quelle che sono considerate pure involuzioni mistiche, l'ultimo stadio della decadenza: la dialettica dell'idealismo tedesco, il pessimismo schopenhaueriano, il nichilismo nietzschiano.

⁴ F. Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Cotta, Stuttgart 1895, p. 22. Su questo che resta il contributo più comprensivo di interpretazione della storia della filosofia pubblicato da Brentano (i fondamentali studi su Aristotele sono infatti di carattere monografico) cfr. B.M. Mezei, B. Smith (eds.), *The Four Phases of Philosophy*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1998.

Brentano si oppone, dunque, alla dottrina kantiana di un a priori solo formale, così come alla dottrina dei contenuti empirici solo ciechi. Lo scetticismo humiano si combatte non accettandone le premesse, ma ribadendo la fondazione di ogni conoscenza su dati evidenti, insieme sia soggettivi che oggettivi.

È in questa polemica con Kant, contro lo spazio e il tempo quali intuizioni a priori dell'estetica trascendentale, e contro le categorie quali concetti a priori dell'analitica trascendentale, che Brentano, in *Abbasso i pregiudizi!*, cita anche Rosmini.⁵ In Kant, dice Brentano,

lo spazio e il tempo si presentano come intuizioni a priori, mentre tra i concetti a priori compaiono per esempio quello della causa [...], oppure quello di sostanza [...] o, ancora, quello dell'essere, che perfino Rosmini, il quale altrimenti considerava tutti i concetti come concetti di esperienza, credeva il solo per cui non potesse che ammettere l'apriorità, ma non meno anche quello della necessità e altri.⁶

Qui palesemente Brentano legge Rosmini attraverso la tavola delle categorie di Kant. L'idea a priori rosminiana di essere viene equiparata alla categoria modale kantiana a priori dell'esistenza, come si vede anche più avanti, nello stesso scritto, in cui Brentano

⁵ Il rapporto con Kant è molto studiato nella letteratura su Brentano: alcuni interpreti riprendono o addirittura radicalizzano le critiche di quest'ultimo al primo, altri invece tendono a vedere, nonostante le esplicite prese di distanza di Brentano, alcuni elementi teorici comunque condivisi tra la sua filosofia e quella kantiana (per esempio, in funzione anti-idealistica e anti-storicistica oppure in una comune linea 'trascendentale' né solo soggettiva, né solo oggettiva). Al di là dell'interpretazione che si voglia dare dalla differenziazione che Brentano fa della propria prospettiva rispetto a quella di Kant, nell'ottica del nostro studio occorre innanzitutto comprendere come mai Brentano citi Rosmini proprio nell'ambito di questa differenziazione. Sul rapporto tra Brentano e Kant cfr., da diversi punti di vista: S. Körner, *On Brentano's objections to Kant's theory of knowledge*, «Topoi», 6 (1987), pp. 11-17; L. Albertazzi, *From Kant to Brentano*, in L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli (eds.), *The School of Franz Brentano*, Kluwer, Dordrecht 1996, pp. 423-464; G. Fréchette, *Kant, Brentano and Stumpf on Psychology and Anti-Psychologism*, in M. Ruffing, C. La Rocca, A. Ferrarin, S. Bacin (hrsg. v.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, De Gruyter, Berlin u.a. 2013, pp. 727-736.

⁶ F. Brentano, *Versuch über die Erkenntnis*, p. 24.

precisa la sua critica a una concezione a prioristica tanto dello spazio e del tempo, quanto delle categorie intellettuali, e in particolare di quella dell'esistenza.

Derivano da 'rappresentazioni empiriche' (*Erfahrungsvorstellungen*, tradotte anche come 'presentazioni' empiriche), secondo Brentano, sia

i concetti di spazio e tempo (che Kant misconobbe nel loro carattere concettuale), sia le rappresentazioni che Kant ritiene concetti dati a priori, concetti originari dell'intelletto. Così per il concetto dell'essere. 'Essente' significa altrettanto che 'presente'. L'essere stato e l'essere futuro sono analogamente da identificare con il passato e il futuro. Vediamo dunque che la loro origine si deve cercare proprio là dove risiede la determinazione temporale.⁷

Questo voler riportare *tout court* l'idea dell'essere di Rosmini alle categorie a priori di Kant, e più in particolare alla categoria modale dell'esistenza, è sicuramente una indebita interpretazione da parte di Brentano. Del resto Rosmini non compare mai né nello scritto sulle quattro fasi, né nelle lezioni di storia della filosofia moderna tenute a Vienna negli anni Ottanta dell'Ottocento e pubblicate per Meiner nel 1987. Per quanto inesatto, tale esplicito riferimento a Rosmini, in *Abbasso i pregiudizi!*, è comunque significativo e permette di svolgere alcuni confronti tra i due filosofi.

In Brentano, le rappresentazioni o presentazioni empiriche sono fin dall'inizio caratterizzate dalla «*intentionale Inexistenz*» all'oggetto, come si dice nella *Psicologia dal punto di vista empirico* del 1874,⁸ e come viene ancor più esplicitato in senso realistico-oggettuale nelle opere ad essa successive, e i passaggi dal piano psicologico empirico al piano ontologico e dall'evidenza particolare all'evidenza universale appaiono del tutto possibili, se condotti con giudizi adeguati, senza il bisogno di elementi intuitivi a priori, esattamente come in Locke, e il contrasto tra quest'ultimo e Cartesio è alquanto mitigato.

⁷ Ivi, p. 29.

⁸ Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874, vol. I, pp. 115-118; trad. it. *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. Albertazzi, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 154-157.

Nelle citate lezioni sulla filosofia moderna degli anni viennesi, Brentano scrive che «il guadagno maggiore di Cartesio è l'osservazione psicologica», ossia «il porre l'autocoscienza come intoccabile dagli scettici», per quanto sia «falso che non ci sia niente di certo oltre ad essa (gli assiomi)», mentre gli aspetti peggiori di Cartesio riguardano alcune sue impostazioni metafisiche: il ridurre la materia ad estensione, nonché «l'arbitrario cambiamento dell'uso linguistico del termine *substantia*».⁹

Da Cartesio, così, continua Brentano, nelle lezioni, sono partite due linee, una riagganciandosi più ai suoi errori – e qui nomina «Malebranche, Spinoza e in gran parte anche Leibniz»¹⁰ – l'altra riagganciandosi più ai suoi vantaggi e qui menziona il solo Locke. Non tutto in Locke viene accettato da Brentano, ma egli vede nel filosofo inglese esercitato «il metodo giusto nel modo più perfetto rispetto a qualunque altro filosofo moderno».¹¹

Locke, infatti,

nella sua dottrina, parte da Cartesio, ma in maniera più felice. Ha molto in comune con Cartesio: il suo guadagno fondamentale, l'osservazione psicologica, è portato avanti da Locke con maggiore accuratezza e l'errore principale di Cartesio – la totale diversità di spirituale e corporeo, su cui si accapigliarono Geulinx, Malebranche e Spinoza – non venne condiviso da Locke, così che quest'ultimo non ritiene per certo che il pensante in noi non sia esteso se anche lo può far valere come verosimile.¹²

Non accettando gli aspetti più controversi della metafisica cartesiana, Locke, può, dunque, per Brentano, rimanere più vicino a una metafisica di tipo aristotelico, seppure rinnovata da un più preciso approccio di osservazione psicologica. Per Locke, dice Brentano rifacendosi al *Saggio sull'intelletto umano*, «l'esistenza di Dio è più certa del mondo esterno ed è anzi la più certa, accanto all'esistenza propria»,¹³ ma non è risultato di una percezione im-

⁹ F. Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von K. Hedwig, Meiner, Hamburg 1987, pp. 19-20.

¹⁰ Ivi, p. 20.

¹¹ Ivi, p. 34.

¹² Ivi, p. 28.

¹³ Ivi, p. 33.

mediata, bensì di un ragionamento; anche il concetto di sostanza viene certo criticato da Locke quale dimensione intuitiva a priori, ma mantenuto, seppure solo come idea complessa, come risultato di un ragionamento. Nella sua battaglia contro le idee a priori Locke, conclude Brentano, risulta «vincente ed è da consigliare a tutti quelli che vogliono ricorrere alla follia-illusione [*Wahn*] delle idee innate».¹⁴

Rispetto a Locke, Brentano ritiene certo che vi siano anche verità a priori, ma non appunto di tipo intuitivo-ideale, come in Cartesio, bensì di tipo assiomatico-procedurale, ossia i principi logici, gli assiomi, che sono lo strumento dei giudizi corretti e che hanno carattere eminentemente negativo, basandosi sul principio di non contraddizione, come in Aristotele, impedendo a priori che si facciano ragionamenti contraddittori. Rispetto ad Aristotele e Tommaso, d'altra parte, come Brentano ripete molte volte, in vari contesti, i moderni come Cartesio e Locke hanno il vantaggio di un'osservazione psicologica molto più precisa e sistematica.

Brentano ritiene, in conclusione, che occorra rielaborare in una nuova sintesi temi aristotelici, tomistico-scolastici e lockiani, per costruire una scienza su basi empirico-psicologiche che giunga conclusivamente a una metafisica e a una teologia razionale di tipo logico-mediato, in un percorso unitario tra evidenza psicologico-empirica-immediata ed evidenza ragionativa-mediata, tra particolare e universale e tra soggettività e oggettività.

È chiaro che in questa prospettiva l'idea dell'essere di Rosmini poteva apparire a Brentano come un'indebita ingerenza ideale apriorica, una sorta di residuo cartesiano oltre che un'eccessiva accondiscendenza alle provocazioni di Hume e Kant, in un problema che richiedeva invece una soluzione propriamente psicologico-empirica.

1.2. Dal punto di vista di Rosmini, ovviamente, le cose sono molto diverse.

¹⁴ Ivi, p. 29.

Secondo Rosmini non è possibile passare dalla dimensione empirica particolare alla dimensione ontologica universale senza l'intervento di un apposito strumento conoscitivo a priori, non solo di tipo logico-procedurale, bensì di tipo intuitivo-ideale, l'idea dell'essere, appunto, che a suo avviso non può affatto essere ricavata altrimenti, né in modo solo empirico, né in modo logico-mediato (all'idea dell'essere si giunge, infatti, sul piano dell'indagine, per successive astrazioni riflesse, ma alla fine resta, sul piano originario della conoscenza, come un'idea innata e irriducibile dell'essere puramente possibile). E non a caso Locke è proprio il primo autore con cui Rosmini comincia la sua lunga polemica critica nel *Nuovo Saggio sulle origini delle idee*.

Rosmini, infatti, propone esplicitamente una concezione sintetica della conoscenza percettiva, in cui compaiono necessariamente insieme una componente sensibile-empirica, e una componente intuitiva a priori: la sensazione, con la sua specifica facoltà primitiva, il sentimento fondamentale, determina in senso reale la percezione intellettuale, ma tale percezione intellettuale non vi sarebbe nemmeno senza la possibilità indeterminata dell'essere, data dall'intuizione a priori dell'essere ideale.

Se Rosmini condivide con Kant una concezione sintetica della conoscenza, però, l'idea rosminiana dell'essere non può venire affatto interpretata *qua talis* come una categoria di tipo kantiano e tanto meno come la categoria dell'esistenza reale come fa Brentano (per quanto quest'ultimo non sia certo solo in tale riconduzione di Rosmini a Kant, che è anzi, come è noto, una critica assai ricorrente fin dai tempi di Gioberti, sollecitando le risposte puntuali di Rosmini stesso e di tutti i 'rosminiani' successivi).

L'idea a priori dell'essere di Rosmini non è, infatti, solo una forma universale dell'intelletto come le categorie kantiane, bensì è un'intuizione a priori dotata di un proprio specifico oggetto ultra-empirico, anche se tale oggetto è del tutto generale, quale essere ideale puramente possibile, e abbisogna del diverso contenuto empirico delle qualità sensibili, mediate dal sentimento fondamentale, per determinarsi compiutamente nelle percezioni intellettive, tanto soggettive che extra-soggettive.

Conseguentemente, in Rosmini c'è una valenza realistico-intenzionale della conoscenza alquanto diversa dalla distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno. Le «qualità sensibili *com' elle esistono*», dice Rosmini nel *Nuovo Saggio*, «fissano il segno a cui si volge l'intenzione del nostro pensiero»¹⁵ ed egualmente, «l'idea di esistenza in generale»¹⁶ può classificare le sensazioni intenzionate rispetto a qualcosa di esistente, in quanto in quest'idea è intuita priori una forma dell'essere in quanto tale, ossia l'essere ideale puramente possibile, secondo il filo conduttore che unisce l'ideologia del *Nuovo Saggio* all'ontologia della *Teosofia*. Rosmini coniuga così una concezione intenzionale all'oggetto della relazione empirico-sensitiva, non troppo diversa, da questo punto di vista, dall'intenzionalità delle presentazioni di Brentano, con un referente intuitivo-ideale che è invece assente in Brentano stesso, ma che per Rosmini è necessario per rendere conoscitiva la percezione intellettuale.

In questo modo, secondo Rosmini, nel giudizio, che è un «riguardamento» del soggetto su quanto ha sentito e conosciuto come esistente, il soggetto stesso può vedere «la cosa in sé, *oggettivamente*»,¹⁷ non il solo fenomeno come nella sintesi conoscitiva kantiana.

1.3. Se abbiamo fin qui considerato le differenze di approccio di Brentano e Rosmini al problema gnoseologico-ontologico, partendo dalla esplicita presa di posizione polemica del primo sul secondo, la stessa considerazione comparativa può portare nel contempo alla luce quanto le due soluzioni, pur sicuramente diverse, si muovano, però, come hanno del resto già notato autorevoli interpreti di Rosmini, come Severino, Prini e De Giorgi, su un terreno per molti versi comune, in controtendenza con altre posizioni filosofiche del loro tempo – quali una soluzione meramente

¹⁵ A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, sez. V, parte I, cap. III, art. IV, § 1, n. 454, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. III, Pomba, Torino 1852, p. 51. Corsivo mio.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

positivistica (anti-metafisica), oppure una metafisica di tipo idealistico, oppure una metafisica di tipo fideistico od esistenzialistico.

Comune tanto a Brentano che a Rosmini è una soluzione teorica che intende connettere una scienza oggettiva, su basi empiriche, a una metafisica sistematica su base ragionata, connettendole, però, nella loro rispettiva autonomia, senza sintetizzarle insieme, né sintetizzando insieme soggetto e oggetto, pensiero e realtà, come invece è tipico degli approcci idealistici (Brentano considera infatti «mistici» filosofi come Fichte, Hegel e Schelling, perché a suo dire mescolano piani che devono rimanere connessi, ma rigorosamente distinti; l'accusa più ricorrente a tali filosofi idealistici da parte di Rosmini è invece quella di «panteismo» che in fondo è critica non del tutto differente da quella di Brentano).

In secondo luogo, rispetto alle correnti neoscolastiche più conservatrici, è evidente quanto sia Rosmini che Brentano vogliano riproporre una metafisica ragionata e oggettiva su basi rinnovate, accanto alle nuove scienze empiriche e con un confronto intenso e non solo denigrativo con le filosofie moderne (per quanto, questo rinnovamento in Brentano passi attraverso una psicologia empirico-descrittiva, in Rosmini passi invece attraverso un'ideologia che ha come fondamento e vertice sistematico una intuizione a-priori extra-empirica).

Anche la stessa tematica della 'intenzionalità' che, come hanno giustamente sottolineato vari interpreti rosminiani, tanto Brentano che Rosmini riprendevano dagli autori scolastici medioevali, dei cui testi avevano entrambi ottima competenza, serve certo a sottolineare la valenza relazionale, e quindi anche oggettivizzante e realisticizzante, della coscienza soggettiva, in un contesto, però, che è per entrambi basato su una centralità problematica della coscienza soggettiva medesima, ossia di quello che Rosmini chiama il «soggetto conoscitore», centralità che come tale non si può affatto riscontrare né in Aristotele, né negli autori della scolastica e non può essere divisa dagli sviluppi post-cartesiani. E di ciò, beninteso, sia Brentano che Rosmini erano perfettamente consapevoli.

Non a caso Brentano si richiama a Cartesio e a Locke come autori che hanno innestato un nuovo modo di 'osservazione psico-

logica' e, in un importante articolo di comparazione tra Aristotele e Brentano, Franco Volpi ha ricordato che

la psicologia di Aristotele non aveva ad oggetto la coscienza interiore come quella di Brentano. La concezione brentaniana della psicologia come scienza resta perciò connessa al paradigma scientifico e filosofico moderno-cartesiano.¹⁸

E lo stesso si può dire in merito alle posizioni di Brentano vertenti sulla 'classificazione delle scienze' e sulla 'collocazione epistemologica della psicologia'.¹⁹

In quanto a Rosmini, fin dall'inizio del suo percorso teoretico egli sente la necessità di confrontarsi con la gnoseologia moderna, ossia con l'«ideologia», come si diceva in Francia e in Italia, tra Settecento e primo Ottocento, non certo per abbandonare la metafisica realistica, ma per darle fondamenti rinnovati, che come tali non si potevano affatto trovare nella scolastica di rigida procedura neo-tomistica (e per le sue innovazioni venne subito, di fatto, accusato di soggettivismo). Così Nobile ha recentemente osservato che «forse [...], sul piano più strettamente teoretico, il punto di maggiore accostabilità» fra Rosmini e filosofie come la fenomenologia può essere collocato

nella rottura moderna del continuum di razionalità tra mondo e osservatore. In modo ovviamente diverso, ma convergente, domina infatti nel pensiero antico e medioevale un'impostazione del problema filosofico per la quale la distinzione fra osservatore e mondo è riportata entro il mondo stesso, interpretato in termini ontologici, ossia alla luce della distinzione-guida ente/niente.²⁰

«Per noi, quindi, il Rosmini non è», scriveva, così, già circa quarant'anni dopo la morte del Roveretano, il giovane Francesco

¹⁸ F. Volpi, *War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zur Brentanos und Aristoteles' Konzeption der Psychologie als Wissenschaft*, in K. Feilchenfeldt, L. Zagari (hrsg. v.), *Die Brentanos. Eine europäische Familie*, Niemeyer, Tübingen 1992, p. 143.

¹⁹ *Ibidem*. Proprio nel settore specifico della psicologia cognitiva il lavoro di Brentano e di tanti suoi allievi ha avuto un esito molto fruttuoso, dalle origini della *Gestaltpsychologie* in poi (come ha sottolineato, per esempio, nei suoi studi, Liliana Albertazzi).

²⁰ M. Nobile, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, p. 171 (rist. nel presente volume, qui pp. 154-155).

De Sarlo, nel suo *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna* del 1893, «un continuatore della filosofia scolastica, ma è un vero filosofo moderno».²¹

II. *Riflessi della nascita della fenomenologia di Husserl, rispetto alla psicologia descrittiva di Brentano, nella coeva ricerca su Rosmini: ideologia rosminiana, psicologia descrittiva brentaniana, fenomenologia husserliana*

2.1. L'appena citata rivendicazione desarlina della modernità di Rosmini è compiuta in un libro in cui il Roveretano è apprezzato soprattutto per un'apertura all'esperienza dei dati fisici e psichici, extra-soggettivi e soggettivi, mirando a una descrizione il più possibile scientifica e 'realistica' degli uni e degli altri, senza la smania riduttrice di coloro che, come i Positivisti, volevano schiacciare tutto lo psichico sul fisico, e senza, d'altra parte, il dogmatismo dei Metafisici pre-cartesiani, pre-lockiani e pre-kantiani che volevano non tener conto della necessità di rinnovare, nella modernità, il problema del rapporto tra conoscenza oggettiva e soggettività.

Scriva De Sarlo:

Il punto in cui il pensiero rosminiano tocca quello odierno, è in ciò che esperienza soggettiva ed extrasoggettiva costituiscono due serie parallele di fenomeni intimamente connesse tra loro, ma d'altra parte distinte e irriducibili l'una all'altra. Per noi la parte veramente vitale del rosminianesimo sta tutta qui, tanto più che un tale concetto è così largo e veramente filosofico che non potrà mai urtare di contro ai progressi della scienza. Questa infatti ha quale suo campo d'indagine i fenomeni extrasoggettivi e non può, non deve ricorrere ai fatti soggettivi come mezzi di spiegazione: la Filosofia invece che deve aver di mira l'unità cerca di coordinare i fatti extrasoggettivi coi soggettivi. La scienza rimanendo nell'extrasoggettivo ricerca le cause prossime dei fenomeni, mentre l'indagine filosofica coordinando il soggettivo con l'extrasoggettivo va in traccia delle ragioni più profonde e più vere delle cose. L'una tende a ridurre tutto al movimento e quindi al meccanismo, perché dal moto non può nascere

²¹ F. De Sarlo, *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, Tipografia delle Terme, Roma 1893, pp. 160-161.

che moto, l'altra prima tende a dedurre il psichico da ciò che è psichico e poi tenta di pervenire all'unità che è il suo scopo supremo.²²

Con queste premesse, non sorprende che l'aspetto di Rosmini che interessi più a De Sarlo sia non l'idea a priori dell'essere, bensì la tematica del sentimento fondamentale, ossia proprio lo snodo empirico-realistico, non tanto intuitivo, quanto percettivo, della sua gnoseologia:

La dottrina rosminiana del sentimento – scrive, infatti, De Sarlo – non solo è quanto di più originale vi sia nel filosofo roveretano, ma, per chi sa ben intenderla, risponde così bene alle esigenze della scienza e dello stato attuale della filosofia che non s'arriva a comprendere da che cosa possa essere sostituito.²³

Questo tipo di approccio viene confermato dal libro che De Sarlo pubblicò nello stesso 1893, e presso lo stesso editore, *La logica di A. Rosmini e i problemi della logica moderna*, in cui non mancano anche spunti critici verso il Roveretano. In particolare, De Sarlo considera qui «veramente manchevole» in Rosmini

la dottrina dei concetti e delle idee che forma la base di ogni buona logica. Stando a lui, infatti, le idee sono nient'altro che determinazioni dell'unica vera Idea (Essere), determinazioni sorte *sinteticamente* per via dell'unione del sentimento coll'essere. Ora l'osservazione psicologica non è là ad attestarci che è l'analisi, l'astrazione e non la sintesi quella che rende possibile la formazione delle idee?²⁴

In entrambi questi libri del 1893 Brentano non è mai citato, ma già da quello che si è visto di essi si possono comprendere i punti di contatto e interesse che lo studioso lucano, partendo da

²² F. De Sarlo, *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini*, p. 163.

²³ Ivi, p. 161.

²⁴ F. De Sarlo, *La logica di A. Rosmini e i problemi della logica moderna*, Tipografia delle Terme, Roma 1893, p. 44. Si diffonde ampiamente sull'interpretazione di Rosmini nel giovane De Sarlo il libro di M. A. Rancadore, *Francesco De Sarlo. Dalla psicologia alla filosofia*, FrancoAngeli, Milano 2011, in part. pp. 41-122; l'autrice insiste sul fatto che lo studio di Rosmini, consolidatosi nei due libri del 1893, costituì una vera e propria svolta nello sviluppo intellettuale di De Sarlo che dagli interessi di tipo fisiologico della gioventù si rivolse, anche proprio grazie a Rosmini, a ricerche sulla tematica più propriamente psichica.

una certa lettura di Rosmini, poté successivamente trovare nel filosofo e psicologo mitteleuropeo, che conobbe personalmente nel lungo periodo in cui costui visse a Firenze e alla cui memoria dedicò il proprio libro filosofico più comprensivo, l'*Introduzione alla filosofia* del 1927.

In Brentano, infatti, De Sarlo apprezzerà innanzitutto la netta distinzione e correlazione, all'interno di una impostazione gnoseologica di fondo di tipo realistico, tra psicologia genetica e psicologia descrittiva, tra analisi di dati fisici e analisi dei dati psichici, ossia per dirla con il Rosmini da lui citato in gioventù tra dati «extrasoggettivi» e dati «soggettivi», tra «cosmologia» e «psicologia» vera e propria.

In secondo luogo, De Sarlo trova in Brentano una psicologia descrittiva da un lato come analisi scientifica dei dati dell'esperienza interna, ma dall'altro lato anche come fondamentale snodo per l'impostazione dei problemi filosofici più generali in termini di gnoseologia e metafisica, come già aveva affermato, lo si è visto, nel libro sulla biologia e la psicologia di Rosmini.

In terzo luogo, la forte accentuazione messa in atto da De Sarlo degli aspetti empirico-percettivi di Rosmini già mostra come vi sarà grande accordo con Brentano nell'impostare una psicologia descrittiva dell'esperienza interna, senza il bisogno dell'intuizione a priori dell'essere, su cui, come si è visto, sia Brentano che De Sarlo sono concordi nella critica a Rosmini.

Questi punti sono tutti presenti nel giovane De Sarlo studioso di Rosmini già prima della lettura di Brentano, mentre è ovvio che la conoscenza anche personale con quest'ultimo porterà a De Sarlo ulteriori motivi di comunanza in molti temi più specifici di psicologia descrittiva e cognitiva.²⁵

²⁵ Cfr. L. Albertazzi, *Franz Brentano e Francesco De Sarlo. La psicologia descrittiva in Italia*, in K. Feilchenfeldt, L. Zagari (hrsg. v.), *Die Brentanos. Eine europäische Familie*, pp. 92-114; L. Albertazzi, R. Poli (a cura di), *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa, contro positivismo e attualismo*, Guerini, Milano 1993. Di fatto, man mano che in De Sarlo aumenta un'attitudine sempre più marcatamente empirico-psichica nell'impostazione dei problemi scientifico-gnoseologici, anche ma non solo in relazione alla sua conoscenza di Brentano, si

Dal punto di vista filosofico, non mancano però differenze anche tra De Sarlo e Brentano.

In particolare, gli elementi metafisico-razionalisti, di tradizione aristotelico-scolastica, di quest'ultimo, per cui egli intende giungere conclusivamente alla dimostrazione dell'esistenza dell'immortalità dell'anima e di Dio, non sono presenti in tali forme in De Sarlo.

L'aspetto scientifico-argomentativo risulta infatti alquanto più circoscritto nel pensatore lucano, gli aspetti metafisici sommi, dell'anima immortale e di Dio, restano come ultimo referente reale dell'esperienza, ma sono oggetto conclusivo piuttosto di fede, di «congettura» come si esprime De Sarlo, che di scienza.

Il definitivo superamento della immediata componente empirico-percettiva andava, dunque, prodotto per De Sarlo non tanto da un finale ragionamento metafisico-ontologico razionalistico, sul quale era di fatto meno fiducioso di Brentano, bensì attraverso una componente fideistico-sentimentale, per la quale poteva ancora richiamarsi, seppure con libertà, a un certo Rosmini: al Rosmini appunto del sentimento realistico fondamentale, più che al Rosmini intuizionistico-ideale dell'idea dell'essere. Ecco quindi che per riferirsi tanto alla propria posizione sulle questioni ultime quanto alla sua lettura del pensiero italiano da Rosmini a Francesco Bonatelli, De Sarlo preferisse utilizzare la parola «spiritualismo», sebbene peculiarmente declinata, più che ritenersi un metafisico empirico-razionalista come invece Brentano a tutti gli effetti si considerava.²⁶

attenua pure sempre più il legame con Rosmini. Se il rapporto con il Roveretano è ben presente negli studi gnoseologici del giovane De Sarlo, dunque, negli ultimi decenni di vita egli lo sente sempre più lontano dalla propria concezione della conoscenza scientifica (cfr. l'eloquente passo della lettera del 30 novembre 1925 con cui De Sarlo declina l'offerta fattagli da Piero Martinetti di tenere una commemorazione di Rosmini, citato in A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 250).

²⁶ Sul rapporto tra psicologia descrittiva e «spiritualismo» in De Sarlo, e sull'importanza della lezione di Bonatelli per impostare tale rapporto, cfr. le osservazioni di M. Ferrari, *Francesco De Sarlo*, in Id. (a cura di), *Lettere a Bernardino Varisco. Materiali per lo studio della cultura filosofica italiana tra Ottocento e Novecento*, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 235-237. Sui rapporti

Non stupisce così che, tra gli allievi di De Sarlo, si potesse sviluppare anche un notevole interesse per le correnti psicologico-realistiche del kantismo, di fatto diverse dalla prospettiva brentaniana, perché in esse il rapporto con la realtà in sé, comunque tenuta ben distinta dalla percezione soggettiva, non poteva venire risolto in termini puramente metafisico-deduttivi o in termini puramente empirico-induttivi, sulla base delle presentazioni, bensì con l'ausilio di irriducibili componenti etico-volontarie e sentimentali-teleologiche (componenti queste ultime, fra l'altro, tenute distinte nel kantismo, mentre in Brentano esse tendono a venire considerate in modo unitario, per essere poi basate congiuntamente, alla fine, sulle presentazioni).

«La cultura filosofica», la rivista che De Sarlo fondò e diresse a Firenze tra il 1907 e il 1917, fu così assai attenta alla coeva rinascita della filosofia friesiana in Germania ed Eustachio Paolo Lamanna, nato nel 1885, uno dei più fedeli allievi di De Sarlo, scrisse importanti saggi sulla filosofia della religione di Fries e anche di Schleiermacher e l'ampio lavoro teorico giovanile di filosofia della religione di Lamanna, *La religione nella vita dello spirito*, del 1914,²⁷ intriso di elementi neo-kantiani, friesiani, schleiermacheriani, ma anche non privo di una sua originalità «spiritualistico-italiana», meriterebbe davvero di essere riletto e valorizzato, anche perché, come è ben noto, proprio da una diversa, originale rielaborazione di elementi neo-kantiani, friesiani e schleiermacheriani partì Rudolf Otto per il proprio capolavoro *Il sacro* del 1917, uno dei testi germinali della fenomenologia del religioso.

Un altro allievo di De Sarlo destinato a una vasta influenza accademica, poi, Antonio Aliotta, nato nel 1881, accentuò ancor più, nella generale polemica contro gli idealisti immanentisti che caratterizzava gli allievi di De Sarlo, la separazione tra scienza

tra Bonatelli e Rosmini cfr. di recente D. Poggi, *Tra continuità e originalità. La ricezione del pensiero di Rosmini nella psicologia di Francesco Bonatelli*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 91-108.

²⁷ E. P. Lamanna, *La religione nella vita dello spirito*, La Cultura filosofica, Firenze 1914; riedizione a cura di D. Pesce e A. Scivoletto, Le Monnier, Firenze 1967.

argomentata, da un lato, e discorso metafisico-esistenziale, dall'altro.²⁸ Con Aliotta, successivamente, come si sa, si formarono molti di coloro che introdussero le tematiche esistenzialistiche in Italia, come Nicola Abbagnano, e con Aliotta, lo ha ricordato di recente De Giorgi,²⁹ si formò anche Sciacca, attivissimo negli studi novecenteschi su un Rosmini letto in una chiave spiritualistico-realistica, non priva di contatti con la filosofia di tipo esistenziale.

2.2. Nel contesto degli allievi di De Sarlo, l'abruzzese Gaetano Capone Braga,³⁰ nato nel 1889, fu quello, come si accennava all'inizio, più precocemente interessato agli sviluppi, che, all'interno della scuola brentaniana stavano portando alla fenomenologia.

Il Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee, pubblicato a venticinque anni, palesa chiare indicazioni che venivano a Capone Braga dal suo maestro De Sarlo: da un lato, lo stesso studio intenso del Roveretano, un autore di fatto poco considerato, se non proprio avversato, da parte dei Neo-scolastici di quegli anni, e, dall'altro lato, una lettura di Rosmini in senso rigorosamente realistico, con la relazione in una netta distinzione di soggetto e oggetto, pensiero ed essere, in alternativa rispetto al confronto attuato, in quegli anni, dall'idealista immanentistico Gentile, ma in difformità anche con

²⁸ Sull'ambiente della «Cultura filosofica» e in particolare su Lamanna e su Aliotta si vedano le importanti considerazioni di P. Piovani, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, Liguori, Napoli 2006, pp. 233-256 e 475-488. Più recentemente su De Sarlo e la «Cultura filosofica», cfr. M. A. Rancadore, *Pro psychologia pro philosophia. Le «Ricerche di psicologia» e «La cultura filosofica»*, FrancoAngeli, Milano 2015. Su Aliotta e la sua scuola cfr. inoltre A. Montano, *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 101-186.

²⁹ Cfr. F. De Giorgi, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento*, p. 136 (rist. nel presente volume, qui p. 87).

³⁰ Scarsa la letteratura su Capone Braga. Cfr. A. Viviani, *L'interpretazione della realtà della vita umana nel pensiero di Gaetano Capone Braga, con liriche inedite*, D'Arcangelo, Pescara 1958; S. Chiogna, *Gaetano Capone Braga*, in «Dizionario biografico degli italiani», Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. XVIII, Roma 1975 (piuttosto polemico); M. Nardi (a cura di), *Gaetano Capone Braga. Riflessioni su una filosofia*, Media, Giulianova 1997.

i coevi confronti con Rosmini degli idealisti critici e trascendenti Bernardino Varisco e Piero Martinetti.

Se dunque il giovane Capone Braga condivide con De Sarlo importanti linee di fondo, non mancano, però, d'altra parte, significative differenze tra maestro e allievo.

De Sarlo, come si è visto, sottolineava, infatti, nella gnoseologia di Rosmini soprattutto le componenti empirico-percettive e il tema del sentimento fondamentale, criticando la componente intuitiva extra-empirica dell'idea dell'essere, Capone Braga, invece, è fortemente interessato a questo elemento del tutto caratterizzante dell'ideologia rosminiana. Se dunque nella lettura di Rosmini da parte di De Sarlo potevano emergere molti punti che poi quest'ultimo avrebbe ritrovato in Brentano, condividendo il pensatore lucano e quello mitteleuropeo una netta critica all'idea extra-empirica dell'essere, nel libro su Rosmini di Capone Braga, al contrario, se sono citati autori allora assai poco noti, per non dire proprio sconosciuti, in Italia, come Bolzano, Meinong e Husserl, non è mai citato, invece, significativamente, proprio Brentano.

Erano, del resto, come è noto, gli anni, in cui, dopo le *Ricerche logiche* del 1900/1901, si stava ormai completamente consumando il distacco della fenomenologia husserliana dalla psicologia descrittiva brentaniana, che pure ne aveva costituito il più cospicuo alveo di origine. Non possiamo certo addentrarci qui nel contrasto tra Husserl e Brentano, e nella relativa vastissima bibliografia,³¹ dal nostro punto di vista è però significativo osservare come nella interpretazione di Rosmini di Capone Braga le filosofie di Husserl e di Bolzano potessero già essere utilizzate per valorizzare proprio quelle componenti di intuizione ideale dell'ideologia rosminiana, che invece tanto lo stesso Brentano che De Sarlo avevano nettamente criticato.

Dice Capone Braga, nelle conclusioni della sua ricerca,

³¹ Cfr. almeno i riferimenti in R. D. Rollinger, *Husserl's Position in the School of Brentano*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1999 (con ulteriore bibliografia).

il mondo delle idee esiste, non è un 'regno di fantasmi' [...]. Esso senza dubbio non esiste nello spazio e nel tempo come la materia, o semplicemente nel tempo come i fatti psichici; ma esiste in un modo speciale, avendo un essere o esistenza *ideale*, che è fuori dello spazio e del tempo. Sarebbe vano per es. dire che un principio logico o un concetto generale esiste come una pietra, una casa etc.; ma sarebbe parimente vano dire che non esiste affatto, che non è nulla, poiché esso vale e manifesta la sua realtà illuminando l'intelletto e rivelandogli l'essenza intellegibile delle cose.³²

E poco dopo:

Bisogna dunque nei nostri pensieri distinguere due momenti: l'atto, l'attività, e il termine a cui è diretto l'atto. L'atto è soggettivo, particolare, reale, mentre il termine è oggettivo, universale, ideale: è insomma un'idea che illumina l'intelletto. Può sembrare strano udire parlare di *oggetti del pensiero*; ma questo dipende dal pregiudizio che l'oggettività consista solo nella realtà (esistenza nello spazio e nel tempo) e che quindi solo i sensi possano dare oggetti.³³

Proprio nella discussione di questo punto dell'oggettività intellettuale e non solo sensibile, Capone Braga cita Bolzano³⁴ ed è ben noto quanto il confronto con le opere di questo filosofo (anteriore a Brentano) furono importanti per Husserl per elaborare la propria fenomenologia, distaccandosi dalla psicologia descrittiva brentaniana.

Rosmini, non sbagliava, inoltre, continua Capone Braga, nell'affermare che la

categoria dell'essere è una delle condizioni essenziali e indispensabili della vita del pensiero, poiché, qualsiasi cosa noi pensiamo, dobbiamo pensarla come avente qualche forma d'essere. Anche del quadrato rotondo per es. si può dire che ha un'esistenza (ideale) poiché è un pensabile.³⁵

Qui, peraltro, pur in questo apprezzamento, vi è una critica a Rosmini che Capone Braga espone anche in altre parti del libro, «ossia l'importanza dell'idea dell'essere», su cui si può essere d'accordo, «è stata», però, «esagerata dal Rosmini [...] Non basta

³² G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1914, pp. 147-148.

³³ Ivi, pp. 149-150.

³⁴ Ivi, p. 149.

³⁵ Ivi, p. 150.

l'idea dell'essere [...] Invece la vita dell'intelletto è effettivamente molto ricca, poiché trae le sue forze da una molteplicità di scaturigini luminose»: ³⁶ infatti, «E. Husserl nella sua “logica pura” non usa una categoria unica, ma una molteplicità di categorie». ³⁷

Nonostante la critica al confinare l'ambito oggettivo intellettuale alla sola idea dell'essere, Capone Braga vede evidentemente in Rosmini un autore che, proprio come le nuove tendenze fenomenologiche, cerca una fondazione oggettivo-ideale della conoscenza, ³⁸ e nel determinare questo piano fondativo, egli, come si è appena visto, usa più volte la metafora, di origine platonica, e assai presente non solo in Agostino e Bonaventura, ma anche in Rosmini, della «illuminazione»: «il termine è oggettivo, universale, ideale: è insomma un'idea che illumina l'intelletto», il concetto generale «vale e manifesta la sua realtà illuminando l'intelletto e rivelandogli l'essenza intellegibile delle cose», «la vita dell'intelletto [...] trae le sue forze da una molteplicità di scaturigini luminose».

2.3. Capone Braga comprende bene, infatti, che la posizione di Rosmini non è affatto comprensibile senza gli elementi platonico-agostiniani della «illuminazione» dell'essere intellegibile, mentre

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ivi*, p. 147.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 152: «Il Rosmini per spiegare [...] le idee supreme, ricorre alla teoria dell'innatismo e pone come innata l'idea dell'essere. Ora, l'innatismo in fondo non dà una spiegazione e una soluzione del problema della conoscenza, e oggi non può esser più sostenuto; ma è senza dubbio vero che la ragione, all'occasione dell'esperienza, obbedendo ad esigenze sue proprie, che le s'impongono necessariamente, fa asserzioni che trascendono l'esperienza stessa e non si possono ricavare affatto da questa». Cfr. anche quanto ha scritto recentemente Nobile sul carattere innato dell'idea rosminiana dell'essere: se Rosmini vuole certo escludere che «l'idea dell'essere si lasci concepire tanto come originata empiricamente, quanto come generata dall'io – per cui vien detta “innata” –, egli osserva però che «l'idea non è sperimentata come forza che agisce al modo di un corpo, ma, in quanto si dà come oggetto, oggetto intellettuale, è “termine” che nondimeno *si impone* quale presenza *manifestativa*», M. Nobile, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, p. 176 (rist. nel presente volume, qui pp. 162-163).

Brentano, come abbiamo visto, polemizzava proprio contro un residuo di intuizione ideale in Rosmini, nell'idea dell'essere.

Emblematica di questa differenza era la loro diversa interpretazione dell'intelletto agente. Sia Rosmini che Brentano seguono Tommaso nell'interpretazione dell'intelletto agente aristotelico come proprio a ciascun individuo e non come una facoltà separata sovra-individuale (Brentano ebbe su questo anche una disputa famosa con Zeller).

Per Rosmini, però, Tommaso tiene ampio conto della componente sensibile della conoscenza, ma, con la sua trattazione dell'intelletto agente, lo fa in continuità e ad integrazione della componente, già agostiniana, della illuminazione intellegibile (così come lo stesso Rosmini intende integrare, nella sintesi primitiva, l'idea dell'essere possibile con la determinazione sensibile reale, mediata dal sentimento fondamentale).

L'Aquinate – si dice nel *Rinnovamento della filosofia italiana* – venne facendo un giudizioso e savio impastamento di Aristotele e di Platone. S'avvide egli, che l'intelletto agente [...] non potea esser uno di numero in tutti gli uomini [...], ma s'avvide egli, che questo intelletto avea bisogno di un lume, il quale non potea derivare che da un principio unico e identico, perocché in quello tutti gli uomini vedevano i veri identicamente uguali; e però ritenne anche l'intelletto separato di Platone, ma collocandolo in Dio, sì come avea già fatto s. Agostino.³⁹

Brentano, invece, connette molto più strettamente l'intelletto agente all'elaborazione dei dati sensibili,⁴⁰ valorizzando, pur con

³⁹ A. Rosmini, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, Pagliani, Milano 1836, p. 677. Sull'intenzione rosminiana di integrare Agostino e Tommaso e sulla differenza in Rosmini tra Tommaso e tomismo, cfr. P.P. Ottonello, *Rosmini, Tommaso, i tomisti*, in Id., *Rosmini inattuale*, Japadre, L'Aquila-Roma 1991, pp. 55-66.

⁴⁰ Cfr. F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Meiner, Hamburg 1977 (1^a ed. 1911), p. 131; trad. it. *Aristotele e la sua visione del mondo*, a cura di F. Ferraguto, Le Lettere, Firenze 2014, p. 126: Aristotele «ammette che prima di ogni pensiero la mente esercita un'azione sull'organo sensibile tale da renderlo capace a una reazione. Questa, e non altro, è la funzione dell'«intelletto produttivo» (*nous poietikos*) che qualcuno vuole rendere una facoltà superiore dell'anima e qualcun altro addirittura un'intelligenza superiore e unitaria che illumina tutte le menti umane o anche la stessa divinità».

distinguo, il principio scolastico e lockiano del *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.⁴¹

Tali differenze di valutazione sulla filosofia antica e medioevale si ripresentano puntualmente, del resto, anche rispetto alla filosofia moderna. Se, come si è visto, Brentano valorizza soprattutto la linea Cartesio-Locke, Rosmini a questa preferisce invece esplicitamente la direzione da Cartesio a Malebranche e Gerdil,⁴² anche se sottolinea, come è noto, che tale direzione va integrata, nella sintesi primitiva e nelle percezioni intellettive, con una componente propriamente realistica non intellettuale, bensì sensibile-empirica, che egli intende sviluppare attraverso il sentimento fondamentale, laddove tale necessaria integrazione rimarca il carattere finito dell'intelletto umano che può attingere a priori l'idea dell'essere possibile, ma non, al contrario di Gioberti, l'essere reale.

In questo contesto, non si può certo entrare nel dettaglio dell'interpretazione husserliana della filosofia moderna, fino all'ultima sintesi della *Crisi delle scienze europee*, interpretazione che ha caratteri del tutto specifici e differenti tanto rispetto a quella di Brentano, quanto a quella di Rosmini. Almeno alcuni spunti di tale interpretazione husserliana, però, appaiono meno lontani, tutto sommato, da quella di Rosmini che non da quella di Brentano.

Lo psicologismo empirico di Locke è visto, in particolare, da Husserl, al contrario di Brentano, come una perdita decisa proprio dell'aspetto teoretico più rilevante aperto da Cartesio, ossia

⁴¹ Cfr. ad es. F. Brentano, *Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*, Meiner, Hamburg 1986, p. 125.

⁴² Cfr. ad es. la sintesi dello *Schizzo sulla Filosofia moderna*: «Dalla considerazione di questi eccelsi caratteri delle idee intuitive indusse S. Agostino, seguito poscia da S. Tommaso, e preceduto da Platone, che le idee risiedono in Dio come in loro fonte e principio. Dalla quale sentenza il Malebranche dedusse il suo sistema, che l'uomo, ed ogni intelligenza finita, vede tutto ciò che vede, in Dio; sistema ultimamente difeso dalle imputazioni teologiche, che gli furono fatte, dall'E.mo cardinal Gerdil. Noi non accettiamo intieramente questo sistema, di cui sarebbe troppo lungo l'istituire in questo luogo una critica, ma riconosciamo in esso un fondo di verità, e solo sui particolari cadono le differenze del sistema malebranchiano dal nostro», A. Rosmini, *Schizzo sulla Filosofia moderna. Lavoro inedito di Antonio Rosmini*, «La Sapienza», Rivista di filosofia e di lettere diretta da V. Papa, 3 (1881), pp. 313-323, 393-401, qui p. 395.

l'intenzionalità originaria a quella che viene chiamata «una sfera d'essere assolutamente apodittica»,⁴³ e il continuatore, viceversa, degli aspetti più discutibili del filosofo francese: la frattura e la «cosalizzazione» dell'esperienza interiore e dell'esperienza esteriore, che conducono da un lato alla fondazione della scienza naturale in una psicologia empirica, fondazione assai fragile come mostrerà poco dopo Hume, nonché, dall'altro lato, alla «naturalizzazione della sfera psichica» dell'intenzionalità originaria verso l'essere, una naturalizzazione che «si trasmette, attraverso Locke, a tutta l'epoca moderna fino ad oggi».⁴⁴ «Locke», dice esplicitamente Husserl, «non fa alcun uso della scoperta cartesiana della *cogitatio* in quanto *cogitatio* di *cogitata* – e quindi dell'intenzionalità –, non la riconosce come tema (anzi come il tema di quelle ricerche più specifiche che mirano alla fondazione della conoscenza)».⁴⁵

L'intenzionalità di Husserl si differenzia, quindi, come è noto, esplicitamente da quella psicologico-descrittiva di Brentano, pur essendo diversa anche da quanto Rosmini chiama «l'intenzione del nostro pensiero», perché da un lato in tale intenzione rosminiana vi è rispetto a Husserl un diverso rapporto all'esperienza tramite il sentimento fondamentale, dall'altro lato in Rosmini intenzione sensibile e idea dell'essere diventano conoscenze compiutamente effettive solo nella riflessione preposizionale del giudizio. Pure Carla Canullo, però, che ha di recente sottolineato proprio le differenze tra Husserl e Rosmini sul tema dell'intenzionalità, ha tuttavia rimarcato che in tale tema

se i contenuti husserliani e rosminiani debbono essere mantenuti nelle loro inaggirabili differenze, le ricerche di cui sono l'espressione si sono iscritte in

⁴³ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1954, p. 79; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 106.

⁴⁴ Ivi, p. 64; trad. it., p. 92.

⁴⁵ Ivi, p. 87; trad. it., p. 113.

un comune quadro, ossia in una prospettiva che rifiuta da diversi punti di vista la naturalizzazione della coscienza per pensarne il polivoco articolarsi.⁴⁶

Anche laddove Husserl ritiene che, nella pur ricca prospettiva trascendentale kantiana, permangono una «naturalizzazione psicologica della coscienza» e la mancanza «di un metodo che procedesse intuitivamente, intuitivo ai suoi inizi e in tutto ciò che dischiude»,⁴⁷ si possono vedere dei nuclei importanti di possibili confronti trasversali con la posizione rosminiana su Kant, come ha mostrato di recente Markus Krienke, il quale ha, del resto, giustamente anche rimarcato le differenze che la tematica rosminiana del sentimento fondamentale e della distinzione di essere ideale ed essere reale comportano nella interpretazione kantiana del Roveretano rispetto a quella di Husserl.⁴⁸

2.4. Il giovane Capone Braga valorizza l'idea dell'essere di Rosmini, comunque, esattamente nella ricerca di un piano gnoseologico basato sull'intuizione ideale di un'oggettualità trascendente il semplice piano psicologico-naturalistico e proprio in questa ricerca avverte una vicinanza con gli studi di coloro che, come Husserl, con la sua logica pura, poi fenomenologia, cercavano appunto un piano fondativo-intuizionale dell'oggettualità noetica come tale, prioritaria rispetto al piano psicologico che a quello scientifico naturale.

Era una prospettiva di confronto assai promettente, per quanto non mancassero anche alcuni aspetti schematici e un recensore vicino ai Neoscolastici, in modo peraltro piuttosto aperto, come il trentino Emilio Chiochetti, lamentò, non del tutto a torto, sulla «Rivista di filosofia neo-scolastica» del 1915 che Capone Braga nel suo libro non avesse apprezzato abbastanza i rapporti tra l'i-

⁴⁶ C. Canullo, *La coscienza in Husserl e in Rosmini. Intenzionalità e riduzione*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 187-199, qui p. 195 (rist. nel presente volume, pp. 93-110, qui p. 105).

⁴⁷ Ivi, p. 118; trad. it., p. 145.

⁴⁸ Cfr. M. Krienke, *L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 141-154 (rist. nel presente volume, pp. 111-131).

deologia, la logica e l'ontologia in Rosmini⁴⁹ (Capone Braga si dichiarava qui, del resto, non convinto che Rosmini avesse risolto compiutamente, nelle sue opere, il rapporto tra essere possibile ed essere reale, mentre egli sarà successivamente, come vedremo, maggiormente in sintonia su questo con il Roveretano). Il *Saggio su Rosmini* venne recensito anche da Giuseppe Rensi su «Coenobium» dell'agosto 1914: Rensi apprezzò lo scritto «diligente, accurato e chiaro» di Capone Braga, ma non nascose le sue perplessità sulla teoresi rosminiana, ritenendo che «il Rosmini vitale» si trovasse non tanto «nella costruzione del sistema suo», visto come irrisolto proprio nel rapporto centrale tra essere possibile ed essere reale, quanto «nelle limpide esposizioni e nelle critiche acutissime che, come base di quella costruzione, egli ha fatto dei sistemi altrui». ⁵⁰

Sottolineare da parte di Capone Braga gli elementi di intuizione dell'oggettualità ideale, in Rosmini, ad ogni modo, se da un lato significava avvicinare maggiormente quest'ultimo a Husserl, rispetto a Brentano, dall'altro lato voleva dire anche avvicinarsi a confronti teorici con il Roveretano portati avanti, nella stessa epoca, da alcune prospettive filosofiche idealistiche: non certo quella dell'idealismo assoluto e immanentistico di Gentile, quanto quelle dell'idealismo critico e trascendente di Martinetti e di Varisco, prospettive entrambe originate da un profondo confronto con Kant, ma anche con la tradizione platonica della trascendenza intellettuale e morale, rispetto all'esperienza esclusivamente psicologica (trascendenza, dunque, non sintesi immanente e assoluta come i neo-hegeliani quali Gentile, né subordinazione derivativa come nell'empirismo). ⁵¹ Fra l'altro, il libro di Capone Braga venne pubblicato presso la Libreria Editrice Milanese, che aveva in cata-

⁴⁹ Cfr. E. Chiochetti, *Intorno alla dottrina rosminiana della conoscenza*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 7 (1915), pp. 241-221.

⁵⁰ G. Rensi, *G. Capone Braga, Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, «Coenobium», 8 (1914, agosto), pp. 63-65.

⁵¹ Uno dei più pregnanti scritti tanto su Martinetti che su Varisco accomunati appunto come rappresentanti di un idealismo critico e trascendente resta A. Levi, *L'idealismo critico in Italia*, «Logos», 8 (1924), 1-2, pp. 52-72.

logo le due più importanti opere di Varisco, nonché in una collana che presentava anche un volume curato da Martinetti.

Alcuni motivi teorici che Capone Braga presenta nel suo libro del 1914, in un confronto esplicito con Husserl, si possono trovare, infatti, pur se presentati in forme anche molto diverse, in quanto detto su Rosmini nell'*Introduzione alla metafisica* di Martinetti del 1902 o in *La percezione intellettuale in Rosmini*, pubblicato dal migliore allievo di Varisco, Pantaleo Carabellese, nel 1907. Comune certamente a Martinetti, Carabellese e Capone Braga, infatti, pur nella diversità, anche notevole, delle rispettive argomentazioni, è l'esigenza di delimitare in se stessa una dimensione originaria e ideale della conoscenza, che non sia interamente riconducibile né alle scienze empirico-naturalistiche, pur rispettate nella loro autonomia, né all'interiorità puramente soggettivistico-psicologica e forse non è proprio un caso che tra coloro che più contribuirono a portare in Italia la fenomenologia husserliana troveremo anche un allievo di Martinetti come Banfi e un allievo di Carabellese come Semerari.

Per tornare a Capone Braga, è interessante notare come egli affiancasse allo studio di Rosmini una precocissima lettura non solo delle *Ricerche logiche*, ma anche, come si accennava all'inizio, delle *Idee per una fenomenologia pura*, che sono già ampiamente citate in un saggio uscito poco dopo la loro pubblicazione. Questo lungo saggio (quasi una monografia di più di 70 pp.) *La teoria degli oggetti e l'ontologia* venne pubblicato, infatti, come si è detto, a puntate nelle annate 1914 e 1915 de «La cultura filosofica»:⁵² Capone Braga vi descrive ampiamente una precisa strada che porta gli allievi di Brentano a staccarsi sempre più da una dimensione solamente psicologista.

Già Meinong

a mano a mano che, secondo lo spirito del tempo, faceva ricerche psicologiche, s'accorgeva che in mezzo a tutta la confusione e tutto il turbinio dei dati im-

⁵² G. Capone Braga, *La teoria degli oggetti e l'ontologia*, «La cultura filosofica», 8 (1914), 1, pp. 197-231; n. 3, pp. 290-318; e 9 (1915), 1, pp. 72-85.

mediati della coscienza si staccava nettamente qualcosa che non poteva essere considerato avente valore soggettivo, dunque qualcosa di oggettivo⁵³

e così «quasi senza volerlo»⁵⁴ si trovò a incontrarsi con le precedenti ricerche di Bolzano, il quale, riallacciandosi in forma scientifica alla tradizione del «mondo del puro pensiero» di «Platone e ai rinnovatori della dottrina platonica e inoltre a Cartesio, al Geulinx, al Malebranche, al Leibniz»,⁵⁵ «nella sua *Wissenschaftslehre* gettò le basi di una scienza razionale suprema, tracciando a grandi linee la struttura del mondo del puro pensabile». ⁵⁶

Husserl, da questo punto di vista, non fa che portare a compimento questa strada fino a giungere a una «logica nella sua purezza». ⁵⁷ E qui, appunto Capone Braga cita ampiamente anche dalle *Idee*. Proprio per la notevole precocità di questo riferimento, vale la pena riportarne qualche stralcio:

Dice E. Husserl: la credenza dell'uomo e la tesi naturale è che tutte le cose che si percepiscono con i sensi esistano nella realtà e che noi le afferriamo così come esse si presentano. Ma è giusta questa credenza? È noto che Cartesio, riguardo all'esistenza delle cose reali, fu tormentato dal celebre dubbio radicale. Ma noi, dice E. Husserl, non ricorriamo al dubbio di Cartesio; soltanto 'poniamo fuori azione' (*auschalten, einklammern*) questa tesi naturale, ossia non ne facciamo uso, esercitiamo di fronte ad essa un'epoché particolare. [...] Mediante [...] [tale] epoché [...] abbiamo raggiunto la coscienza pura. Questa è studiata da quella disciplina speciale che Husserl chiama 'fenomenologia' [...] La fenomenologia è non psicologia, ma scienza d'idee (*eidetische Wissenschaft*), perché mette capo alle essenze intellegibili delle cose. ⁵⁸

L'«epoché», continua Capone Braga,

c'impedisce di pronunciare qualsiasi giudizio sulla realtà percepita, ma non ci impedisce di giudicare che la percezione è coscienza di una realtà, né vieta di descrivere questa realtà come tale che ci apparisce (*erscheinend*). Al pari della percezione, ogni avvenimento *intenzionale* ha il suo oggetto intenzionale, cioè il suo significato oggettivo, noematico (il noema). La caratteristica dell'intenzio-

⁵³ Ivi, 8 (1914), 1, p. 200.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ivi, p. 198.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, 9 (1915), 1, p. 73.

⁵⁸ Ivi, p. 74.

nalità è appunto questo riferimento al noema (*ciò che è ricordato, immaginato, voluto, desiderato come tale*).⁵⁹

2.5. Nella prospettiva di Rosmini e in quella di Husserl sussistono, del resto, lo si è già accennato, anche profonde differenze e lo stesso Capone Braga appare aver cambiato le sue valutazioni sui due filosofi, tra il *Saggio su Rosmini* del 1914 e lo scritto su Meinong e Husserl del 1914-1915 appena citato, da un lato, e quelli successivi, dall'altro.

Già nel libro in due volumi *La filosofia francese e italiana del settecento* del 1920, indagando gli ideologi che avevano costituito un importante termine di confronto per il *Nuovo Saggio* rosminiano, Capone Braga da un lato ribadisce l'insufficienza della loro prospettiva solamente empirica, dall'altro sottolinea, però, più dei lavori del 1914 e del 1914-1915, il necessario momento empirico-sensibile nell'atto conoscitivo, quale si trova nello stesso Rosmini.⁶⁰

Ma è soprattutto *Il mondo delle idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, anch'esso in due volumi, il primo uscito nel 1928, il secondo nel 1933 (poi ristampati in un volume unico nel 1954), a mostrare come, nel proprio sviluppo, Capone Braga abbia riflettuto sulle differenze che sussistevano tra Bolzano, Meinong e Husserl, da un lato, e Rosmini, dall'altro, fino ad esprimersi, rispetto agli studi del 1914 e del 1915, più a favore di quest'ultimo che non dei primi (è interessante che quello

⁵⁹ Ivi, p. 75.

⁶⁰ Vi è dunque in questo libro una maggiore sintonia con il realismo empirico del maestro De Sarlo, rispetto allo stesso *Saggio su Rosmini* del 1914. Dalla propria prospettiva idealistico-immanentistica Gentile stroncò duramente il contributo: G. Gentile, *Gaetano Capone Braga. La filosofia francese e italiana*, «La Critica», 19 (1921), pp. 50-55. Il libro venne invece apprezzato da É. Bréhier, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 48 (1923), pp. 287-89. Capone Braga ricostruisce, scrive qui Bréhier, gli sviluppi con cui «la filosofia come analisi sperimentale dei fenomeni psichici, un punto di vista derivato da Locke», si diffonde nella Francia del Settecento e del primo Ottocento, in una serie di autori «che meritano di essere conosciuti [...] e sono studiati malemente nella stessa Francia», e giunge poi in Italia, con pensatori, «non sprovvisti di originalità», sui quali questo lavoro «colma una seria lacuna della storia della filosofia».

che era il sottotitolo nel libro del 1914 su Rosmini diventi qui il titolo di uno studio dalla ampiezza tematica e cronologica molto maggiore, quasi Capone Braga volesse integrare e tacitamente rettificare il libro giovanile).

L'analisi storiografica e quella teoretica si intrecciano in quest'ampia opera che osserva e valuta i filosofi antichi, moderni e contemporanei a partire da una prospettiva che l'autore definisce conclusivamente nell'ultimo capitolo dal titolo «Il mondo delle idee e il mio realismo».

In tale ricostruzione teoretico-storiografica non pochi sono gli spunti rosminiani. Platone, Aristotele e Plotino sono letti in continuità e a partire, sia negli aspetti apprezzati, che in quelli criticati, dalla concezione agostiniana. Anche Tommaso è letto come continuazione e integrazione di Agostino. Tra i filosofi della prima modernità la linea privilegiata è quella da Cartesio a Malebranche, di cui si sottolineano però la non sufficiente considerazione della componente sensibile-empirica nella conoscenza.

La lettura della filosofia contemporanea è poi segnata da una forte polemica contro l'idealismo e conclusivamente contro Croce e Gentile, a cui viene contrapposto un realismo di tipo teistico-spiritualistico (nella conclusione del libro, fra l'altro, non mancano anche accenni nazionalistici, tipici delle lotte per l'egemonia culturale nell'Italia del dopo Concordato: Croce e Gentile infatti schiaccerebbero, secondo Capone Braga, il pensiero italiano sull'idealismo soggettivistico nordico, mentre pensatori come Gioberti e Rosmini rimarrebbero fedeli alla cattolicità realistica del pensiero latino).⁶¹

Proprio in questa polemica anti-idealistica, Capone Braga cita ancora Bolzano, e marginalmente anche Meinong e Husserl, ma in modo più critico rispetto ai lavori giovanili. Se Bolzano è infatti ancora lodato come un oggettivista che si contrappone alle «tendenze individualistiche e solipsistiche latenti nell'immanen-

⁶¹ Cfr. G. Capone Braga, *Il mondo delle idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, Marzorati, Firenze 1954 (I ed. in due voll: 1928 e 1933), pp. 403-406 (paragrafo conclusivo dell'opera dal titolo «noi latini»).

tismo romantico»,⁶² Capone Braga aggiunge però qui che «mi pare emerga la necessità d'ammettere uno Spirito infinito che vivifichi ed animi il mondo delle proposizioni in sé del Bolzano, che altrimenti resterebbero *membra disiecta*».⁶³ Il fatto che Bolzano ammetta anche «intuizioni in sé» è visto ora, infatti, come una «tendenza al panlogismo»,⁶⁴ a cui Capone Braga risponde in senso spiritualistico-teistico:

Dio non è solo contemplatore e conoscitore della realtà, ma ne è il creatore, l'Essere che trasforma ciò che è puramente possibile (ideale) in reale (esistente nello spazio e nel tempo) e sperimentabile; ora appunto le qualità sensoriali fanno parte del mondo sperimentabile; quindi esse sono l'effetto dell'attività creatrice di Dio; cercare di intendere (penetrare con la ragione) quest'attività, sarebbe per noi, che non ne siamo capaci, un'impresa vana; quindi dovremo accontentarci di dire che quelle qualità sono l'effetto d'una attività superiore alla nostra comprensione razionale e che perciò noi possiamo non razionalizzarle, ma solo constatarle, sperimentarle.⁶⁵

La differenza tra essere ideale e essere reale, cioè, per dirla in termini rosminiani, mostra anche la differenza della ragione finita umana rispetto all'attività creatrice di Dio e la necessità, corrispondente, per la conoscenza umana, di una componente realistico-sensibile irriducibile all'idea.

Se nel libro del 1914 Capone Braga aveva scritto che «ben a ragione [...] il Bolzano disse che neppure Dio potrebbe mutare la realtà in sé»,⁶⁶ qui invece lo accusa dunque di «tendenza al panlogismo» e accentua insieme, invece, come si è visto, da un lato la componente empirico-sperimentale, dall'altro, soprattutto, la componente teistico-spiritualistica della conoscenza. In questo contesto, Meinong e Husserl, in tutto il libro del 1928 e 1933, vengono confinati in una sola menzione in nota come continuatori ed elaboratori, benché di alto livello, di quello che viene definito l'«idealismo logico di Bolzano».⁶⁷

⁶² Ivi, p. 341.

⁶³ Ivi, p. 370.

⁶⁴ Ivi, p. 371.

⁶⁵ Ivi, p. 372.

⁶⁶ G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini*, p. 149.

⁶⁷ Ivi, p. 371.

Capone Braga non fa una comparazione esplicita tra la propria attuale prospettiva gnoseologica e quella del libro del 1914, ma è chiaro che se Rosmini veniva allora criticato per aver mantenuto un'unica idea intuitiva, di fronte alla varietà della prospettiva eidetica husserliana, e per non aver ben risolto il rapporto tra essere possibile ed essere reale, qui al contrario, una rivalutazione della componente propriamente empirico-sensibile (e quindi della tematica che Rosmini trattava nel sentimento fondamentale), già presente nel libro del 1920, e, soprattutto, una ben più marcata accentuazione monistico-teistico-spiritualistica della gnoseologia, rende la valutazione del Roveretano assai meno critica di quella del 1914:

In Italia il movimento di reazione al naturalismo del settecento assunse il carattere di spiritualismo, ma non soggettivistico, bensì realistico e oggettivistico. Se tracce di soggettivismo erano ancora nella dottrina del Galluppi, in senso decisamente oggettivistico procedé il Rosmini, il quale per rimediare al soggettivismo idealistico pose a fondamento del pensiero umano l'idea oggettiva dell'essere possibile, che comunica la sua oggettività a tutte le idee e ai tutti i principi che ne derivano.⁶⁸

Pur apprezzando la «severa meditazione» storica e teorica di questo libro del 1928/1933, e la «profonda fede filosofica e religiosa» in esso presente, un recensore come Gioele Solari, nella «Rivista di filosofia» del 1936, vi ravvisava, però, un certo «difetto» dell'«esigenza critica». Secondo Solari, «il problema gnoseologico quale si pose con Kant alla coscienza filosofica moderna e che preoccupò tanto il Rosmini non interessa affatto l'autore» di questo libro «che si chiude in un dogmatismo filosofico che risponde meglio alle esigenze religiose dello spirito che non alle esigenze dello spirito critico».⁶⁹ Di fronte alla ristampa del 1954 de *Il mondo delle idee*, un giovane recensore sul «Giornale

⁶⁸ G. Capone Braga, *Il mondo delle idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, pp. 373-374.

⁶⁹ G. Solari, *G. Capone Braga, Il mondo delle idee*, «Rivista di filosofia» 27 (1936), pp. 275-277, qui p. 276. Su Solari studioso di Rosmini cfr. P. Piovani, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, pp. 223-232 e 489-496. Viviani, in *L'interpretazione della realtà della vita umana nel pensiero di*

di metafisica» del 1955, Sergio Sarti, arrivò anzi a dire che «ci è spiaciuto che» in tale libro «sia stata passata sotto silenzio la dottrina dello Husserl, che pur giunge, a suo modo, all'ammissione di un mondo di intellegibili trascendenti» (chissà se Sarti sapeva che Capone Braga, esattamente quarant'anni prima, era stato uno dei primissimi a scrivere delle *Ricerche logiche* e delle *Idee* di Husserl in Italia!).⁷⁰ Negli ultimi anni, del resto, Capone Braga era diventato ancora più marcato nel ricondurre integralmente Rosmini all'ontologia agostiniano-platonica, come si vede nel suo ultimo lavoro sul Roveretano, uscito nello stesso «Giornale di metafisica» del 1955, l'anno prima della sua morte, «Rosmini e l'ontologismo», che conclude così:

la differenza tra la dottrina rosminiana e quella giobertiana non è sostanziale; l'una e l'altra rientrano nella tradizione agostiniano-platonico-eleatica, ossia ontologistica (che non vuol dire affatto panteistica).⁷¹

I primi lavori di Capone Braga, da un lato, e quelli degli anni venti-trenta e cinquanta, dall'altro, si collocano, del resto, ormai in due diversi periodi della ricezione novecentesca di Rosmini. Se il periodo tra la fine dell'Ottocento e la prima guerra mondiale era stato segnato soprattutto da un confronto con l'ideologia del *Nuovo Saggio* e con le filosofie contemporanee e successive al Roveretano (tra cui il pensiero classico tedesco e appunto filosofi come Brentano e Husserl), negli anni centrali del Novecento ci si concentrò maggiormente sull'ontologia della *Teosofia* e sui legami che Rosmini intratteneva con la tradizione filosofica agostiniana e tommasiana (si veda la rapida ma acuta delineazione di storia

Gaetano Capone Braga, p. 95, si dice d'accordo con Solari sull'interpretazione de *Il mondo delle idee*.

⁷⁰ S. Sarti, G. Capone Braga, *Il mondo delle idee*, «Giornale di metafisica», 10 (1955), pp. 794-797, qui p. 796. Sergio Sarti, nato nel 1920, avrebbe più avanti insegnato storia della filosofia all'Università di Udine.

⁷¹ Cfr. G. Capone Braga, *Rosmini e l'ontologismo*, «Giornale di metafisica», 10 (1955), pp. 563-584, qui p. 584.

della ricezione rosminiana nel citato recente contributo di Krienke su Kant, Rosmini e Husserl).⁷²

Non mi sembra un caso, allora, che la «riscoperta» di un libro come lo *Studio su Rosmini* del 1914, per lungo tempo pressoché dimenticato, sia avvenuta alla fine del Novecento e nei primi decenni di questo secolo, con Prini prima e De Giorgi e Nobile poi, parallelamente a una rilettura storicamente più serena ed intensa dell'ingente patrimonio filosofico italiano a cavallo tra Ottocento e Novecento:⁷³ in quel periodo, tra crisi del positivismo e crisi modernistica, giovani filosofi, dal ventinovenne De Sarlo del 1893, al ventitreenne Gentile del *Rosmini e Gioberti* del 1898, al trentenne Martinetti della *Introduzione alla metafisica* del 1902, al trentenne Carabellese del 1907, fino appunto al venticinquenne Capone Braga del 1914, si erano rivolti teoreticamente a Rosmini, in uno spirito di ricerca assai libero e tra loro anche molto diversificato, ma senza né preconcetti liquidatori, né remore apologetiche, in un confronto trasversale con le diverse correnti filosofiche moderne e contemporanee; proprio da quel periodo erano sorti i primi spunti di un confronto tra pensiero rosminiano e fenomenologia su cui la ricerca filosofica sta tornando in questi anni con rinnovate forme e prospettive.

⁷² Cfr. M. Krienke, *L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl*, p. 144 (rist. nel presente volume, p. 114ss).

⁷³ Cfr. almeno M. Ferrari, *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931). Materiali per lo studio della cultura filosofica italiana tra Ottocento e Novecento*; Id., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006; P. Di Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, FrancoAngeli, Milano 2005, nonché la «Collana di filosofia italiana», diretta dallo stesso Di Giovanni per FrancoAngeli di Milano, che ha all'attivo già 15 voll.

FULVIO DE GIORGI

ROSMINI E IL ROSMINIANESIMO NEL PRIMO NOVECENTO.
TRA ROSMINIANI E ROSMINISTI

Questo contributo, ponendosi non sul piano di un'opzione teoretica forte e neppure su quello storico-filosofico in senso stretto, vuole ricostruire – secondo il registro metodologico della storia delle idee come storia culturale – le vicende primo-novecentesche del pensiero di 'Rosminiani' (cioè dei religiosi della Congregazione religiosa fondata da Rosmini) e di 'rosministi' (cioè di coloro che intendevano porsi come seguaci del pensiero filosofico rosminiano): a partire dal momento di massima difficoltà del rosminanesimo in Italia e, nel contempo, di fecondazioni, mutazioni e innesti del pensiero stesso del Roveretano in altri contesti filosofici, con sviluppi nuovi e peraltro autonomi, fino ad un certo assestamento nel periodo tra le due guerre mondiali.

Nei primi decenni del Novecento, dunque, la figura di Rosmini continuava a patire l'ostracismo che, in campo cattolico, il cosiddetto decreto *Post Obitum* del 1887 (reso noto nel 1888) aveva determinato. Il rosminanesimo, come corrente di pensiero filosofico, era ritenuta ancora, nella gran parte degli ambienti ecclesiastici, eterodossa, per una certa presunta inclinazione all'ontologismo, all'idealismo, se non addirittura al panteismo. Lo stesso Istituto della Carità, fondato da Rosmini, rimaneva una realtà piccola e quasi ai margini.

In tale clima generalmente sospettoso e ostile, nel momento, come ho già detto, di maggiore sfortuna del rosminanesimo in Italia, vi era un piccolo gruppo di filosofi rosministi di stretta osservanza, come Lorenzo Michelangelo Billia o Giuseppe Mo-

rando o, anche, Carlo Caviglione e Giuseppe Chiovenda, che cercavano, con molta fatica, di difendere il difendibile. In questo ambito, prevalentemente laicale e comunque autonomo rispetto alla Congregazione religiosa dei Rosminiani, fu fondata la «Rivista Rosminiana», nel 1906, sotto la direzione di Morando,¹ nella prima serie, e di Caviglione nella seconda, chiusasi nel 1922, dopo un ultimo periodo di uscite più rade e difficili.

Questi studiosi svolsero, dunque, un minuto lavoro di esegesi dei testi, quasi un'archeologia culturale del rosminianesimo, per ricollocare nei contesti filologici le proposizioni espunte e condannate dal decreto del 1887, per accertarne il senso originario, per approfondire (leggendo Rosmini con Rosmini) i punti oscuri. L'obiettivo di diradare ogni ombra di eresia spingeva peraltro questi rosministi ortodossi ad una certa rigidità, così che, da una parte, evitavano ogni contatto con i novatori modernisti, come Fogazzaro o Gallarati Scotti, che non a caso venivano da essi spesso stigmatizzati, e, dall'altra, tenevano in scarso conto, pur conoscendola, la lettura che di Rosmini veniva dando certa filosofia laica, con autori come Vidari, come Varisco, come Carabellese,² e, soprattutto, polemizzavano con l'interpretazione in chiave idealista di Rosmini, avanzata da Gentile.³

¹ Cfr. A. Zambarbieri, *Giuseppe Morando, la «Rivista Rosminiana» e il riformismo modernista*, in M. Benedetti, D. Saresella (a cura di), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, pp. 149-175.

² Cfr. G. Vidari, *Rosmini e Spencer*, Hoepli, Milano 1899; B. Varisco, *Tra Kant e Rosmini*, «Rivista di Filosofia», (1909), 12; P. Carabellese, *La teoria della percezione intellettuale in A. Rosmini*, Aligheri, Bari 1907; Id., *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione dell'ontologismo critico*, Sansoni, Firenze 1915. Su questi cfr. M.F. Sciacca, *Antonio Rosmini nella storiografia italiana*, in Aa. Vv., *Studi rosminiani*, Bocca, Milano 1940, pp. 177-189. In questo contributo, che ha il suo 'focus' negli sviluppi del pensiero di chi si riteneva 'rosminiano', non si approfondiranno né la linea gentiliana (poi gentiliano-spiritualista) né la prospettiva avviata, da posizioni limitrofe, sia da Varisco sia da Carabellese e che vide un esito importante in Moretti-Costanzi né gli avvisi di altre riflessioni, per esempio quelle rivolte alla filosofia politica e alla filosofia del diritto (Solari, Capograssi, Gonella) o alla pedagogia (Casotti).

³ Cfr. A. Morando, D. Morando, *Giovanni Gentile e Giuseppe Morando*, «Rivista Rosminiana», 42 (1948), pp. 78-80.

I. *Il saggio di Capone Braga. Rosmini e Husserl*

Peraltro un'originale lettura rosminiana veniva a svilupparsi nell'ambiente filosofico fiorentino tra fine Ottocento e primo Novecento, animato da figure come Francesco Bonatelli, Giovanni Vailati e Francesco De Sarlo.⁴ Era il momento in cui a Firenze soggiornò, per molti anni (dal 1896 al 1915), Franz Brentano, il cui pensiero era già conosciuto da Bonatelli.⁵ Brentano fu in relazione con De Sarlo,⁶ sul quale esercitò un'influenza non superficiale.⁷ De Sarlo aveva già allora lavorato, con una sua originalità, sulla logica e sulla psicologia di Rosmini: ricerche logiche e psicologiche convergevano e si annodavano attorno a questioni rosminiane.⁸ Il problema di fondo appariva la psicologia filosofica,⁹ ma con sviluppi significativi anche attraverso un Laboratorio di psicologia.¹⁰

La maggiore conoscenza della ricerca di Brentano faceva maturare nuovi approfondimenti e portava De Sarlo e i suoi allievi ad una precoce conoscenza di Husserl¹¹ e di Meinong. Lo stesso De

⁴ Per il contesto cfr. almeno M. Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006.

⁵ Cfr. D. Poggi, *Bonatelli, Fabro e l'eredità brentaniana*, in A. Russo (a cura di), *Cornelio Fabro e Franz Brentano. Per un nuovo realismo*, Studium, Roma 2013, p. 183.

⁶ Sul quale cfr. M.A. Rancadore, *Francesco De Sarlo: dalla psicologia alla filosofia*, FrancoAngeli, Milano 2011; G. Cacciatore, C. Senofonte, A. Costabile (a cura di), *Francesco De Sarlo*, Ermes, Potenza 1995.

⁷ In generale cfr. L. Albertazzi, R. Poli (a cura di), *Brentano in Italia: una filosofia rigorosa, contro positivismo e attualismo*, Guerini, Milano 1893.

⁸ Cfr. F. De Sarlo, *La logica di A. Rosmini ed i problemi della logica moderna*, Roma, Tip. Terme di Diocleziano, 1893; Id., *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, Tip. Terme Diocleziane, Roma 1893.

⁹ Cfr. G. Sava, *La psicologia filosofica in Italia: studi su Francesco De Sarlo, Antonio Aliotta, Eugenio Rignano*, Congedo, Galatina 2000.

¹⁰ Cfr. L. Albertazzi, G. Cimino, S. Gori, Savellini (a cura di), *Francesco De Sarlo e il laboratorio fiorentino di psicologia*, Laterza, Bari 1999.

¹¹ Per la prima ricezione di Husserl in Italia cfr. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia: il dibattito sulla fenomenologia, 1923-1940*, La Nuova Italia, Firenze 1990.

Sarlo, peraltro, che dirigeva «La Cultura filosofica»,¹² quando, nel 1915, raccolse alcuni suoi saggi del primo decennio del Novecento, in volume, toccò alcune questioni che lasciavano intravedere l'impostazione brentaniana. De Sarlo rimandava a Brentano a proposito di come il soggetto pensante potesse arrivare «ad affermare da una parte l'oggetto in quanto esistente e dall'altra l'oggetto in quanto pensabile»: cioè «l'obiettività reale (esistenziale, di fatto) e l'obiettività ideale».¹³ Ma, d'altra parte, egli valorizzava pure lo spiritualismo italiano della prima metà dell'Ottocento (Galluppi, Rosmini, Gioberti), come 'via media' tra sensismo e idealismo: «Merito precipuo di tutto lo spiritualismo italiano è quello di essersi reso conto dei pericoli cui vanno incontro l'empirismo e il subbiettivismo (scetticismo) da una parte e l'idealismo dall'altra col perdere ogni contatto col dato e coll'attuale. Esso mira specialmente a porre in sodo l'assolutezza e la validità obbiettiva del conoscere di fronte ad ogni relativismo, ed a mostrare la necessaria coordinazione dell'esperienza attuale (attività psichica e dato sensoriale) coll'identità del pensiero».¹⁴

Un frutto significativo di questo contesto di studi fu il volume di Gaetano Capone Braga *Saggio su Rosmini: il mondo delle idee*, pubblicato in prima edizione nel 1914 e, in seconda, nel 1924. Capone Braga era appunto un allievo di De Sarlo.¹⁵ La ricerca esordiva lamentando uno scarso interesse sulla filosofia rosminiana (facevano eccezione, secondo Capone Braga, gli studi di De Sarlo, di Benzoni,¹⁶ di Gentile, di Carabellese, di Caviglione e di Billia):

¹² Cfr. C. Genna, *Francesco De Sarlo e «La cultura filosofica»*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella cultura italiana del Novecento*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 407-421.

¹³ F. De Sarlo, *Il pensiero moderno*, Sandron, Milano 1915, p. 133.

¹⁴ Ivi, p. 46.

¹⁵ Per qualche primo studio, non molto soddisfacente (anche perché qui non interessano gli sviluppi successivi del pensiero di Capone Braga) cfr. M. Nardi (a cura di), *Gaetano Capone Braga: riflessioni su una filosofia*, Media, Giulianova 1997; A. Viviani, *L'Interpretazione della realtà e della vita umana nel pensiero di Gaetano Capone Braga, con liriche inedite*, D'Arcangelo, Pescara 1958.

¹⁶ Capone Braga ricordava: R. Benzoni, *La simpatia nella morale dell'evoluzione e nel sistema rosminiano*, Accademia dei Lincei, Roma 1886 (estratto da

gli italiani sembravano ormai ignorare di aver avuto una filosofia loro propria, «un grande sistema da contrapporre alle costruzioni, più celebri ma forse non più salde, dei filosofi europei». ¹⁷ Le cause principali di tale sfortuna e di tale deprecabile oblio stavano, secondo lo studioso, nella prevalenza della scienza sulla filosofia e nell'imporsi di indirizzi meccanicistici, empiristici, positivistici. Ma allora il declino di tale orizzonte scienziato e la crisi del positivismo, il ritorno ad un interesse per le «scienze dell'idee» riapriva la strada ad una possibile, anzi necessaria, nuova attenzione verso il sistema rosminiano, che aveva combattuto sensismo, soggettivismo e scetticismo. Ecco allora che Capone Braga affermava:

Rosmini adoperò tutte le sue forze per allontanare questo grave pericolo, cercando *qualcosa d'oggettivo*, che desse un saldo punto d'appoggio a ogni scienza e a ogni dottrina; e credè d'aver veramente trovato nella nostra mente qualcosa d'oggettivo, poiché noi pensiamo continuamente l'essere, e il pensiero dell'essere è il pensiero di *ciò che è in sé e per sé*, indipendentemente dal soggetto. Così diviene chiaro un altro carattere del sistema e del mondo delle idee del Rosmini: la sua *oggettività*. Appunto a causa di questo carattere l'ideologia rosminiana si riconnette con tutto il movimento filosofico odierno, diretto da A. Meinong e da E. Husserl, che vuol fondare una scienza a priori oggettiva, una scienza d'idee (la *Teoria degli oggetti* del Meinong e la *Logica pura* di E. Husserl). ¹⁸

Capone Braga riconsiderava criticamente il sistema rosminiano e giungeva a concludere che Rosmini errava nel sostenere che l'idea del possibile fosse l'unica forma della mente. Rosmini poi non riusciva a ridurre tutte le categorie kantiane all'idea dell'essere possibile, perché non si può derivare dall'idea dell'essere possibile tutto ciò che vi è di razionale nella conoscenza umana. In particolare, secondo Capone Braga, l'idea dell'essere possibile non contiene in sé l'idea di esistenza e pertanto non può illuminare i reali in quanto reali: non può perciò servire a spiegare la percezione intellettuale. Queste mancanze e limiti della teoresi

«Rivista italiana di filosofia», a. I, vol. 2). Ma avrebbe potuto ricordare anche: Id., *Dottrina dell'essere nel sistema rosminiano: genesi, forme e discussione del sistema*, Sonciniana, Fano 1888.

¹⁷ G. Capone Braga, *Saggio sul Rosmini. Il mondo delle idee*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1914, p. 12.

¹⁸ Ivi, p. 15.

rosminiana erano individuati, si direbbe, dal punto di vista del più recente indirizzo fenomenologico (o meglio nella linea Brentano, Meinong, Husserl):

Da questo punto di vista presentano vantaggi, rispetto al sistema del Rosmini, le concezioni moderne intorno al mondo delle idee.

Il Meinong per es. ha concepito una scienza d'idee, la «teoria degli oggetti», che è alla base di tutte le altre scienze. Questa teoria si occupa dell'oggetto in quanto tale, intendendo per oggetto non l'oggetto reale percettibile coi sensi, ma l'oggetto del pensiero, ossia l'idea considerata nel suo aspetto oggettivo. Ebbene, il Meinong non cerca di ridurre tutti gli oggetti del pensiero ad un unico oggetto supremo. Per il Rosmini c'è un solo oggetto vero dell'intelletto: l'essere possibile. Questo dà la luce e l'oggettività a tutte le altre idee. Invece per il Meinong c'è una molteplicità d'oggetti, non un oggetto solo; tant'è vero che l'Ameseder, discepolo del Meinong, facendo una rassegna degli oggetti, ne enumera le classi più importanti, ma non li riduce tutti a un'idea unica.

Parimenti E. Husserl, nella sua «logica pura», ammette non una categoria unica, ma una molteplicità di categorie. In questo modo il Meinong e l'Husserl non devono storcere il significato di alcuni principi e concetti, come invece è costretto a fare talvolta il Rosmini.¹⁹

Questa analisi critica, condotta – potremmo dire – fenomenologicamente, non concludeva tuttavia ad una liquidazione pura e semplice della filosofia rosminiana: vi era anzi, con rigorosa coerenza, un'esplicita valorizzazione. Capone Braga osservava infatti: «Non si creda però che noi, con la nostra indagine, si sia voluto dimostrar vana l'opera del Rosmini e offuscarne la gloria. Egli è troppo grande ed è vestito di luce troppo viva, per temere la nostra critica. Nella sua dottrina ci sono, riguardo al mondo delle idee, parti vitali e verità che resistono ad ogni obiezione».²⁰ Egli elencava allora quegli che gli sembravano, alla luce della sua serrata analisi e da un punto di vista fenomenologico, i risultati acquisiti dal rosminianesimo:

- L'esistenza del mondo delle idee
- L'oggettività delle idee
- L'importanza dell'idea dell'essere

¹⁹ Ivi, pp. 146-147.

²⁰ Ivi, p. 147.

- L'impossibilità di derivare dall'esperienza pura e semplice i principi e i concetti supremi della ragione
- L'insufficienza dell'empirismo.

Capone Braga dava conto, partitamente e sinteticamente, di ciascuno di questi risultati. Ma il centro dell'attenzione stava sul secondo aspetto: quello dell'oggettività delle idee. Qui egli introduceva un altro, ma importante, riferimento storico: Bolzano.²¹ Si poteva così intravedere, anche se egli non ne parlava, una linea storica: Bolzano, Brentano, Husserl. E si sarebbe potuto altresì 'collocare' storicamente in modo nuovo Rosmini, dopo Bolzano e prima di Brentano. In ogni caso il tema dell'oggettività delle idee stava molto a cuore a Capone Braga (come a De Sarlo), che scriveva:

Rosmini rivolse tutti i suoi sforzi a cercar qualcosa d'oggettivo, che desse un saldo fondamento alla filosofia e a tutte le scienze in genere, e trovò questo qualcosa nell'*essere ideale*. L'essere ideale è il pensiero d'un ente oggettivo, ed entrando a far parte del contenuto di qualsiasi idea, dà l'oggettività ad ogni concetto.

Contro questa concezione sta non solo lo psicologismo moderno, che pone nell'esperienza interna, nella coscienza soggettiva, il fondamento d'ogni sapere, ma anche il così detto immanentismo, per cui è reale solo l'oggetto immanente, il contenuto della coscienza soggettiva, e solo di questo è possibile parlare.

È chiaro però che, quando affermiamo un principio razionale o concepiamo un'idea, compiamo, sì, degli atti psichici: questi atti sono soggettivi, sono espressioni della nostra soggettività; ma i termini di questi atti, ossia l'idea o la proposizione in sé, non sono soggettivi, poiché dobbiamo riconoscerli come qualcosa che vale in sé e per sé e che non si può distruggere né mutare ad arbitrio. La verità insomma non è una creazione della nostra fantasia o un giuoco del nostro pensiero: essa ha valore oggettivo e s'impone alla mente di tutti indistintamente. Ben a ragione quindi il Bolzano disse che neppure Dio potrebbe mutare la verità in sé: Dio non può che riconoscerla.

Bisogna dunque nei nostri pensieri distinguere due momenti: l'atto, l'attività, e il termine a cui è diretto l'atto. L'atto è soggettivo, particolare, reale, mentre il termine è oggettivo, universale, ideale: è insomma un'idea che illumina l'intelletto.²²

²¹ Sul quale cfr. almeno S. Besoli, L. Guidetti, V. Raspa (a cura di), *Bernard Bolzano e la tradizione filosofica*, Quodlibet, Macerata 2011; G. Rutto, *Bernard Bolzano: Reformkatholizismus e utopia nella Praga della restaurazione*, Giappichelli, Torino 1984.

²² Capone Braga, *Saggio sul Rosmini. Il mondo delle idee*, pp. 149-150.

C'è da dire che i rosministi prima ricordati – da Billia a Morando, da Caviglione a Chiovenda – ignorarono sostanzialmente questi innovativi approcci di Capone Braga.

II. *Le nuove prospettive dei Rosminiani: un neorosminianesimo*

A fianco dei filosofi rosministi,²³ ma con una posizione originale loro propria, stavano alcuni giovani religiosi rosminiani, anch'essi decisi nella difesa di Rosmini, non solo per le questioni squisitamente teoriche, ma anche per le loro implicazioni ostracizzanti sul piano ecclesiale. Così p. Giuseppe Bozzetti – laureatosi in giurisprudenza nel 1900, in filosofia nel 1908 e in lettere a Roma nel 1909 – nel 1917, pubblicava uno studio sull'*Ultima critica* di Ausonio Franchi (un'opera di quasi trent'anni prima, ma ancora nefastamente influente in ambiti ecclesiastici). Bozzetti scriveva quasi su mandato del Padre Generale Bernardino Balsari, il quale in una lettera-prefazione al volume, gli diceva:

Voi sapete in che occasione, in che momento io vi esortai a questo lavoro; e parmi che giovi ricordarlo qui con serena schiettezza. Dal pulpito, nella Cattedrale di una delle prime città d'Italia, in una solenne occasione e davanti ad uno scelto uditorio, si parlò di A. Rosmini come di un uomo invaghito delle sue idee e dottrine, invaghito di se medesimo, a quel modo – disse l'oratore – che Narcisso si invaghi delle fattezze del volto suo e perì miseramente nel fonte che glielie rispecchiava. A costui venne paragonato in quel discorso Antonio Rosmini e fu detto che egli pure, per invaghimento della sua propria dottrina, si perdé miseramente. Della quale dottrina l'oratore parlò in modo da farla apparire come un sogno o una illusione, quale appunto poteva nascere e radicarsi nella mente di un uomo invaghito sol di se stesso; e in quel che egli disse su tale dottrina si appoggiò sopra l'autorità di Ausonio Franchi, a cui diede lode di *gran filosofo*. Queste cose voi sapete che io le udii con le mie orecchie in quel giorno non dimenticabile. E chi le proferiva era persona costituita in altissima dignità; e mi è impossibile il pensare che egli, proferendole, non credesse di dire vero e di dire bene. Voi sapete, carissimo Don Bozzetti, qual fu l'animo mio nell'udir

²³ Per la sensibilità di questi ambienti nei confronti dei rosministi cfr. G. Bozzetti, *Lorenzo Michelangelo Billia*, «Rivista rosminiana», 18 (1924), 2, pp. 143-145; Id., *Giuseppe Morando*, «Rivista Rosminiana», 39 (1945), pp. 7-10 (ma su Morando Bozzetti scrisse pure la relativa voce per l'*Enciclopedia cattolica*); *Giuseppe Chiovenda*, «Rivista Rosminiana», 32 (1938), p. 45.

tali cose, in quelle circostanze; abbastanza ve lo mostrai quando vi ho esortato a scrivere questo libro che ora mi dedicaste.²⁴

A fronte, dunque, delle confusioni di Franchi, Bozzetti spiegava con chiarezza la dottrina rosminiana della distinzione tra un atto dello spirito e l'avvertenza dell'atto (per esempio tra sentire e avvertire di sentire), dunque l'essere ideale come nozione innata dell'essere in universale, prima di tutte nell'ordine della cognizione immediata, implicita (ma anche la più astratta e quindi l'ultima nell'ordine della cognizione riflessa, esplicita). Secondo Bozzetti: «l'elemento innato che Rosmini ammette e propugna, [...] anziché un concetto, un termine di operazione della nostra mente, è una condizione, una causa oggettiva e formale di essa mente e precede di natura sua le operazioni della medesima. Quindi non rimarrebbe da dire: *Il lume dell'intelletto agente*, vale dire, *l'essere ideale*, è conosciuto per sé stesso».²⁵

Ma soprattutto, rispetto alla contrapposizione, operata da Franchi, tra Rosmini e S. Tommaso, Bozzetti richiamava tutti gli studiosi (Ferrè, Gastaldi, Casara, Buroni, Moglia, Pedrotti, Paganini, Morando) che dal secondo Ottocento avevano mostrato l'accordo tra i due: non però per sostenere un'assoluta identità tra rosminianesimo e tomismo, ma per cercare un approccio non prevenuto. Osservava infatti: «Ma se vi fu un eccesso da parte di alcuni rosminiani a voler identificare la dottrina dell'Angelico con quella del Roveretano, noi ci troviamo qui davanti all'eccesso opposto. Ausonio Franchi rimprovera a Rosmini e ai rosminiani di stiracchiare e magari guastare i testi di S. Tommaso per ridurli al proprio senso; e lui intanto travisa e altera la teoria rosminiana per farle dire il contrario appunto di S. Tommaso».²⁶

²⁴ In G. Bozzetti, *Rosmini nell'«Ultima Critica» di Ausonio Franchi. Studio Storico-critico*, Giannini, Firenze 1917 [la copertina, a differenza del frontespizio, porta la data: 1918], p. 1. Cfr. anche G. Bozzetti, *Il P. Berardino Balsari VI Preposito Generale dell'Istituto della Carità (1852-1935)*, Sodalitas, Domodossola 1945.

²⁵ G. Bozzetti, *Rosmini nell'«Ultima Critica» di Ausonio Franchi. Studio Storico-critico*, p. 163.

²⁶ Ivi, p. 140.

Bozzetti mostrava l'attenzione di Rosmini a sviluppare la tradizione scolastica,²⁷ armonizzando S. Tommaso e il tomismo con la corrente francescana di S. Bonaventura e dello scotismo. In questo senso, storicamente, Rosmini appariva un precursore della rinascita neo-scolastica. Certo, la differenza con il neo-tomismo rimaneva grande, ma più per questioni di origine aristotelica e per il riferirsi dei neotomisti a Molina piuttosto che a S. Tommaso. Rosmini, per Bozzetti, «alla interpretazione troppo aristotelica del Santo Dottore ne contrappone una che direi agostiniana o patristica; interpretazione che si potrà discutere ma non si potrà disprezzare [...] là dove Rosmini si differenzia da S. Tommaso non si ha vera antitesi, ma si ha o lo sviluppo di dottrine rimaste solo come in cenno o in abbozzo nel Santo Dottore, oppure si ha un ritorno alla dottrina patristica, pura dai soverchianti influssi con cui trionfando nella Scuola l'Aristotelismo si rifece delle vivaci opposizioni prima in essa sofferte. Ma in questo secondo caso Rosmini ha per sé il suffragio di S. Anselmo, di S. Bonaventura, di Alessandro di Ales e di altri grandi Scolastici».²⁸

Ma la riflessione di Bozzetti non era solo un'intelligente apologia del rosminianesimo, che prospettava pure un'originale 'ermeneutica rosminiana', essa forniva anche – sia pure indirettamente – una nuova chiave propositiva. Quando infatti parlava di S. Tommaso, egli affermava che il tomismo contemporaneo doveva rispondere ai nuovi problemi filosofici di oggi, sviluppando il pensiero del Dottore Angelico. Scriveva Bozzetti: «Ma non è fuor di proposito la ricerca fatta da Rosmini, quando non trovando trattata direttamente ed espressamente da S. Tommaso la questione da lui posta, va investigando nell'Angelico quei passi onde si

²⁷ Scriveva: «Nelle opere di Antonio Rosmini una delle caratteristiche più notevoli della trattazione è quel continuo rifarsi alla tradizione filosofica cristiana, massime scolastica. Non v'ha dottrina di qualche momento che egli non cerchi confermare coll'insegnamento di quella ed anche là dove egli è incontestabilmente originale pare che non ami di comparire, e che sia soltanto sollecito di mostrare l'addentellato portogli dal pensiero filosofico che lo precede, per costruire il nuovo in modo che combaci con l'antico e ne riesca sviluppo e compimento perfettamente armonico» (ivi, p. 137).

²⁸ Ivi, pp. 174 e 176.

può ragionevolmente dedurre il criterio con cui l'avrebbe sciolta se gli si fosse presentata». ²⁹ E ancora: «Per essere utili ai nostri tempi lo studio di S. Tommaso non deve esser puramente storico, ma interpretativo, col quale si supplisce alle deficienze che sono in lui, e nel tempo stesso si continua a tessere la tela medesima ch'egli ha così mirabilmente ordito». ³⁰

Implicitamente, dunque, si suggeriva un'analogia prospettiva, che si potrebbe definire neo-rosminiana: sviluppare la filosofia di Rosmini, in risposta ai problemi del pensiero a lui successivo fino al Novecento, affrontando così questioni nuove, con teorizzazioni nuove, pur a partire dai fondamenti teorici del rosminianesimo. Era una sensibilità moderna non molto lontana da quella espressa da Fogazzaro, anche se da lui, accusato di modernismo, indipendente. ³¹ In uno dei suoi caldi interventi in memoria di Rosmini, in seguito all'anno centenario della sua nascita (1897), Fogazzaro aveva affermato: «Per trarre dai principi fondamentali della filosofia rosminiana una vigorosa azione scientifica e letteraria occorrono dei giovani che posseggano due disposizioni essenziali: la modernità della cultura, il talento dello scrivere chiaro e colorito. Se gli aspiranti a continuare l'azione di Rosmini nelle vie della carità vi si preparano sul Calvario di Domodossola, in una silenziosa solitudine, è invece necessario che i continuatori suoi nelle vie del pensiero si preparino là dove la vita sociale e intellettuale della nazione è più intensa». ³²

²⁹ Ivi, p. 148.

³⁰ Ivi, pp. 149-150.

³¹ È comunque da notare che erano abbonati alla «Rassegna Nazionale» (che, com'è noto, aveva un indirizzo di riformismo religioso e conciliatorista): Bernardino Belisari (fino al 1906); don P. Gariboldi, rettore del Collegio Rosmini di Stresa (1905-1908); il Rettore del Collegio Rosmini di Domodossola (1905-1908); il Rettore della Casa dei Rosminiani di Torino (1905-1908). Cfr. O. Confessore, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La «Rassegna Nazionale» dal 1898 al 1908*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 421, 429, 435.

³² A. Fogazzaro, *Per Antonio Rosmini*, ora in A. Fogazzaro, *La figura di Antonio Rosmini. Discorsi del primo centenario*, Edizioni Sodalitas-Fondazione Capograssi, Roma 1998, p. 79.

Così, dunque, in anni in cui acquistava la ribalta l'*Estetica* di Benedetto Croce, l'attenzione di questo neo-rosminianesimo si doveva rivolgere ai problemi dell'estetica, dell'arte, del linguaggio, della letteratura sui quali la riflessione rosminiana, pur non assente, non era però così ampia ed esaustiva, e richiamava comunque anche i nomi di Manzoni, di Tommaseo, di Bonghi (oppure, in ambiti più specifici, del meno noto De Vit).³³ Lo stesso Bozzetti pubblicava nel 1909 un volume sul rosminianesimo nel suo aspetto estetico e letterario, nel 1912 una prefazione ad un'edizione Utet (con le sue annotazioni) del *Dialogo dell'Invenzione* di Manzoni,³⁴ nel 1913 un più breve intervento sulla lingua e in particolare sull'origine della lingua italiana.³⁵

III. *Le vicende della «Rivista Rosminiana»*

Si può dire che, progressivamente, l'impulso culturale più forte passò dai rosministi ortodossi d'inizio Novecento al neo-rosminianesimo collegato all'Istituto della Carità: il passaggio ideale di consegne avvenne nel 1923 e il 'testimone' fu costituito dalla «Rivista Rosminiana».

Intanto vi era il collasso del sistema liberale italiano. In Bozzetti si poteva allora registrare una simpatia 'rosminiana' per il Partito Popolare. Nel 1922 egli scriveva: «Io arrivo a dire senza timore d'esser chiamato temerario che l'attuale Partito Popolare non avrebbe difficoltà a riconoscere in Rosmini un precursore del suo programma».³⁶ Ancora nel 1926, nella cerchia domese, si cercava di

³³ Cfr. F. Bonali, *Vincenzo De-Vit lessicografo*, «Rivista Rosminiana», 34 (1940), pp. 146-151; M. Raoss, *Vincenzo De-Vit lessicografo*, «Rivista Rosminiana», 45 (1951), pp. 34-43, 125-136.

³⁴ Com'è noto, è questa l'opera 'filosofica' più importante di Manzoni, in cui è ormai evidente la sua adesione al rosminianesimo.

³⁵ G. Bozzetti, *Antonio Rosmini nell'aspetto estetico e letterario*, Forzani, Roma 1909; Id., *Prefazione*, a *A. Manzoni, Dialogo dell'Invenzione*, UTET, Torino 1912; Id., *Nozioni sulla lingua e in particolare sull'origine della lingua italiana*, La Cartografica, Domodossola 1913.

³⁶ Bozzetti, *Per una giusta valutazione delle Cinque Piaghe di Rosmini. A proposito di uno scritto recente sui libri letterari all'Indice*, p. 18. Interessanti

proporre una linea rosminiano-personalistica, che non citava mai il fascismo, ma discuteva Croce.³⁷ Tuttavia il progressivo consolidarsi del potere mussoliniano e il conseguente regime fascista dovevano in realtà portare ad una nuova consacrazione nazionale della figura di Antonio Rosmini. E questo non poteva lasciare completamente indifferente lo stesso ambiente rosminiano domese.

In questo contesto, si ebbe, dunque, l'importante passaggio di testimone, a cui ho già fatto cenno. Dalla sua nascita, nel 1906, la «Rivista Rosminiana» aveva avuto, come si è visto, due serie: la prima diretta da Giuseppe Morando e la seconda diretta da Carlo Caviglione, in cui il periodico si stampava a Torino. Si trattava, in entrambi i casi, dell'indirizzo rosminista di cui si è detto. Ma la fatica che ormai si faceva e la conseguente irregolarità nelle uscite della pubblicazione, portarono nel 1922 alla fine della seconda serie. Così nel 1923 si avviò una terza serie, stampata a Varallo e diretta da Damiano Avancini: si voleva superare il carattere unicamente teoretico-filosofico e trasformare il periodico in una rivista di cultura, aperta anche all'aspetto letterario e a quello storico.³⁸ Il primo numero del 1923 rappresentò l'«anello di congiunzione»³⁹ tra la seconda e la terza serie: insomma il passaggio di testimone. La «Rivista» divenne così soprattutto espressione del mondo rosminiano domese: pur continuando a ospitare articoli di Caviglione. Tra questi ricordo, nel 1924, uno studio su Kant, che in realtà spaziava su vari temi: dall'«idealismo soggettivo assoluto»,

erano anche alcuni articoli apparsi in quell'anno nella «Rivista Rosminiana»: C. Gray, *L'azione dei partiti politici e la crisi del diritto positivo*, «Rivista Rosminiana», 16 (1922), pp. 16-36; G. Artana, *A. Rosmini e la filosofia del diritto*. Schizzo, ivi, pp. 65-74.

³⁷ Cfr. G.B. Nicola, *Per la costruzione di una scienza politica*, «Rivista Rosminiana», 20 (1926), pp. 114-159.

³⁸ Secondo Avancini, la rivista, nella sua nuova serie, «non si occuperà solamente di quanto riguarda i suoi [di Rosmini] sistemi e le sue dottrine gnoseologiche, ontologiche e deontologiche, ma ospiterà anche, in maggior copia che per il passato, articoli sulle produzioni letterarie e storiche di Antonio Rosmini, sulla sua vita e sulle sue doti personali, con riferimento particolare all'ambiente storico, nel quale egli svolge la sua meravigliosa attività» (D. Avancini, *Introduzione*, «Rivista Rosminiana», 17 (1923), p. 3).

³⁹ Ivi, p. 4.

al quale riportava Croce, all'idealismo oggettivo hegeliano e alle derivazioni dal kantismo: immorali, amorali e morali, tra quest'ultime indicava la filosofia dell'azione. Per quanto riguarda il primo tema, Caviglione scriveva: «L'idealismo soggettivo assoluto è un discendente naturale della filosofia kantiana, ed esso implica l'assoluta *immanenza*, esclude ogni trascendenza, compresa quella che, come nella filosofia kantiana, è in funzione dell'immanenza. [...] l'uomo o, meglio, l'umanità o, meglio ancora, la storia, ecco la totalità dell'essere; nell'idealismo assoluto il soggetto umano è Dio, è Dio, sempre *in fieri*, e la filosofia e la religione sono la stessa cosa, ovvero la filosofia è religione delle religioni, il culmine dell'attività spirituale, e al tempo stesso l'essenza della storia». ⁴⁰ Ciò portava Caviglione a parlare anche del «principio della soggettività dell'interpretazione storica, sostenuto (troppo radicalmente in conseguenza di troppa concessione fatta al soggettivismo critico kantiano) da B. Croce». ⁴¹ Sul secondo indirizzo, quello dell'idealismo oggettivo, Caviglione scriveva: «Al soggetto che tutto crea, Hegel sostituisce l'Idea che tutto diviene e al fine prende coscienza di sé nella filosofia, nella *sua* filosofia, e alla filosofia della libertà creatrice sostituisce una filosofia della storica necessità. È un idealismo nuovo che viene da alcuni denominato oggettivo». ⁴² Infine sulle derivazioni del kantismo osservava: «dal kantismo derivarono sistemi immorali, come quelli dello Schopenhauer e del Nietzsche [...], se ne derivarono sistemi amorali, come certe forme di prammatismo ecc, altri ne trassero concezioni morali, come si vede nella *filosofia dell'azione* e nel *dommatismo morale*, non che nella filosofia del *contingentismo* in cui tuttavia non sono interamente eliminate le manchevolezze della filosofia kantiana, in quanto esse pure difettano di quell'unità oggettiva che sola garantisce la validità d'un sistema [...]. Si comprende che io alludo al Blondel, al Laberthonnière, al Boutroux». ⁴³

⁴⁰ C. Caviglione, *Kant*, «Rivista Rosminiana», 18 (1924), p. 16.

⁴¹ Ivi, p. 19.

⁴² Ivi, p. 17.

⁴³ Ivi, pp. 20-21.

Tuttavia le collaborazioni più importanti furono quelle di Antognini,⁴⁴ Pusineri,⁴⁵ Bozzetti,⁴⁶ Nicola,⁴⁷ ma anche Gaddo, Rossi e Marino, cioè di docenti del Collegio Mellerio di Domodossola, diretto allora da Bozzetti.

Dai diversi contributi di questi anni, tra il 1923 e il 1929, emergevano particolari sottolineature nella lettura del rosminianesimo o, forse meglio, di un indirizzo culturale rosminiano moderno. Un primo carattere era l'attenzione non solo alla filosofia, ma anche all'ascetica di Rosmini: «Poco e mal conosciuto – scriveva Nicola – è il Rosmini filosofo; meno ancora l'ascetismo del Rosmini e del suo Istituto». ⁴⁸ L'ascetica come pure la tradizione di pensiero filosofico portavano ad un interesse per il francescanesimo: l'umiltà francescana.⁴⁹ dunque, ma anche la corrente agostiniano-bonaventuriana, nella quale si innestava il rosminianesimo.⁵⁰

⁴⁴ Cfr. L. Antognini, *L'impostazione rosminiana del problema gnoseologico*, «Rivista Rosminiana», 17 (1923), pp. 6-11; Id., *Sull'impostazione rosminiana del problema gnoseologico*, «Rivista Rosminiana», 19 (1925), pp. 65-67.

⁴⁵ Cfr. G. Pusineri, *Per lo studio della formazione filosofica di Antonio Rosmini. La coscienza pura*, «Rivista Rosminiana», 17 (1923), pp. 17-37; Id., *Per lo studio della formazione filosofica di Antonio Rosmini. La determinazione della coscienza pura*, «Rivista Rosminiana», 19 (1925), pp. 43-63.

⁴⁶ Cfr. G. Bozzetti, *La Vita di Antonio Rosmini. I. La giovinezza*, «Rivista Rosminiana», 17 (1923), pp. 38-67.

⁴⁷ Cfr. G.B. Nicola, *Il Panegirico di Pio VII*, «Rivista Rosminiana», 17 (1923), pp. 68-132; G.B. Nicola, *Pio IX*, «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 133-162.

⁴⁸ G.B. Nicola, *La vocazione di Antonio Stoppani e lo spirito dell'Istituto della Carità*, «Rivista Rosminiana», 19 (1925), p. 33. Cfr. anche Id., *La Giustizia. Premessa ontologica*, ivi, pp. 81-91.

⁴⁹ Scriveva Bozzetti: «Rosmini ci dice che l'umiltà cristiana non sta solo in questo. Essa consiste anche in un senso della potenza del Cristo inabitante in noi, rinnovatrice e restauratrice, dominatrice di tutte le cose create, spirito e materia; una potenza immensa che dà le vertigini e insieme tien sollevato l'uomo in una lieta adorazione di ciò che Dio può operare nel nostro nulla. L'umiltà in questo secondo momento acquista un fascino senza pari. Diventa semplicità, candore, ottimismo, ingenuità diffusa» (G. Bozzetti, *San Francesco d'Assisi*, «Rivista Rosminiana», 20 (1926), p. 316).

⁵⁰ Nel 1925 sulla rivista si leggeva: «A. Rosmini [...] con una sintesi compiuta e sistematica [...] riprende e definisce, nella scolastica moderna, la corrente platonico-agostiniana rappresentata nel M. E. da San Bonaventura. Invece la corrente più larga e, diremo così, ufficiale, segue un indirizzo piuttosto aristotelico» (G. Marino, *La dottrina della conoscenza in San Bonaventura*, «Rivista

Questo secondo carattere della Rivista – la continuità cioè col francescanesimo – aveva due importanti conseguenze: da una parte, l'attenzione alla «vita del mondo materiale»⁵¹ e cioè alle ardite e immaginifiche teorie rosminiane dei «principi corporei» (con la conseguente angelologia);⁵² dall'altra l'interesse per gli studi che il francescano Emilio Chiochetti andava compiendo, sulla filosofia,⁵³ su Rosmini, ma anche su Croce. P. Chiochetti, che, nel primo Novecento, era stato con P. Gemelli tra i promotori di un indirizzo neo-scolastico nuovo, era membro dell'Associazione 'Antonio Rosmini'.⁵⁴

Rosminiana», 19 (1925), p. 194). E si aggiungeva: «nel suo [di Rosmini] sistema risulta più chiaramente affermato quello che pur è chiaro nella Dottor Serafico [S. Bonaventura]: *l'immanenza del divino e la trascendenza di Dio*» (Ivi, p. 257; ma si veda l'intero saggio: pp. 183-194, 347-258). Cfr. anche G. Pusineri, *Tre cappuccini precursori di Rosmini*, Ivi, pp. 206-208; G. Marino, *La dottrina gnoseologica di S. Agostino*, «Rivista Rosminiana», 20 (1926), pp. 23-34; P.M. Bini [pseudonimo del cappuccino Placido da Pavullo], *Mons. Angelo Fiorini*, «Rivista Rosminiana», 23 (1929), pp. 235-240.

⁵¹ Cfr. C. Gennari, *La vita del mondo materiale in San Francesco e in Rosmini*, «Rivista Rosminiana», 20 (1926), pp. 327-340.

⁵² Carlo Gennari scriveva: «Ma perché questo principio senziente, che ha la forza in sé di unificare, possa agire, occorre che esista un altro principio dal quale provengano la materia e le forme materiali, che il principio senziente riceve e si appropria vestendole di estensione e così unificandole. Quel principio è ciò che Rosmini chiama il *Principio corporeo*, principio immateriale e intelligente, spirito puro che pone il sentimento del corpo, la realtà corporea. [...] Per cui è da ammettersi in ognuno di questi principi intelligenti, una *individualità sua propria*. [...] Del resto, il pensiero dello sterminato numero di principi intelligenti (chiamati Angeli nella teologia cattolica) che il Rosmini opina custodire tutti gli atomi della materia e dell'universo, è pensiero che sorprende di stupore e direi quasi di sgomento ogni più ardita immaginazione. [...] Qui ha luogo quella sentenza di Tommaso d'Aquino: "Tutta la creazione corporea è amministrata da Dio per mezzo di Angeli" e quel che l'Alighieri dice delle pure Intelligenze [...] Ed ecco dove l'altezza del ragionamento del filosofo Roveretano si incontra colla grandezza del sentimento del Santo d'Assisi. Anche San Francesco intuì tutto un mondo di spiriti quasi annidati nel mondo materiale» (ivi, pp. 335-337, 339).

⁵³ Cfr. L. Antognini, recensione a E. Chiochetti, *S. Tomaso*, «Rivista Rosminiana», 21 (1927), pp. 142-146.

⁵⁴ Cfr. *L'Associazione Antonio Rosmini ed il Centenario dell'Istituto della Carità*, «Rivista Rosminiana», 23 (1929), p. 80.

Occorre allora soffermarsi sull'importante volume che Chiocchetti dedicò a Croce: si trattava di un'attenta e acuta disamina del crocianesimo, condotta con simpatia e consenso, da un punto di vista filosofico francescano-rosminiano (tante grandi opere di Rosmini erano infatti citate). Gli elementi costitutivi di tale impianto teoretico erano: il sintesiismo rosminiano;⁵⁵ la «cognizione intuitiva» per intendere l'arte come cognizione dell'individuale (in una linea Occam-Leibniz-Rosmini);⁵⁶ una teodicea come dottrina dell'assoluto trascendente.⁵⁷ In sostanza Chiocchetti accettava, perfino con caldo entusiasmo, l'estetica crociana⁵⁸ e anche la dottrina della dialettica dei distinti, oltre naturalmente la tesi dell'ateoreticità dell'errore (già presente in Rosmini); rifiutava invece il monismo e l'immanentismo assoluto.⁵⁹ Per Chiocchetti

⁵⁵ E. Chiocchetti, *La filosofia di Benedetto Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1920², pp. 16-27.

⁵⁶ Scriveva Chiocchetti: «Questa cognizione intuitiva, precedente il concetto e, perciò, anteriore a ogni specie di giudizio così tetico come sintetico, così esistenziale come essenziale; questa cognizione, quindi, dell'individuale, – attribuita dagli scolastici, in generale al senso o alla sfera delle attività animali, ed elevata già dal grande Guglielmo d'Occam nel campo delle facoltà spirituali – è nient'altro che l'attività artistica, la quale coincide col primo sorgere della vita spirituale conoscitiva, ed è, quindi, il presupposto di ogni ulteriore attività teoretica, o, per dir tutto, di tutta l'attività teoretica riflessiva» (ivi, pp. 2-3, ma cfr. anche p. 217). E ancora: «Quindi: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, purché si tenga conto dell'aggiunta del Leibniz: *excipe nisi ipse intellectus*, cioè dell'intelletto con le sue leggi, che entra in sintesi coi dati del senso spiritualizzati nell'intuizione. [...] perciò il concetto deve essere ed è concreto, cioè individuale» (ivi, p. 49).

⁵⁷ Ivi, pp. 50-51, 339.

⁵⁸ Scriveva: «E non saremo certo noi a negare al Croce questo merito grandissimo, o a non confessare la fecondità delle dottrine estetiche che vanno sotto il suo nome e che saranno le dottrine dell'avvenire. A mano a mano che si procede nello studio dell'Estetica crociana, al lume di tutto il sistema crociano, una gran luce si fa dentro, sopra una moltitudine di problemi che ad essa, più o meno direttamente, si annodano e da essa ricevono la soluzione. L'identità fra arte e linguaggio, l'eternità dell'arte, l'identità fra genio e gusto artistico e altri molti punti di dottrina, ricevono una dimostrazione sistematica perfetta. E non è vero, come crede il Croce, che la teoria sua della pura intuizione non sia conciliabile con le dottrine dualistiche, che ammettono una distinzione fra anima e corpo, fra mondo interno e mondo esterno» (*ibidem*, pp. 216-218).

⁵⁹ Ivi, pp. 242-243

le critiche di Croce a Gentile erano giuste e da lui condivise,⁶⁰ ma non si reggevano se ci si manteneva in un orizzonte idealista: in questo, a suo avviso, aveva ragione Gentile nel sostenere la contraddizione, da un punto di vista idealistico assoluto, di Croce,⁶¹ il cui sistema, allora, non andava inteso come idealistico bensì come spiritualistico realistico. In sostanza, la via di Chiocchetti era un crocianesimo rosminiano, fondato su un'oggettività realistico-idealistica del conoscere.⁶²

Chiocchetti, anche se in quel momento un po' ai margini, faceva parte del gruppo filosofico milanese dell'Università Cattolica. In questo gruppo vi era anche Zamboni, il quale, con le ricerche di gnoseologia, recuperava l'etica rosminiana, ma 'liberandola' dalla sua Ideologia. In dialogo con Zamboni, Bozzetti, sulla «Rivista Rosminiana», presentava allora quello che si può considerare l'asse teorico del neo-rosminianesimo: criticare Rosmini con Rosmini; superare il Rosmini dei *Principii della scienza morale* (rifiutato anche da Zamboni), ma per giungere con solida fondatezza al Rosmini della *Teosofia*.⁶³

⁶⁰ Ivi, pp. 326-329.

⁶¹ Concludeva infatti: «Tutte queste critiche [di Croce] all'idealismo attuale sono certamente giuste, purché non partano dal punto di vista dell'idealismo assoluto. Nel campo dell'idealismo ha ragione il Gentile e torto il Croce» (ivi, p. 329).

⁶² Ivi, p. 339.

⁶³ Con un'inflexione autobiografica, Bozzetti scriveva: «Infatti l'atteggiamento del Rosmini nei *Principii della Scienza Morale*, io lo sentii giudicare troppo intellettualistico da giovani studiosi di Rosmini; e fondavano il loro giudizio proprio sullo sviluppo del pensiero di lui, sulla teoria delle tre forme dell'essere: reale, ideale, morale. – Non si può ridurre, essi dicevano, la forma morale (l'essere come *esigenza*) alla forma ideale, mentre anzi sono, come forme, come categorie supreme, irriducibili l'una all'altra. E allora come mai Rosmini definisce la legge una *nozione della mente*, come mai egli sembra voler dedurre per raziocinio dall'essere ideale il principio supremo della morale? Non par necessario qui criticare il Rosmini dei *Principii* col Rosmini della *Teosofia*? – Sì, bisognava pur rispondere, sì, necessario e utile, perché così il suo pensiero viene integrato e, se del caso, corretto. In questo modo quei giovani stessi si sono risolta la questione; ma per risolverla non hanno sentito il bisogno di rinnegare i principii dell'ideologia rosminiana: tutt'altro» (G. Bozzetti, *L'Etica di Rosmini e il prof. Zamboni*, «Rivista Rosminiana», 20 (1926), pp. 68-69).

Questa prospettiva apriva la Rivista alla cultura contemporanea, compresi gli aspetti estetici, letterari⁶⁴ (si veda, per esempio, un articolo di Bozzetti su Michelstaedter)⁶⁵ o letterario-filosofici.⁶⁶

Dal 1927 al 1929, oltre all'affacciarsi di nuovi collaboratori come Viglino⁶⁷ e Dante Morando (che apriva la rivista alle tematiche pedagogiche),⁶⁸ emerse un'attenzione gnoseologica al sentimento e al sentire,⁶⁹ nonché un più marcato manzonismo,⁷⁰

⁶⁴ Cfr. G. Bozzetti, *Il Papa e D'Annunzio*, «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 65-67; M. Veronesi, *La leggenda di San Giuliano*, ivi, pp. 163-169; M. Veronesi, *Enrico Ibsen*, ivi, pp. 248-258.

⁶⁵ G. Bozzetti, *Rosmini e Michelstaedter. A proposito di un libro di Gaetano Chiavacci*, «Rivista Rosminiana», 19 (1925), pp. 132-138.

⁶⁶ Cfr. L. Antognini, *La tendenza letteraria del Gioberti*, «Rivista Rosminiana», 19 (1925), pp. 268-275; Id., *La tendenza filosofica del Gioberti*, «Rivista Rosminiana», 20 (1926), pp. 35-49; G. Bozzetti, *Tolstoi*, «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 351-355.

⁶⁷ Cfr. C. Viglino, *Impressioni di Francia*, «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 44-64.

⁶⁸ Interessante, in questo senso, era il tentativo di Morando di conciliare l'indirizzo rosminiano con l'attivismo pedagogico. Scriveva: «Il Rosmini, dunque, pur partendo da un punto di vista affatto differente da quello del Piaget, già vedeva tutto il pericolo e la innaturalità dell'opinione comune che la scuola si debba fondare sull'impostazione autoritaria e cattedratica del maestro. Perciò gli sforzi della "scuola attiva" fondata sui due principi del lavoro a base dell'interesse personale e dell'educazione morale e logica a base della cooperazione, non possono che essere visti con simpatia, in quanto che essa si propone di indirizzare il fanciullo nel suo libero sviluppo anziché contrastarlo nelle sue inclinazioni e nella sua mentalità, vuole che il maestro divenga collaboratore paziente e compagno degli alunni anziché l'inabbordabile precettore, colui che dà quasi inavvertitamente gli insegnamenti, senza produrre sforzi eccessivi nei fanciulli anziché colui che dalla cattedra impone la verità» (D. Morando, *Di una nuova teoria psico-pedagogica*, «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 259-273).

⁶⁹ Cfr. C. Viglino, *Il senso intende, o è inteso a sua volta?*, «Rivista Rosminiana», 21 (1927), pp. 40-46; *Sulla natura della conoscenza*, [discussione tra C. Viglino e C. Mazzantini], «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 170-193; L. Antognini, *Sul concetto rosminiano di «sentimento fondamentale»*, ivi, pp. 239-247. Cfr. anche M. Chiesa, *la psicologia nei sistemi filosofici*, «Rivista Rosminiana», 23 (1929), pp. 165-191, 261-274: che discuteva Jaspers.

⁷⁰ Cfr. G.B. [Bozzetti], *L'influsso di Rosmini sui Promessi Sposi*, «Rivista Rosminiana», 21 (1927), pp. 39-40; C. Viglino, *La figura di Lucia nei Promessi Sposi*, ivi, pp. 226-243.

Contemporaneamente comparvero riferimenti – in senso positivo – al fascismo,⁷¹ sempre tuttavia molto sobri e svolti a livello culturale.

Non bisogna dimenticare che, nel clima successivo alla Conciliazione e negli sforzi fascisti di tenere insieme nazionalcattolicesimo, filo-risorgimentismo, neoidealismo gentiliano, la figura di Rosmini conosceva un obiettivo, grande rilancio. Appunto nei primi anni '30 fu promossa l'iniziativa dell'*Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, sotto la direzione di Enrico Castelli (che era anche il curatore del primo volume pubblicato, nel 1934) e con la collaborazione di Bozzetti e di altri rosminiani. Del resto la «Rivista Rosminiana» dedicava attenzione, sia pure critica (per la disattenzione verso la «santità») ma non completamente ostile, alla *Storia d'Europa* di Croce e alla sua «religione della libertà».⁷²

Ma proprio per tutti questi motivi, nel contesto apertosi con i Patti Lateranensi, diventava decisivo per il mondo rosminiano fare seriamente i conti con l'idealismo egemone: con Croce e con Gentile.

IV. Nello scontro tra neotomisti e neoidealisti (e tra Gentile e Croce)

In ogni caso e più in generale, il tono della rivista parve allora un po' appannarsi. Vi era la necessità di un vero rilancio.

Snodo decisivo fu la nuova serie della rivista, avviata nel 1930 sotto la direzione di Viglino, che, nello stesso anno, si sposava e che andava svolgendo i suoi sentimenti nazionalitari verso un'intonazione filofascista, sia pure non esibita ma, in qualche modo, di sfondo. La «Rivista Rosminiana», in questa nuova serie, si caratterizzò soprattutto per la promozione di discussioni a più voci, su grandi temi filosofici, aperte anche a pensatori non rosminiani (come Augusto Baroni, Giuseppe Zamboni, Carlo Mazzantini)⁷³ o

⁷¹ Cfr. F. Aquilanti, *Antonio Rosmini e la nuova Italia*, «Rivista Rosminiana», 21 (1927), pp. 137-141.

⁷² Cfr. P.B., recens. a B. Croce, *Storia d'Europa*, «Rivista Rosminiana», 26 (1932), p. 225; G. Bozzetti, *La «religione della libertà»*, ivi, pp. 289-292.

⁷³ Si noti la presenza di voci vicine alla FUCI di mons. Montini.

addirittura ostili a Rosmini (come un Olindo Corsini o un Giulio Cantagalli)⁷⁴: era, in effetti, una manifestazione di sicurezza dei propri mezzi e delle proprie ragioni. Contestualmente Viglino, probabilmente d'accordo con Bozzetti, lasciava cadere la difesa delle XL Proposizioni (condannate dal decreto *Post Obitum*), difesa che era stata la bandiera dei rosministi di primo Novecento, per attestarsi su una posizione che affermava comunque la santità di Rosmini, sulla base della sua buona fede, anche accettando l'erroneità di quelle affermazioni.⁷⁵ Ben presto coloro che erano stati protagonisti del primo rosminismo manifestarono un certo infastidito dissenso: così, per esempio, Caviglione,⁷⁶ che non lesinò le sue aperte critiche.⁷⁷ Ciò tuttavia offrì lo spunto a Viglino per una riconsiderazione critica della storia della rivista e per una puntualizzazione sull'opportunità e necessità del nuovo indirizzo impressole con la sua direzione:

⁷⁴ Si veda la discussione di Olindo Corsini con Bozzetti e con Viglino: *Rosmini non è filosofo cattolico?*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 123-132.

⁷⁵ C. Viglino, *Le quaranta proposizioni condannate e la causa di beatificazione di Rosmini*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 68-70. In un altro intervento Viglino affermava: «Però è filosofo cattolico anche Rosmini purgato delle XL Proposizioni. [...] La filosofia rosminiana è la più ricca di verità pericolose, perché Rosmini non si ferma come S. Tommaso alle verità che non fanno strabiliare, ma va avanti con un coraggio da leone finché non ha toccato il fondo delle cose. [...] la gnoseologia rosminiana, secondo la quale il senso, da solo, non fa conoscere niente, conduce facilmente, per chi non aguzzi l'ingegno, a un mucchio di cantonate. [...] Un giorno le due filosofie saranno paragonate l'una al sistema tolemaico e l'altra al copernicano, il primo dei quali andava subito d'accordo col risultato dei sensi e con la Bibbia, e l'altro faceva perdere la testa. Quando le teste si sono rafforzate, l'uno è subentrato all'altro senza rumore, Rosmini succederà a San Tommaso nel corso dei secoli, senza che nessuna condanna sia ritirata e che nessuno se ne accorga. Ma nel corso dei secoli» (conclusione della discussione: *Rosmini non è filosofo cattolico?*, p. 131).

⁷⁶ Sul quale cfr. D. Galli, *Carlo Caviglione studioso rosminiano*, «Rivista Rosminiana», 77 (1983), 2, pp. 161-177.

⁷⁷ C. Caviglione, *Echi e commenti*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 138-140. Anche Dante Morando, difendendo le posizioni del padre, si schierava in difesa della necessità di rivendicare l'ortodossia delle XL Proposizioni: *Echi e commenti. Commenti a «Tre lettere sulla questione rosminiana»*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 231-235.

Questa nostra Rivista ha avuto una vita difficile. Pressoché morta nel 1923, perché da anni non usciva quasi più, per le ragioni dette dal Caviglione che la dirigeva, parve rifiorire con la successiva Direzione. Poi la Rivista tornò (non intendo farne colpa a nessuno) ad uscire irregolarmente e gli abbonati a non pagare. Nel 1929, l'anno precedente a quello in cui l'assunsi io, gli abbonati paganti entro il 31 dicembre furono 99, e non più di una decina si aggiunse dopo: il deficit superava le cinquemila lire.

Nel primo anno di direzione-amministrazione riuscii a ridurlo a meno di settecento e gli abbonati paganti riaffluirono, cosicché spero di assicurar presto il pareggio. [...]

La ragione principale di questo rapido rifiorire credo sia l'aver mutato l'indirizzo della Rivista da rosminiano-apologetico in rosminiano-critico. Per difendere Rosmini dalla persecuzione che gli si era accanita contro, i rosminiani avevano, senza accorgersene, assunto un tono apologetico che in filosofia non va. In filosofia non ci sono sistemi da sostenere o da combattere. Ci sono problemi da risolvere. [...]

Ciò obbliga i rosminiani a non accontentarsi di capire Rosmini loro, ma a trovar la maniera di farlo capire agli altri. La *Rivista Rosminiana* era diventata una spiegazione di Rosmini fra soli rosminiani, che la capivano già [...]

Contro questo pericolo, che è il più grave in filosofia, io ho cercato di reagire chiamando dei non rosminiani a discutere su Rosmini.⁷⁸

La nuova proposta culturale rosminiano-critica si presentava, per molti aspetti, in continuità con il precedente neo-rosminianesimo: Bozzetti era sempre una delle firme più autorevoli e più assidue; in dialogo con Zoppetti, che esprimeva il punto di vista scientifico sulla materia, egli riprendeva, con qualche cautela, la teoria rosminiana dei «principi corporei»;⁷⁹ ripetute erano le mes-

⁷⁸ C. Viglino, *Echi e commenti*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 140-141.

⁷⁹ Scriveva Bozzetti: «Queste Energie misteriose, questi principii corporei, di cui possiamo arguire taluni caratteri, ma non possiamo percepirli, coglierli nella loro realtà sostanziale con un nostro atto di esperienza, ci appaiono essi e non noi gli alti Dominatori della Materia e, attraverso la Materia, di tutta la nostra vita sensibile (non però dell'intelligenza e della volontà libera); e davanti al loro potere sparisce ogni tentazione di orgoglio» (G. Bozzetti, *Che cos'è la materia?*, «Rivista Rosminiana», 24 (1930), p. 20). Ma cfr. anche C. Gray, *Rosmini la realtà pura e i principii corporei*, «Rivista Rosminiana», 31 (1937), pp. 22-30, 124-130 e «Rivista Rosminiana», 32 (1938), pp. 20-29, 260-268. Il contributo di Gray vedeva un rapporto, su questo tema, tra Leibniz e Rosmini (ma segnalava anche analogie con Boutroux e Blondel): «Nessun dubbio che la dottrina del Rosmini sulla natura del reale finito e sul rapporto coll'infinito ha punti di contatto con le dottrine precedenti e segnatamente – per non risalire troppo oltre – con quella del Leibniz, ma non mancano gli aspetti originali. [...] In altre parole le monadi

se in guardia circa la confusione dell'idea dell'essere con l'idea dell'ente;⁸⁰ Morando trattava i temi pedagogici;⁸¹ Pusineri non dimenticava l'ascetica.⁸²

Tuttavia il contesto complessivo in cui tale proposta doveva inserirsi non era privo di difficoltà. Il dibattito nazionale rischiava di essere egemonizzato dallo scontro tra gentiliani e neo-tomisti milanesi, come si era visto al Congresso di Filosofia del 1929. La filosofia di Rosmini poteva risultarne oscurata sia per le persistenti critiche della sponda neo-tomista⁸³ (che vedevano sempre in Rosmini inaccettabili elementi di kantismo), con la quale bisognava fare i conti,⁸⁴ sia per il rischio di apparire troppo schiacciati sul

rosminiane – se così vogliamo chiamare i principi corporei – hanno finestre, e precisamente una aperta verso la realtà pura trascendente, indistinta, anteriore e comune a tutti i principi, e in questa solo è concepibile un'azione stimolante tra loro; l'altra è aperta verso il reale individuato, e nell'ambito di questo ciascun principio agisce in modo autonomo; l'azione è sempre tra i principi, nella realtà pura è il tramite e insieme il principio della loro spontaneità» («Rivista Rosminiana», 32 (1938), pp. 20, 22).

⁸⁰ Cfr. C. Viglino, *Confusione dell'idea dell'essere con l'idea dell'ente*, «Rivista Rosminiana», 24 (1930), pp. 21-26; P. Cheula, *A proposito di idealismo. I. Le «considerazioni sull'idealismo assoluto» del Papafava*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 1-3; G. Bozzetti, *La «realtà assoluta»*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 3-6.

⁸¹ D. Morando, *Due scritti pedagogici contro l'idealismo*, «Rivista Rosminiana», 26 (1932), pp. 16-26. Morando affermava: «Ora l'idealismo, pur giungendo a conseguenze estreme inaccettabili, pone delle 'esigenze' che sono vivamente sentite dallo spirito umano: così è dell'immanenza, della unità tra la realtà materiale e quella spirituale, della conoscibilità assoluta, e così è anche dell'autodidattica» (p. 20).

⁸² G. Pusineri, *La «santa indifferenza» secondo Antonio Rosmini*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 119-122.

⁸³ Cfr. M. Mangiagalli, *La «Rivista di Filosofia neo-scolastica» (1909-1959)*, II, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 117-133.

⁸⁴ Cfr. B. Chiarelli, *Contraddizioni gnoseologiche di S. Tommaso conciliate da Rosmini*, «Rivista Rosminiana», 24 (1930), pp. 307-309; D. Morando, *Sul «De Magistro» di San Tommaso*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 81-89 (esponeva la dottrina del *lumen*, in una continuità Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini). Si vedano pure le discussioni, a più voci: *Rosmini e Kant*, «Rivista Rosminiana», 26 (1932), pp. 1-11 e 247-256 (con interventi di M. Chiesa, R. Miceli, G. Bozzetti); *Rosmini e san Tommaso possono andare d'accordo?*, «Rivista Rosminiana», 26 (1932), pp. 50-56; *Concordanze e divergenze fra*

filo-rosminianesimo gentiliano e, in particolare, mentre si notava una certa crisi o disarticolazione della scuola di Gentile,⁸⁵ sulla destra attualista o post-attualista.

Per quanto riguarda la prima sponda si mostrò più attenzione, rafforzando la continuità bonaventuriano-rosminiana, soprattutto in chiave gnoseologica,⁸⁶ e interessandosi a Zamboni,⁸⁷ che, contemporaneamente, veniva estromesso dalla scuola milanese e dall'Università Cattolica. Per quanto riguarda la sponda opposta, un serio e approfondito confronto con Croce e Gentile non era più eludibile e diede perciò corpo, come si vedrà, ad importanti discussioni.

Il senso complessivo di tali dibattiti e, dunque, la posizione che, in quel momento, il rosminianesimo italiano assumeva possono essere sintetizzati – parafrasando successive formule di Gianfranco Contini⁸⁸ – nella concomitanza di due urgenze: essere post-crociani

gnoseologia neoscolastica e rosminiana, «Rivista Rosminiana», 26 (1932), pp. 81-94 (con interventi di A. Bestetti, M. Chiesa, G. Marino); *Scienza e filosofia secondo P. Gemelli*, «Rivista Rosminiana», 26 (1932), pp. 95-107 (con interventi di G. Cantagalli e D. Morando).

⁸⁵ Cfr. *L'attualità di Rosmini nella crisi dell'idealismo*, «Rivista Rosminiana», 28 (1934), pp. 161-210 (con interventi di E. Troilo e D. Morando).

⁸⁶ Cfr. M. Chiesa, *La gnoseologia agostiniana nella valutazione moderna*, «Rivista Rosminiana», 24 (1930), pp. 296-306; G. Bozzetti, *Riassumendo le nostre discussioni gnoseologiche*, «Rivista Rosminiana», 24 (1930), pp. 311-314; G. Bonafede, *Introduzione allo studio di S. Bonaventura*, «Rivista Rosminiana», 28 (1934), pp. 8-10. Morando esprimeva con sintesi efficace la convinzione dei rosminiani: «tutti sanno che tra rosminiani e neo-tomisti un terreno comune d'intesa sarà possibile solo quando i neoscolastici si convinceranno che il pensiero di S. Tommaso non è in contrasto col pensiero di S. Agostino e di S. Bonaventura» (D. Morando, *Note e commenti alla filosofia contemporanea*, «Rivista Rosminiana», 27 (1933), p. 115).

⁸⁷ Già nel 1930 ci fu sulla rivista una discussione tra Zamboni e Bozzetti. Ma cfr. *Opinioni diverse sul «sistema di gnoseologia e di morale» di Zamboni*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 25-34: con interventi di G. Cantagalli (*Dualismo irreparabile*, pp. 25-29) e di G. Bozzetti (*Astrazione, analisi, trasparenza*, pp. 29-34); B. Chiarelli, *Giuseppe Zamboni e il ritorno all'Etica del Rosmini*, «Rivista Rosminiana», 31 (1937), pp. 176-185. A proposito di quest'ultimo intervento, si deve ricordare che Benigno Chiarelli era lo pseudonimo di mons. Luigi Cornaggia Medici: cfr. G. Pusineri, *Mons. Luigi Cornaggia-Medici (1870-1944)*, «Rivista Rosminiana», 38 (1944), pp. 65-67.

⁸⁸ Sul 'rosminianesimo' continiano rimando ad un mio saggio (che peraltro ho qui largamente ripreso e riproposto nelle ricostruzioni più generali): *Contini*

senza essere anti-crociani e, insieme, essere anti-gentiliani senza essere post-gentiliani. In altri termini, quasi per naturale sviluppo, la posizione da assumere nei confronti di Croce sembrava poter essere analoga a quella assunta da Rosmini nei confronti di Kant (non anti-kantiana, cioè, ma post-kantiana, in particolare riducendo le categorie kantiane ad una sola) e, così pure, la posizione da assumere nei confronti di Gentile sembrava poter essere analoga a quella assunta da Rosmini nei confronti di Hegel (non post-hegeliana, anche perché a lui contemporanea, ma anti-hegeliana, opponendo alla dialettica il sintesiismo).

Un ambito importante, in questo contesto di confronto, era rappresentato dall'estetica. Già nel 1930 compariva, sulla rivista, un chiaro consenso al 'rosminianesimo crociano' di Chiocchetti, da parte di Mario Chiesa.⁸⁹ Ma il dibattito si accendeva soprattutto nel 1931, quando Gentile pubblicava la sua *Filosofia dell'arte*, che, battendo sul sentimento, si presentava come alternativa all'estetica crociana, con qualche – in realtà estrinseca e superficiale – analogia con Rosmini.⁹⁰ In quell'anno si ebbero dunque quattro importanti discussioni sulla «Rivista Rosminiana»: *Sulla filosofia*

nel mondo rosminiano, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa – Classe di Lettere e Filosofia», s. 5, (2013), 5/2, pp. 599-688.

⁸⁹ A proposito del pensiero crociano, Chiesa annotava: «Rimandiamo per questo all'opera fondamentale di Emilio Chiocchetti, della quale, a quanto ci consta, i rosminiani non si sono ancora occupati di proposito, (e ne varrebbe la pena), ma della quale possiamo condividere appieno, per quanto riguarda la critica del pensatore abruzzese, le posizioni più significative e fondamentali. Respingendo il monismo spiritualistico crociano, con tutte le sue conseguenze, noi non siamo restii ad accettarne la teoria estetica colle dovute correzioni oggettivistiche, in modo da conciliarla così appieno col pensiero filosofico tradizionale; ne condividiamo la teoria degli pseudoconcetti; accettiamo nel senso della nostra idea specifico-piena imperfetta e del sintesiismo ontologico le sue teorie dell'universale concreto e dell'organicità del reale; ammettiamo l'identificazione della storia della filosofia con la filosofia, non però della storia in genere colla filosofia in ispecie. Ma altre cose infinite vi sarebbero da dire» (M. Chiesa, recens. a S. Caramella, *Problemi e sistemi della filosofia*, «Rivista Rosminiana», 24 (1930), p. 147).

⁹⁰ Cfr. *Il «sentimento fondamentale» in Rosmini e in Gentile*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 102-110: venivano affiancati e messi perciò a confronto brani rosminiani (dal *Nuovo saggio* e dalla *Psicologia*) e brani gentiliani (dalla *Filosofia dell'arte*).

di *Benedetto Croce* (con interventi di Chiesa, Siro Contri e Pietro Cheula); *Croce, Gentile e la filosofia dell'arte* (con interventi di Chiesa, Bozzetti, Riccardo Miceli e Mazzantini); *Che cosa è l'arte?* (con interventi di Viglino, Bozzetti, Gaddo e Miceli); *Sulla «Logica» di Rosmini* (con interventi di Miceli e Bozzetti). Le prime due discussioni riguardavano – da un punto di vista rosminiano – crocianesimo e attualismo, soprattutto in relazione all'estetica; le seconde sviluppavano il rosminianesimo stesso.

Se Siro Contri, vicino alle posizioni di Zamboni, simpatizzava per Croce,⁹¹ Cheula lo criticava per queste aperture.⁹² Ma la discussione in chiave propriamente rosminiana era quella tra Chiesa e Bozzetti. Chiesa, dunque, ribadiva la sua adesione alla interpretazione di Chiochetti, operata soprattutto dal punto di vista della *Teosofia*,⁹³ affermava che la razionalità sintetizza con la realtà,⁹⁴

⁹¹ Contri affermava: «Leggendo il Croce io provo a volta a volta queste due specie di impressioni: l'una di simpatia e di ammirazione larga per l'ampiezza, la serenità, la proprietà di certe pagine; l'altra di disagio e un po' di stizza per certe radicali e indubbiamente inconsapevoli sofisticazioni della realtà delle cose, per difetto d'analisi dei loro elementi costitutivi» (S. Contri, *Risposta al critico*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), p. 98).

⁹² P. Cheula, *A proposito della critica di Siro Contri a B. Croce*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 95-98. E alla risposta di Contri, Cheula replicava ulteriormente: «Le buone intenzioni poi, le cortesie e le simpatie che si manifestano per un autore come il Croce, se non vengono rigorosamente giustificate, non so quanto possano servire, almeno in filosofia, anzi possono purtroppo sembrare poco leali e poco sincere» (P. Chiala, *Replica al critico*, ivi, p. 101).

⁹³ Scriveva Chiesa: «Il P. Emilio Chiochetti nel suo bel libro *La filosofia di Benedetto Croce* (Vita e Pensiero, III ediz., Milano) accenna a due punti di contatto fra il pensiero del filosofo abruzzese e quello del Roveretano. Egli trova cioè un riscontro fra l'universale concreto del primo e l'idea specifica piena del secondo, fra l'organicità del reale dell'A. della *Filosofia dello Spirito* e la legge del sintesi dello scrittore della *Teosofia* [...] Contatto e riscontro dunque sì, ma con un *caveat* fondamentale. Ché lo spiritualismo rosminiano, è non solo trascendente, ma altresì unità-distinzione di essere e di modi, non si copre assolutamente coll'idealismo crociano, non solo immanente, ma altresì unità indistinta di realtà e d'idea. L'universale rosminiano è determinazione di essere ideale, l'universale crociano è realizzazione d'essere reale» (M. Chiesa, *Rosmini e Croce*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 90, 92).

⁹⁴ Osservava infatti: «Noi affermiamo la razionalità del reale (non però la realtà del razionale). La vera realtà è individuale; individuale che è però in sintesi necessaria coll'universale. La razionalità del reale, da noi affermata, non si

accettava, insomma, incondizionatamente l'estetica crociana: «Noi perciò, d'accordo in questo col p. Chiocchetti, possiamo ben far nostra l'estetica crociana, in quanto essa è nuova ed è vera, come pure la dottrina degli pseudoconcetti e dell'ateoreticità dell'errore, che, del resto, è già chiarissima in Rosmini; ma rigettiamo come lui con tutte le nostre forze quell'immanentismo idealista, che della filosofia di Benedetto Croce costituisce veramente il nucleo centrale».⁹⁵ E tale ultimo rifiuto era condotto soprattutto in riferimento al concetto e al valore della «persona».⁹⁶ Ma, in ogni caso, per Chiesa, se dal punto di vista idealistico aveva ragione Gentile, dal punto di vista scolastico-rosminiano aveva ragione Croce: «possiamo fare sostanzialmente nostra l'estetica crociana, senza aderire punto alla *Filosofia dello spirito en bloc*, mentre non potremmo far nostra l'estetica gentiliana [...] Ché la prima si può benissimo conciliare colla nostra concezione oggettivistica e dualistica, *mutatis mutandis*; la seconda, no, a nessun patto».⁹⁷ Bozzetti era d'accordo con Chiesa (e con Chiocchetti) nel ritenere che le critiche di Croce all'attualismo, accusato di misticismo, cogliessero nel segno e conveniva pure che Croce non era però logico nelle sue critiche, perché Gentile era più conseguente in senso hegeliano. Bozzetti era comunque preoccupato di chiarire

converte punto colla realtà del razionale, di marca hegeliana. Non si confonde quindi con la realtà, ma sintetizza con essa, trascendendola, come quella, che altro non è se non determinazione particolare dell'essere ideale (essenza), che rende ente (entifica) il finito reale (l'altro dall'essere), in forza della creazione da parte di Dio, e lo conserva, perché da Dio perpetuamente somministrata allo stesso reale. L'uomo la conquista col proprio sapere, perennemente» (ivi, p. 94).

⁹⁵ Ivi, p. 125.

⁹⁶ Chiesa commentava: «Ma [Chiocchetti] ha nello stesso tempo buon gioco a mostrare, che la filosofia dello Spirito si riduce ad essere un'infinita attività impersonale, per noi assolutamente inconcepibile. «Il concetto di persona, il valore della persona: ecco quello che manca, soprattutto, nella dottrina del Croce, e rende vano e senza significato il divenire della Realtà attraverso le forme»» (ivi, p. 93).

⁹⁷ M. Chiesa, *Croce, Gentile e la filosofia dell'arte*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), p. 163. Chiesa continuò a seguire la produzione di Chiocchetti, cfr. M. Chiesa, *La filosofia di G.B. Vico secondo P. Chiocchetti*, «Rivista Rosminiana», 29 (1935), pp. 138-143.

che il misticismo di Gentile – la sua evidente, calda ‘religiosità’ – non aveva nulla a che fare con la mistica cristiana. E per quanto riguardava l’interpretazione di Croce, appariva più vicino alle vecchie notazioni di Caviglione che non a Chiocchetti e a Chiesa: «La sostanza è sempre idealismo e cioè soggettivismo. Perciò io non ho la propensione alla teoria crociana dell’Estetica che il mio amico Chiesa non nasconde. Quello che essa ha di buono (e non occorre qui menzionarlo) non basta a correggere il suo difetto originale e radicale, che è il sensismo».⁹⁸

In ogni caso da queste discussioni a più voci emergeva, in forma plurale, quella linea che prima indicavo: essere post-crociani senza essere anti-crociani ed essere anti-gentiliani senza essere post-gentiliani.

Ma molto significative ed emblematiche del contesto teorico e problematico erano le altre due discussioni. Quella⁹⁹ sulla *Logica* di Rosmini portava, sostanzialmente, al centro dell’attenzione una delle ultime opere del Roveretano (scritta tra il 1850 e il 1851), collegata – da una parte – alla *Psicologia* e – dall’altra – alla *Teosofia*, completando, per così dire, una triade di riferimenti teorici, essenziali per confrontarsi con l’idealismo. In quell’opera – che affrontava la teoria delle probabilità, la dottrina degli assensi, la discussione delle tre forme di pensiero¹⁰⁰ – la riflessione rosminiana sul sintesiismo si arricchiva del concetto di «circolo solido»,¹⁰¹ che,

⁹⁸ G. Bozzetti, *Croce, Gentile e la filosofia dell’arte*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), p. 167.

⁹⁹ Sulla «*Logica*» di Rosmini, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 248-256: con interventi di R. Miceli (*Natura e limiti della «Logica» rosminiana*, pp. 248-253) e di G. Bozzetti (*La «vitalità» della logica di Rosmini*, pp. 253-256).

¹⁰⁰ Rosmini distingueva il pensiero ordinario e comune (per il quale valeva la logica aristotelica), il pensiero critico o dialettico (che corrispondeva alla forma kantiana) e il pensiero assoluto, che implicava o l’identificazione assoluta di Essere e Pensiero (Hegel) o il sintesiismo delle tre forme dell’essere (Rosmini).

¹⁰¹ Il circolo solido era la risposta rosminiana al circolo chiuso e vizioso della dialettica hegeliana. Rosmini scriveva: «Questo modo interiore di ragionare e d’argomentare si fonda sul *sintesisimo della natura*, che è una delle principali leggi dell’ordine intimo dell’essere. L’intuizione e la percezione sono i due primitivi fonti dell’umano conoscere, e l’una e l’altra presenta all’intendimento un *tutto*. L’intuizione ha per termine l’oggetto ossia l’essere, nel quale si

secondo Rosmini, si potrebbe incontrare dappertutto, entrando dappertutto il sintesiismo stesso.¹⁰²

Era tuttavia l'altra discussione, quella sulla natura dell'arte,¹⁰³ che impegnava direttamente l'identità stessa della rivista, nonché il senso e l'orientamento che si volevano dare alla nuova serie. Più o meno contemporaneamente, peraltro, Montano, Capasso, Burzio e Angioletti discutevano su «Italia letteraria» della moralità nell'arte, mentre comparivano due antologie di scrittori cattolici¹⁰⁴ e sulla gemelliana «Vita e Pensiero» si interveniva su problemi d'arte e di letteratura.¹⁰⁵

contengono virtualmente tutte le cose, dal che procede che “la mente non può conoscere niuna cosa particolare se non mediante la cognizione virtuale del tutto”. La percezione prima e fondamentale ha per termine il sentimento dello spazio e del proprio corpo, e in questi termini si contengono virtualmente tutti i particolari sensibili che possono essere dall'uomo attualmente percepiti, onde procede che “l'uomo non può percepire niuna cosa particolare se non mediante la percezione virtuale del tutto (naturale)”. Il movimento dunque che fa la mente umana si riduce finalmente a questa formula: “passare alla *cognizione attuale del particolare* mediante la *notizia virtuale del tutto*; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale, cioè con qualche grado d'attualità, del tutto medesimo”. Questo movimento si chiama *circolo solido*» (A. Rosmini, *Logica e scritti inediti vari*, a cura di E. Troilo, vol. I, Bocca, Milano 1942, pp. 280-281: nn. 701-702).

¹⁰² Rosmini osservava infatti: «Il *sintesiismo* è da per tutto (*Psicol.* 34-44; 1337-1339) e perciò dappertutto incontrarsi questo circolo. Il primo e originario sintesiismo è quello delle tre forme dell'essere, quindi 1° l'impossibilità di parlare dell'essere reale senza supporre l'essere ideale, come forma e mezzo di conoscere; 2° l'impossibilità di parlare dell'essere ideale oggetto, senza supporre il reale attualmente conosciuto. Circa l'*essere morale* si può dire lo stesso, come si vedrà nella *Teosofia*. C'è del pari un sintesiismo tra Dio e la natura, supposta esistente la natura» (ivi, p. 284: n. 705).

¹⁰³ Tale discussione (originariamente apparsa «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 200-211) fu pure pubblicata autonomamente in estratto: C. Viglino, G. Bozzetti, G.A. Gaddo, R. Miceli, *Che cosa è l'arte?*, Anonima Poligrafica Emiliana, Reggio Emilia 1931: appariva come n. 6 della Collana «Bibliotechina della Rivista Rosminiana». Le citazioni che seguono sono tratte da questo opuscolo.

¹⁰⁴ Cfr. A. Hermet, N. Lisi (a cura di), *Antologia degli scrittori cattolici*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1930; G. Novelli (a cura di), *La nuova poesia religiosa italiana*, La Tradizione, Palermo 1931.

¹⁰⁵ Cfr. L. Berra, *Problemi d'arte e di vita nella letteratura cattolica*, «Vita e Pensiero», 17 (1931), 6, giugno, pp. 327-338.

Viglino, dunque, il nuovo direttore della «Rivista Rosminiana», partendo dal punto di vista del «senso comune», considerava l'arte come l'espressione efficace di un sentimento soggettivo del mondo oggettivo: l'essenza dell'arte, cioè, stava nell'espressione delle impressioni suscitate, direttamente o indirettamente, dall'immagine esterna, dunque con un minimo necessario di riproduzione. Viglino diceva di convenire con Croce sulla coincidenza di espressione e impressione, almeno in letteratura, e affermava che il pregiudizio teorico deforma l'arte pratica.¹⁰⁶ Bozzetti (che era fratello di un pittore), esprimendo un gusto personale ostile al «realismo positivistico» ma anche lontano e perplesso rispetto ai «novecentisti»,¹⁰⁷ portava l'attenzione sul rapporto tra concezione ed esecuzione, in cui la considerazione delle varianti aveva un valore rivelativo: «L'artista deve dunque operare una selezione nel suo spirito stesso nel periodo dell'esecuzione dell'opera d'arte. Dopo che essa è concepita, non tutto quello che egli sente dentro di sé, sia pure in modo vitale, è opportuno ad essa, non tutto armonizza con essa. Non può lui dominarla così esclusivamente da non riconoscere che anch'essa domina lui e gl'impone un'elaborazione più o meno complessa, secondo i casi. Gli *Sposi Promessi* confrontati coi *Promessi Sposi* ne sono una delle più splendide prove. Per la stessa ragione ogni opera d'arte in un individuo richiede una tecnica propria. Sarà la tecnica personale che ogni artista si fa secondo il suo temperamento, ma dovrà a sua volta modificarsi diversamente secondo le esigenze della nuova concezione. È quel che si vede nelle variazioni della tecnica dantesca in ciascuna delle tre Cantiche».¹⁰⁸ Bozzetti parlava infine di «una realtà superiore e profonda» presente nell'opera poetica e data dalla relazione dell'umanità individuale del poeta con l'umanità

¹⁰⁶ Viglino, Bozzetti, Gaddo, Miceli, *Che cosa è l'arte?*, pp. 3-6.

¹⁰⁷ Le preferenze, in assoluto di Bozzetti, andavano a Dante e a Manzoni, ma egli giungeva fino ad apprezzare Carducci, Pascoli, Fogazzaro, non oltre (in questo c'era una certa sintonia con il gusto crociano): «I novecentisti con tutte le loro audacie e le loro stranezze, con tutto il loro tormentarsi nella ricerca di una tecnica nuova, non hanno fatto un passo sopra lo spregiato riproduzionismo del precedente *fin de siècle*, perché continuano nella falsa strada di questo, che era in sostanza il concepire non poeticamente» (ivi, p. 7).

¹⁰⁸ Ivi, p. 7.

universale di cui pure egli partecipa. Gaddo, che negli anni immediatamente successivi – 1933-1934 – avrebbe pubblicato una serie di articoli cercando di sviluppare un'estetica rosminiana,¹⁰⁹ affermava qui sinteticamente una concezione etico-spirituale dell'arte: come «vita solo soprannaturale, cioè conato verso l'essenza assoluta della bellezza», verso il possesso del divino, verso il trascendente, come «sforzo umano per ridursi o completarsi nel divino»: sforzo sempre impotente, sempre in desiderio. Dunque l'arte come confessione di povertà e di scontento, che perciò si converte nel bene: «Ma in questo modo io riduco il concetto dell'arte a quello del bello morale? Sì, anche se ciò puzzi di stantio. Già Rosmini lo ha inteso così, e trovò che il Manzoni gli consentiva».¹¹⁰ L'intervento più ampio del dibattito, quello di Riccardo Miceli, spostava l'attenzione sul tema della critica (nello stesso anno, sulla rivista, Bozzetti scriveva circa la «umiltà del critico»),¹¹¹ prospettando un ideale di conciliazione e fusione di critica storica e critica interna estetica dell'opera d'arte. Con un atteggiamento in esplicito dissenso con Croce,¹¹² Miceli tuttavia proponeva un indirizzo non proprio anti-crociano (se si tiene conto della dialettica dei distinti), se mai post-crociano, quello cioè dell'arte non come intuizione ma come concetto e come conoscenza intellettuale: «[N]on vi è atto nel nostro essere che, *lato sensu*,

¹⁰⁹ G.A. Gaddo, *Per una teoria estetica rosminiana*, «Rivista Rosminiana», 27 (1933), pp. 33-37; Id., *Per una teoria estetica rosminiana. Il critico d'arte secondo Rosmini*, ivi, pp. 124-128; Id., *Per una teoria estetica rosminiana. Un libro dimenticato*, ivi, pp. 269-273; Id., *Per una teoria estetica rosminiana. IV. Giudizi sulle teorie estetiche rosminiane*, «Rivista Rosminiana», 28 (1934), pp. 1-18; Id., *Per una teoria estetica rosminiana. V. L'esecuzione artistica e l'artista*, ivi, pp. 258-263.

¹¹⁰ *Che cosa è l'arte?*, p. 9.

¹¹¹ G. Bozzetti, *L'umiltà del critico*, «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 295-297.

¹¹² Scriveva infatti: «Ho detto *poesia, bello, arte*, usando queste espressioni quali sinonimi, al modo stesso del Croce, che le riduce anzi all'altra per lui più comprensiva, di "lirica". Ma veramente io non credo che le cose stiano in questi termini, perché non ammetto, con il Croce, che l'arte sia *espressione d'una impressione*, oppure *intuizione*, ecc., epperò m'immagino che ci siano tanti *gradi* diversi di arte, che è *genere*, e che dall'arte stessa si diparta il bello che ne è il termine, come dire l'oggetto» (*Che cosa è l'arte?*, p. 10).

non sia conoscenza; e questa mi sembra una verità assodata oramai nella filosofia moderna, dopo l'impostazione kantiana del problema gnoseologico, non importa poi con quante differenze e quante sfumature diverse. So bene che nella *Scolastica* sarebbe un'altra cosa: ma è appunto perciò che la Scolastica non ebbe una vera e propria gnoseologia, e quella che si foggì a suo modo fu piuttosto una *psicologia*, che una *teoria del conoscere*. [...] [S]opra questo punto consente anche Rosmini, la cui famosa proposizione "l'uomo non può pensare a niente senza l'idea dell'essere", presuppone proprio quello che ho detto, ossia che non si possa dare atto qualsiasi che, *lato sensu*, non sia conoscenza». ¹¹³ E senza negare che l'arte «si svolge negli infiniti gradi propri della sensibilità», ¹¹⁴ dopo un'interessante annotazione sulla lingua omerica, ¹¹⁵ Miceli concludeva: «L'opera d'arte è essenzialmente opera di pensiero (concetto); essa è una *costruzione*, vien messa su con lungo studio e lunga fatica e richiede, nell'artista stesso, capacità di critica e di valutazione. Il De Sanctis che non ha voluto riconoscerlo, s'è trovato poi nella strana necessità di offrirci un "Dante a pezzi"». ¹¹⁶

Qualche tempo dopo, anche tenendo conto di questo dibattito 'rosminiano', ¹¹⁷ Francesco Olgiati avrebbe ripreso, da un orizzonte neotomista, questi temi di estetica, sulla «Rivista di Filosofia Neoscolastica» ¹¹⁸ e su «Vita e Pensiero». ¹¹⁹

¹¹³ Ivi, p. 10.

¹¹⁴ Ivi, p. 11.

¹¹⁵ Scriveva: «Per Omero la discussione comincia, com'è noto, fin dalla lingua, perché mentre gli antichi come Dione Crisostomo pensavano che la mescolanza dei vari dialetti ellenici di cui risulta il c.d. *dialetto omerico* dipendesse dal fatto che il poeta aveva "molto viaggiato", noi crediamo invece "che in realtà aveva molto viaggiato la poesia epica". Dove se ne va, in tal caso, la *personalità* dell'opera d'arte? E come è possibile separare allora la critica estetica dalla critica storica?» (ivi, p. 13).

¹¹⁶ Ivi, p. 13.

¹¹⁷ Il ricordato volumetto, che era un estratto della rivista (Viglino, Bozzetti, Gaddo, Miceli, *Che cosa è l'arte?*), è presente nel fondo dei libri di Olgiati (presso l'Università Cattolica di Brescia).

¹¹⁸ Con vari articoli tra il 1933 e il 1934.

¹¹⁹ Cfr. F. Olgiati, *Che cosa è l'arte*, «Vita e Pensiero», 20 (1934), 6, giugno, pp. 352-359.

Questa stagione si chiudeva nel 1935, mentre, tra l'altro, il clima storico in Italia e in Europa andava diventando sempre più plumbeo e tragico. In quell'anno, Bozzetti era eletto Preposito Generale dell'Istituto della Carità¹²⁰ e perciò si spostava a Roma.

Poco dopo l'elezione di Bozzetti a Generale, sempre nel 1935, moriva il direttore della «Rivista Rosminiana» Camillo Viglino.¹²¹ Ci si avviava ormai verso una nuova pagina del rosminianesimo in Italia.

V. Epilogo

Vorrei segnalare – in epilogo – due lontani esiti di quei dibattiti primo-novecenteschi, con i loro due punti di partenza: De Sarlo (e Capone Braga) e Chiocchetti.

Allievo di De Sarlo fu Aliotta, il quale – a sua volta – fu il maestro di Sciacca, notoriamente appassionato studioso di Rosmini e benemerito organizzatore di studi. Tra gli allievi di Sciacca (ma recependo pure una decisiva influenza del pensiero di Marcel) vi fu Pietro Prini. Ecco allora il primo esito significativo, appunto con Prini. Nell'ultima sua opera di sintesi dedicata al Roveretano (in cui, in bibliografia, ricordava tra gli altri sia De Sarlo sia Capone Braga e di quest'ultimo valorizzava pure alcuni passaggi), Prini affermava, con limpida chiarezza:

Soltanto una ventina d'anni dopo la morte del Rosmini si riproporrà in nuovo modo nell'opera di Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Vienna 1871, I vol.) del 1874, il concetto di 'intenzionalità', già della Scolastica, che avrebbe offerto a Edmund Husserl all'inizio del nostro secolo, nel primo volume delle *Logische Untersuchungen* (Niemeyer, Halle 1900), la possibilità di una revisione profonda del modo di concepire il rapporto tra il soggetto e l'oggetto della coscienza in generale. La fenomenologia, nei suoi diversi indirizzi, e le filosofie dell'esistenza nel nostro tempo consentiranno di ripensare il

¹²⁰ Cfr. C. Viglino, *L'antico e il nuovo Preposito Generale dei Rosminiani*, «Rivista Rosminiana», 29 (1935), pp. 68-70.

¹²¹ Cfr. *Camillo Viglino Direttore di questa Rivista ha lasciato la terra!*, «Rivista Rosminiana», 29 (1935), p. 241; G. Bozzetti, *Camillo Viglino*, «Rivista Rosminiana», 30 (1936), pp. 4-22.

problema più dalla parte del Rosmini che non da quella del rinnovato hegelismo spaventiano e poi gentiliano.¹²²

Prini, dunque, sottolineava la distinzione rosminiana tra l'idea e il soggetto che la produce: «La dottrina rosminiana dell'“essere ideale” come “forma oggettiva” – o come direbbero i fenomenologi, “eidetica” –, ossia come *forma in quanto idea*, rappresenta dunque, al termine di una tradizione bisecolare del cartesianesimo agostiniano, la sua novità decisiva riguardo al trascendentalismo soggettivo».¹²³

Ricordando come Rosmini non confondesse l'atto della mente con l'essere intuito con quell'atto, Prini osservava: «Pertanto il sentimento non è possibile definirlo, se non per il suo termine di relazione o in rapporto a ciò cui esso è insidente (la sua “in-esistenza intenzionale”, come avrebbe detto Francesco Brentano). Se il termine intenzionale del sentimento ha con esso quella relazione di presenza o oggettività che abbiamo detto propria dell'essere ideale, si ha allora il *sentimento intellettuale*, il cui atto originario è l'*intuizione*».¹²⁴ Ciò, secondo Prini, consentiva a Rosmini di superare lo scoglio di tutti i tentativi gnoseologici di fondare un 'ponte' tra soggettivo ed estrasoggettivo: «Rosmini con la dottrina del duplice polo del nostro sentimento fondamentale, il sentimento intellettuale e il sentimento corporeo, faceva ormai intravedere che si trattava di uno pseudo-problema. Non c'è il problema di “passaggio” dal soggettivo all'extrasoggettivo, perché fin dal principio ci troviamo nell'unità dell'esperienza che li comprende entrambi».¹²⁵ Ecco perciò la conclusione teorica, che implica una collocazione storica:

La dottrina rosminiana del sentimento fondamentale corporeo ha percorso le analisi che la psicologia e la fenomenologia contemporanea faranno del «corpo psichico», *Leibhaft*, «mio corpo», «corpo proprio», come lo chiameranno Scheler, Husserl, Marcel e Merleau-Ponty. [...]

¹²² P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 169.

¹²³ Ivi, p. 86.

¹²⁴ Ivi, pp. 90-91.

¹²⁵ Ivi, p. 94.

La posizione del Rosmini su questo punto anticipa in qualche modo quel rovesciamento di prospettiva che sarà caratteristico della fenomenologia del nostro secolo, nei riguardi del fenomenismo kantiano. Il mondo si fenomenizza nel senso, ma il suo fenomeno lo svela, o meglio è la condizione materiale del suo svelarsi così com'è all'intelletto che l'intuisce dentro l'orizzonte rivelativo dell'essere ideale che è *unico* e dunque medesimamente partecipato da tutti i soggetti e per loro mediazione da tutti gli estrasoggetti non intellettivi dell'esperienza. Perciò il Rosmini sarà sempre più esplicito nell'affermare il fatto indubitabile della nostra coscienza percettiva del reale *com'è in se stesso*, del reale non in immagine, ma in carne ed ossa, come diranno i fenomenologi.¹²⁶

Accanto a Prini, l'altro esito significativo di questi percorsi ermeneutici rosminiani, ha come punto di partenza Emilio Chiochetti. Se la prospettiva di Zamboni viene, ad un certo punto, eradicata dalla scuola filosofica dell'Università Cattolica di Milano, quella di Chiochetti vi permane ma in condizioni marginalizzate e laterali. Eppure nel seminario di Chiochetti si formano Sofia Vanni Rovighi (con il suo, tutto sommato abbastanza precoce, interesse per Husserl)¹²⁷ e Gustavo Bontadini. Allievi di Bontadini furono poi Italo Mancini e Emanuele Severino.

Se Mancini doveva studiare i giovanili interessi di Rosmini per la «coscienza pura»,¹²⁸ Severino – pur allontanatosi, com'è fin troppo noto, dal suo maestro – ha delineato un percorso storico della filosofia contemporanea, assegnando a Rosmini una chiara posizione. Al di là delle critiche alla filosofia rosminiana (ai presunti residui di dogmatismo, ai limiti, ai circoli viziosi) dal punto di vista della filosofia di Severino, la visione storica appare nitidamente e persuasivamente indicata:

Contro ogni soggettivismo, l'intento di fondo della filosofia di Rosmini è di mostrare, insieme a Tommaso d'Aquino e Aristotele, che *il pensiero è pensiero dell'essere* e che al di là dell'essere vi è solo il nulla (assoluto). [...]

¹²⁶ Ivi, pp. 92 e 95-96.

¹²⁷ Cfr. S. Vanni Rovighi, *Il «Cogito» di Cartesio e il «Cogito» di Husserl*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», (1937), pp. 767-780; Ead., *La filosofia di Edmund Husserl*, Unione tipografica, Milano 1938 [poi Vita e Pensiero, Milano 1939].

¹²⁸ Cfr. I. Mancini, *Il giovane Rosmini*, I. *La metafisica inedita*, Argalia, Urbino 1963.

Sostenere che il contenuto essenziale del pensiero è l'essere e che, se il pensiero non è pensiero dell'essere, non è nemmeno pensiero, significa tenersi al di fuori di ogni soggettivismo, per il quale, all'opposto, il contenuto del pensiero è qualcosa di *relativo* al soggetto e dunque qualcosa di diverso dall'ente *in sé stesso*. [...] Pensare una cosa come ente, significa vederla in quello che essa è *in sé stessa* e non negli aspetti che essa presenta in quanto è in relazione a un soggetto conoscente. La cosa in Sé stessa non è ciò che sta al di là del pensiero o del conoscere: è la cosa pensata; ma proprio perché è pensata come *essere*, essa è pensata nella sua *oggettività*, in quello che essa è per se stessa. [...]

Da questo punto di vista, Rosmini anticipa quel recupero del concetto scolastico di 'intenzionalità' del pensiero, che sarà poi ripreso da Franz Brentano – anche lui, come Rosmini, sacerdote cattolico e filosofo che ha profondamente meditato Aristotele –, da Husserl e in genere dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo: nel suo significato originario, il pensare non è un produrre il pensato (anche qualora si potesse dimostrare che ogni cosa è un prodotto del pensiero), ma è un *referirsi* ad esso, un 'intenzionarsi' a esso, un averlo dunque 'intenzionalmente' o 'mentalmente' presente. E gli enti, dice appunto Rosmini (come poi dirà Brentano), «fissano il segno a cui si volge l'intenzione del nostro pensiero».¹²⁹

Rosmini può essere visto, sul piano storico generale, all'interno di diversi contesti (e in ciascuno di essi con una sua propria fisionomia): l'ambito della storia della spiritualità e della storia della Chiesa; l'ambito della storia politica e del Risorgimento italiano; l'ambito della storia culturale, tra classicismo e romanticismo. Personalmente penso che – sul piano della storia della filosofia – la collocazione più propria di Rosmini sia appunto (dopo Bolzano e prima di Brentano) alle origini del movimento fenomenologico, nelle sue varie forme.¹³⁰

¹²⁹ E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, III. *La filosofia contemporanea*, R.C.S., Milano [1996] 2005³, pp. 60-62.

¹³⁰ Cfr. F. De Giorgi, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 12-244; Id., *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 382-385.

COSCIENZA ED ESSERE

CARLA CANULLO

LA COSCIENZA IN HUSSERL E ROSMINI:
INTENZIONALITÀ E RIDUZIONE

I. Esporsi al rischio per pensare altrimenti

Quando ci si interroga sul possibile incontro tra due autori tanto distanti le difficoltà dell'accostamento, e forse anche il tratto non poco estrinseco di questo stesso, è stato e sarà, forse, giustamente sempre rimarcato nell'*incipit* di ogni indagine consapevole di dire, in merito ai due autori, *quasi* la stessa cosa, si potrebbe parafrasando il titolo di un bel libro di Umberto Eco – ma *mai* la stessa cosa.

A ben vedere, tuttavia, questo rischio lo corre non soltanto l'accostamento di due autori dal diverso temperamento filosofico quali, in questo caso, Edmund Husserl e Antonio Rosmini, ma a esso si espongono tutti i tentativi che propongono accostamenti anche tra autori che condividono la medesima aria di famiglia. Addirittura è un rischio cui si espone ogni ermeneutica di un autore. Basti pensare alla 'famiglia' fenomenologica, la quale nasce con una rottura non voluta e venuta, per così dire, da un diverso modo d'intendere le 'cose stesse', ossia la rottura tra Husserl e Heidegger. Oppure si pensi alla lettera in cui Roman Ingarden chiedeva al maestro di perdonare le sue eresie,¹ ancora, si pensi al contrasto (sempre interno alla famiglia fenomenologica) provocato da quella che è normalmente indicata come *querelle* tra realismo e idealismo.

¹ Cfr. R. Ingarden, *La lettera a Husserl sulla Sesta ricerca e l'idealismo* (fine luglio 1918), in S. Besoli, L. Guidetti, *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 143.

A ben vedere, allora, il rischio cui si espone l'operazione che si sta compiendo è il medesimo che si corre quando s'interpreta un autore *ad intra*. È con questa consapevolezza che sarà proposta una lettura meno mossa dalla preoccupazione di trovare comparazioni e più preoccupata, invece, di mettere in luce *come*, insieme a Husserl e Rosmini, i temi scelti dell'intenzionalità e della riduzione possano essere ripensati.

Non stupirà che, per questo confronto, siano stati scelti due motivi (appunto intenzionalità e riduzione) centrali – sebbene in modo diverso – nella fenomenologia, e a ragione tale scelta potrebbe essere considerata banale. O addirittura, potrebbe essere considerata una scelta sbagliata perché il «principale tema fenomenologico», per Husserl, non è la riduzione ma l'intenzionalità.² Lo testimonia Paul Ricœur che nella sua *Autobiographie intellectuelle, Réflexion faite*, scriveva che la fenomenologia in Francia, si è fatta conoscere attraverso il tema dell'intenzionalità, la quale «creava una rottura con l'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé».³ E proseguiva:

Definita dall'intenzionalità, la coscienza si rivelava in primo luogo orientata verso l'esterno, dunque gettata fuori di sé, più e meglio definita dagli oggetti che intenziona che dalla coscienza di intenzionarli. Inoltre, la coscienza dell'intenzionalità restituiva ogni diritto alla molteplicità degli orientamenti oggettivi. Intenzionali erano la percezione, l'immaginazione, la volontà, l'affettività, l'apprensione dei valori.⁴

Dominique Janicaud ripeterà che l'indagine intenzionale deve essere la sola espressione della «ricchezza del nostro stare nel

² Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, con introduzione di E. Franzini, trad. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002 (d'ora in poi: *Idee I*), § 84. Lo rimarcherà anche Jean-Paul Sartre in *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 33-35; la stesura del breve saggio risale al 1939.

³ P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Edition Esprit/Seuil, Paris 1995, p. 17.

⁴ Ivi, pp. 17-18.

mondo»,⁵ motivo per cui la fenomenologia altro non sarebbe dal continuo svolgimento dell'intenzionalità nell'apertura al sensibile che appare.⁶

Per quanto riguarda la riduzione, o meglio, *le riduzioni* che Husserl pratica nei §§ 56-62 di *Idee I* e in molti altri luoghi,⁷ queste sono precedute dall'*epoché* attraverso la quale

noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale che è costantemente 'qui per noi', 'alla mano' [...]. Facendo questo [...] *io non nego questo 'mondo'*, quasi fossi un sofista, *non metto in dubbio la sua esistenza*, quasi fossi uno scettico; ma esercito l'*epoché* fenomenologica [*che mi vieta assolutamente ogni giudizio sull'esistenza spazio-temporale*].⁸

E quest'*epoché* «non deve essere confusa con quella richiesta dal positivismo [...]. Quello che noi cerchiamo sta in tutt'altra direzione. Per noi il mondo intero, quale viene posto nell'atteggiamento naturale [...] è ora privo di validità: non provato ma anche non contestato, esso va messo tra parentesi».⁹

L'originalità del modo in cui Husserl ha indagato tanto l'intenzionalità quanto la riduzione non ne ignora, dunque, la collocazione di tali motivi nella tradizione filosofica: l'intenzionalità, infatti, viene dalla filosofia medievale ed è ereditata da Husserl attraverso

⁵ D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, l'éclat, Combras-Paris 1998, p. 112.

⁶ Non a caso Janicaud è stato il promotore, presso l'Université Sophia-Antipolis di Nice di ricerche sull'intenzionalità che sono approdate nella pubblicazione D. Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Vrin, Paris 1995.

⁷ Si vedano a tal proposito E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; la riduzione alla «sfera appartentiva» nelle *Meditazioni cartesiane* (Id., *Meditazioni cartesiane* (con l'aggiunta dei *Discorsi Parigini*), trad. di F. Costa, a cura di R. Cristin, Bompiani, Milano 1997³, V Meditazione, § 44) e i testi raccolti in *Zur phänomenologischen Reduktion*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

⁸ E. Husserl, *Idee I*, § 32

⁹ *Ibidem*.

Brentano;¹⁰ la riduzione – o meglio: l'*epoché* – conosce, a partire dallo scetticismo, numerose variazioni,¹¹ tra le quali quella che Husserl stesso nomina nel passo appena citato, ossia l'*epoché* praticata dai positivisti.

Si obietterà giustamente che dare conto di un dibattito interno a una disciplina non ha nulla a che vedere con l'accostamento poco legittimo di due autori lontani per temperamento. Se, con ciò, l'accostamento tra gli autori non viene legittimato, è tuttavia legittimato altro, ossia quell'operazione che in epoche passate era *meno* considerata un azzardo da evitare, come ad esempio mostrano i diversi sensi che il termine 'trascendentale' ha assunto nella storia della filosofia. Ecco, allora, la proposta che s'avanza: al di là di possibili ma anche poco legittime comparazioni che ci portano a dire *quasi* la stessa cosa, è possibile ritrovare in Husserl e Rosmini quel *typus* (in quanto impronta, carattere, figura, modello, secondo il greco τύπος) che permette di parlare d'intenzionalità e riduzione anche in mancanza dell'accezione tecnica dell'uso di questi termini?

Posto che tale possibilità possa darsi, si potrebbe riassumere il tentativo di queste pagine con la formula: *esporsi al rischio per pensare altrimenti*, dove a tale rischio ci si espone mettendosi nell'alveo non soltanto della via fenomenologica ma anche di un pensiero originalmente e *tipicamente* (nel senso di τύπος appena detto) italiano quale il pensiero di Antonio Rosmini.

II. *La controversia ermeneutica*

A questo scopo è utile ripartire dal titolo scelto per questo 'azzardo': *La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione*. Un titolo che può essere letto in tre direzioni diverse: 1) cercando l'accostamento tra i due autori; 2) cercando l'intenziona-

¹⁰ Per una storia dell'intenzionalità si veda J.-F. Courtine, *Histoire et destin phénoménologique de l'intention*, in Janicaud, *L'intentionnalité en question*, pp. 13-36.

¹¹ Cfr. a questo proposito il numero 83 (2015), 1-2, dell'«Archivio di filosofia», dedicato all'*epoché* intesa nei vari sensi.

lità in Husserl e Rosmini; 3) cercando di cogliere, nei due autori, i due motivi – per così dire – *in atto, nel loro operare*. In questa controversia ermeneutica, dovendo scegliere un cammino, la terza via ha il privilegio di mostrare non soltanto *che cosa* intenzionalità e riduzione siano, consegnando ogni paragone all'inevitabile scacco del dire quasi la stessa cosa, ma di far apparire *come* esse giocano il loro ruolo nell'*affaire* fenomenologico e, più in generale, filosofico. Per farlo, per vedere questo gioco, può essere utile partire da alcune letture dell'intenzionalità husserliana.

Elisabeth Rigal ha messo in luce le diverse implicazioni della formazione del motivo dell'intenzionalità e dell'oggetto intenzionale, formazione che ha segnato l'iniziale distacco di Husserl da Brentano.¹² La domanda da cui parte Rigal è la seguente: «Che cosa conduce le *Idee I*, che nel § 75 avevano in un primo momento definito la fenomenologia come “teoria descrittiva dell'essenza dei vissuti puri”, a riconoscere poi, nel § 86, il loro centro tematico nella “costituzione delle *oggettualità* della coscienza”, dove queste erano concepite come la realizzazione della coscienza di qualcosa in modo che in tale coscienza concordante si determini razionalmente l'unità oggettiva?».¹³ E posto che, osserva Rigal, c'è un parallelismo noetico-noematico, com'è possibile che tale parallelismo si dia? Se, poi, spetta all'intenzionalità noematica far risaltare o mettere in evidenza le strutture dell'oggetto intenzionale, resta difficile capire come l'intenzionalità noetica resti intenzionalità nel senso vero e proprio. Di fatto, sebbene l'intenzionalità sia «la proprietà dei vissuti di essere “coscienza *di* qualche cosa”»¹⁴ e sebbene questo concetto «preso nell'ampiezza indeterminata in cui lo intendiamo, (sia) del tutto fondamentale e (sia) il punto di partenza agli inizi della fenomenologia»,¹⁵ Husserl scrive che «non in ogni vissuto l'io presta attenzione rappresentando, pensando, valutando, ecc. [...]; non in ogni vissuto può essere riscontrato

¹² E. Rigal, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnel (Husserl et Brentano)*, in Janicaud, *L'intentionnalité en question*, pp. 37-61.

¹³ Ivi, p. 37. Rigal cita e commenta il § 86 di *Idee I*.

¹⁴ Husserl, *Idee I*, § 84.

¹⁵ Ivi, p. 212.

questo *attuale* occuparsi dell'oggetto correlato, questo essere diretto a se stesso [...], mentre questo stesso vissuto può racchiudere in sé l'intenzionalità». ¹⁶ E quando nel § 90 di *Idee I* (paragrafo del capitolo *Noesi e noema*) Husserl torna sui vissuti intenzionali, spiega anche che ogni «vissuto intenzionale ha – e appunto questo costituisce l'elemento fondamentale dell'intenzionalità – il suo *obiectum* intenzionale [...]. In altre parole: avere senso, o “avere qualcosa in mente” [...], è il carattere fondamentale di ogni coscienza, che di conseguenza non è soltanto un vissuto in generale, ma un vissuto che ha un senso, un vissuto “noetico”». ¹⁷ Ora, se il vissuto intenzionale è tale da poterne desumere un ‘senso’, la situazione che definisce quest'ultimo, «ossia la circostanza che per noi la non-esistenza [...] dell'*objectum* rappresentato o pensato non può privare la relativa rappresentazione (e ogni vissuto intenzionale in generale) del suo “rappresentato” come tale, e che dunque bisogna tracciare una distinzione tra i due, non poteva rimanere nascosta. La distinzione, così sorprendente, doveva trovare un'espressione terminologica. E infatti vi rimanda la distinzione scolastica tra “*l'obiectum mentale*”, “*intenzionale*” o “*immanente*” da una parte, e *l'obiectum “reale”* dall'altra»; ¹⁸ *obiectum ‘reale’* che va messo tra parentesi perché è «la cosa là fuori». Ma se questo è il caso, che cosa si trova nel fenomeno ‘ridotto’?

Rispondendo alla questione Husserl scrive che «nella percezione si trova anche che essa ha il suo senso noematico, il suo “percepito come tale” [...], cioè il correlato appartenente all'essenza della percezione fenomenologicamente ridotta. In termini metaforici: la “messa tra parentesi” che la percezione ha subito, proibisce ogni giudizio sulla realtà percepita [...] ma non proibisce il giudizio sul fatto che la percezione è coscienza *di* una realtà», ¹⁹ ad esempio del «percepito come tale», «questo albero fiorito là nello spazio». ²⁰

¹⁶ Ivi, p. 210.

¹⁷ Ivi, § 90, pp. 228-229.

¹⁸ Ivi, p. 229.

¹⁹ Ivi, pp. 231-232.

²⁰ Cfr. ivi, p. 231.

Si sintetizza in queste pagine il problema che Rigal pone e al quale risponde regredendo verso il primo Husserl e la sua critica a Brentano. Soprattutto, va precisato per chiarire la questione di Rigal, se spetta all'intenzionalità noematica mettere in luce le strutture dell'oggetto intenzionale, è difficile comprendere come l'intenzionalità noetica possa restare intenzionalità in senso vero e proprio. Potremmo riassumere la sua questione chiedendo se dalle *Ricerche logiche* a *Idee I*, e dunque nella tensione tra il cosiddetto realismo e idealismo husserliano, la questione dell'intenzionalità resti la stessa o no.²¹ Ma se questa è la domanda che si pone retrocedendo da *Idee I* verso le *Ricerche logiche*, quando invece andiamo in avanti troviamo l'intenzionalità discussa nelle *Meditazioni cartesiane*. Nel § 20 leggiamo che l'analisi intenzionale è «condotta sulla base del principio fondamentale che ogni *cogito* come coscienza è invero intenzione»,²² dove «questo intendere-oltre-di-sé che è in ogni coscienza, deve esserne considerato come momento essenziale»²³ e dove il fenomenologo ricerca l'oggettivo nella consapevolezza che questo «può esser trovato solo come *correlato di coscienza*», così che

egli non lo considera e non lo descrive solo in atteggiamento *diretto*, né in mero riferimento in generale all'io corrispondente, all'*ego cogito* di cui quell'oggettivo è correlato, egli piuttosto [...] rivela i determinati corsi sintetici dei molteplici modi di coscienza e i modi ancora più reconditi del comportamento dell'io che portano a rappresentazione l'assoluto esser-intenzionato dell'io.²⁴

Dopo questo paragrafo torna la riflessione sull'oggetto intenzionale che può essere studiato nella sua struttura noetico-noematica,²⁵ saldando la duplicità e la difficoltà che Rigal individuava chiedendo se, quando Husserl riconosce ogni diritto di mettere in luce le strutture dell'oggetto intenzionale all'intenzionalità *noematica*,

²¹ Cfr. Rigal, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnels (Husserl et Brentano)*, pp. 40-41.

²² Husserl, *Meditazioni cartesiane*, § 20, p. 75.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 76.

²⁵ *Ivi*, § 21, pp. 78-79.

non è chiaro come l'intenzionalità *noetica* possa restare «un'intenzionalità del senso vero e proprio del termine».²⁶

Questo percorso nell'intenzionalità husserliana permette di tornare al primo punto della questione, posto con Ricœur, dove la coscienza intenzionale è intesa come coscienza che si trova rivolta fuori di sé. Ma lo era veramente oppure l'interpretazione ricœuriana della coscienza coglieva in modo immediato quello che uno sguardo mediato non confermava? Probabilmente è vera la seconda ipotesi, ossia che l'intenzionalità si giocasse *prima* nel complesso scambio tra oggetto intenzionale e oggetto noematico, e tra intenzionalità noetica e noematica, dunque nel campo della coscienza, come le *Meditazioni cartesiane* confermeranno.

Conferma che legittima che sia posta la seguente questione: com'è possibile che il traduttore di *Idee I* di Husserl e finissimo conoscitore delle *Meditazioni cartesiane* confermasse l'interpretazione dell'intenzionalità come apertura della coscienza verso la realtà che invece nei testi husserliani non si conferma? Di fatto, osservando che con l'intenzionalità si operava una frattura con «l'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé» e ciò proprio attraverso l'apertura verso l'*au dehors*, Ricœur centrava perfettamente la questione centrale data dal rapporto nuovo che veniva a crearsi tra l'immanenza della coscienza e la trascendenza del mondo fino a cogliere, attraverso le riduzioni fenomenologiche, la trascendenza nell'immanenza – e persino l'estraneità e l'alterità *come* strato del sé. Ora, che cosa ci apprende Rosmini di questa frattura e rottura? Ché se in Rosmini si confermasse, vi troveremmo il senso di intenzionalità che Ricœur *non* ha frainteso e che, invece, ha ben compreso. Se, infatti, per Husserl, la coscienza intenzionale è quanto abbiamo fin qui detto, non manca comunque il senso d'intenzionalità come *apertura* della coscienza che si produce nello scarto che l'intenzionalità introduce «nell'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé». *Di questo scarto, di*

²⁶ Rigal, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnels (Husserl et Brentano)*, p. 40.

questa frattura che conduce fuori dal cartesianesimo, la coscienza rosminiana può apprenderci qualcosa?

III. *Quanto una questione può essere inappropriata?*

Quanto inappropriata ed estrinseca è la questione posta? In Rosmini non c'è, va da sé, la formulazione dell'intenzionalità ma v'è quella frattura riflessiva della coscienza per cui non si dà coscienza senza riflessione. Scrive Rosmini a Giuseppe Bailo: «In un manoscritto che tengo appunto sulla coscienza dimostro che non si dà coscienza senza riflessione [...] e quindi che vi hanno delle coscienze riflesse appunto perché vi hanno delle *riflessioni di riflessioni*».²⁷ Inoltre, come noto, Rosmini individua l'etimologia della coscienza nello *scire cum*, co-scienza, ovvero: scienza con noi.

Si tratta di una coscienza preposizionale, di un «sapere con e di», che proprio nel 'di' si differenzia. Infatti, se «tosto che noi conosciamo un sentimento nostro, noi siamo *di* lui consapevoli»,²⁸ per ciò che concerne le cose esteriori la situazione cambia. «La cognizione di queste, scrive Rosmini, non è un esser consapevoli perocché gli oggetti di tali cognizioni non sono noi, né parti di noi. Si esige dunque in tal genere di cognizioni, oltre la *cognizione diretta*, anche la *cognizione riflessa*, acciocché noi n'abbiamo coscienza».²⁹ La preposizione 'di' esprime quindi modi diversi di cognizione, ché del sentimento siamo consapevoli, essendo 'in' noi, «senza che lo avvertiamo, senza che ci riflettiamo sopra, che n'abbiamo cognizioni».³⁰

Altri passi confermano questa preposizionalità della coscienza, la quale è diversa dal sentimento che è immediato perché possiede «la dualità propria della cognizione (il conoscente e il cognito come

²⁷ A. Rosmini, *Epistolario completo*, vol. V, Coi Tipi di Giovanni Pane, Casale 1890, p. 43.

²⁸ A. Rosmini, *Il rinnovamento della filosofia italiana*, vol. I, a cura di G. Messina, ECN di Città Nuova, Roma 2007, p. 343, nota 106.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, a cura di U. Muratore, ECN di Città Nuova, Roma 1983, p. 92, nota 96.

due enti separabili)»;³¹ ancora, che si differenzia dal sentimento che «ha solo la dualità propria sua, per la quale si distinguono due termini così correlativi che l'uno non si può pensare come ente se si separa dall'altro».³² Questa preposizionalità della coscienza per la quale è 'coscienza di', si rafforza per l'altra preposizione già accennata, ossia la preposizione 'con' che dimostra congiunzione, «quasi venga a dire scienza che ha l'uomo seco medesimo, scienza che gli è data dall'interno del sentimento».³³ Ma, scrive Rosmini, è quando distinguiamo fra cognizione diretta e cognizione riflessa che facciamo della coscienza «un'analisi accurata». Quando compiamo un primo atto intellettuale, non conosciamo questo atto, sebbene sia un atto che ci permette di conoscere l'oggetto della cognizione. Questo atto, cognizione nella quale si conosce immediatamente l'*oggetto* dell'atto stesso ma non «l'atto dello spirito», è detto cognizione diretta, dopo la quale «sopravviene la *riflessione*».³⁴ Ora, la riflessione è di due specie, potendosi volgere sugli oggetti della cognizione diretta e sull'atto dello spirito, col quale lo spirito conosce.³⁵ V'è dunque una duplicità che permette alla coscienza di riflettere sull'oggetto conosciuto e sull'atto compiuto. Vale la pena leggere il passo in cui Rosmini si sofferma su questa duplicità:

Se l'uom riflette solamente sopra gli oggetti della cognizione egli acquista una *cognizion riflessa* riguardante gli oggetti delle sue cognizioni, ma non acquista alcuna cognizione riguardante l'atto del suo spirito, 'mezzo del conoscere'. Se puoi l'uomo riflette non solo sull'oggetto del conoscere, ma ben anco sull'atto del proprio spirito, 'mezzo del conoscere', in tal caso egli acquista la *consapevolezza* ossia la coscienza del suo atto intellettuale in relazione coll'oggetto a cui si riferisce.³⁶

³¹ A. Rosmini, *Psicologia*, vol. III, a cura di V. Sala, ECN di Città Nuova, Roma 1989, p. 113, n. 1479.

³² *Ibidem*.

³³ A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, a cura di U. Muratore e S.F. Tadini, ECN di Città Nuova, Roma 2012, p. 49, n. 9.

³⁴ *Ivi*, p. 50, n. 10.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

Questa differenziazione interna distingue anche sensi diversi della riflessione, ch  la coscienza   riflessione ma non qualsivoglia riflessione;   la riflessione che si volge «sopra noi stessi» e che «ci fa conoscere quanto noi facciamo o in noi si fa».³⁷ N  manca una descrizione della coscienza che la diversifica, per cos  dire, o differenzia ‘internamente’, e a tal proposito Rosmini indica la cognizione come ci  che costituisce in modo generalissimo ogni scienza, la coscienza come sentimento del proprio stato e la «coscienza pura, o unitissima, come sentimento della propria esistenza prima di ogni atto».³⁸ Questa coscienza pura, altro dall’idea di coscienza,   «l’io solo»,³⁹   «il sentimento fondamentale di noi come siamo nel primo istante della nostra esistenza o, per dir meglio, anteriormente e indipendentemente da qualunque nostra operazione, ovvero (che   la stessa cosa) il sentire di potere tutto quello che possiamo; ovvero la coscienza pura   l’io solo».⁴⁰ A questa prima e triplice distinzione, segue non gi  una fenomenologia di atti possibili ma dei diversi modi di essere della coscienza (coscienza morale, innanzitutto, ma anche coscienza invincibile e vincibile, retta e non retta, farisaica, lassa, ecc.).

Sebbene quanto appena detto non attenui le differenze tra la coscienza intenzionale husserliana e la coscienza non intenzionale di Rosmini, una risposta alla questione posta a proposito dell’interpretazione ric uriana dell’intenzionalit  husserliana pu  essere perlomeno tentata. Se, con Ric ur, si trattava di cogliere la frattura tra coscienza e coscienza di s , dopo quanto detto   lecito affermare che la preposizionalit  della coscienza rosminiana ci attesta il medesimo scarto individuando diversi livelli *della coscienza stessa*. Addirittura, tale preposizionalit  conferma la frattura di cui diceva Ric ur, pur non nominandola in questi termini; o conferma, se si vuole, la direzionalit  o la vettorialit  o l’apertura della coscienza verso s  ma anche verso l’oggetto conosciuto, facendolo secondo

³⁷ Ivi, p. 51, n. 15.

³⁸ A. Rosmini, *Coscienza pura*, in *Saggi inediti giovanili*, a cura di V. Sala, ECN di Citt  Nuova, Roma 1987 p. 27.

³⁹ Ivi, p. 33.

⁴⁰ Ivi, pp. 95-96.

quella sorta di scansione sopra detta. C'è, tuttavia, questo senso di intenzionalità in Rosmini?

V'è una ripresa dell'*intentio* degli Scolastici, i quali intendevano «per significato di prima intenzione quello che il vocabolo significa direttamente [...] e per significato di seconda intenzione [...] la stessa cosa, ma con qualche relazione aggiunta dalla riflessione».⁴¹ Dunque il senso dell'*intentio* non è certamente husserliano, come non lo è l'accenno all'*intentio universalitatis*, ossia alla tendenza all'universalità che sta nel possibile che la mente aggiunge. Né si approssima al senso husserliano d'intenzionalità l'accezione di intenzione morale dell'atto che è in relazione con la legge prima, «onde gli atti interni d'ossequio o avversione alla legge non si dice che abbiano intenzione, come quelli che s'immedesimano con l'intenzione stessa».⁴² E forse la distanza diventa ancora più patente quando Rosmini parla di sentimento, soprattutto di sentimento spirituale che si scorge «colla immediata meditazione dell'IO stesso. Perocché il sentimento che esprime questo vocabolo è al tutto alieno da ogni fantasma corporeo, non rappresenta estensione, né forma, né colore».⁴³ E sebbene nella 'sensitività ideologica' si mantenga la stessa tensione che abbiamo colto a proposito della coscienza, e dunque lo sdoppiamento che permette a un unico e medesimo principio di avere un doppio sentimento, «è da notarsi che il sentimento che ha l'anima in quanto termina nell'idea è un sentimento oggettivato, sicché l'anima che pure è soggetto sente se stessa oggettivamente, quasi perdendo nella sua pura intuizione la sua propria individualità».⁴⁴

Si obietterà, giustamente, che tutta la filosofia riflessiva ha pensato lo sdoppiamento della coscienza, ma è proprio questo il punto: tale sdoppiamento è stato uno dei motivi che ha reso possibile

⁴¹ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. IV, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, ECN di Città Nuova, Roma 2000, pp. 464-465, nota 4.

⁴² A. Rosmini, *Compendio di etica*, a cura di G.B. Pagani, ECN di Città Nuova, Roma 1998, p. 94, n. 236.

⁴³ A. Rosmini, *Psicologia*, vol. I, a cura di V. Sala, ECN di Città Nuova, Roma 1988, p. 95, n. 132.

⁴⁴ Ivi, vol. II, p. 242, n. 999.

l'uscita dalla coscienza naturale che il positivismo imponeva e che anche Husserl, insieme a Bergson e per altri versi Rosmini, hanno pensato. Se dunque i contenuti husserliani e rosminiani debbono essere mantenuti nelle loro inaggirabili differenze, le ricerche di cui sono l'espressione si sono iscritte in un comune quadro, ossia in una prospettiva che rifiuta da diversi punti di vista la naturalizzazione della coscienza per pensarne il polivoco articolarsi.

Se fin qui, tuttavia, è stata seguita la via dell'intenzionalità, mostrando come in questa Rosmini possa offrire addirittura un chiarimento al motivo per cui una certa interpretazione proposta da sicuri conoscitori del pensiero di Husserl segua vie in apparenza non husserliane, quando si tratta della riduzione fenomenologica, gesto che nell'*Idea della fenomenologia*, ossia le lezioni che nel 1907 intrecciarono la *Gegebenheit* e la *Reduktion*, la distanza si fa patente perché in Rosmini, *la riduzione è mancante*.

IV. *La riduzione si dice in molti modi*

Se in Rosmini la 'riduzione' manca, va tuttavia detto che essa è una questione complessa anche in Husserl.⁴⁵ Nell'opera del fondatore della fenomenologia essa si intreccia con la questione dell'immanenza e della trascendenza, dove questa, enigmatica, deve essere messa tra parentesi affinché ogni tipo di datità appaia, siano esse autodatità della coscienza che datità simboliche. Nei §§ 50-58 di *Idee I*, Husserl svolge i diversi sensi della riduzione, dall'*epoché* che sospende ogni giudizio sulla realtà esistente, alla riduzione al residuo trascendentale dell'Io puro, alla riduzione della trascendenza divina e, infine, la riduzione eidetica della coscienza.

Ma prima della stesura di *Idee*, introducendo ne *L'idea della fenomenologia* la riduzione fenomenologica,⁴⁶ Husserl osservava che per evitare la fallace *metabasis eis allo genos* nella quale

⁴⁵ Cfr. J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Puf, Paris 2005.

⁴⁶ E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, trad. it. di G. Vasa e M. Rosso, il Saggiatore, Milano 1981, pp. 47ss.

ricade la conoscenza naturale, occorre fare a meno di ogni trascendenza, provvedendola, proprio per il tramite della riduzione, di un indice di nullità. L'esistenza del trascendente, cioè, «non deve essere posta come tale ma, tutt'al più, come fenomeno di validità (*Geltungsphänomen*)». ⁴⁷ La ragione di tale 'rinuncia' è presto detta: nessuna presenza trascendente può essere colta nella sua assoluta auto-datità (*Selbstgegebenheit*), privilegio che spetta esclusivamente all'immanenza (pura) della sfera delle *cogitationes*.

La trascendenza costituisce, perciò, «l'*enigma* in cui inciampa la conoscenza naturale» ed *enigma*, *Rätsel*, la trascendenza lo è perché di essa non ci si può servire come *dato* (*gegeben*), come ciò che la fenomenologia attinge quale suo punto di partenza nella 'rifondazione' del sapere. La trascendenza è *enigma* perché può essere solo presupposta ma mai colta direttamente; ancora, la trascendenza è *enigma* perché non può essere colta nella sua auto-datità evidente; ⁴⁸ infine, è questa trascendenza «posta ma non colta» a dover essere provvista di un «indice di nullità».

Tuttavia, l'accezione (husserliana) di trascendenza non è univoca: difatti, nell'*Idea della fenomenologia* essa è distinta in effettiva (*reel*) e intenzionale, ⁴⁹ mentre nel primo volume delle *Idee* si parla anche di «trascendenza nell'immanenza». Tra i luoghi husserliani più noti nei quali l'espressione ricorre, ricordiamo il § 57 del primo volume delle *Idee*, ⁵⁰ dove così è definito l'io puro; ⁵¹ un altro passo nel quale ricorre l'espressione è in *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*, ⁵² dove alla «trascendenza nell'immanenza» è dedicato il § 28, il cui titolo è *L'esperienza fenomenologica. La sua «trascendenza nell'immanenza» e la possibilità dell'illusione. Empatia ed esperienza di sé*. In queste pagine la trascendenza non è quanto deve essere messo tra parentesi

⁴⁷ Ivi, p. 47.

⁴⁸ Cfr. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, pp. 73ss.

⁴⁹ Secondo la distinzione presentata ivi, pp. 71-72.

⁵⁰ Husserl, *Idee I*, pp. 143ss.

⁵¹ Cfr. ivi, p. 144.

⁵² Si veda *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, M. Nijhoff, La Haye 1973.

dalla riduzione ma, addirittura, è ciò che è scoperto dalla riduzione stessa come «trascendenza nell'immanenza fenomenologica».⁵³ Scompare definitivamente, per questa «trascendenza nell'immanenza», il connotato di «enigma»: si tratta, infatti, di una trascendenza immanente alla coscienza. Ora, che cosa potremmo dire a proposito di Rosmini, a fronte di questo inequivocabile percorso?

Parlare di *epoché* sarebbe falso e fuorviante, ma parlare di riduzione no. In *Teosofia* (n. 1227), Rosmini scrive che «dopo aver parlato dell'ente astratto, del subietto astratto e dell'atto astratto», occorre parlare dell'*essenza terminativa*, la quale è positiva e negativa. L'ente astratto è l'ente in universale cui il soggetto astratto e l'atto astratto vanno ad aggiungersi. Quando il filosofo propone un'analisi delle proposizioni attraverso le quali l'intelletto procede e commenta l'espressione «Paolo è sano», il soggetto astratto Paolo, separato da 'sano', o meglio, dall'essenza astratta 'sanità' vi è congiunto dalla copula 'è', la quale indica l'atto, o l'atto astratto; essa è tale perché può essere considerata senza il soggetto astratto-Paolo e senza l'essenza terminativa-sanità. Ed è tale essenza, che è dunque uno dei tre generi sommi, a poter essere, come appena detto, positiva e negativa. A ben vedere, tuttavia, anche il negativo si riduce al positivo perché «altro non aggiungendovi che la negazione, conserva il *concetto fondamentale* del genere, laddove i generi inferiori aggiungono al *concetto fondamentale* del genere qualche differenza». E poco dopo: «Il negativo non aggiunge altro, fuorché la negazione che fa la mente, e non pone una differenza nel genere, rimanendo la negazione estrinseca al medesimo. E questo spiega la parola filosofica di *riduzione*. Quando pertanto un genere conserva il concetto da cui esso è formato, e la mente v'aggiunge qualche operazione non è un genere novo, ma è il primo con qualche lavoro della mente, e però si dice che egli *si riduce* nello stesso genere».⁵⁴

⁵³ Cfr. E. Husserl, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*, ivi, p. 166. Si veda anche Husserl, *Meditazioni cartesiane*, §§ 47-50, pp. 125-131.

⁵⁴ Rosmini, *Teosofia*, vol. III, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, ECN di Città Nuova, Roma 1999, p. 69, n. 1227.

Qui «si riduce» potrebbe essere inteso come «si riconduce» allo stesso genere come il suo genere, così come per Heidegger la riduzione «consiste nel *riconduurre* lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essenza di questo ente». ⁵⁵ *Riconduzione*, dunque, anche nella fenomenologia storica, è uno dei sensi della riduzione. La quale, in Rosmini, manca nel senso rigorosamente fenomenologico del termine, e dunque anche in merito alla riduzione (così come dell'intenzionalità) diciamo sempre 'quasi la stessa cosa', ma c'è come possibile gesto filosofico di riconduzione.

Manca, certamente, altro, ossia manca quella ricerca dell'immanenza alla coscienza che muoveva la riduzione husserliana, come si apprende sempre dalla lettura de *L'idea della fenomenologia* dove Husserl insiste sulla differenza tra due immanenze e due trascendenze, ⁵⁶ distinte in effettive e intenzionali, punto per lui decisivo perché riguarda la possibilità di una conoscenza che coincida con *il diretto guardare, afferrare e possedere la cogitatio*; coincidenza che gli permette di concludere che «le *cogitationes* sono le prime datità assolute». ⁵⁷

In Rosmini, invece, si è parlato soprattutto della tensione tra la conoscenza della coscienza e di 'altro' dalla coscienza. Ma la trascendenza, o meglio: l'ente trascendente, non ha alcunché di enigmatico né va posto tra parentesi. Di nuovo, la riduzione, in tal senso, in Rosmini manca, ma è mancante *perché manca l'enigma della trascendenza e non perché manca il gesto della riconduzione*. Ed è forse proprio il gesto di tale *riconduzione* che motiva il senso di ente trascendente così come lo si afferma in *Teosofia*, nella parte dedicata al reale. ⁵⁸ A tal proposito, scrive Rosmini, «dimostravamo che l'ente sensitivo-relativo e in particolare il corporeo, sommerso alla meditazione, ci si mostra come condizionato a un

⁵⁵ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, il melangolo, Genova 1988, p. 19.

⁵⁶ Cfr. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, p. 71.

⁵⁷ Ivi, p. 45.

⁵⁸ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. V, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, ECN di Città Nuova, Roma 2000, p. 198, n. 2226.

altro ente anteriore a lui, che dicesi trascendente, perché non cade nell'esperienza». Sentenza a riprova della quale il nostro filosofo argomenta in questo modo:

Il primo atto dell'anima che cade nel suo concetto è quello di un principio senziente, e che un principio corporeamente senziente suppone dinnanzi da sé un principio il quale si trasforma in senziente, e come senziente si pone e s'individua ricevendo da ciò natura di anima. Il principio che ci rimane [...], tolto via il sentito corporeo, non è più senziente, è un principio che alla mente nostra appare come meramente potenziale, e un principio potenziale non cade nel sentimento proprio dell'anima, o piuttosto non cade in quel sentimento che è l'anima. *Onde la mente dialettizzando trascende l'anima e arriva a qualche cosa che la precede nell'ordine degli esseri.*⁵⁹

La trascendenza, o meglio: l'ente trascendente, non è enigmatico – e qui si gioca la grande differenza con Husserl – perché è colto dal movimento stesso della mente e se dunque la riduzione manca, essa manca per i presupposti ideologici e ontologici del tutto diversi tra i due autori. Ma se un certo senso di fenomenologia spontanea nel movimento della riduzione filosofica si dà anche in Rosmini, questa la si può individuare, certamente, in un'accezione non husserliana ma pur sempre *fenomenologica di riduzione come riconduzione*, in Rosmini nella riconduzione al genere più proprio, non ponendosi la trascendenza, e tanto meno l'ente trascendente, come fonte di enigmaticità.

Queste pagine che si aprivano sulla differenza tra il *che cosa* e *come* ritornano infine a questa differenza, alla quale *ci riconduce* il percorso compiuto. Difatti, se il *che cosa*, senza alcun dubbio, separa Husserl e Rosmini, il *come* del gesto compiuto li rende possibili compagni di viaggio, permettendo di declinare fenomenologicamente (sebbene non husserlianamente) la posta in gioco – filosofica.

Perciò, senza pretendere di paragonare l'incomparabile, con Rosmini ci troviamo dentro le questioni che *anche* Husserl ha inteso affrontare, e ci troviamo dentro le questioni che dalla sua interro-

⁵⁹ *Ibidem*, corsivo nostro.

gazione sono scaturite. Da un altro punto di vista o forse da punti di vista completamente diversi, ritroviamo allora un medesimo sguardo che ci invita a non operare troppo facili comparazioni ma che chiede, secondo diversi percorsi, di guardare «le cose stesse».

MARKUS KRIENKE

L'INTERPRETAZIONE DI KANT IN ROSMINI E HUSSERL

«Fa parte dell'essenza dell'essere la possibilità di esser-dato.»¹

«In ultima analisi tutte le oscurità di principio della critica kantiana della ragione dipendono dal fatto che [...] a Kant è sfuggito [...] il concetto fenomenologicamente autentico dell'a priori.»²

I. Introduzione: Rosmini e Husserl leggono Kant

Il confronto tra Rosmini e la fenomenologia suscita un interesse crescente nell'interpretazione rosminiana e favorisce l'attenzione filosofica per il pensatore di Rovereto. Risale ad Ashton Townsley e Rocco Montano la prima iniziativa di paragonare Rosmini a Merleau-Ponty per quanto riguarda un approccio fenomenologico alla corporeità,³ mentre con Cristian Vecchiet è stata messa al centro l'intuizione dell'idea dell'essere come base per una certa 'fenomenologia oggettiva', suggerita da Seifert.⁴ Entrambe le

¹ E. Husserl, *Manoscritto*, in I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964 (*Phaenomenologica*, 16, 108), p. 121; trad. it. dell'Autore.

² E. Husserl, *Ricerche logiche*, 2 voll., a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, II, p. 504.

³ A. Townsley, *La corporeità dell'essere in Rosmini e la fenomenologia contemporanea*, «Segni», (Maggio 1976), pp. 19-25.

⁴ Infatti, per distinguersi da una comprensione husserliana della fenomenologia, Vecchiet legge Rosmini come «protofenomenologo» in quanto il suo metodo sarebbe «non inteso come riduzione trascendentale, così come suggeriscono le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, ma come ricerca delle essenze in sé assolutamente necessarie e assolutamente intelligibili» (C. Vecchiet, *Dall'essere alla persona. Contributo ad un'interpretazione*

prospettive proposte possono essere interpretate come approcci senz'altro validi, ma a uno sguardo più profondo risultano periferiche se si intende davvero inquadrare in modo metodico il rapporto tra Rosmini e la fenomenologia. Sebbene Merleau-Ponty e Seifert costituiscano punti di riferimento importanti per la fenomenologia, bisogna tenere conto che con il termine 'fenomenologia' si riassume una 'famiglia' di approcci tra di loro molto variegati e per niente riassumibili «sotto una tesi, uno stile, un metodo o un compito comuni»,⁵ e per questo è prioritario mettere in relazione il pensiero di Rosmini con chi ha definito le basi del metodo fenomenologico, per poter poi indagare se esista una variante fenomenologica che più si presta per un confronto con il Roveretano.⁶ Ma l'unica

fenomenologico-realista dell'ontologia personalista di Antonio Rosmini, «Divus Thomas» 114 (2011), n. 2, p. 243). Se Vecchiet, di seguito, paragona l'intuizione dell'idea dell'essere di Rosmini con la contemplazione delle essenze nella «fenomenologia realista», allora la domanda sarebbe se egli non *essenzializzi* l'idea dell'essere rosminiano. Se «partire dalla coscienza equivale partire dall'essenza intuita che è per sé oggetto» (ivi, p. 247), e «[l]a coscienza è donata nella donazione dell'apertura all'essere» (ivi, p. 249), allora viene sottovalutato che per Rosmini la coscienza è un risultato di *sintesi* non di *donazione*. Non c'è nessun riferimento nel testo rosminiano per poter affermare che il «darsi dell'essere ideale è propriamente una donazione» (Id., *Donazione ed essere. Trattati di una rilettura fenomenologica dell'apertura originaria all'infinito*, in F. Bellelli, E. Pili (a cura di), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 127-149, qui p. 136). Ci si deve domandare come deve essere conciliabile con il *sintesismo dell'essere* in Rosmini, il quale afferma la *cooriginarietà* ontologica di soggettività, oggettività e moralità, l'interpretazione che la «soggettività è posteriore rispetto all'essere ideale che si dona» (*ibidem*). C'è senz'altro una dimensione fenomenologica nel pensiero teoretico di Rosmini, che però non può essere identificata nella donazione. Per lo stesso motivo, anche lo studio di F. Bellelli, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 2014, non coglie la dimensione fenomenologica del pensiero rosminiano, e pertanto non sorprende il fatto che l'autore non riesca a riportare un solo luogo rosminiano preciso per sostenere tale tesi di una fenomenologia della *donazione* in Rosmini.

⁵ M. Giannasi, *Il senso della realtà. Il progetto fenomenologico e la questione della verità*, Marietti, Milano 2011, p. 85.

⁶ Infatti, secondo Tilliette «[l]'intuizione rosminiana [...] precede e anticipa l'intuizione categoriale di Husserl» (X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2001, p. 320).

possibilità di instaurare tra Rosmini e Husserl un tale dialogo,⁷ che sotto tutti i punti di vista è 'da lontano', sta nel fondarlo non su 'elementi comuni' del loro pensiero – questo tentativo non porterebbe mai ad alcun risultato valido e sistematico –, ma su una loro intenzione condivisa sotto un aspetto metodologico: la loro reazione a Kant, sebbene un tale raffronto esiga l'evidenziazione scrupolosa dei limiti e delle differenze emergenti. Differenze che tuttavia risultano funzionali a giovare alla precisazione di alcuni capisaldi teoretici del pensiero di Rosmini e forse anche di quello di Husserl. E a ben vedere, è proprio questo – la precisazione di due posizioni differenti attraverso un progetto comune – che significa 'dialogo' nel senso più autentico del termine, e pertanto sarà obiettivo privilegiato di questa indagine la dimostrazione che tale dialogo tra Rosmini e Husserl, mediato dalla loro interpretazione di Kant, è possibile.

A ben vedere, i due studi finora esistenti che inquadrano il rapporto tra Rosmini e la fenomenologia, portano precisamente a questo punto: se da un lato il paragone tra Rosmini e Merleau-Ponty, in cui si coglieva il potenziale fenomenologico del *sentimento fondamentale* nel *Nuovo saggio* e nella *Psicologia*,⁸ lascia indeterminato l'elemento eidetico dell'intuizione dell'idea dell'essere, che costituisce principio razionale del soggetto, quello tra Rosmini e Seifert, che punta legittimamente al recupero del rimando oggettivo-metafisico di ogni soggettività, misconosce la funzione sintetica dell'apriori che è tale appunto soltanto attraverso il sentimento. In altre parole, proprio la *sintesi conoscitiva* del *Nuovo saggio*, che Rosmini elabora a confronto con Kant, non viene posta al centro sistematico da nessuna delle due analisi

⁷ Angela Ales Bello constata «la presenza di numerose affinità dal punto di vista filosofico» tra Rosmini e Husserl (A. Ales Bello, *Complessità e stratificazione dell'essere umano: a proposito di antropologia e psicologia. Un confronto tra Antonio Rosmini ed Edith Stein*, in F. Bellelli, E. Pili (a cura di), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, pp. 111-125, qui p. 111).

⁸ Cfr. F. Piemontese, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1966, p. 36; P. De Lucia, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia 1999, p. 51.

le quali scelgono di puntare o sul lato soggettivo del sentimento, o su quello oggettivo dell'idea. Così proprio la centralità della *sintesi* in Rosmini emerge in tutta la sua chiarezza attraverso un confronto con Edmund Husserl, e anticipa in qualche modo quel desiderato espresso dallo stesso Heidegger nei confronti del suo maestro, cioè che quest'ultimo proprio nella *determinazione della coscienza* sarebbe rimasto 'in fenomenologico' perché non tratterebbe del «*problema dell'essere dell'intenzionale*»⁹ ossia delle *strutture ontologico-trascendentali* dell'intenzionalità che sono «l'essere della coscienza»: quale migliore definizione si potrebbe dare del significato dell'*intuizione dell'idea dell'essere* in Rosmini? Per il Roveretano, infatti, l'essere dell'intenzionale si rivela nell'intuizione la quale è «l'atto primo per il quale esiste il principio intelligente, è l'inesistenza d'un principio reale nell'idea come in suo termine»:¹⁰ per questo è «l'atto dello spirito che intende l'essenza»¹¹ e quindi «l'ente inesiste in noi».¹² Come si evince da questa breve descrizione ontologica dell'atto intuitivo in Rosmini, egli concilia un momento *eidetico* («intende») e quello *sintetico* («inesistenza» reciproca) nell'apriori dell'essere. Se grazie all'analisi di Heidegger risulta quindi immediatamente questo momento sintetico in Rosmini come il suo elemento distintivo da Husserl,¹³ allora è proprio il confronto con Husserl che può aiutare a capire meglio la struttura dell'apriori rosminiano che sin dai tempi di Rosmini – cioè dalla 'I fase degli studi rosminiani' – ha impegnato l'interpretazione. Nella 'II fase' solo il neoidealismo

⁹ M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin ed A. Marini, il melangolo, Genova 1991, p. 142. E riassume: «[l]a questione stessa dell'essere resta non discussa» (*ibidem*; nell'orig. in corsivo).

¹⁰ A. Rosmini, *Teosofia*, 6 voll., a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello (Ed. crit., 12-17), Città Nuova, Roma-Stresa 1998-2002 (d'ora in poi: *T*), 2541.

¹¹ A. Rosmini, *Regolamenti scolastici*, in Id., *Scritti vari di metodo e di pedagogia di Antonio Rosmini-Serbati*, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1883, pp. 213-268, qui p. 242.

¹² *T* 2505.

¹³ Anche Ales Bello constata che mentre «il metodo husserliano, soprattutto in riferimento alla riduzione trascendentale, si presenta come un'operazione analitica», per Rosmini «la sintesi precede l'analisi» (A. Ales Bello, *Complessità e stratificazione*, p. 115).

italiano ha dimostrato interesse a tale nodo sistematico del pensiero rosminiano, ma questa proposta subì la condanna, propagata dal neotomismo, per cui nella 'III fase' prevalse l'interesse all'inserimento di Rosmini nella tradizione agostiniana e tomista. In questo senso, il confronto con la fenomenologia e in modo particolare con Husserl, è un tema caratterizzante per la 'IV fase' e promette di chiarire con la *syntheticità* della struttura conoscitiva uno dei nodi principali del pensiero rosminiano.

Con l'intenzione di andare con Kant oltre Kant,¹⁴ leggendolo come inizio di un'idea alternativa di soggettività, Husserl presenta difatti una visione in qualche modo molto simile e vicina alle idee rosminiane: entrambi sottolineano con il concetto dell'*intuizione* l'imprescindibile passività del soggetto nei confronti delle essenze, proponendo il momento eidetico dell'oggetto come dimensione critica a ogni idealismo.¹⁵ In altre parole, il superamento del formalismo sintetico kantiano non avviene come nell'idealismo attraverso la coscienza trascendentale, ma tramite l'esplicitazione eidetica delle sintesi della sensibilità in Husserl da un lato, e per la sintetività dell'intuizione intellettuale delle idee in Rosmini dall'altro: e se Kant stesso ha lasciato in qualche modo aperto questo bivio sistematico, ossia di collocare una sintetività mai realizzata o nella sensibilità o nell'intelletto, allora sia Husserl che Rosmini ricavano dal loro confronto critico con Kant anche delle comprensioni significativamente *diverse* del soggetto, del mondo e dell'assoluto.

Da queste considerazioni introduttive risulta che non esiste né un Kant di Husserl né un Kant di Rosmini, ma piuttosto una ripresa e rielaborazione fondamentale di motivi kantiani, in modo

¹⁴ Cfr. I. Kern, *Husserl und Kant*, p. 59.

¹⁵ Con una formulazione che ricorda molto Husserl, Rosmini afferma: «Il senziente non sente se non in quanto gli è dato il sentito, e [...] l'intelligente non intende se non in quanto gli è dato l'inteso» (A. Rosmini, *Psicologia*, 4 voll., a cura di V. Sala [Ed. crit., 9-10a], Città Nuova, Roma-Stresa 1988-1989 [d'ora in poi: *Psicol*], 171); cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, II, p. 102 [II, § 22].

tale che nella luce sia di Husserl che di Rosmini viene ad apparire la «feconda immaturità della filosofia kantiana». ¹⁶ Entrambi l'identificano in una caratteristica sottodeterminazione dell'oggetto come mero concetto negativo o limite, che non consentirebbe di concepire l'oggettività come costituita nell'intenzionalità del soggetto. Se tale intenzionalità si può definire in entrambi i nostri autori come «la datità dell'oggetto nella pienezza della sua presenza nell'originale», ¹⁷ Rosmini l'interpreta ontologicamente nella struttura trascendentale dell'intelletto, cioè attraverso l'intuizione dell'idea dell'essere, mentre in Husserl ciò si realizza tramite la conoscenza che «riempie» tale intenzione con la realtà. In ogni caso si tratta di strutture di *sintesi* ¹⁸ nella loro differenza già accennata tra intellettuale e sensitiva. A differenza del concetto kantiano, che entrambi considerano un punto imprescindibile di partenza, ¹⁹ la concentrazione sulla dimensione identitaria dell'oggetto fa sì che Rosmini e Husserl insistano di più sul momento 'tetico' che non su quello congiuntivo ('sin') *della sintesi stessa* (intesa quindi come *posizione o affermazione*).

II. Verità come evidenza nell'intuizione intellettuale

Husserl e Rosmini convergono in maniera molto significativa nella critica secondo la quale Kant non si sarebbe liberato dal pregiudizio razionalistico, il che si evidenzia nel fatto che avrebbe determinato in maniera incoerente i *giudizi sintetici a priori* dimostrando di orientarsi al principio di evidenza razionalistico

¹⁶ L. Bisin, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano 2006, p. 11.

¹⁷ V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001, p. 68.

¹⁸ Cfr. I. Kern, *Husserl und Kant*, pp. 248ss.

¹⁹ Cfr. E. Husserl, *Hume e Kant. Obiezioni contro il problema kantiano dei giudizi sintetici a priori e contro lo schema della sua risoluzione*, in Id., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, trad. it. di C. La Rocca, Mondadori, Milano 1990, pp. 3-12, qui p. 12.

dei *giudizi analitici*.²⁰ Per entrambi, «[I]’ errore che Kant ha commesso [...] è stato credere che le sintesi di unificazione abbiano sempre natura intellettuale»,²¹ cioè formale e quindi di carattere determinante per ogni possibile esperienza. In questo modo – così Rosmini – Kant non spiegherebbe come avviene il «formarci l’idea del subietto stesso», e se si risponde a *questa domanda*, non posta ma presupposta da Kant, allora «il concetto del predicato [...] è contenuto già nel concetto del subietto». ²² Rosmini non vede in Kant una risposta a ciò che è per lui la domanda fondamentale, ossia «[c]ome si percepiscono gli enti in quanto sono forniti di una esistenza? Come si concepisce l’esistenza?», ricordandogli che «il difficile consiste appunto a formarci il concetto del subietto, a pensare le cose come esistenti, a fare che esse divengano oggetti della mente, e quindi subietti de’ nostri giudizi». ²³ Egli sottolinea ripetutamente di vedere il problema di Kant non nella sua idea di sintesi apriori, ma nel fatto che egli la concepisca puramente *concettuale*: per Rosmini un *concetto* è l’espressione di un’essenza quale risultato della sintesi conoscitiva che egli riesce a descrivere soltanto in *termini fenomenologici*. Se si concepisce il giudizio sintetico apriori in modo concettuale, come fa Kant, allora si riduce a un *giudizio analitico*, come Rosmini evidenzia attraverso un’analisi di quegli esempi concreti che Kant annovera nell’introduzione alla *Critica della ragion pura* per la sintesi matematica, geometrica, fisica e metafisica. ²⁴ In tutti e quattro i casi Rosmini dimostra come il predicato sia già incluso nel soggetto e come quest’ultimo debba essere ‘spiegato’ non in modo concettuale ma fenomenologico.

²⁰ Cfr. E. Husserl, *Contro la teoria antropologica di Kant*, in Id., *Kant e il problema*, pp. 61-73, qui p. 64.

²¹ «[P]er Husserl, il sintetico a priori, nell’accezione kantiana del termine, è un errore da cui occorre prendere semplicemente commiato» fino ad esprimere «un rifiuto esplicito del progetto che è all’origine della *Critica*» (P. Spinicci, *Analitico e sintetico. Lezioni su Kant, Husserl, Quine*, CUEM, Milano 2007, pp. 151ss.).

²² A. Rosmini, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, 3 voll., a cura di G. Messina (Ed. crit., 3-5), Città Nuova, Roma-Stresa 2003-2005 (d’ora in poi: NS), 350; cfr. 354.

²³ NS 352ss.

²⁴ Cfr. NS 346-349.

Husserl e Rosmini convergono quindi nella critica ai giudizi sintetici kantiani,²⁵ e sostengono che una «teoria trascendentale della conoscenza può essere svolta soltanto nell'ambito di una teoria universale della conoscenza, e questa soltanto come pura scienza della conoscenza».²⁶ Nella loro comune critica alle forme logiche nella struttura pre-logica dell'esperienza, l'husserliana «“messa in idea”» della «visione individuale», cioè il suo «essere trasformata in ideazione o meglio [...] in essenza o *eidos*»²⁷ si evince quindi anche un'esigenza rosminiana. Per entrambi questo processo è apriori e rende possibile qualsiasi conoscenza individuale: ciò significa che nell'atto conoscitivo non è il soggetto a costruirsi l'oggetto della sua conoscenza, ma da questo si lascia determinare. In ogni attività soggettiva è pertanto insita una fondamentale passività: «[s]e è implicata un'attività del soggetto, essa è la risposta ad una richiesta, ad un appello. Il momento soggettivo e quello oggettivo divengono, in tal modo, inscindibili».²⁸

Contrariamente a Fichte che *supera* l'*impasse* kantiana con la produttività del primo principio, Rosmini e Husserl salvano l'idea della *sinteticità* concependo il giudizio originale come *intuitivo*. Ma il modo in cui entrambi realizzano questo sviluppo dell'istanza kantiana oltre Kant, è significativamente diverso: mentre Husserl allarga la comprensione di ciò che è il *giudizio*, intendendone le leggi dell'attività originaria con cui il soggetto acquisisce la realtà, dalla sensazione alla comprensione, per Rosmini esso è il momento costitutivo della soggettività in quanto tale. *Sintetico* per Rosmini non è l'*eidos* ricevuto nell'intuizione, ma la struttura apriori del soggetto il quale può conoscere le essenze grazie al fatto che comprende le percezioni reali in un'*intuizione primor-*

²⁵ Cfr. NS 364-367. «[P]er Husserl non si può parlare di una soggettività che organizza l'esperienza mediante categorie tratte dalla sua spontaneità» (V. De Palma, *Il soggetto*, p. 17).

²⁶ E. Husserl, *Per una critica a Kant e Leibniz*, in Id., *Kant e l'idea*, pp. 75-92, qui p. 81.

²⁷ A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2003, p. 18.

²⁸ Ales Bello, *L'universo*, p. 21.

diale dell'essere perché «non ci possiamo formare i concetti delle cose se non pensiamo in esse l'esistenza; il che suppone che noi abbiamo l'idea di esistenza; e quest'idea non ci può venire dalle mere sensazioni, perché particolari». ²⁹

Entrambi criticano della sintesi apriori di Kant il fatto che la soggettività *non viene affezionata dall'esteriorità reale*.³⁰ Come Rosmini, Husserl ritiene che prima della conoscenza sintetica apriori (che il Roveretano chiamò *giudizio primitivo*) avviene una «conoscenza empirica», con la differenza però di assegnare a quest'ultima già funzione sintetica. In questo modo, però, la sinteticità non è più costitutiva ma rimane semplicemente esteriore ad una razionalità che viene concepita completamente *apriori*.

III. Bilancio 'fenomenologico' su Rosmini

Per spiegare meglio come la sintesi conoscitiva trasformi la percezione reale, Rosmini svolge una considerazione fenomenologica importante ossia che «il subietto, prima di questo giudizio, non è qualche cosa che sia già percepito da noi intellettivamente; quando anzi il giudizio stesso è l'atto della percezione intellettuale; il subietto dunque, se si vuol così chiamare anteriormente al giudizio, non è che il reale meramente appreso da' sensi: e perciò è una cosa di cui noi non abbiamo concetto, ma solo sensazione, è il sentito». ³¹ Di seguito, Rosmini svolge una deduzione fenomenologica del *giudizio sintetico apriori* e descrive come esso consista nel «percepire un rapporto»³² tra l'ente percepito e l'idea di esistenza. Similmente a Husserl, egli analizza la relatività e imperfezione della percezione sensibile che non per questo impedisce al soggetto di cogliere la *sua* oggettività e quindi la convinzione che nella percezione si coglie 'la cosa stessa'.³³ Se per Husserl il

²⁹ NS 353.

³⁰ Cfr. E. Husserl, *Kant e la filosofia dell'idealismo tedesco*, in Id., *Kant e l'idea*, pp. 41-60, qui p. 52.

³¹ NS 355.

³² NS 359.

³³ Cfr. Husserl, *Idee*, I, p. 92 [69ss.].

fenomeno non si lascia ridurre a un mero apparire di una ‘cosa in sé’ ma deve essere inteso come una concreta e sempre soltanto parziale rappresentazione nell’infinità delle concretizzazioni della sua essenza, allora Rosmini convergerebbe con Husserl esattamente in questa ‘correzione’ di Kant: nell’idea dell’essere, così il Roveretano, con cui viene ‘messo in rapporto’ il singolo reale percepito, si *intuisce* la dimensione di possibilità dello stesso. Ciò che Rosmini chiama *universalizzazione* è quindi il considerare il singolo reale nell’infinità delle possibilità dell’essenza. Tale universalizzazione è però per Rosmini frutto della sintesi apriori, mentre per Husserl questa sintesi avviene nella percezione stessa in cui la «necessità eidetic[a]» viene intuitivamente percepita dal soggetto.³⁴

L’aprioricità quindi empirica della sintesi in Husserl, che per questo motivo trova in Hume alcuni motivi fenomenologici *ante litteram*, non assegna alla soggettività un’attività propria in questa *sintesi*, per cui Heidegger critica che così si «prescinde dal fatto che gli atti siano i miei o quelli di un altro uomo individuale e li considera solo secondo il loro *che-cosa*».³⁵ Rosmini, che in questo punto si orienta molto più verso Kant che verso a Husserl – il quale segue piuttosto la soggettività cartesiana – vede ogni giudizio conoscitivo che porta all’intuizione intellettuale dell’essenza come una realizzazione di tale *sintesi primitiva* e originaria che costituisce la coscienza. In questo modo, ogni atto intuitivo-sintetico della conoscenza è allo stesso momento realizzazione della costituzione ontologica della coscienza e quindi *eo ipso*, come indicato da Heidegger, una ‘singolarizzazione reale’ di essa. E se lo stesso Heidegger afferma che tale *singolarizzazione* significa la determinazione dell’essenza di ogni ente in riferimento alla sua *esistenza*, ciò spiega autenticamente la fenomenologia ontologica della sintesi conoscitiva di Rosmini.³⁶ Significativamente, lo stesso

³⁴ Husserl, *Idee*, I, p. 116 [I, 88]; cfr. NS 511.

³⁵ Heidegger, *Prolegomeni*, p. 137.

³⁶ «L’unità dunque della cosa, che [...] s’identifica colla sua esistenza, precede la considerazione della sua universalità, e quindi si può dire a ragione, che cominciando dall’essere, si comincia da un singolare, poiché egli è singolare in

Rosmini identifica l'universalizzazione della sintesi conoscitiva con la *particolarizzazione*.³⁷

Per entrambi Kant vale il superamento di una comprensione ingenua di realtà oggettiva,³⁸ ma poi diventa vittima dello scetticismo psicologico o soggettivo.³⁹ Significativamente, Husserl legge Kant nella direzione dello scetticismo empirista di Hume, interpretando il trascendentale kantiano come leggi soggettive e al limite psicologiche e critica come esso non desuma l'oggettività eidetica direttamente dalla cosa data nella percezione.⁴⁰ La strategia antiscettica di Husserl sta quindi nella «legalità oggettiva dell'esperienza».⁴¹ Per Rosmini, invece, Kant eredita dal razionalismo di Cartesio e di Leibniz quell'apriori soggettivo e pertanto scetticista che diventa poi la base per il problema razionalistico dell'idealismo in quanto riduce la questione dell'oggettività della realtà a quella della certezza del pensiero;⁴² la sua ricetta sarebbe quindi la 'legalità oggettiva dell'essere apriori'. Sotto questo punto di vista, i nostri due interpreti kantiani potrebbero certamente accusarsi di scetticismo a vicenda. Husserl potrebbe obiettare a Rosmini di costatare «[I] evidenza dei giudizi che si fondano sull'intuizione [...] nella misura in cui essi vanno intenzionalmente al di là del contenuto del dato coscienziale fattuale».⁴³ Rosmini, al contrario, potrebbe rispondere: «[I] errore degli scettici nacque altresì dal confondere ch'essi fanno l'*esistenza* coll'*essenza specifica* della cosa. Quand'io dico di percepire la cosa come *esiste in sé*, non vengo mica a dire di percepirla nella sua reale *essenza specifica*. L'oggettività perfetta sta solo nel percepire la prima di queste due

se stesso», per cui l'«essere ideale» come ne desume Rosmini, è «il fonte d'ogni vera unità e singolarità» (NS 1474); cfr. 1026.

³⁷ Cfr. NS 197, nota 89.

³⁸ Cfr. Kern, *Husserl und Kant*, pp. 83ss.

³⁹ Cfr. NS 384; Husserl, *Hume e Kant*, pp. 9-11.

⁴⁰ Cfr. Husserl, *Hume e Kant*, pp. 8ss.

⁴¹ De Palma, *Il soggetto*, p. 58.

⁴² Cfr. NS 1082, nota 1.

⁴³ Husserl, *Ricerche logiche*, I, p. 136.

cose, cioè l'*esistenza*, che è quanto dire, nell'applicare alle cose l'*idea dell'essere* in universale, che è il fonte dell'oggettività». ⁴⁴

Per entrambi i critici di Kant, l'evidenza «non è altro che il vissuto della verità», ⁴⁵ in quanto la verità significa la massima realizzazione dell'essenzialità di qualcosa, che è allo stesso momento il grado più alto del suo rispettivo esistere. La verità come evidenza cioè come 'verità vissuta' ⁴⁶ non si rivela, in altre parole, per *categorie* ma per *gradi* ⁴⁷ in cui l'oggetto stesso appare in modo *adeguato*. ⁴⁸ In entrambi i casi l'intuizione è quel «fatto ovvio e semplicissimo», ⁴⁹ quel «principio di tutti i principi», che non può essere dimostrato da nessun discorso teoretico, e ne sta alla base di tutti. ⁵⁰ Ma mentre la riforma del cartesianismo in Husserl porta ad una *coscienza assoluta* nel senso che «[l]'*essere immanente è dunque indubitabilmente un essere assoluto nel senso che per principio nulla "re" indiget ad existendum*», ⁵¹ in Rosmini la coscienza non è atto originario, ma riflessivo che il soggetto esercita non sull'«oggetto del conoscere; ma ben anco sull'atto del proprio spirito, "mezzo del conoscere"» e quindi è la «coscienza del suo atto intellettuale in relazione coll'oggetto a cui si riferisce»: ⁵² questo oggetto, come Rosmini specifica, è «ciò che passa in noi; ma non potremmo rifletterci né conoscerlo se prima non lo sentissimo». ⁵³ Così per Rosmini ogni conoscenza particolare è nient'altro che una concretizzazione di quella struttura ontologico-sintetica della

⁴⁴ NS 1095, nota 1. E aggiunge: «nel percepire l'*essenza* delle cose si può mescolare del *soggettivo*; e si mescola» (*ibidem*).

⁴⁵ Husserl, *Ricerche logiche*, I, p. 193.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, I, pp. 195ss.

⁴⁷ Rosmini specifica questi gradi «idea universalissima», «essenza generica» ed «essenza specifica» (NS 647; nell'orig. in corsivo; cfr. *ivi*. 1386ss.).

⁴⁸ Per Rosmini l'adeguazione nella conoscenza avviene «tra la cognizione intuitiva e quella di predicazione» ed è un problema ontologico (T 53, titolo; nell'orig. in corsivo); cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, I, pp. 193ss.

⁴⁹ NS 398.

⁵⁰ Husserl, *Idee*, I, p. 52 [I, 43]; nell'orig. in corsivo.

⁵¹ *Ivi*, I, p. 121 [I, 92]; il corsivo è nell'originale.

⁵² A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, a cura di G. Mattai (Ediz. naz., 26), Bocca, Roma-Milano 1954, 10.

⁵³ T 2285.

coscienza che quindi non è sostanza cartesiana, ma risultato di una struttura sintetica ontologica che si basa su *due intenzionalità* primordiali: quella sensibile nel sentimento soggettivo corporeo, e quella intellettuale nell'idea dell'essere.⁵⁴ Rosmini sviluppa quindi in un certo senso l'*intelletto agente* di Tommaso verso una sinteticità razionale di due intenzionalità che in forma di *sentimento fondamentale* sintetizzano in un'intenzionalità razionale primordiale come struttura apriori rispetto a qualsiasi possibile 'riempimento' dalle sensazioni percettive: la coscienza, in altre parole, è nient'altro che la consapevolizzazione di questa sintesi primordiale. In questo senso, vale anche per Rosmini che «[l']intenzionalità costituisce la soggettività stessa del soggetto»,⁵⁵ specificando che per il Roveretano tale intenzionalità, tramite la sintesi apriori nell'*idea dell'essere* costituisce l'orizzonte ontologico di possibilità di qualsiasi esperienza possibile,⁵⁶ e pertanto un'eideticità a cui non corrisponde nessuna fenomenicità. Al contrario, per Husserl ogni intenzionalità è sempre già coscienza del mondo,⁵⁷ rispetto a cui la coscienza pura assume «la funzionale polarità costitutiva».⁵⁸ Per questo, Rosmini rivolgerebbe a Husserl la critica di anteporre «l'idea dell'*Io* all'idea dell'*essere* in universale, [per cui] sembra che [...] confond[a] la percezione intellettuale dell'*Io*, onde poi si trae l'idea dell'*Io* in genere, col sentimento che trovasi nell'*Io*».⁵⁹ Questa dimensione riflessiva della soggettività non può avere luogo in un pensiero che come quello husserliano trasforma l'io penso kantiano in un *io sento*.⁶⁰ Significativamente, Rosmini concepisce

⁵⁴ Cfr. *Psicol* 138.

⁵⁵ E. Lévinas, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. di V. Peregò, Jaca Book, Milano 2002, p. 55; nell'orig. in corsivo.

⁵⁶ Questa attualizzazione dell'Aquinata viene realizzata da Rosmini attraverso l'equazione secondo cui «l'astrazione dunque è il medesimo che l'universalità, secondo il santo Dottore», universalità che non può che essere *intuita* (NS 1174, nota 115; cfr. 511).

⁵⁷ Cfr. E. Husserl, *Kant e l'idea*, pp. 140ss., 167 [249, 271ss.].

⁵⁸ V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 147.

⁵⁹ NS 441-443.

⁶⁰ Cfr. P. Luzi, *Intenzionalità e trascendenza. Il pensiero di Husserl e Heidegger*, Carocci, Roma 2010, p. 17.

al suo posto la «consapevolezza» o «*cognizione riflessa*». ⁶¹ Mentre per entrambi la soggettività «si limita quindi a esplicitare verso un livello superiore la struttura dell'esperienza, che le è pre-data e che quindi essa non istituisce né produce, poiché si fonda sulla legalità contenutistica dei dati sensibili», ⁶² Rosmini direbbe che tale attività è già espressione di una sintesi primordiale (trascendentale-metafisica) che la stessa coscienza pre-riflessivamente è e con cui dà le «condizioni dell'*esistenza* delle cose esterne». ⁶³

IV. *Alterità e trascendenza*

Con una considerazione fenomenologica, che potrebbe essere fatta emergere dalla penna dello stesso Husserl, Rosmini afferma che «niuna comunicazione adunque della realtà a noi è possibile, se non è fatta in noi; ma se è fatta in noi, è fatta nel sentimento, perché noi siamo sentimento». ⁶⁴ Affrontando il problema post-kantiano della trascendenza del mondo reale rispetto al soggetto, ⁶⁵ Rosmini concepisce il sentimento fondamentale corporeo, in cui *appare* il mondo fenomenicamente, sempre già in sintesi con l'intuizione dell'essere che significativamente può chiamare anche *sentimento fondamentale intellettuale*, ⁶⁶ cioè lo pensa a sua volta *fenomenologicamente* – nel senso heideggeriano di un'analisi delle *strutture ontologico-trascedentali dell'intenzionalità*. Certamente Rosmini ritiene, come Husserl e Kant, che «l'oggetto, come 'unità di senso', implichi gli atti costitutivi della coscienza, che conferisce il senso» ⁶⁷ per risolvere il problema «come sia possibile [...] prescrivere una legge alla natura o meglio, come sia possibile la natura stessa». ⁶⁸ Ma, contrariamente a Kant e Husserl, questa di-

⁶¹ A. Rosmini, *Trattato*, 10, 15.

⁶² De Palma, *Il soggetto*, p. 82.

⁶³ *NS* 335.

⁶⁴ *T* 1667.

⁶⁵ Cfr. V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, p. 123.

⁶⁶ Cfr. *Psicol* 137-139, 205.

⁶⁷ R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari 2000⁹, p. 49.

⁶⁸ *KrV* B 159ss.

mensione costitutiva del soggetto, che gli permette di recuperare la realtà come soggetto libero e quindi senza sopprimere le sue qualità soggettive, si raggiunge soltanto attraverso il metodo, secondo l'espressione di La Via, di un «realismo assoluto»⁶⁹ che *non* «lascia il soggetto fuori dalla messa in questione»⁷⁰ come accade in Kant e in Husserl.

Tutti e tre i pensatori convergono quindi nell'affermazione che «ciò che è essenzialmente conoscibile [...] trae [...] il suo senso dalla conoscenza, dalla sua essenza propria, che è in tutti i suoi gradi coscienza, “vivere” soggettivo»,⁷¹ in modo tale che quest'ultima diventa la base per l'affermazione della datità del mondo e della sua oggettività. Ma oltre Kant, sia in Husserl che in Rosmini, l'intenzionalità ha preso il posto sistematico che in Cartesio aveva la prova dell'esistenza di Dio: la garanzia apriori dell'esistenza della realtà. Dopo che Kant ha confutato la prova ontologica, affermando che né all'idea il mondo né quella di Dio «corrisponde al riconoscimento d'una esistenza in sé necessaria»,⁷² Rosmini e Husserl deducono l'oggettività del mondo dalla stessa intenzionalità del soggetto.

Dalle considerazioni precedenti risulta però che per Husserl «in una considerazione puramente trascendentale *il mondo, così come esso è in sé e secondo verità logica, è in ultima analisi soltanto una idea posta nell'infinito*, che trae il suo senso come obiettivo dalla *attualità* della vita della coscienza». ⁷³ In questo modo, certamente il mondo si riduce all'*Erlebnis* immanente al soggetto.⁷⁴ Ma contrariamente all'accusa di solipsismo, per Husserl in questa autoesperienza l'individualità è originariamente data apriori nel venire a consapevolezza della monade attraverso la sua situazione

⁶⁹ Cfr. V. La Via, *Dall'idealismo al realismo assoluto*, Sansoni, Firenze 1941.

⁷⁰ Ales Bello, *L'universo*, p. 23.

⁷¹ Husserl, *Kant e l'idea*, pp. 138ss. [247].

⁷² *KrV* B 647.

⁷³ Husserl, *Kant e l'idea*, pp. 169ss. [274]; cfr. Id., *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 230; Id., *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, a cura di P. Volonté, Bompiani, Milano 2015⁴, p. 191.

⁷⁴ Cfr. E. Husserl, *Idee*, I, p. 113 [I, 86].

corporea.⁷⁵ Così, l'intersoggettività fa parte della struttura ontologica del mondo, nel quale l'alterità risulta iscritta. Anzi, soltanto l'intersoggettività rende possibile una vera trascendenza, cioè quella del mondo inter-soggettivo: oggettività come trascendenza si genera dalla trascendenza dell'altro soggetto, proprio in quanto quest'ultimo è inaccessibile all'Io.⁷⁶

Per Husserl, però, l'individualità non è affermata nella sua realtà, ma soltanto nell'essenza eidetica; il vissuto si tematizza soltanto tramite il generale,⁷⁷ e afferma proprio in questo modo la sua dimensione radicalmente immanente alla coscienza.⁷⁸ Infatti, l'intuizione scopre nella realtà le strutture eidetico-infinito: «[I]a riflessione ripercorre dunque ciò che nella finitezza è già sempre infinità, la finitezza stessa attraverso la sua oscura orizzontalità è una forma dell'infinità, essendo l'infinità solo nella forma della temporalità come successione temporale di momenti finiti, ma racchiusa nel *nunc stans*».⁷⁹ In altre parole, Husserl *fonda* l'apriori logico su quello del *mondo-della-vita* prelogico, in modo tale che «se percepisco ho un corpo e sono in correlazione con oggetti fisici, e tutto ciò è diverso dal fantasticare; e la dimensione in cui mi rendo conto di questo è la dimensione riflessiva del pensare».⁸⁰

Nell'ottica rosminiana, invece, la dimensione dell'infinità sta al contrario in quell'ideale di totalità che non consiste semplicemente nell'infinità delle forme temporali, ma nell'esistenzialità che solo riesce a conferire oggettività al mondo, che allo stesso momento è *alterità costitutiva* del soggetto. Mentre per Husserl l'alterità è

⁷⁵ Cfr. T.E. Mintken, *Das liebende Individuum bei Johannes Duns Scotus und Edmund Husserl als kritische Rückfrage an den gegenwärtigen Individualismus*, «Theologie und Philosophie» 93 (2018), pp. 33-57, qui p. 47.

⁷⁶ Cfr. D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1996 (Phaenomenologica, 135), pp. 27, 46, 54.

⁷⁷ Cfr. V. De Palma, *Il soggetto*, pp. 30ss.; cfr. p. 38.

⁷⁸ Cfr. P. Luzi, *Intenzionalità*, p. 11.

⁷⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, trad. it. in A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985, p. 93; cfr. A. Ales Bello, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Messaggero, Padova 2005 (*Tracce del Sacro nella Cultura Contemporanea*, 32), p. 73.

⁸⁰ Ales Bello, *L'universo*, pp. 39ss.

iscritta nella struttura apriori del mondo e per questo nel soggetto, per Rosmini è la dimensione della costituzione ontologica del soggetto il quale per questo è capace di ogni alterità e trascendenza. Solo così, in ogni percezione reale, il soggetto incontra un'alterità *necessaria* alla stessa soggettività, perché senza la struttura dell'intuizione dell'alterità esistenziale-oggettiva nessun soggetto sarebbe costituito.⁸¹ E per questo si può affermare anche per Rosmini che l'alterità del mondo e dell'essere assoluto divino fa parte della struttura costitutiva di ogni coscienza soggettiva.⁸²

Da questa struttura, Rosmini deriva significativamente una prova dell'esistenza di Dio: siccome nell'orizzonte infinito dell'*idea dell'essere* la coscienza finita non è in grado di intenzionare un solo ente che coincida con questa dimensione, ma l'*idea deve* «*sussistere* in una mente», si deve necessariamente concludere verso un primo intelletto infinito che *intenziona* questa idea nella sua propria intelligibilità di sussistenza infinita.⁸³ Ma ciò significa anche che un soggetto può pensare un'alterità *reale* e fuori dall'*idea* soltanto se questo ente può essere intenzionato nella sua *esistenzialità*, e appunto ciò esige necessariamente un intelletto assoluto (divino). Per Rosmini, quindi, la prova dell'esistenza dell'assoluto non è una questione dell'estensione infinita dell'*ideale trascendentale* (come in Kant) oppure dell'infinità della serie temporale come in Husserl, ma dello statuto ontologico dell'alterità. È quindi Rosmini che, contrariamente a Husserl, ha ristabilito la prova ontologica dopo Kant come cardine di ogni filosofia anti-scettica.⁸⁴ Comunque entrambi, con il loro concetto

⁸¹ Cfr. NS 1225, nota 155; T 736.

⁸² Infatti Vergani conclude giustamente che per Husserl, la persona «si costituisce fenomenologicamente a partire dalla correlazione. Al contrario in Rosmini ciò che rende tale la persona non è la specificità della relazionalità fenomenologica nella quale si produce, ma un principio posto da fuori [...]. La distanza qui è netta» (M. Vergani, *Persona e atteggiamento personalistico in Rosmini e Husserl. Tra antropologia e fenomenologia*, «Rosmini Studies», 5 (2018), pp. 187-201, qui p. 201; rist. nel presente volume, pp. 269-288, qui p. 287).

⁸³ Cfr. NS 1459; T 2157.

⁸⁴ Per questo motivo, sembra difficile allineare Rosmini alle «fenomenologie ribelli» di Marion, Henry, Chrétien e Falque che realizzano una «de-figurazione

della trascendenza dell'altro, sia intramondano che divino, superano Kant ma non nella direzione hegeliana o comunitarista, contrariamente alla quale scelgono la via dell'approfondimento della struttura della soggettività.

In questo contesto, non è di poca importanza notare come anche Husserl avverta l'esigenza di un'estensione universale dell'intenzionalità nei confronti di un'infinità della realtà, e afferma infatti che «[l]a cosa è più delle manifestazioni, ma non si trova dietro le manifestazioni»,⁸⁵ perché la sua verità sta proprio nella razionalità della conoscenza. Laddove Rosmini rimanda a Dio, Husserl concepisce l'universalità dell'umanità come espressione intersoggettiva assoluta:⁸⁶ egli teorizza in questo modo un'intersoggettività che non uccide la soggettività ma non supera neanche la radicale «solitudine filosofica» che accompagna la sua fenomenologia e che consiste nel fatto che «[l]'oggetto, infatti, non è nulla al di fuori della propria presenza intenzionale nel vissuto di coscienza».⁸⁷ In questa «solitudine», però, risiede in ultima analisi l'impossibilità di vincere lo scetticismo.

L'Io per Husserl è «Io individuale che in tutto il suo immaginarsi, sentire i valori, decidersi ha ancora un centro profondissimo, il centro di quel amore nel senso spiccatamente personale, l'Io che in questo amore segue una “voce”, una “vocazione”» profonda

della trascendenza», sebbene anticipi la loro esigenza di evitare rispetto all'assoluto trascendente un «pensiero che ignora l'esistenza» (C. Canullo, *Fenomenologie ribelli. Inattese riaperture della questione-Dio per un inedito incontro con Antonio Rosmini*, «Rosmini Studies», 5 (2018), pp. 239-250, qui p. 247; rist. nel presente volume, pp. 367-383, qui p. 379). Ma per affermarlo, Rosmini non ricorre tanto al metodo fenomenologico, servendosi piuttosto dell'arsenale teoretico della filosofia trascendentale, combinandola con la riscoperta del tomistico *actus essendi*.

⁸⁵ V. Costa, *Introduzione. Il concetto naturale di mondo e la fenomenologia*, in E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2008, pp. XI-XXXIV, qui p. XXXI; nell'orig. in corsivo.

⁸⁶ Cfr. Husserl, *La crisi*, p. 195.

⁸⁷ P. Volonté, *Introduzione. La fenomenologia tra psicologia e critica della ragione*, in E. Husserl, *Fenomenologia e teoria*, pp. 5-48, qui p. 39; E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 2009⁵, p. 58 [§ 11].

nel suo intimo.⁸⁸ È ciò l'individualità dell'Io. Per Rosmini, da canto suo, il presupposto per ogni intersoggettività è l'*inoggettivazione* nell'essere ossia il raggiungimento, da parte del soggetto, di quella «*esistenza assoluta*»⁸⁹ nell'orizzonte della quale esso è costituito come un soggetto autotrascendentesi e quindi *capace di alterità*.⁹⁰ Senza questa capacità di alterità che il soggetto trova nel suo oggettivarsi nell'essere, quindi nella propria interiorità come «principio di persona», qualsiasi 'empatia' si fermerebbe, così Rosmini, al «fantasma» o alla «rappresentazione» dell'altro.⁹¹ Ma per il Roveretano, «tutto ciò che è personale è incomunicabile».⁹² Con Rosmini e Husserl si prospetta quindi oltre Kant una via moderna alternativa, che evita allo stesso momento la reazione comunitarista all'individualismo kantiano, perché approfondisce innanzitutto la dimensione individuale verso quell'*ultima solitudo* dove la soggettività stessa si apre all'amore e quindi alla trascendenza e all'alterità.⁹³ Mentre sia per Rosmini che per Husserl l'intersoggettività scaturisce da un'analisi approfondita dell'io rispetto alla modernità,⁹⁴ la prospettiva rosminiana può affermare, grazie all'inoggettivazione nell'essere, oltre Husserl la realtà «extra-soggettiva» dell'altro e quindi riabilitare la prova ontologica dell'esistenza trascendente di Dio.

⁸⁸ E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewußtseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, hrsg. v. R. Sowa und T. Vongehr, Springer, Dordrecht 2014 (Husserliana, XLII), p. 358.

⁸⁹ T 875.

⁹⁰ Questa capacità di alterità viene espressa da Rosmini affermando che «[n]ell'essere dunque l'uomo conosce se stesso come principio reale diverso e opposto all'essere» (T 736).

⁹¹ T 875.

⁹² A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, 4 voll., a cura di M. Nicoletti e F. Ghia (Ediz. crit., 27-28a), Città Nuova, Roma-Stresa 2013-2015, II, p. 331 (I, n. 1299).

⁹³ Mintken vede qui un importante parallelo tra Husserl e Scoto, il quale proprio sul concetto di persona ha esercitato un influsso notevole anche su Rosmini; cfr. T.E. Mintren, *Das liebende Individuum*, p. 56.

⁹⁴ Cfr. A. Ales Bello, *L'intersoggettività in Husserl, Stein e Rosmini: comunità e società*, «Rosmini Studies», 5 (2018), pp. 251-264, qui pp. 262, 264; rist. nel presente volume, pp. 321-341, qui pp. 336s., 340s.

V. *Conclusione*

«[R]esta[] il fatto che *al centro della fenomenologia di Husserl stava l'Io puro e non l'esistenza delle cose*»: ⁹⁵ anche se ciò non conferma la critica del presunto solipsismo gnoseologico e metafisico del pensiero husserliano, ⁹⁶ rosminianamente si condivide l'impressione di Lévinas secondo cui Husserl, con l'intenzione di trattare fenomenologicamente la vita, è «bruscamente» finito con il pensiero sulla vita, ⁹⁷ non raggiungendo un'esistenza veramente «extra-soggettiva», ⁹⁸ oltre qualsiasi (inter-)soggettività. Con il termine del «extra-soggettivo» si lascia riassumere la prospettiva rosminiana pienamente *post-husserliana*, che soltanto qualora si comprende l'alterità come momento costitutivo dell'atto intenzionale del soggetto stesso, si riesce a superare i limiti di un mondo puramente (inter-)soggettivo in chiave anti-scettica. In ultima analisi, sta qui il senso gnoseologico e metafisico della tanto discussa *idea dell'essere*, e il limite entro il quale si può legittimamente affermare una dimensione fenomenologica del pensiero rosminiano. Mentre per Husserl, la domanda ontologico-fenomenologica concerne la costituzione dell'ente nella (inter-)soggettività, Rosmini la concentra sulla costituzione della soggettività nell'essere. Ossia, mentre Husserl reclama nei confronti di Kant la «precedenza della noetica sulla logica», ⁹⁹ Rosmini l'identifica come una noetica ontologica. Tale differenza apre

⁹⁵ L. Messinese, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, ETS, Pisa 2015, p. 69.

⁹⁶ Cfr. Husserl, *Filosofia prima*, p. 225; ma nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl insiste che «io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziiale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri» in cui gli altri «costituiscano un mondo in quanto a me estraneo, come *intersoggettivo*» (Id., *Meditazioni cartesiane*, p. 115 [§ 43]).

⁹⁷ Cfr. E. Lévinas, *La teoria*, pp. 158ss.

⁹⁸ *Psicol* 421.

⁹⁹ A. Ales Bello, *Il trascendentale nella fenomenologia di Edmund Husserl*, in F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 2002, II, pp. 999-1010, qui p. 1002.

una nuova prospettiva d'interpretazione su un nodo centrale del pensiero moderno, e in quanto tale rimanda necessariamente oltre i limiti di questo saggio.

MAURO NOBILE

ESSERE, POSSIBILITÀ, SENSO.
NOTE PER UN CONFRONTO ROSMINI/HUSSERL

I. *Introduzione*

Perché un confronto non si risolva in mera, estrinseca giustapposizione, ma risulti per un verso informativo, per un altro determinatamente criticabile, è bene, come noto, specificare con cura adeguata la *ratio comparationis*. L'accostamento fra Rosmini e Husserl ha goduto di antecedenti precoci, sul terreno della teoria delle idee e delle categorie.¹ Nelle pagine che seguono si vorrebbe proporre uno orientato a una certa accezione della nozione di *sensu*, allo scopo di precisare alcuni passaggi speculativi che, facendo leva sull'interpretazione dell'essere in termini di possibilità, hanno condotto alla formulazione e al successo (non esente da equivoci) della nozione in questione.

Come è facile rilevare, in effetti, il termine 'senso', attraverso una storia semantica peraltro assai intricata, ha conosciuto una diffusione crescente negli ultimi due secoli, all'interno dei saperi specialistici e delle arti non meno che nel linguaggio ordinario, fino ad assurgere a vero e proprio *tópos* della cultura contemporanea. Occupata una posizione centrale nel lessico della filosofia, e specialmente delle filosofie del linguaggio e della logica, nonché

* Salvo diversa indicazione, le traduzioni nel presente saggio sono a cura dell'autore.

¹ Il riferimento è ai brevi ma significativi accenni contenuti nel volume di G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1914 (1924²), pp. 15 e 147.

in quello della semiologia e della linguistica, forse complici anche le pretese di universalità non di rado associate all'uno o all'altro di tali saperi la nozione di senso si è fatta pervasiva, trovando larga applicazione, negli ambiti delle scienze umane e sociali, in quelli delle scienze religiose, dell'estetica, della teoria del diritto ecc.

La storia del termine è in sé ovviamente molto più antica. Il *Lexicon* del Forcellini suggerisce che le accezioni proprie di *sensus*, ossia quelle che fanno riferimento rispettivamente alla facoltà o all'atto vuoi del corpo che lascia percepire sensazioni, vuoi dell'animo che alberga pensieri, opinioni, sentimenti ecc., per traslazione vengono a indicare poi, *generatim*, la mente stessa, la ragione o l'uso di questa; *speciatim*, invece, «verborum sententia[m],² seu id quod verbis significatur, *significato, senso,*

² Sull'intreccio *sententia/sensus*, derivati di *sentio*, cfr. la testimonianza di Quintiliano, *Instit. Or.*, VIII, 5, 1-2: «Gli antichi chiamarono *sententia* ciò che provavano nell'animo [*quod animo sensissent*]. Questo fatto non solo è frequentissimo tra gli oratori, ma conserva qualche traccia anche nella lingua di tutti i giorni; quando infatti stiamo per giurare diciamo '*ex animi nostri sententia*' [secondo quel che sentiamo nel nostro animo], e quando ci congratuliamo diciamo '*ex sententia*' [sentitamente]. Non di rado, tuttavia, gli antichi si sono espressi con quella parola anche per riferirsi ai propri pensieri [*ut sensa sua dicerent; scil.:* per riferirsi a ciò che oggi chiamiamo '*sensa*', pensieri]; i *sensus* [*scil.:* nell'accezione antica], infatti, sembravano essere [solo] i sensi del corpo. Ma è ormai invalsa la consuetudine di chiamare *sensus* i pensieri concepiti dalla mente [*Sed consuetudo iam tenuit ut mente concepta sensus uocaremus*] e *sententias* le frasi illuminanti collocate principalmente nelle clausole, alla fine dei periodi; le quali, meno frequenti presso gli autori antichi, sono usate ai nostri tempi senza moderazione». Il termine *sententia* si è dunque progressivamente fraseologizzato, liberando spazio a favore dell'ampliamento *in interiore homine* di *sensus*, che finisce per abbracciare, oltre alla nozione di sensazione corporea, quella di concetto della mente: con effetti di 'spiritualizzazione' che non a caso Condillac rimarcherà come fuorvianti: cfr. *Traité des animaux*, in *Œuvres complètes de Condillac*, t. III, Paris 1798, cap. X, p. 624, n.; e che, viceversa, Hegel celebrerà in una pagina dell'*Estetica*: «“Senso” [*Sinn*] in effetti è quella mirabile parola che si usa in due significati opposti. Una volta indica gli organi dell'apprensione immediata; un'altra volta chiamiamo senso il significato [*die Bedeutung*], il pensiero [*den Gedanken*], l'universale della cosa. Così il senso da un lato si riferisce alla esteriorità immediata dell'esistenza, dall'altro alla sua essenza interna. Una considerazione dotata di senso [*sinnvolle*], ora, non *scinde* già i due lati, ma nell'una tendenza conserva anche quella opposta, cogliendo nell'immediato intuire sensibile insieme l'essenza ed il concetto. Ma poiché

sentimento». ³ Non si è forse lontani dal vero se si ipotizza allora che la formula ‘*verborum sententia*’ (il senso delle parole, cfr. ad es. Lucrezio, *De rer. nat.* IV, 561) si lasci spiegare come effetto dello spostamento metonimico del tratto del ‘*sentire*’ (avvertire nell’animo, concepire) dall’anima del parlante alle parole stesse. ⁴ *Sensus*, originariamente dislocato sul piano della sensibilità, con riferimento di volta in volta all’organo, alla facoltà o all’atto, analogamente a quanto accaduto ad altri termini (v. ad es. οἶδα e ἰστοπέω, *sapio* o i derivati di *tueor*) da un lato si psicologizza, ma dall’altro, diversamente da altri *verba sentiendi*, slitta verso il linguaggio. Diviene dunque possibile parlare ad es. di *testamenti sensus*, di *versuum sensus*, di *orationis sensus*, e, per questa via, ove le circostanze lo richiedano, orientarsi alla distinzione, o allo scarto, fra *vox* o *littera* e, appunto, il loro *sensus*. D’altra parte non sembra potersi dire che la semantica di *sensu* coincida di per sé e immediatamente con quella di *significato*. Piuttosto si può ipotizzare che l’intreccio di ‘senso’ e ‘significato’ si determini solo una volta che i *verba* siano assunti come *signa*. O, meglio, una volta che la nozione di σημεῖον/*signum* sia estesa ai *verba*. ⁵ Non è qui

essa ha in sé queste determinazioni in una unità ancora inseparata, non porta a coscienza il concetto come tale, ma si arresta soltanto al suo presentimento», G.W.F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 148; ringrazio Fulvio Carmagnola per questo rimando.

³ Cito dalla 4. ed.: Aegidii Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, Gregoriana, Patavii 1864-1926, T. IV, p. 313, s.v. Sul tema è comunque da vedere l’ampia indagine di P. Morillon, *Sentire, sensus, sententia. Recherche sur le vocabulaire de la vie intellectuelle, affective et physiologique en latin*, Lille 1974 (Thèse, Univ. de Paris 1973).

⁴ Cfr. anche ivi, s.v. *sententia*, in particolare p. 314 («*Translate occurrit de oratione*»).

⁵ Cfr. Agostino, *De Magistro*, II, 3: «Constat ergo inter nos verba signa esse»; VII, 19: «verba nihil aliud esse quam signa». La riconduzione dei *verba* ai *signa*, fatta salva la correzione imposta dalla riformulazione saussuriana del segno quale unità di significante e significato, è attestata nella sua acquisita canonicità da R. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens, avec une préface de Claude Lévi-Strauss*, Editions de Minuit, Paris 1976; trad. it.: *La linguistica e le scienze dell’uomo. Sei lezioni sul suono e sul senso*, Introduzione di C. Lévi-Strauss, Il Saggiatore, Milano 1978, pp. 23-24: «Da tempo [...] ci viene insegnato che la parola, come ogni segno verbale, è un’unità a due facce. Da un lato è l’aspetto

possibile approfondire questa pista.⁶ Merita però far tesoro delle osservazioni che Walter Belardi ha proposto in merito al complesso dei termini σῆμα, σημεῖον, σημαίνειν, considerando le loro occorrenze dapprima in ambito divinatorio e poi nell'iter filosofico-lessicale che da Eraclito, attraverso Platone e Aristotele, giunge fino agli stoici, per sottolineare come nell'uso antico di quelle voci si combinino stabilmente da un lato l'idea di percezione sensibile, in genere visiva, di qualcosa che funge appunto da segno e dall'altro il movimento di rimando, anche di tipo inferenziale e comunque di necessità congetturale,⁷ a un correlato avvolto, però, da un certo grado di oscurità. Sebbene sembri problematico riconoscere nell'etimologia di *signum* traccia della componente visiva ipotizzabile invece nel caso di σῆμα,⁸ nondimeno anche nella semantica del vocabolo latino rimane attestata la caratteristica del rinvio del segno percepito a ciò che, per contro, non si manifesta in termini pienamente perspicui. Così, nel *De inventione*, Cicerone sussume il *signum* tra gli elementi che, inseriti in un'argomentazione, tendono a produrre approvazione (i *probabilia*), e lo definisce come «ciò che cade sotto uno dei sensi e *significa* qualcosa», salvo affrettarsi a precisare che esso «tuttavia, ha bisogno di una testimonianza e di una conferma di peso più consistente».⁹ Appartiene dunque alla

materiale: il suono, e dall'altro l'aspetto mentale: il senso. Ogni parola, e in generale ogni segno verbale, presenta l'unione del suono e del senso, o in altri termini l'unione del significante e del significato».

⁶ Sull'estensione non immediata della nozione di segno ai *verba* nel pensiero antico, cfr. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1997, pp. 22ss.

⁷ «Posto che l'intera famiglia lessicale qui studiata abbia una coerenza semantica interna, posto anche che questa – come abbiamo potuto vedere – si evolva nei secoli, resta tuttavia il fatto che il tratto della *possibilità* [corsivo mio], non il tratto della certezza sembra inerire alla famiglia di σῆμα», W. Belardi, *Forma, semantica ed etimo dei termini greci per 'segno', 'indizio', 'simbolo' e 'sintomo'*, in M.L. Bianchi (a cura di), *Signum. IX Colloquio Internazionale*, Roma, 8-10 gennaio 1998, Olschki, Firenze 1999, p. 18.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 19ss. e p. 22, n. 22.

⁹ «Signum est quod sub sensum aliquem cadit et quiddam *significat* [...] et tamen indiget testimonii et gravioris confirmationis», Cicerone, *De inventione*, I, 48, 1-5.

struttura del σημείον/*signum* a) il fatto di rendersi percepibile in sé, b) di rimandare (in forma di illazione) a un contenuto altro, c) senza però che, in forza del rinvio, il contenuto in questione possa svelarsi ancora con sufficiente chiarezza. Estendendo questa struttura all'ambito dei *verba*, si può concluderne che questi si impongono come *signa* – nell'accezione antica – non in quanto tali, ma ogni volta che il loro *sensus*, ossia il *mente conceptum* di Quintiliano,¹⁰ risulti non sufficientemente determinato e dunque problematico in ordine alla sua appropriata applicazione; quando, in altre parole, il loro *sensio* non sia dato che entro i limiti di un *significato*. Ovvio che, in tali circostanze, il «senso in quanto significato» si presti a essere recepito in modo diverso nelle diverse interpretazioni (*una littera/plures sensus*), e che l'accentuarsi di questa dinamica in presenza di un'articolazione via via maggiore dell'esperienza del mondo e di un accrescersi della complessità sociale, conduca pressoché inevitabilmente a cercare compensazione all'opacità delle parole – ossia alla sperimentata inaggirabilità del *significare* – in una ricognizione sempre più scaltrita del loro fondo di senso.¹¹ La via all'ermeneutica testuale, come tecnicizzazione di questa prassi, è così aperta.¹²

¹⁰ V. *supra*, n. 2.

¹¹ Due testimonianze su Crisippo, riportate rispettivamente da Varrone e da Aulo Gellio, possono essere considerate indicative di questo clima. Nel primo (fr. 151 von Arnim, in Varrone, *De lingua latina* IX, 1) si legge che quando Crisippo scrive sulle anomalie lessicali «intende mostrare che cose simili sono connotate con parole diverse, e cose dissimili con parole simili, e questo – commenta Varrone – è vero [*similes res dissimilibus verbis et dissimiles similibus esse vocabulis notatas, id quod est verum*]»; nel secondo (fr. 152 von Arnim, in Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XI, 12) si riporta che «tutte le parole, per Crisippo, sono ambigue, perché da una sola parola possono trarsi due o più significati [*quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt*]».

¹² Cfr., a titolo esemplificativo, e anche come progetto di sistematizzazione, agli inizi del XIX secolo, di un'ormai lunga tradizione, la v. *Hermeneutik* nell'*Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, hrsg. v. J.S. Ersch, J.G. Gruber, Leipzig 1829: «[...] così, la *prassi del comprendere le parole e i vocaboli*, la cui *teoria* si chiama *ermeneutica*, non solo è così antica quanto l'umanesimo stesso, ma anche fonte e fondamento di ogni umanesimo. [...] Noi la consideriamo in parte secondo la sua caratteristica e la sua validità universale, in parte secondo la sua applicazione specifica alla teologia e alla giurisprudenza [...].

In termini generali, si può dunque dire che il richiamo alla nozione di senso interviene quando ci si accorge che non è più possibile limitarsi a *impiegare* un'unità linguistica per riferirsi a un contenuto nella convinzione che la conformità all'uso sia garanzia sufficiente dell'intesa fra i parlanti riguardo al profilo della cosa intesa. Il ricorso al termine 'senso' si produce appunto quando le dinamiche di riferimento al mondo (all'*essere*) si fanno problematiche, quando la parola non si ritrae, per così dire, entro il fluire del pensiero o della comunicazione al fine di portare a manifestazione ciò che denota,¹³ ma è sperimentata come *signum*, ossia apertura sotto qualche riguardo indeterminata al contenuto significato. Accade, a questo punto, che l'opacità di quest'ultimo finisca per attirare l'attenzione proprio sulla parola che, scoperta nel suo 'fare segno', viene ora a *tema*, affinché siano chiarite le condizioni del suo funzionamento semantico: «In che *sensio* – si domanda allora – si è detto così? Qual è il *sensio* di questi pensieri?». Si sperimenta allora che altro è riferirsi a un oggetto, cosa diversa riferirsi ad esso *in quanto* altro di altro; e cosa diversa ancora farlo *determinando* l'indeterminatezza di tale suo altro. Nel discorso che la interroga, la forma linguistica in uso (*una littera*) prende allora a emergere

Ermeneutica in generale si chiama la *teoria dell'interpretazione della parola, ossia la raccolta e la giustificazione scientifica dei principi e degli ausili che mediano il rinvenimento e l'esposizione del senso della parola*. In quanto scienza dell'interpretazione della parola essa riposa sulle leggi generali del pensiero e del parlare umano, è una parte della logica applicata e ha quanto è di fatto non solo come base documentale (discorso o scrittura, determinate parole proferite oralmente o per iscritto), ma anche per oggetto (il senso di quelle parole, la presenza del quale è postulato e l'indagine intorno al quale è compito dell'interpretazione)» [corsivi nel testo]. Si noti il richiamo alla presenza del senso come *postulato* e insieme *ambito operativo* dell'interpretazione.

¹³ Parlando di quella che chiama «coscienza verbale» (*verbales Bewußtsein*), Husserl si sofferma sul caratteristico slittamento dell'attenzione dal rilevamento primario dei suoni verbali all'intenzionamento tematico delle cose significate: «Alla parola – scrive – pertiene in modo naturale, ma non sensibile-fenomenico, la tendenza a guidare la nostra attenzione verso l'oggettualità significata [*die bedeutete Gegenständlichkeit*]. Essa distoglie l'interesse da sé e la convoglia verso ciò che è significato [*das Bedeutete*]». E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. v. U. Panzer, M. Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987 (Husserliana, XXVI), p. 23.

sullo sfondo dei suoi sensi possibili (*plures sensus*), ciascuno dei quali si rivela però ora, per inevitabile contraccolpo, nel suo tratto di *selettività*: ossia nel suo includere, *come attualmente esclusi*, i *potenziali* sensi alternativi.¹⁴

Si annuncia così la possibilità di un ispessimento o, meglio, di una complessificazione, della nozione di senso: da un lato, infatti, senso è, con la tradizione, l'*unità* semantica o, se si vuole, il *significato* di volta in volta privilegiato; dall'altro, però, inteso che l'unità semantica attualizzata è tale solo in quanto selezione all'interno di un ambito più o meno ampio di potenziali alternative alle quali essa implicitamente rimanda, e inteso altresì che senso si dà tuttavia su *entrambi* i lati della distinzione (di senso!) attuale/potenziale, si schiude allora la strada per guardare ad esso non riducendolo semplicemente alle forme particolari di volta in volta evocate, ma in quanto unità di un *medium* entro il quale quelle particolarizzazioni trovano attualizzazione.¹⁵ Ciascuna di queste due accezioni conosce un proprio sviluppo.

Nel primo caso la nozione di senso, come *conceptus* associabile a unità linguistiche determinate, tende ad allinearsi a quella

¹⁴ Di questo più oltre. Qui ci si potrebbe invece chiedere se sia rintracciabile un nesso fra il ruolo funzionale del termine 'senso' e la sua etimologia. A proposito di quest'ultima i linguisti suggeriscono cautela («En somme, rien de clair», avvertono A. Ernout e A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 2001, s.v. *sentio*), ma richiamano (cfr. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Trübner, Straßburg 1899⁶, s.v. *Sinn*; A. Walde, J.B. Hofmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, C. Winter, Heidelberg 1938, s.v. *sentio*) una radice proto-indoeuropea *sent-, 'andare', probabilmente all'inizio nei significati letterali sia di 'far andare', 'inviare' (conservatisi nell'a.a.ted. '*senten*', got. '*sandjan*', ted. '*senden*'), sia di 'viaggiare', 'dirigersi' e dunque 'tendere verso' (come attestato ad es. nell'a.a.ted. '*sinnan*', got. '*sinþan*'); poi in quelli figurati di 'andare mentalmente', 'andare col pensiero' (da cui il ted. *sinnen*, 'meditare', 'riflettere', con i sostantivi *Sinn* e *Besinnung*; e l'it. *senno*, 'intendimento'). Se così fosse, colpirebbe il doppio registro: da un lato il senso come 'direzione verso cui', con implicito rimando all'*intentio* di una *meta*, di un *fine*, di uno *scopo*; dall'altro il senso come *orizzonte* di alternative *pensabili*, entro il quale selezionare 'sensatamente', 'assennatamente' la via.

¹⁵ Di «*Medium des Bedeutens*», sebbene in accezione parzialmente diversa, parla anche Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, pp. 23-24.

di significato. A partire da qui, si può dire subisca da un lato una dinamica di generalizzazione in forza della quale, una volta transitata dal piano del pensiero a quello del linguaggio, essa viene, con ulteriore metonimia, estesa all'ambito del reale.¹⁶ Diviene così possibile parlare, ad esempio, di senso di una decisione o di un'azione, così come di senso di un evento o di una cosa, con un'interferenza più o meno marcata con concetti come quelli di fine, di scopo e, più tardi, di valore. Su questo si innesta, dall'altro, un processo di astrazione, per il quale la categoria di senso è evocata con riferimento a dimensioni diverse, ciascuna, però, a suo modo onnicomprensiva: e si fa parola, allora, del senso della vita, dell'esistenza, della storia, del mondo.¹⁷ Si potrebbe dire, dunque, che in questa direzione la nozione di senso si *ontologizza*, tende cioè a farsi *inerente* all'essere, fino a rendersi, nell'uso, intercambiabile con quelle, parallele, di *spiritus*, di *lógos*, di *ratio*, di essenza.

La seconda linea di sviluppo procede in direzione diversa. Si è detto come il ricorso alla formula del senso giunga in soccorso quando le dinamiche di riferimento al mondo, che investono tanto il pensiero quanto la comunicazione, si rivelano problematiche. E si è detto come in tali circostanze sia naturale che l'attenzione arretri dalle cose significate alle forme della significazione. Tematizzati sono allora non più, immediatamente, gli 'enti', ma in primo luogo i modi in cui questi vengono ripresi nell'esperire e nel dire. Storicamente, e cioè con intensità peculiare nella modernità, sarà proprio la generalizzazione del dubbio intorno al potere referenziale del pensiero e del linguaggio a favorire la stabilizzazione dell'attitudine a osservare non più 'semplicemente' o 'ingenuamente' il mondo, ma, anzitutto, come esso è e *può essere osservato*: osservazione di osservazioni, dunque, o osservazione di secondo

¹⁶ Non si può non menzionare, in questo contesto, l'incidenza della metafora del *liber naturae*, su cui è d'obbligo il rimando a H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, trad. it.: *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984.

¹⁷ Per una panoramica, cfr. V. Gerhardt, v. *Sinn des Lebens*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, Schwabe, Basel 1971-2007, Bd. 9, pp. 815ss.

ordine, per la quale il rapporto con l'essere si svela come indiretto e, in ogni caso, mediato. Con la conseguenza che le domande della forma «che cos'è?», riferite all'osservato, retrocedono, in termini di rilevanza, rispetto alle domande della forma «come?», relative alle *modalità* e alle condizioni di *possibilità* dell'osservare. Ogni determinatezza prende così a stagliarsi su uno sfondo di determinabilità condizionata, e dunque di contingenza, a cui proprio la semantica del senso – questa volta in accezione programmaticamente *de-ontologizzata* – finisce per dare voce.¹⁸

Si comincia allora a intravedere per quali vie la nozione di senso entri in contatto con quelle di possibilità e di essere, componendo un plesso tematico destinato a svolgere un ruolo-chiave nell'autocomprensione della filosofia moderna e contemporanea. Il confronto, su queste linee, fra le posizioni di Husserl e di Rosmini,

¹⁸ La determinatezza (incluso il «senso» nell'accezione, menzionata per prima, di significato fondamentale, essenza, fine, valore, ecc.) diviene allora riconducibile al processo della sua determinazione e questo allo spazio di possibilità che presiede alla sua insorgenza: «La forma è fluida [*flüssig*], ma il “senso” lo è ancora di più», potrà scrivere a questo punto Nietzsche, mettendo in circolo genealogia ed ermeneutica, nel segno, naturalmente, della volontà di potenza. Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, vol. VI/II, cap. 12, p. 277. Può essere questo il luogo per esprimere quello che è ben più di un sospetto: che il bisogno di richiamarsi a un senso *inerente* all'essere, sia un fenomeno reattivo, il quale tanto più si accentua, quanto più sull'essere si avverte allungarsi l'ombra del nichilismo; ovvero, per restare a Nietzsche, «l'immensa generalizzazione, la conclusione che *non c'è alcun senso [der Schluß auf gar keinen Sinn]*» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 1979, vol. VIII/II, fr. 9 [35], p. 13). Per Nietzsche, come si sa, uno spazio di libertà e di innocenza nuova, per «creare» [*schaffen*] e «immettere» [*einlegen*] un senso là dove non è più dato trovarlo: «*Dare un senso* – questo compito *resta* assolutamente da assolvere, posto che *nessun senso vi sia già*», (ivi, fr. 9 [48], p. 20). E ancora: «La misura della *forza di volontà* è data dal grado fino a cui si può fare a meno del *senso* entro le cose, fino a cui si riesce a vivere in un mondo privo di senso: *perché se ne organizza un pezzetto*» (ivi, fr. 9 [60], pp. 26-27). Su questa versione soggettivistica della nozione di senso, si vedano le lucide pagine di M. Ruggenini, *Il soggetto del senso. Nietzsche, o la fine della metafisica della soggettività*, in Id., *Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, F. Angeli, Milano 1985, pp. 121-147.

può essere d'aiuto nel profilare con maggiore ricchezza di dettagli il tema in questione.

II. Husserl: la fenomenologia nel medium del senso

Per capire come affiori e si imponga, in Husserl, il legame fra progetto fenomenologico e categoria di senso, può essere utile muovere da alcune prime indicazioni ricavabili già dalle *Ricerche logiche*. Si può guardare a quest'opera come alla delineazione e all'attuazione di un programma filosofico di autoriflessione della scienza, orientato in particolare alla chiarificazione dei modi e delle strutture conoscitive che intervengono nella sua costituzione. Nel titolo del § 65 dei *Prolegomeni ad una logica pura* Husserl parla del «problema delle condizioni ideali di possibilità della scienza o della teoria in generale», un tema che, nel paragrafo successivo viene riformulato in termini di «teoria delle teorie: scienza delle scienze». Tanto basta per dire che egli si muove qui, rispetto alle scienze, nella prospettiva che abbiamo chiamato dell'osservazione di secondo ordine. Compito della filosofia è cioè non quello di assumere il punto di vista delle scienze per osservare, attraverso di esse, gli oggetti, ma quello di osservare le condizioni attraverso le quali accade che le scienze, e in generale le conoscenze, *si riferiscano* ad oggetti. Proprio in questo contesto emerge allora la centralità della questione riguardante la natura e la funzione del significato. Ma la nozione si rivela più complessa di quanto a prima vista si potrebbe pensare:

Ogni scienza, nel suo contenuto oggettivo – scrive infatti Husserl –, è costituita in quanto teoria di quest'*unica* materia omogenea [*aus diesem einen homogenen Stoff konstituiert*], essa è una complessione ideale di *significati* [*sie ist eine ideale Komplexion von Bedeutungen*].¹⁹

Per quel tanto che è teoria, dunque, la scienza non coincide né con i contenuti oggettuali a cui pure si volge, né con le rappresenta-

¹⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, a cura di U. Panzer, Springer, New York 1984, § 29, p. 100 (Husserliana, XIX/I).

zioni soggettive, o con i giudizi, o ancora con gli atti del concreto, individuale significare [*bedeuten*] o intenzionare [*meinen*] nei quali operativamente essa si instanzia in ciascun soggetto conoscente. Le unità del cui intreccio la scienza propriamente consiste vanno invece pensate come *significati*. Ma questi, a loro volta, come occorrenze determinate di un'«unica materia omogenea», *il* significato:

Anzi – prosegue Husserl –, possiamo addirittura dire di più: questa intera, ancorché così variegata, trama di significati, che chiamiamo unità teoretica della scienza, rientra essa stessa, a sua volta, sotto la categoria che abbraccia tutti i suoi elementi, costituisce essa stessa una unità del significato [*Bedeutung*].²⁰

La scienza, dunque, come complesso intreccio di significati, dotato di una sua specifica unitarietà, si iscrive, a sua volta, in una sorta di materialità ideale, alla quale Husserl mantiene qui il nome di significato, ma che saremmo da lui autorizzati a evocare anche sotto il nome di *senso*.²¹

Per evitare di lasciarsi immediatamente irretire nelle controversie sorte tra gli interpreti a proposito dello statuto *sui generis* del senso/significato,²² è bene non far intervenire qui subito catego-

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Nelle *Ricerche logiche*, come noto, Husserl tien fermo – contro Frege – all'equivalenza semantica di *Sinn* e *Bedeutung*: «Significato [*Bedeutung*] – scrive – vale inoltre per noi come sinonimo di senso [*Sinn*]. Da un lato – aggiunge –, proprio alle prese con questo concetto è molto comodo avere termini paralleli da alternare l'uno con l'altro; tanto più in ricerche del tipo qui presente, dove si indaga appunto il senso del termine significato. Ma soprattutto è da considerare un'altra cosa, ossia l'abitudine ben radicata a utilizzare le due parole come sinonime. Questa circostanza fa apparire non privo di perplessità il fatto di differenziare i loro significati e (come ha proposto ad es. G. Frege) di impiegare l'uno per il significato nella nostra accezione e l'altro per gli oggetti espressi», (ivi, § 15, p. 58) Il rimando è naturalmente a G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 100 (1892) 1, pp. 25-50. Per un'analisi dettagliata della nozione husserliana di significato, inclusa la menzione in parte approssimativa della distinzione fregeiana, cfr. da ultimo S. Centrone, *Husserls Zeichentheorie. Bemerkungen zur Ersten Logischen Untersuchung*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 97 (2015) 1, pp. 66-96.

²² Per una chiara esposizione del dibattito recente, cfr. D. Zahavi, *La fenomenologia di Husserl*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, in particolare pp. 77ss.

rizzazioni di tipo ontologico, per tenere invece fermo al fatto che ciò che Husserl ha in vista sono piuttosto condizioni *funzionali* che presiedono a *operazioni* di riferimento. Alcuni noti passaggi della prima *Ricerca logica*, dedicata a *Espressione e significato*, aiutano a chiarire il punto. Husserl prende infatti le mosse dal diverso modo in cui i segni si lasciano classificare e descrivere appunto in ragione della funzione di cui vengono investiti. Quando il segno [*Zeichen*] disimpegna una funzione indicativa, spiega Husserl, si configura come *segnale* [*Anzeichen*], la cui efficacia consiste nel motivare chi lo coglie a far propria – senza l’ausilio di un nesso evidente – la convinzione circa la sussistenza di oggetti o stati di cose altri rispetto a quelli che servono da segnali. Quando invece il segno esercita una funzione espressiva si realizza appunto come *espressione* [*Ausdruck*], ossia segno ‘vivificato’ dalla presenza di un senso (o significato). Quando, infine, il segno svolge una funzione informativa, acquisisce uno statuto ibrido, giacché opera da espressione per il parlante che lo impiega e da segnale, che rinvia – in modo daccapo non evidente – ai vissuti psichici del parlante e ai significati da questi impiegati, per l’ascoltatore che lo percepisce. Per Husserl, poi, la funzione espressivo-significante è perfettamente all’opera anche solo nella «vita psichica isolata», ragion per cui l’indagine fenomenologica, in quanto interessata a far luce sul significato, può ritrarsi dallo spazio della comunicazione e volgersi per intero e solamente a quella.²³ Nell’espressione, e in modo puro solo lì, è possibile dunque, riflessivamente, vedere *all’opera* il significato/senso. E come opera, dunque, il significato/senso? Si può rispondere: orientando la direzione dell’intenzionare e strutturando l’apparire del contenuto intenzionato: «Nel significato [*Bedeutung*] – scrive Husserl – si costituisce il riferimento

²³ È questa una decisione teorica gravida di conseguenze: tra queste, le difficoltà che emergono una volta che la cosiddetta intersoggettività si rivela l’inevitabile risvolto problematico dell’elevazione a principio della soggettività; e quelle legate alla strategia di risoluzione di tali difficoltà, strategia cercata nel rafforzamento del lato trascendentale del soggetto, con il successivo, connesso problema di pensare, nella soggettività, la relazione di quel lato con quello empirico.

all'oggetto. Quindi *usare* un'espressione provvista di senso [*Sinn*] e *riferirsi* all'oggetto (rappresentare l'oggetto) è *una sola cosa*.²⁴

Ora, finché il significato/senso è *usato*, esso svolge una funzione manifestativa nei confronti, non già di se stesso, ma dell'oggetto intenzionato. Permette cioè alle operazioni (*rectius*: a certe operazioni)²⁵ di coscienza di assumere la forma del «portarsi presso», del «riportarsi a»: del *riferirsi*. La realizzazione del programma filosofico di una logica pura, però, esige che il significato/senso non sia semplicemente usato, ma messo a tema, al fine di essere condotto ad evidenza nel come del suo operare. A rigore, dunque, di esso è possibile dare conto in termini fenomenologici attraverso una descrizione che non finisca per porlo come *entità* in qualsivoglia modo in sé conchiusa, ma lo colga preservandone il ruolo esclusivamente funzionale all'interno della correlazione intenzionale.²⁶ Husserl stesso deve però aver ben presto riconosciuto che tale messa a tema si espone al rischio di ricostruzioni fuorvianti nella misura in cui proceda applicando ai significati (e alle categorie di significato) la forma oggetto (o categorie di oggetto). L'oggettualizzazione (l'entificazione) dei significati che così, anche impercettibilmente, si produce finisce per far impostare il problema del rapporto fra significato e termine del riferimento²⁷

²⁴ Husserl, *Logische Untersuchungen*, § 15, p. 59 [corsivi miei].

²⁵ Cfr., sulla possibilità di vissuti non intenzionali, Zahavi, *La fenomenologia di Husserl*, pp. 37-38.

²⁶ Sulla centralità del punto di vista funzionale nella fenomenologia, cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. K. Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag 1976 (Husserliana, III/I), § 86.

²⁷ La difficoltà di districare la descrizione fenomenologica dall'intrico polisemico dei termini a cui pure essa deve ricorrere emerge chiaramente in questo contesto quando, dovendo distinguere fra l'espressione e il contenuto espresso, Husserl avverte però il lettore che di contenuto si può parlare in senso sia soggettivo che oggettivo. In quest'ultima accezione, poi, si dovrà tenere separati: 1) il contenuto in quanto senso determinato su cui si modula l'intenzionamento (l'accezione agli occhi di Husserl rilevante in questo contesto: l'*intendierender Sinn*, ovvero il senso o il significato simpliciter, che permette di intenzionare l'oggetto secondo identità); 2) il contenuto come senso che dà riempimento all'intenzionamento (*als erfüllender Sinn*), ossia dà compimento all'identifica-

come una sorta di rapporto di natura inter-oggettuale (‘oggetto’ interno vs. oggetto esterno, ‘oggetto’ ideale vs. oggetto reale), conseguenza evidentemente non priva di ripercussioni sulla stessa interpretazione della correlazione intenzionale soggetto-oggetto. Un rischio, questo, che del resto non verrà meno quando, con *Ideen I* (1913), Husserl introdurrà la nozione di noema o di oggetto intenzionale.²⁸

Il programma fenomenologico di affrancamento della riflessione filosofica dai presupposti irriflessi che contraddistinguono l’atteggiamento naturale al fine di portare ad evidenza le forme e le condizioni della correlazione sembra insomma incontrare un elemento di attrito nelle opacità che la semantica tradizionale dell’essere proietta sulle descrizioni intenzionali. Da questo punto di vista, la svolta che si annuncia nei manoscritti a partire dal 1905, ossia l’adozione del metodo dell’*epoché* e della riduzione fenomenologica, può essere letta come radicalizzazione di quell’esigenza di affrancamento, radicalizzazione attraverso la quale una messa a distanza di ogni rapporto ‘ingenuo’ all’essere si traduce nell’inaggrabilità della descrizione di questo in termini di *sense*:

Ciò che la distingue [*scil.*: la fenomenologia] dalle scienze aprioriche obiettivanti – scrive Husserl – è il suo metodo, e il suo scopo. *La fenomenologia procede chiarendo mentre guarda, determinando il senso e distinguendo il senso*. Essa compara, distingue, collega, pone in relazione, divide in parti, o separa momenti. Ma tutto ciò entro il puro guardare.²⁹

Il puro guardare è qui, appunto, quello che è faticosamente assicurato al fenomenologo dall’esercizio dell’*epoché* e della *riduzione*, ossia la sospensione dell’assenso nei confronti di qualsiasi posizione d’essere; l’innalzamento, dunque, di una soglia di indifferenza rispetto a ogni presupposto ontologico/metafisico proprio in quanto presupposto; la messa in parentesi di ogni trascendenza

zione dell’intenzionato; e, infine, 3) il contenuto come oggetto (*als Gegenstand*), identificabile/identificato: cfr. Husserl, *Logische Untersuchungen*, § 14, p. 57.

²⁸ Cfr. per il nesso fra noema e senso, nonché per un rimando alla distinzione scolastica fra l’oggetto ‘mentale’ e l’oggetto ‘reale’, Husserl, *Ideen*, § 90.

²⁹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, M. Nijhoff, Den Haag 1958 (Husserliana, II), p. 58.

ingenua per retrocedere nella sfera della pura, consaputa, immanenza. Ciò che così si guadagna – come noto – è la possibilità di convertire *essenti* in *fenomeni*, facendo apparire – rendendolo cioè esso stesso *fenomeno* – l'altrimenti inapparente, ovvero da un lato la correlazione intenzionale di volta in volta all'opera e dall'altro, con essa, il *sensu* alla luce del quale ogni contenuto viene esperito.

Si può sostenere a buon diritto, con Eugen Fink, che ciò che con questa mossa si produce è un «ampliamento del concetto di essente, che è congruente con l'estensione del concetto di "oggetto", inteso come correlato di un intendere identificante in termini di senso»,³⁰ cosa, questa, che permette di assolvere Husserl dall'accusa di ricaduta vuoi in una forma di 'realismo ingenuo', vuoi in una concezione speculativo-idealistica dell'essere.³¹ Ma ciò che anche questa riformulazione non consente di pensare è che il senso di cui ne va si lasci in qualsivoglia modo porre come appartenente *naturaliter* all'essere. Le cose non hanno cioè in sé il loro senso, per la semplice ragione che, ove di qualcosa del genere si ritenesse di fare, o poter fare, o dover fare esperienza, nell'atteggiamento della riduzione fenomenologica l'essere così esperito sarebbe convertito in fenomeno e, a partire da qui, ricondotto alla soggettività fungente che – alle condizioni statiche o genetiche, di genesi attiva o passiva, qui poco importa – in quei termini lo espone e dunque lo vive. Il supposto ampliamento del concetto (tradizionale) di essere si realizza cioè attraverso la contemporanea *snaturazione* dell'essere così concepito proprio in quanto, esperito riflessivamente come fenomeno, esso si rivela tematizzabile ormai solo *a partire* dal senso che lo esibisce.

In modo simmetrico e rovesciato, e cioè muovendo dalla più ristretta accezione semiologica di senso/significato di cui si è ragionato all'inizio, si potrebbe parlare di un *ampliamento della nozione di senso* che assorbe in sé, modificandola, quella tradizio-

³⁰ E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, «Revue internationale de philosophie», (1939) 1, pp. 226-270; rist. in Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 179-223, qui p. 211.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 191.

nale di essere.³² In questa direzione si muove J. Derrida quando, rispondendo a J. Kristeva a proposito della differenza fra il senso della semiologia e quello della fenomenologia, scrive:

È vero che l'estensione del concetto fenomenologico di «senso» sembra a prima vista più larga e molto meno determinata. È anzi difficile riconoscerle dei limiti. Ogni esperienza è esperienza del senso (*Sinn*). *Senso* è tutto ciò che appare alla coscienza, tutto ciò che è per una coscienza in generale. *Il senso è la fenomenalità del fenomeno*.³³

Aggiungiamo che sul piano terminologico è anzi interessante notare come, dopo le *Ricerche logiche* e proprio obbedendo ad un'esigenza di generalizzazione, Husserl avverta la necessità di 'liberare' la nozione di senso dal suo legame di sinonimia con quello di significato.

Un primo passaggio, risalente al 1909, è registrato in un'appendice al corso del 1908 sulla *Dottrina del significato*.³⁴ Qui Husserl distingue fra significato, inteso come «direzione oggettuale», ossia «direzione orientata alla medesima oggettualità» e senso, in cui «questa direzione risiede» come sua componente.³⁵ Lo sguardo filosofico ripercorre dunque qui, riflessivamente, il tragitto per il quale, a partire dal senso, la coscienza *converge* verso l'oggettuali-

³² Cfr. del resto Husserl, *Ideen*, § 55, pp. 120-121, dove il filosofo, dopo aver sostenuto che «tutte le unità reali [*reale Einheiten*] sono "unità di senso" [*Sinneinheiten*]» ed essersi difeso dall'accusa di ricaduta nell'idealismo di Berkeley mostrando che la fenomenologia proprio con quell'equazione dà prova di liberarsi di una concezione inadeguata dell'effettività reale [*reale Wirklichkeit*], parla poi del «controsenso» che «si origina solo quando si filosofa e, alla ricerca di un'informazione ultimativa intorno al senso del mondo, non ci si accorge che *il mondo stesso ha il suo essere al modo di un certo "senso"*, il quale presuppone la coscienza assoluta come campo del conferimento di senso», avvertendo quindi in nota il lettore che, ai fini di una più marcata contrapposizione, è utile ricorrere a «un ampliamento straordinario, eppure a suo modo ammissibile, del concetto di "senso"» [corsivi miei].

³³ J. Derrida, *Positions. Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Éditions de Minuit, Paris 1972; trad. it.: *Posizioni. Colloqui con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta e Lucette Finas*, Bertani, Verona 1975, p. 64 [corsivo finale mio].

³⁴ Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre*.

³⁵ Ivi, pp. 178ss., in particolare n. 1.

tà. Distinguendo senso e significato, diviene allora possibile a Husserl esprimere l'idea che sensi diversi possano avere il medesimo significato, ossia la medesima direzione oggettuale. Nella nozione di significato predomina dunque il movimento del riferirsi-a per quel tanto che esso si orienti univocamente verso la *medesimezza* del riferimento; per contrasto, la nozione di senso sembra nominare le *diverse* accezioni che possono contraddistinguere i modi del riferirsi. La nozione di senso, inoltre, è associata a quella di 'alone' (*Hof*), ossia a una componente di indeterminatezza che, però, proprio per questo, invita alla determinazione ad opera di una sintesi identificante.³⁶

L'ulteriore precisazione si ha in *Ideen I*, dove Husserl ricorda che, mentre il contesto d'uso originario dei termini 'significare' [*Bedeutend*] e 'significato' [*Bedeutend*] è dato dalla sfera del linguaggio e dell' 'espressione', la fenomenologia ha bisogno di una nozione applicabile «all'intera sfera noetico-noematica», ossia «a tutti gli atti, siano questi intrecciati o meno con atti espressivi». Per questo, spiega, 'significato' sarà impiegato nell'accezione originaria, ossia quella associata al linguaggio, mentre il termine riferibile a «tutti i vissuti intenzionali» sarà 'senso' [*Sinn*] nell'accezione più ampia.³⁷

Il rapporto di implicazione stretta che lega il progetto fenomenologico alla nozione di senso è così acquisito. Ciò che però non è ancora pienamente chiaro è con quale funzione il senso entri nella descrizione fenomenologica. Ancora una volta si tratta di non ridurne la nozione a quella di senso *determinato*, appunto singola *unità di senso*, in qualche modo isolata o isolabile. In un testo risalente con ogni probabilità all'estate del 1908, Husserl, tornando ancora una volta sull'esempio privilegiato della percezione, indica che cosa significhi impegnarsi nella descrizione fenomenologica del suo senso, scrivendo:

³⁶ «E al senso appartiene anche l'alone dell'indeterminatamente inteso, secondo i lati del suo possibile ordinamento entro una sintesi dell'intuizione di una qualche intuizione ampliata, nella quale questo alone trova riempimento» (ivi, p. 182).

³⁷ Husserl, *Ideen*, § 124, p. 285.

Qui va prestata attenzione: avendo in vista un certo tipo di percezione, noi possiamo descrivere *in quanto* che cosa essa percepisce un oggetto (che genere di oggetto, fatto come, di quale categoria, ecc.); *in quanto* che cosa l'oggetto ha per essa valore, *in quanto* che cosa esso lo intende. Questo è descrivere il suo «senso». E lo stesso avviene, per il suo «senso», nel caso di una rappresentazione simbolica.³⁸

Più sinteticamente, in un'annotazione dell'anno successivo, si legge: «Descrivendo ciascun senso (ovvero descrivendo ciò che appare, come tale), noi diciamo: “Questo qui, determinato in quanto a, b..., indeterminato rispetto a c”, ecc.».³⁹

Descrivere il senso è dunque descrivere l'«in quanto», secondo un'indicazione che, se da un lato riporta allo ξ di Aristotele, dall'altro rimarrà acquisizione stabile all'interno della tradizione fenomenologica.⁴⁰ Ma fare leva sull'«in quanto» – ecco il punto – comporta avere in vista la *determinazione* in uno con lo *sfondo* entro il quale essa selettivamente si staglia, *nel modo* in cui si staglia. Il senso abbraccia allora *e* la determinazione (l'unità di senso) *e* lo sfondo *e* la distinzione grazie a cui la determinazione assume, rispetto allo sfondo, il grado di determinatezza con cui si manifesta alla coscienza. Ora, se è vero che in Husserl la questione dominante rimane quella di comprendere fenomenologicamente la possibilità, continuamente attestata dall'esperienza, del prodursi di riferimenti unitari e, in prospettiva, univoci per il tramite di, e insieme nonostante, una pluralità di atti di coscienza qualitativa-

³⁸ Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, M. Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984 (Husserliana, XXIV), *Beilage V*, p. 426.

³⁹ Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, p. 179.

⁴⁰ Il riferimento principale è naturalmente all'«in quanto», poi articolato in apofantico ed ermeneutico, di cui ne va nei §§ 32-34 di *Essere e tempo* di Martin Heidegger, su cui egli si sofferma però a lungo già nell'*Erstes Hauptstück* del corso marburghese del 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; ma si veda anche, a titolo di esempio, E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, Dordrecht 1978; trad. it.: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983 (in partic. il cap. 2, *Dall'intenzionalità al sentire*) o B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, trad. it.: *Fenomenologia dell'estraneo*, Cortina, Milano 2008, pp. 39-40.

mente distinti e/o variamente temporalizzati, è altresì vero che proprio la concreta esecuzione dell'indagine fenomenologica costringe Husserl a rilevare un asse diverso del problema, vale a dire quello connesso alla descrizione della specifica forma di *selettività* connessa alle dinamiche del riferirsi-a in termini di senso. A ben guardare infatti, la selettività in questione non si lascia afferrare alla stregua di mera separazione, e quindi di pura esclusione, ma obbliga a pensare il fatto che le alternative volta a volta «negativamente discriminate» non sono con ciò «annientate», ma piuttosto solo «neutralizzate» rispetto alla tematizzazione: pertanto a loro modo «tenute in vista» e dunque conservate per un'eventuale ripresa ad opera di un atto di coscienza successivo, per il quale poi la differenza si riproduce. Un'unità è un'unità di senso, in altre parole, in forza di una forma di selettività, interna o esterna all'unità, la cui peculiarità consiste nel fatto che le alternative restano *incluse in quanto escluse*. Correlativamente, per la coscienza, riprodursi nel *medium* del senso significa non semplicemente eliminare da sé ciò che nel suo operare inevitabilmente lascia indeterminato, ma, almeno entro certi limiti, conservarlo come *possibilità* suscettibile di ripresa. È qui che trovano posto, nel lessico husserliano, nozioni come quelle di 'rimando' o 'rinvio', di 'aspettativa', di 'adombramento'; così come metafore quali quelle del 'campo', del 'terreno', dell' 'alone' e, naturalmente, dell' 'orizzonte'.⁴¹ È qui che il senso – come nell'anticipazione nietzscheana – si svela secondo quella 'fluidità' che consente di guardare alle sintesi identificanti come a forme di condensazione e alle identità costituite come identità inseparabili dalla dimensione 'modale' del loro apparire:

Bisogna qui notare – scrive Husserl di nuovo con riferimento privilegiato all'esperienza percettiva – che nel senso di una percezione che si sviluppa in una sintesi concordante possiamo continuamente distinguere un senso che muta senza sosta e un senso dominante e identico. Ogni fase della percezione ha il suo senso in quanto dà l'oggetto nel come della determinazione della presentazione originale e nel come dell'orizzonte. Questo senso è fluente [*Dieser Sinn*

⁴¹ Sull'orizzonte come struttura dell'esperienza cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. L. Landgrebe, Meiner, Hamburg 1985⁶, § 8.

ist fließend], è nuovo in ogni fase. Attraverso questo senso fluente, attraverso tutti i modi «oggetto nel come della determinazione» passa tuttavia l'unità del sostrato *x* che si mantiene in una coincidenza continua e che si determina in forma sempre più ricca.⁴²

Tutto questo, per Husserl, può essere ridescritto riprendendo, in forma de-ontologizzata rispetto alla metafisica tradizionale, la distinzione tra attuale e potenziale. Sullo sfondo dell'attualità operativa propria della soggettività fungente, ogni determinazione intenzionata si configura cioè come attualizzazione di potenzialità e ogni orizzonte come 'spazio' di potenzializzazione dell'attuale. Del senso è dunque d'obbligo dare ragione, come già in Aristotele ma svincolati dal primato dell'ente, in termini trans-categoriali, in senso lato modali, con un predominio ormai, daccapo rovesciato rispetto ad Aristotele, del potenziale sull'attuale: riscoperto in termini fenomenologici, infatti, anche l'attuale si configura come una selezione nell'ambito del possibile, ossia entro lo sconfinato del senso. E proprio perché il senso si svela come lo sconfinato, neppure la fenomenologia, autoconfinata operativamente nella riflessione, è in condizione di trascenderlo, potendo solo insistervi nella forma dell'analisi intenzionale. Tutto questo emerge con chiarezza in un passo dei *Pariser Vorträge* del 1929:

Altrettanto essenziale dell'*attualità* della vita è anche la *potenzialità*, e questa potenzialità non è una possibilità vuota. Ogni cogito, ad es. una percezione esterna o il rinnovarsi di un ricordo ecc., porta in se stesso, come svelabile, una potenzialità ad esso immanente di vissuti possibili e riferibili allo stesso oggetto intenzionale, e da concretizzarsi ad opera dell'Io. In ciascuno – come dice la fenomenologia – troviamo *orizzonti*, e questo in senso diverso. La percezione procede e predelinea un orizzonte di aspettativa come un orizzonte dell'intenzionalità, il quale rinvia anticipatamente a ciò che giunge come percepito, dunque a future sequenze percettive. Ma ciascuna di esse reca con sé anche potenzialità come l'«Io potrei guardare lì anziché là» e, muovendo dalla stessa percezione, potrebbe dirigere il decorso percettivo, anziché così, in altro modo. [...] Così l'analisi intenzionale è qualcosa di totalmente altro dall'analisi in senso abituale. La vita di coscienza – e questo vale già per la pura psicologia interiore quale

⁴² E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, hrsg. v. M. Fleischer, M. Nijhoff, Den Haag 1966 (Husserliana, XI), p. 20; trad. it.: *Analisi sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 52.

parallelo alla fenomenologia trascendentale – non è una mera connessione di dati, né un accumulo di atomi psichici, né un intero di elementi, unificati ad opera di qualità gestaltiche [*Gestaltqualitäten*]. *L'analisi intenzionale è lo svelamento delle attualità e delle potenzialità nelle quali gli oggetti si costituiscono in unità di senso*, e ogni analisi stessa di senso si compie nel passaggio dai vissuti reali verso gli orizzonti intenzionali in essi predelineati.⁴³

Osservare e osservarsi in termini di senso significa allora disporsi a cogliere nell'attuale il potenziale, nella selezione l'eccezione, nell'inclusione l'esclusione, nella presenza la latenza, nella determinazione l'altro che, sebbene ognora co-implicato, funge da indeterminatezza sempre e di nuovo (*immer wieder*) determinabile. Per quel tanto che, almeno secondo Husserl, il movimento nel quale questa differenza viene riprodotta è quello di una coscienza che in tanto intenziona *semanticamente* gli oggetti in quanto *operativamente* non fuoriesce da sé, si comprende perché egli possa pensarla anche come «regione» o «sfera del senso».⁴⁴ In essa, scriveva in un testo già citato del 1908,

[q]uesti oggetti intenzionali, questi 'significati', non sono affatto «realtà effettive» [*Wirklichkeiten*], veri oggetti. Di verità e falsità, dell'essere e del non essere (dell'essere nel senso della verità) non si può qui parlare. E si fa parola dei veri valori tanto poco quanto delle cose effettive (nella sfera della realtà).⁴⁵

La sfera del senso non è la sfera della realtà, o meglio: è anche la sfera della realtà per quel tanto che, colta riflessivamente nell'«intera sfera posizionale della coscienza»,⁴⁶ essa si svela in termini di possibilità: nell'orizzonte, cioè, delle possibilità del senso. In tale «sfera del senso» i possibili si configurano non già come un aggregato di unità isolate e presupposte, ma piuttosto come l'effetto 'modale' del costante riprodursi, nell'immanenza della coscienza, della differenza tra attuale e potenziale. Ed è, per

⁴³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, Den Haag 1973 (Husserliana, I), p. 18.

⁴⁴ Cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, hrsg. v. P. Janssen, M. Nijhoff, Den Haag 1974 (Husserliana, XVII), § 48. Ovvero «sfera dell'intenzionalità», o anche «sfera della coscienza», come si legge nel § 91 di *Ideen I*.

⁴⁵ Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Beilage V*, p. 427.

⁴⁶ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 50.

Husserl, entro questa modalizzazione originaria che sussiste poi la possibilità di assegnare ai contenuti volta a volta attualizzati anche il modo (il senso) dell'essere o del non essere, del vero o del falso. È in questi termini che si deve allora parlare, in riferimento a Husserl, di una differenza tra *senso* ed *essere*; rilevando come tale scarto fra le due dimensioni – in ultima analisi effetto del congedo dall'idea antico-medioevale dell'implicazione reciproca tra *ens* e *verum* – finisca per affermarsi quale premessa stabile di larga parte della sensibilità contemporanea.

III. Rosmini: essere e possibilità nella riflessione ideologica

Nell'approfondire, attraverso la fenomenologia husserliana, l'ultima della tre nozioni nominate nel titolo del presente contributo, quella di senso, ci siamo dunque trovati alle prese con la seconda, quella di possibilità, ovvero con la semantica del potenziale e dell'attuale. Se ora arretriamo verso il pensiero rosminiano, entriamo in un paesaggio filosofico in cui, come si sa, è dato rinvenire un intrecciarsi del tutto peculiare della questione del possibile con quella dell'essere.

Sarà bene anticipare che, di seguito, ai fini del confronto con la fenomenologia, ci si soffermerà prevalentemente su quel movimento del pensare che Rosmini, richiamandosi a Schelling, definisce *regressivo*. È forse questo, infatti, sul piano più strettamente teoretico, il punto di maggiore accostabilità fra il filosofare husserliano e quello rosminiano. La matrice comune può essere rinvenuta nella rottura moderna del *continuum* di razionalità tra mondo e osservatore.⁴⁷ In modo ovviamente diverso, ma convergente, domina infatti nel pensiero antico e medioevale un'impostazione del problema filosofico per la quale la distinzione fra osservatore e mondo è

⁴⁷ Per la formula, cfr. G. Günther, *Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas*, in L. J. Pongratz (hrsg. v.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Meiner, Hamburg 1975, p. 60; per uno sviluppo del tema, Id., *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Meiner, Hamburg 1991³; più in particolare, N. Luhmann, *Europäische Rationalität*, in Id., *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1982.

riportata entro il mondo stesso, interpretato in termini ontologici, ossia alla luce della distinzione-guida ente/niente. L'effetto è da un lato l'esposizione del mondo come mondo di essenti: in breve come intero degli enti e delle loro determinazioni; dall'altro il fatto che l'osservatore stesso, ossia il luogo in cui si produce lo sdoppiamento tra il mondo e la sua osservazione, si trova *inscritto* nel mondo che *describe*. Il *continuum* ontologico di razionalità è assicurato qui dall'essere l'osservatore ente tra gli enti, ossia entità che condivide con le altre entità una struttura ontologica di fondo grazie a cui, nonostante gli erramenti sempre in agguato, è lecito all'uomo confidare nella retta determinabilità del pensiero ad opera del mondo nonché in quella del mondo ad opera dell'azione: *ens et verum, ens et bonum convertuntur*. Pensiero e azione convergono, *per natura*, verso la natura; ovvero, rovesciando il punto di vista: come in ogni cosa, anche nel suo prolungamento umano la natura permane, al fondo, nell'unità e nell'identità di sé con sé. Se la verità è *adaequatio*, lo è dunque perché, nel suo cuore, è la natura che tende ad adeguare se stessa. Le eccezioni, naturalmente, non si lasciano ignorare, anzi proprio sullo sfondo 'armonico' del *kósmos* o della *creatio*, esse acquistano risalto e inducono nel pensiero ontologico una singolare *impasse*: nell'atto dell'errare, nel prodursi del dissenso e del conflitto, nell'allontanamento dal corso naturale, nel male, la natura è ancora se stessa o no? L'essere permane ancora nell'identità di sé con sé o no? Che significato attribuire al «c'è» riferito all'errore, all'anomalia, alla divergenza? Non si deve dire che, nell'errare, l'essere è e insieme non è?⁴⁸ Tanto basta per richiamare come già entro quel pensiero emerga un *punto di instabilità onto-logica*: il *continuum* di razionalità pensato lungo

⁴⁸ Luogo classico di rilevamento dell'*impasse* è naturalmente il *Sofista* di Platone (241d), in cui, senza mettere in discussione la distinzione-guida parmenidea ente/niente («non credere che io divenga quasi un parricida»), si avverte che l'uscita dall'aporia passa per l'immissione di una nuova distinzione (*nihil absolutum/relativum*), la quale renda possibile l'indicazione e la fissazione di nuovi significati (moto, quiete, identico, diverso) facendo riferimento ai quali il discorso e il pensiero possono nuovamente avanzare. Ma la nuova distinzione toglie o semplicemente occulta il paradosso?

il filo conduttore della distinzione ente/niente svela una zona di discontinuità, che risulterà storicamente feconda per quel tanto che impegnerà la riflessione a rendere pensabile *l'instabile mediazione*. Si pensi alla funzione svolta, qui, dal concetto del *divenire* sul lato dell'essere e da quello dell'*apparire* sul lato del pensiero.

Ora, se il pensiero premoderno si sviluppa in larga parte sul presupposto di una *ratio* comune all'essere e al pensiero (tacciamo qui dell'agire), ricostruibile per noi *ex post* come effetto del reingresso della distinzione osservatore/mondo nel mondo ontologicamente concepito, la modernità si trova invece a fare i conti dapprima con il sospetto e poi con l'assunzione esplicita che l'essere non si prolunghi affatto nel pensiero secondo un *continuum* di razionalità: la ragione moderna, non a caso, nasce umile, *subendo*, almeno in prima battuta, la progressiva dilatazione del dubbio. Ma qui interessa la risposta, ossia il fatto che si sia reagito alla problematizzazione dell'essere facendo rientrare la distinzione osservatore/mondo questa volta *nell'osservatore*, e nell'osservatore *soggettivamente* concepito, ossia pensato a partire dalla distinzione-guida soggetto/oggetto. Attraverso una mossa *regressiva*, la filosofia si ritrae, con ciò, programmaticamente nel soggetto per cercare in esso le condizioni eventualmente in grado di fondare l'esposizione dell'oggetto nel segno della certezza.

In Husserl si è visto che l'instabile mediazione è cercata nella dimensione del *senso*, che si candida dunque al ruolo di sostituto funzionale della nozione di *apparire* propria del pensiero ontologico premoderno: *epoché* e riduzioni, inaugurando un contromovimento rispetto all'atteggiamento, appunto 'naturale', di ingenua adesione all'essere, permettono di radicalizzare, generalizzare e tematizzare la sfera dell'apparire affinché, in essa, i contenuti che appaiono, i fenomeni, siano interrogati e vagliati in ordine al come del loro apparire, effettivo e possibile, ossia in ordine al loro senso.

In Rosmini, di cui ora si dirà, è parimenti il riconoscimento dell'impossibilità, per la filosofia, di cercare le proprie premesse immediatamente nel 'reale', sia questo dato dalla realtà del mondo o dalla realtà di Dio, a costringere il pensiero a un movimento di natura anzitutto regressiva. Daccapo, dunque, un'iniziale mossa di

radicalizzazione dello scarto rispetto all'essere reale, che si traduce in un inoltrarsi nell'ideale come regione del possibile. Su questo Rosmini è perfettamente in chiaro: «E tanta è la necessità che il punto di partenza sia l'*idea* e non un *reale* nel senso in cui questo si distingue dall'*idea*, che tutti quelli che vollero incominciare da un altro lume [...] furono obbligati d'involgersi nelle più manifeste contraddizioni». ⁴⁹ In quanto scienza, infatti, la filosofia non può sperare di trovarsi radicata nelle cose, ma solo nelle *umane cognizioni* delle cose: ⁵⁰ le cose, detto altrimenti, possono valere da premessa solo in quanto correlati della cognizione, ovvero in quanto *oggetti*. Per questo essa deve cominciare osservando l'osservazione, costringendo cioè l'osservazione ad osservarsi, ossia a flettersi su di sé («quindi noi abbiamo incominciata la filosofia dall'*osservare*», da un'«osservazione interna che in pari tempo è una riflessione» ⁵¹), per predisporre così a considerare *in idea* ciò che è o può essere. La filosofia regressiva è dunque *ideologia*, sebbene – come noto – questa non esaurisca, per Rosmini, il compito della filosofia come tale. ⁵²

Una volta in vista nella sfera dell'ideale, gli oggetti possono poi essere dal pensiero variamente perscrutati. Se in Husserl, fatte salve le inaggrabili differenze, sarà, questo, il terreno dell'analisi intenzionale attraverso la quale l'esposizione dell'oggetto intenzionato alla considerazione delle diverse intenzionalità d'orizzonte precisa l'identità della determinazione arricchendone il senso, in Rosmini esso si configura invece come la dimensione in cui il pensiero, operando sui propri oggetti, ⁵³ può sottoporli a una strategia di *aphaïresis*:

⁴⁹ A. Rosmini-Serbati, *Preliminare alle Opere ideologiche*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. I, Pomba, Torino 1951, p. XIV.

⁵⁰ Id., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. III, Pomba, Torino 1952: sez. V, parte I, cap. II, art. V, n. 410, p. 17.

⁵¹ Id., *Preliminare*, p. XVI. Sulla teoria rosminiana della riflessione v. *Nuovo Saggio*, sez. V, parte II, cap. III, art. I, nn. 487ss.

⁵² Id., *Preliminare*, p. XXIX.

⁵³ Cfr. *Nuovo Saggio*, sez. V, parte II, cap. III, art. I, n. 487, p. 73: «Laonde in quanto io *rifletto*, mi trovo collocato una sfera più su di me stesso in quanto

Pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui con l'astrazione le sue qualità proprie, poi rimate ancora le qualità meno comuni, e via via le più comuni ancora: nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà per ultima qualità di tutte sarà l'esistenza: e voi per essa *potrete ancora pensare qualche cosa*, penserete un ente, *sebbene sospenderete il pensiero dal suo modo d'esistere*.⁵⁴

L'oggetto prescelto è dunque sottoposto a un primo trattamento ablativo, che, senza far venir meno la direzione intenzionante del pensiero, lo riduce però a puro ente; interviene a questo punto un'epoché sui generis, attraverso la quale il pensiero libera se stesso dall'ulteriore riferimento al modo d'esistere dell'oggetto.⁵⁵ Sicché,

[q]uesto vostro pensiero concepirà un essere perfettamente indeterminato, perfettamente incognito nelle qualità sue, una *x*; ma questo sarà tuttavia un pensar qualche cosa, perché l'esistenza sebbene indeterminata, vi rimane [...].⁵⁶

Il pensiero sorprende dunque se stesso nell'atto del riferirsi-a, ma nella situazione 'innaturalmente' costruita dall'esperimento filosofico, si imbatte, *a parte objecti*, in un residuo che da un lato resiste al togliimento, dall'altro, rimane compatibile con le determinazioni tolte, così come, a questo punto, con ogni altra determinazione possibile:

[N]on è in tal caso il nulla l'oggetto del vostro pensiero; perché nel nulla non si concepisce nessuna esistenza; e voi pensate che esiste o può esistere un ente, il quale avrà certo tutte quelle qualità che a lui sono necessarie perché egli esista, sebbene queste qualità a voi siano incognite, o non ci pensiate indivi-

percepisco, e da questo punto, come da luogo eminente osservo i sottoposti oggetti, contemplo le varie mie percezioni, le confronto tra loro, le unisco a mio grado, e disunisco, e ne fo que' varî aggiungimenti o naturali od anche mostruosi che più mi aggrada».

⁵⁴ Ivi, sez. V, parte I, cap. II, art. V, n. 411, p. 22 (corsivi nostri).

⁵⁵ Nel *Nuovo Saggio*, sez. V, parte II, cap. III, art. II, Rosmini distingue tra universalizzazione e astrazione, e introduce poi, nell'Osservazione I, un senso più specifico di quest'ultima: l'*astrazione dalla sussistenza* o dal giudizio; astrazione diviene dunque «divisione del giudizio dall'*idea*, colla quale divisione si ha l'*idea sola e pura*; la quale sebben era *universale* fino dal suo primo essere nella percezione, tuttavia ella si considerava ancora legata coll'individuo sussistente; ma spacciata da somigliante vincolo, ora si vede sola, nella sua universalità» (p. 79).

⁵⁶ Ivi, sez. V, parte I, cap. II, art. V, n. 411, p. 22.

dualmente: e questo è pure un pensiero, un'idea, sebbene al tutto indeterminata, al tutto generale.⁵⁷

Intenzionamento della pura indeterminatezza, ossia dell'orizzonte di ogni determinabilità, ma orizzonte da cui il pensiero non può affrancare se stesso, pena l'autotoglimento:

All'incontro, se dopo aver tolto via da un ente tutte le altre qualità, si le proprie che le comuni, togliete via ancora la più generale di tutte, l'*essere*; allora non vi rimane più nulla nella vostra mente, ogni vostro pensiero è spento, è impossibile che voi più abbiate idea alcuna di quell'ente.⁵⁸

Siamo così pervenuti alla pietra angolare e, per molti aspetti, al grande snodo interpretativo della filosofia rosminiana: l'idea dell'essere. Non è qui dato naturalmente lo spazio per soffermarvisi con le precisazioni che pure sarebbero dovute. Ci accontentiamo di porre in risalto gli aspetti che paiono più pertinenti nell'economia della comparazione che si sta tentando.

In primo luogo va osservato che, nella prospettiva dell'ideologia, la riflessione astrattiva, tenendo insieme processo e risultato, perviene *ex post* all'assegnazione all'idea dell'essere dell'attributo della possibilità. Rosmini ne distingue accezioni diverse, sebbene co-implicantisi. Anzitutto, infatti, l'idea dell'essere così guadagnata, è quella della pura indeterminatezza e dunque della varia *determinabilità*: l'idea dell'essere è dunque possibilità in quanto si costituisce come apertura ai possibili.⁵⁹ D'altro canto, tale specificabilità secondo determinazioni molteplici e tra loro persino opposte può trovare attuazione solo sul piano della idealità in quanto spazio logico sciolto dai vincoli del reale.⁶⁰

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ «[U]n [certo] atto limitato di essere presente nello spirito non in quanto si fa, ma in quanto semplicemente si intuisce [...] essendo bensì presente alla mente nella sua essenza, ma senza che ancora si sappia s'egli si fa o non si fa, riceve, posteriormente, dalla riflessione, l'epiteto di possibile», Id., *Logica*, Pomba, Torino 1853, § 335, p. 91.

⁶⁰ O quale «*subietto dialettico*, cioè che ha natura di subietto nell'ordine dei concetti della mente umana», Id., *Teosofia*, Libro II, art. III, § 220 (cito dall'ed. a cura di S.F. Tadini, Bompiani, Milano 2011: qui p. 385).

All'idea dell'essere compete allora l'attributo della possibilità proprio per la sua natura ideale.⁶¹ Infine, retrocedendo ancora, l'idea dell'essere, considerata questa volta non in riferimento ai possibili secondo i quali può determinarsi, ma in se stessa, è idea possibile nell'accezione *logica* – e per Rosmini fondamentale – della possibilità come assenza di contraddizione.⁶²

In secondo luogo va però detto che, in quanto marca un'assenza, la nozione di possibilità da ultimo menzionata ha per Rosmini un

⁶¹ «L'idea è l'essere possibile presente allo spirito», Id., *Logica*, § 320, p. 85; «la possibilità [...] non è cosa distinta dallo stesso essere ideale», Id., *Nuovo Saggio*, sez. V, parte II, cap. V, art. II, § 2, n. 544, p. 113.

⁶² Infatti, scrive Rosmini, «tutto ciò che non involge contraddizione, si dice possibile» (*Nuovo Saggio*, n. 543, p. 111). Con l'ulteriore precisazione che «noi prendiamo la possibilità in senso logico e assoluto» (p. 112). Non è questa la sede per approfondire il tema, ma può essere utile ricordare che, nonostante i richiami ad Aristotele, la nozione di possibilità qui evocata è di matrice sostanzialmente scolastica, trovando origine nella necessità di chiarire in termini fin dove possibile razionali il dogma della *creatio ex nihilo* a partire dall'idea dell'onnipotenza infinita di Dio: necessità, per la quale serviva un concetto di possibilità sciolto (*solutum*) dalla materialità del divenire e della potenza reale, dunque un concetto più *formale*, specificato appunto in termini di *cohaerentia terminorum*. Tommaso d'Aquino userà in questo contesto la formula *possibile absolutum*: «Non autem postest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quae sunt possiblea naturae creatae; quia divina potentia in plura extenditur. [...] Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possiblea absolute; quo est alter modus dicendi possibile. Dicitur enim aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum» (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Taurini-Romae, Marietti MCMXL, I, q. 25, art. 3); cfr. anche Id., *Quaestiones disputatae*, vol. II: *De potentia*, Taurini-Romae, Marietti, q. I, art. 3. Spetterà invece a Duns Scoto coniare la formula *possibile logicum*: «*possibile logicum differt a possibile reali. [...] Possibile Logicum est modus compositionis formatae ab intellectu, illius quidem cujus termini non includunt contradictionem, [...]. Sed possibile reale est quod accipitur ab aliqua potentia in re sicut a potentia inhaerente alicui, vel terminata ad illud sicut ad terminum*» (*Questiones in primum librum Sententiarum (Opus Oxoniense)*, in J. Duns Scoti *Opera omnia*, Parisiis, Vivès 1893, tomus VIII, dist. II, q. VII, art. 10, p. 529). La nozione di *possibile logicum*, attraverso Suárez si diffonde nella scolastica tedesca, giungendo, ormai con il rango di concetto metafisico fondamentale, a Leibniz, Wolff e Kant. Sull'incidenza della filosofia scotista sul pensiero di Rosmini si veda ora l'approfondito saggio di G.P. Soliani, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.

significato puramente negativo.⁶³ Pur qualificando l'idea dell'essere, essa non lo restituisce dunque ancora nel suo svelarsi originario al pensiero: «[L]a *possibilità*, in quanto è una mera mancanza di ripugnanza, null'altro viene a dire, se non, nell'idea dell'*essere* indeterminato non trovarsi ripugnanza, e perciò non potersi trovare né pure in qualunque altra cosa che noi in esso vediamo».⁶⁴ Di qui la conclusione: «Ora di questo la conseguenza è manifesta: in noi non c'è d'innato, che la semplicissima idea dell'essere: la possibilità poi è un predicato che non gli aggiunge qualche cosa, ma da lui qualche cosa esclude (la ripugnanza), e serve a semplificarlo, a riconoscerlo semplicissimo, unitissimo».⁶⁵

La terza annotazione riguarda il fatto che, con la qualificazione dell'idea dell'essere in termini di possibilità logica, ossia, come si è visto, con il togliimento da essa della ripugnanza, il movimento regressivo-astrattivo giunge al suo *punto di torsione*. La riflessione, nel cui atteggiamento l'ideologia si sviluppa, si scopre qui, infatti, in insormontabile ritardo rispetto alla semplicità e unità dell'essere che pure porta a riconoscere: «Ma l'astrazione – scrive Rosmini – non può darci l'essere puro che nell'ordine della riflessione, e non potrebbe darcelo in quest'ordine se prima egli non fosse dato alla mente nel suo diretto e immediato intuito». Sapendosi in ritardo, la riflessione deve dunque riconoscersi *preceduta* da un atto cognitivo di natura diversa, non giudicativa ma immediata, da cui essa stessa è resa possibile: l'intuizione, il cui intuito è l'essere ideale: «Una prima intuizione dunque a noi naturale precede qualunque giudizio: e questa ci rende intelligenti, e forma la nostra facoltà di conoscere; l'oggetto di tale intuizione è l'*essere ideale*, l'idea».⁶⁶

Anche il giudizio che matura nell'atteggiamento della riflessione, persino quello maggiormente prossimo all'atto intuitivo,

⁶³ «La *possibilità* dunque di una cosa, è nulla di positivo in se stessa, e fuori della cosa, è un'entità mentale, come suol dirsi; cioè un'osservazione che fa la mente sull'essenza, nella quale osserva che non si riscontra alcun'intrinseca ripugnanza» (*Nuovo Saggio*, n. 544, p. 113).

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, pp. 113-114.

⁶⁶ Ivi, n. 552, p. 119.

vale a dire il giudizio con cui l'io dice a se stesso «io intuisco l'essere»,⁶⁷ deve dunque fare i conti con un'antecedenza che si produce cognitivamente nell'io in certo modo suo malgrado. Si potrebbe anche dire che la riflessione si scopre, da questo punto di vista, *agita* dall'essere che coglie in sé in forma di idea. Ma «agita» non sarebbe il termine corretto. Rosmini, infatti, da un lato non rinuncia a richiamare la componente passivante correlata all'atto intuitivo quando per chiarirne il carattere accosta, al senso corporeo, un «senso intellettuale».⁶⁸ Dall'altro, però, distingue i due sensi con notevole finezza:

[T]uttavia nel senso corporeo non si comunica l'oggetto come oggetto, ma come forza *agente*; là dove nel senso intellettuale si manifesta un *oggetto*, anziché un agente; ché dell'oggetto non è propria l'azione, ma solo la presenza e la manifestazione: onde il senso intellettuale a prima giunta non sente se stesso, ma immediatamente intende l'ente; benché poscia senta diletto di questa intelligenza dell'ente.

È, questo, un passaggio significativo perché, se è certo volto a escludere che l'idea dell'essere si lasci concepire tanto come originata empiricamente, quanto come generata dall'io – per cui vien detta «innata»⁶⁹ –, contiene però l'osservazione che l'idea non

⁶⁷ Su questa distinzione, cfr., nel *Nuovo Saggio*, sez. V, parte II, cap. V, art. II, § 3, l'intera *Obiezione seconda*, n. 547ss., pp. 115ss.

⁶⁸ *Ibidem*: «L'essere dunque è intuito dallo spirito nostro in un modo immediato, come il senso riceve l'impressione del sensibile: egli è rispettivamente a questa presenza dell'essere allo spirito, che si può dire esser noi forniti di un *senso intellettuale*».

⁶⁹ Con le opportune precisazioni di M. Krienke, *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*, Alber, Freiburg-München 2008, pp. 78-80. Può essere questo il luogo per ricordare in proposito un'affinità con Husserl nella lettura che, commentando l'esortazione ad andare alle cose stesse, offre Eugen Fink: «Il senso *fenomenologico* dello slogan – scrive Fink – intende un volgersi alle “cose”, ossia all'ente, che non abbia già *predeciso* che cosa esso sia, né, rispetto a questo, in che cosa consista l'“oggettività” [“*Sachlichkeit*”] di una conoscenza o di un'asserzione. Si intende quel volgersi che non rechi con sé un'opinione prefissata, ma ricavi anzitutto dall'ente che cosa esso sia. Tuttavia è impossibile cercare in generale l'ente, trovarlo e al suo stesso cospetto domandare che cosa esso sia, senza *l'idea dell'ente*. Questa idea “innata” allo spirito umano è la condizione del problema dell'essere» (Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 190).

è sperimentata come forza che agisce al modo di un corpo, ma, in quanto si dà come oggetto, oggetto intellettuale, è ‘termine’ che nondimeno *si impone* quale *presenza manifestativa*. Ove l’oggetto intellettuale sia però, come in questo caso, l’essere – l’essere in idea – ciò significa che esso coincide con il *Faktum* della sua *pura, universale e innegabile (auto)manifestatività*, forma che dà forma alla nostra facoltà di conoscere e attiva la nostra intelligenza. Se questo è vero, ogni ulteriore pensiero è chiamato a svolgersi *entro* tale manifestatività, che per esso vale dunque quale insormontabile *attualità*. Detto altrimenti, se l’essere è possibilità indeterminata rispetto al reale, esso è *atto* rispetto al suo stesso darsi: «Riassumendo – si legge in un altro testo rosminiano –, l’essere noto per natura è l’atto indeterminato e possibile, che precede tutti gli atti». ⁷⁰

«Noto per natura», scrive dunque il Roveretano. Noto per natura *dell’essere*, si potrebbe domandare rimanendo nel solco dello gnoseologismo rosminiano, o noto per natura *della cognizione* dell’essere? La risposta può essere rintracciata, sebbene non univocamente, come vedremo, nella *Teosofia*. Qui, infatti, ragionando intorno all’opportunità di riprendere la nozione antica di categoria, nonostante essa possa sembrare pertinente più alla dialettica che all’ontologia, Rosmini precisa:

Ma è appunto la dialettica l’unico fonte, onde si può attingere il linguaggio dell’Ontologia, come c’insegnò Platone. Poiché essendo anche questa una scienza, non può parlare dell’essere che in quanto si fa conoscere e come si fa conoscere: *appartenendo questa stessa virtù di farsi conoscere*, come vedremo, *alla natura dell’essere*.⁷¹

Se dunque nella messa a fuoco dell’orizzonte della manifestatività si giunge forse al punto di maggiore prossimità fra l’ideologia rosminiana e la fenomenologia husserliana, è indubbio che in questo stesso punto le direzioni divergono.

Anche per Husserl, in effetti, vale che la filosofia, per esser tale, debba anzitutto ritrarsi sul piano del possibile: «La vecchia dottrina ontologica – scrive –, che la conoscenza delle “possibilità”

⁷⁰ Rosmini, *Logica*, § 332, p. 90.

⁷¹ Id., *Teosofia*, Libro I, cap. III, § 128, p. 322 [corsivo mio].

debba precedere quella delle realtà è, a mio avviso, per quel tanto che sia rettamente intesa e resa utile nel modo corretto, una grande verità». ⁷² E come in Rosmini l'ideologia, così anche in Husserl la fenomenologia non esaurisce affatto i compiti assegnati dalla filosofia:

Io non riduco affatto la filosofia a teoria della conoscenza e a critica della ragione in generale, per non dire a fenomenologia trascendentale. Questa è ai miei occhi una scienza a sé, la scienza eidetica della coscienza trascendentalmente pura e dei suoi correlati, che in certo modo abbraccia tutte le altre scienze eidetiche (il sistema delle ontologie formali e materiali) e tuttavia non le include in sé. Il progetto compiuto delle ontologie e la realizzazione sistematica delle fenomenologie trascendentali che ad esse corrispondono e che le riconducono alla più alta unità è, a mio avviso, la condizione cardinale di possibilità di una filosofia *scientifica*, è il suo compiuto fondamento eidetico. Più in dettaglio: esse solo rendono possibile una metafisica scientifica che non ha a che fare solo con possibilità meramente ideali, ma con la realtà effettiva [*Wirklichkeit*]. ⁷³

Ma nell'ordine della fondazione è la fenomenologia a fungere da filosofia prima, giacché le premesse atte a garantire la scientificità di quella filosofia seconda che è la metafisica vanno cercate e trovate nell'esplorazione della 'coscienza trascendentalmente pura', ossia nell'approfondimento delle forme della correlazione. Da questo punto di vista, il peso del trascendentale, nonostante il profondo ripensamento del momento costitutivo scaturito dalle acquisizioni della fenomenologia genetica, continua a gravare in Husserl sul soggetto e l'essere, nell'atteggiamento fenomenologico, a fare problema in ordine al suo *senso*. ⁷⁴ Anche l'essere cosiddetto

⁷² Husserl, *Ideen*, § 79, p. 178.

⁷³ E. Husserl, *Brief an Karl Joël*, 11.3.1914, in Id., *Briefwechsel*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1994, Bd. VI, pp. 205-206.

⁷⁴ Come scrive di nuovo Fink: «L'epoché fenomenologica, al contrario dell'«epoché» psicologica, non è una metodica del *confinamento* entro il mondo, ma una metodica dello *sconfinamento* al di là del mondo: l'intero dell'ente, al quale ci riferiamo sotto il titolo di "mondo", si rende problema in quanto unità di validità giacente nella vita della soggettività trascendentale dischiusa dalla riduzione. [...] L'interpretazione fenomenologica di tutto ciò che è nel mondo, in qualunque senso, come "validità" non significa la tesi che l'essere del mondo sia soggettivo in senso *psichico*, né significa il rifiuto dell'esistenza delle cose indipendente dalla conoscenza *umana*, ma proprio la scoperta di un

trascendente rispetto al soggetto, da questo punto di vista, non fa eccezione:

Nel rivolgimento dell'epoché nulla va perduto, nulla di tutti gli interessi e degli scopi della vita mondana, e così anche nulla degli scopi della conoscenza. Solo che di tutto vengono mostrati i correlati soggettivi secondo essenza, da cui si ricava il pieno e vero senso d'essere dell'essere obiettivo e, così, di ogni obiettiva verità.⁷⁵

In Rosmini, sebbene guadagnata attraverso la via moderna della riflessione, accade invece che l'idea dell'essere torni a esercitare la seduzione antica di semantema fondamentale, e insieme incomparabile, in ragione del fatto di manifestare, come idea, un 'oggetto' cui non è dato risolversi semplicemente in idea, dunque in pura possibilità. Il pensiero si scopre infatti *da esso* non solo illuminato, ma conservato nell'esistenza che gli è propria, ossia tenuto in vita nell'esercizio di rinnovata traduzione dell'indeterminato determinabile in determinazione.⁷⁶ È qui, non a caso, che l'essere *possibile* si svela come essere *virtuale*, ossia essere indeterminato e possibile che *esige* la propria determinazione e, così, costituisce e fa avanzare l'intelligenza. Ogni atto di intelligenza, anche quello con cui l'intelligenza eventualmente pensa e pone se stessa, prende

sensu d'essere [corsivo mio] altrimenti sempre nascosto e l'impostazione di un'interpretazione trascendentale dell'"indipendenza" intra-mondana» (E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, «Kant-Studien», 38 (1933), rist. in Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, pp. 126-127.

⁷⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1976 (*Husserliana*, VI), § 52, p. 179.

⁷⁶ G. Capone Braga, interessato però più a sottolineare in Rosmini il tratto dell'unità conferita al mondo delle idee dall'idea dell'essere per contestare poi la derivabilità di quelle da questa, così riassume: «Nelle idee bisogna distinguere la loro essenza comune, il fondo, e le loro determinazioni. L'essenza comune di tutte le idee è l'essere possibile. Le determinazioni, i modi, sono invece suggerite dal senso, dall'esperienza sensoriale. Ma le idee sorte dall'unione dell'essere possibile e dai modi non sono tanti enti numericamente distinti: esse sono sempre l'idea dell'ente possibile variamente determinata. Perciò, secondo il Rosmini, nel mondo delle idee, nel mondo ideale, regna un'unità assoluta, un'unità che compenetra tutto» (G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini*, p. 53).

dunque avvio dall'essere e solo sulla scorta dell'essere ha modo di svilupparsi nella direzione del riferimento ad altro e in quella, per Rosmini subordinata, del riferimento a sé. È quindi l'essere, in ultima analisi, a rendere possibile la stessa riflessione e, al contempo, a impedire che essa si perfezioni in un atto di immediato e autosufficiente autocoglimento: levinasiamente, se si vuole, ma fatto salvo il primato dell'ontologia, che si costituisca in totalità. Per Rosmini, a questo punto, la via è aperta a che la filosofia, ora non più come ideologia, ma come teosofia proceda a determinare i contorni, rispettivamente, dell'ente finito (cosmologia) e di quello infinito (teologia).⁷⁷

In che misura la via suddetta sia effettivamente dischiusa è, come noto, questione da subito dibattuta nell'ambito degli studi su Rosmini. Ma è significativo che nello stesso Rosmini sia rilevabile un'oscillazione intorno al presupposto che tale apertura dovrebbe garantire, vale a dire l'innegabile eccedenza dell'essere «in sé» rispetto all'idea di esso incontrata dall'intuizione. Da un lato, infatti, è lo stesso Rosmini a tener fermo che è «l'essere ideale [che] contiene la ragione, che spiega le tre categorie, e forme dell'essere [*scil.*: subiettiva, obbiettiva e morale]». ⁷⁸ Dall'altro, sempre nella *Teosofia*, argomenta, come si è incominciato a vedere, in direzione diversa:

L'essere conosciuto nell'idea – scrive – è necessario (*Ideol.* 307, n., 380, 429, 575, 1106, 1158, 1460): dunque quell'essere essenziale è. Ma se quell'essere essenziale è, egli non può esser solo cioè nella pura idea, ma dee avere un altro, cioè un reale. Dunque l'essere ideale esige l'essere reale. Abbiamo dunque qui di necessità due forme dell'essere l'ideale e la reale.⁷⁹

Il ragionamento, secondo Rosmini, fa leva in ultima analisi sulla necessità di non incorrere in contraddizione:

Esso move – dice Rosmini – dal principio che «l'essere se fosse soltanto intelligibile e nulla più non sarebbe essere, perché involgerebbe una contraddizione». [...] Proviamo l'accennato principio. Un essere non può dirsi intelligibile se

⁷⁷ Cfr. Rosmini, *Teosofia*, Prefazione.

⁷⁸ Rosmini, *Teosofia*, Libro I, cap. XIV, § 176, p. 355.

⁷⁹ Ivi, Libro I, cap. XIV, § 173, p. 353.

nulla ci fosse che lo potesse intendere. Perocché «intelligibile» esprime appunto la possibilità di essere inteso. Affermando dunque che l'essere è intelligibile, affermo nello stesso tempo che c'è qualche cosa atta ad intenderlo. Qualora dunque io dicessi, che «c'è necessariamente un essere intelligibile, e non c'è nulla capace d'intenderlo», io affermo e nego nello stesso tempo la stessa cosa, cioè dico una proposizione contraddittoria. Ma se oltre l'intelligibile c'è chi lo può intendere, dunque oltre l'essere ideale, c'è l'essere reale, perché chi può intendere è un subietto intelligente, e l'essere subiettivo è reale, per la stessa definizione. Dunque – conclude Rosmini – la forma ideale dell'essere esige la forma reale: e l'ultima ragione di questa esigenza è la necessità del principio di contraddizione.⁸⁰

Si potrebbe obiettare⁸¹ che la nozione di intelligibilità richiede non l'esistenza dell'ente intelligente, ma la sola *possibilità* di tale esistenza. Posso infatti pensare a qualcosa di intelligibile senza con ciò vincolarmi ad asserire l'esistenza *attuale* di qualcuno che lo possa intendere; e il passaggio dall'ideale al reale sarebbe dunque destituito di fondamento. Ma ai fini della comprensione di quell'oscillazione, è forse più interessante notare quanto segue dal fatto di tenere in vista non tanto i concetti in gioco isolatamente presi, ma le *distinzioni* nel contesto delle quali essi trovano uso: nel caso presente, la distinzione ideale/reale.

Nella prospettiva 'ideologica', dunque, la distinzione ideale/reale è, e non può esser altro che, distinzione *ideale*. «[L]'essenza ideale dell'essere – scrive infatti Rosmini – comprende tutto l'essere [*scil.*: quindi anche l'essere *reale*, oltre all'essere *morale* di cui in questa pagina pure ne va] ma sempre al suo proprio modo; che consiste nel farlo conoscere *idealmente*».⁸² Se dunque si presta attenzione al modo in cui Rosmini opera qui con la distinzione ideale/reale, ci si accorge che essa è *fatta rientrare* sul lato dell'ideale. Nella prospettiva 'ontologica', viceversa, la stessa distinzione è improvvisamente posta come distinzione *reale*. Oltre all'essere ideale, argomenta infatti Rosmini, vi è, *realmente* distinto da esso,

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Lo fa Capone Braga, *Saggio*, p. 118, con richiamo alla posizione di B. Bolzano, per la quale l'in sé ideale è tale appunto in quanto sussiste indipendentemente dal fatto di essere effettivamente pensato, persino da Dio.

⁸² Rosmini, *Teosofia*, cap. XIV, § 176, p. 355.

l'essere reale. E la prova è cercata nel fatto che la distinzione ideale/reale si produce come intendimento ad opera di un essere reale, se non altri lo stesso filosofo che la pone: come si è letto, «chi può intendere è un subietto intelligente, e l'essere subiettivo è reale». La distinzione ideale/reale è qui dunque *fatta rientrare* sul lato del reale. Pur nel loro diverso esito, i due casi rivelano allora la medesima operazione logica, consistente nel re-ingresso di una distinzione entro se stessa.⁸³ Cosa comporta tutto questo?

Si può dire che una distinzione di senso è *usata*, ossia è all'opera, ogni volta che *un* lato della distinzione stessa, relegando l'altro sullo sfondo, permette di 'collocare' qualcosa nel proprio spazio, ossia di indicarlo o di identificarlo a differenza di altro. Nell'uso di una distinzione, dunque, a essere a tema non è la distinzione come tale, ma ciò che di volta in volta, nel contesto atematico da essa dischiuso, viene indicato. Una distinzione, tuttavia, può divenire essa stessa oggetto di indicazione: *menzionata*, dunque, essa lo è allora solo in quanto a sua volta distinta da altro, ossia collocata sul lato privilegiato di una distinzione evidentemente, però, *diversa*: si intende la distinzione ora effettivamente all'opera, quella grazie alla quale la prima ha potuto essere menzionata a differenza di tutto il resto che, viceversa, menzionato non è.

Ora, quando una distinzione è fatta rientrare in uno dei distinti *che essa stessa distingue*, siamo in presenza di una distinzione che include se stessa nel proprio riferimento: una distinzione, cioè, che è al contempo menzionata ed usata. Per quel tanto che è introdotta *come tale* in uno dei distinti, infatti, la distinzione è menzionata (es.: «la distinzione ideale/reale è una distinzione ideale»); ma per quel tanto che *uno* dei distinti è privilegiato come lato tematico rispetto all'altro (es.: 'ideale' di contro a 'reale'), la distinzione è usata.

Il punto è che, così facendo, la distinzione, nel mentre, in quanto usata, fa riferimento a *uno* dei due lati, in quanto menzionata rende visibile anche *l'altro*, e con ciò il carattere contingente della sua

⁸³ Su questa figura del *re-entry* di una distinzione nello spazio da essa distinto debbo limitarmi a rimandare a G. Spencer Brown, *Laws of Form*, Allen and Unwin, London 1969.

autocollocazione. Nell'applicazione della distinzione a se stessa, la distinzione svela dunque di non essere, in quanto tale, in grado di determinare univocamente, la propria collocazione: «la distinzione ideale/reale – diviene infatti possibile domandare – è una distinzione ideale o reale?». Collocata su un lato, appare, di per sé, collocabile anche sull'altro, e viceversa: la distinzione, in altre parole, si svela nel punto di indeterminatezza che la approssima al paradosso.⁸⁴

Ma nel registro del senso, l'indeterminatezza – è in fondo insegnamento di Rosmini – non comporta necessariamente paralisi, ma invito alla determinazione, ossia, potremmo anche dire, alla decisione teorica. Guardando avanti, si può allora rilevare come le due forme di re-ingresso rinvenute nel testo rosminiano, abbiano alimentato di fatto una propria *Wirkungsgeschichte*, tanto da costituirsi come punto di biforcazione di due diversi sviluppi della successiva filosofia italiana: quello dell'attualismo (Gentile) e quello della metafisica classica (Bontadini).

Gentile,⁸⁵ come noto, sottopone a critica serrata il ricorso rosminiano all'intuito,⁸⁶ teso per lui a «far passare l'idea [*scil.*: l'idea dell'essere], per sé assoluta ed oggettiva, nello spirito che la intuisce», secondo una spiegazione che «è soltanto fantastica e metaforica», fondamentalmente estrinseca perché indotta dal clima storico-filosofico del tempo e tale da far arretrare il Roveretano non solo rispetto a Kant, ma persino a se stesso:

⁸⁴ Di questo Rosmini ha probabilmente avuto sentore, quando scrive: «Vi ha dunque nell'essere ideale la ragione della necessità che l'essere sia anco reale [*scil.*: che l'essere reale si sdoppi, realmente, in essere reale e ideale]; benché questa ragione a noi non si manifesti nel primo intuito di esso, ma solo dopo che avendo già il concetto di realtà in genere [*scil.*: che l'essere ideale si sia sdoppiato, idealmente, in essere ideale e nel *concetto* di essere reale], ce ne valiamo a interrogare, e decifrare ciò che nell'essere ideale sta scritto, quasi in scrittura abbreviata ed arcaica», Rosmini, *Teosofia*, cap. XIV, § 174, p. 354.

⁸⁵ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento* (1898), Sansoni, Firenze 1958 (3. ed. accresciuta, da cui si cita).

⁸⁶ L'«amminicolo dell'intuito» (ivi, p. 207), l'«assurdo» per il quale l'«opposizione pura» costitutiva del conoscere si risolve «relazione immediata degli opposti» e dunque «identità [che] proverebbe che l'opposizione non è possibile, almeno come pura opposizione» (p. 195).

Ché la vecchia opposizione di pensiero ed oggetto era anche opposizione di pensiero ed essere, poiché oggetto del pensiero è tutto quello che è (perfino il pensiero, rispetto al pensiero riflesso), vale a dire l'essere universale massimo, al quale si subordinano le universali esistenze. E l'essere, la forma suprema di quell'aristotelismo, che è il fondo dell'educazione filosofica del Rosmini, come poteva essere una mera forma soggettiva dello spirito umano? No, l'oggettività era la natura propria dell'essere.⁸⁷

Per ragioni non interne al suo pensiero («l'oggettività del Rosmini, concepita a quel modo [*scil.*: al modo della vecchia metafisica], è sì un bisogno della sua mente, ma non un risultato del suo sistema»⁸⁸) il Roveretano, secondo Gentile, esita insomma ad accettare di rinvenire nell'atto sintetico originario del soggetto *à la* Kant la condizione di manifestazione degli enti e, con la tradizione, torna a imputarne l'apparire a un essere la cui presunta 'oggettività' maschera invero solo la sua astratta esternalizzazione. L'intuito interverrebbe allora come *escamotage* per assicurare all'essere la sua immediata congiunzione col pensiero. Se di Rosmini è dunque inaccettabile il tentativo di riabilitare l'essere come intero che abbraccia in sé ogni ente, incluso, tra gli enti, il pensiero che, a partire dall'intuito, all'essere si volge, di Rosmini Gentile valorizza invece l'istanza dell'*actus*: sciogliendola, naturalmente, dal riferimento privilegiato all'essere, per consegnarla a una funzione sintetica che egli trova anticipata già nel «sentimento fondamentale», e pienamente all'opera nella percezione intellettuale, grazie alla sintesi primitiva che si realizza nel giudizio della ragione,⁸⁹ e dunque nel soggetto:

⁸⁷ Ivi, p. 206.

⁸⁸ Ivi, p. 232.

⁸⁹ «La percezione intellettuale è, dunque, un atto spontaneo per cui si rende conoscibile, anzi noto, il dato della sensazione, riferendolo o assumendolo sotto la categoria dell'idea, ossia dell'essere indeterminato, in modo da farlo partecipe della natura di questo, cioè dell'idealità, e formarne quindi un'idea. La percezione intellettuale perciò non può essere altro che un giudizio, una *sintesi primitiva* [...] la quale suppone necessariamente un'attività sintetica originaria, che renda possibile l'unità del concetto, data la materia fornita dal senso e la forma prestata dall'intelletto. Questa suprema facoltà unificatrice o giudicatrice è per Rosmini la ragione. [...] È *sintesi primitiva* "quel giudizio col quale la ragione acquista la *percezione intellettuale*"» (ivi, p. 185).

con l'intuito rosminiano – scrive – s'è creduto che rimanesse fuori ed opposta soltanto la forma dell'oggetto [*scil.*: l'idea dell'essere]; ma a torto, poiché la forma senza il contenuto non è se non un prodotto dell'astrazione; e l'unità della forma e del contenuto non è che nel soggetto.⁹⁰

Forma e contenuto, idea e realtà dell'essere, possono essere differenziati nel giudizio primitivo che istituisce l'opposizione conoscitiva di soggetto e oggetto solo in quanto originariamente e spontaneamente già unificati nel soggetto ad opera dell'atto sintetico della ragione. La tesi forte dell'interpretazione del giovane Gentile consiste dunque nell'affermare «essere l'oggettività rosminiana una cosa stessa con la soggettività kantiana».⁹¹ Non stupisce, allora, che predisponendo nel 1943 la ripubblicazione della tesi di laurea originariamente data alle stampe nel 1898, Gentile potesse dichiarare, con riferimento alla proprio approdo attualistico: «l'atto non è se non lo sviluppo dello stesso trascendentale kantiano-rosminiano, intorno al quale la mia mente giovanile si travagliava quasi mezzo secolo fa».⁹²

Se in un certo senso l'attualismo matura dando sviluppo al re-ingresso della distinzione di pensiero ed essere entro l'attualità del pensare, nella metafisica classica proposta da Bontadini la fuoriuscita dal gentilianesimo diviene pensabile a partire dal re-ingresso della stessa distinzione entro l'essere.⁹³ E qui, di Rosmini, non è tanto il motivo dell'*actus* a fare testo, quanto quello della necessaria incontraddittorietà dell'essere, che il Roveretano associa, come abbiamo visto, all'epiteto della possibilità. È infatti nell'autocontraddittorietà, e dunque nell'autotoglimento, dell'identificazione di ente e niente che l'essere attesta al pensiero la sua assolutezza, ossia l'impossibilità della propria risoluzione nel nulla o anche solo

⁹⁰ Ivi, p. 213 [corsivo mio].

⁹¹ Ivi, p. 248.

⁹² Ivi, p. 222, n. 1.

⁹³ «[C]'è realismo – scrive Bontadini – perché codesto pensiero, in cui l'essere si manifesta, per un verso è a sua volta nell'essere – che è il luogo di ogni determinazione, che lega a sé, come determinazione di sé, ogni determinazione pensabile –, e per l'altro verso si riferisce immediatamente e formalmente all'essere: giacché il pensiero di nulla sarebbe il nulla dello stesso pensiero» (G. Bontadini, *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere* (1934), in Id., *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 259-260).

nel divenire. Ma l'assolutezza dell'essere così assicurata, osserva Bontadini, «equivale alla fondazione della *trascendenza* del reale rispetto all'esperienza», giacché «in virtù della detta concezione dell'essere, noi dobbiamo *pensare* che l'essere stesso *trascenda le mutevoli apparenze* di cui è contesta l'esperienza. Quello che per la filosofia moderna è un presupposto [*scil.*: la trascendenza dell'essere] – conclude –, per la metafisica classica è un teorema dimostrato». ⁹⁴ Se, dunque, nella ricostruzione che Bontadini propone della filosofia moderna, il filone che culmina nell'idealismo, dissolvendo la tesi gnoseologica della separazione originaria di conoscere ed essere, ha il merito di sbarazzare il campo da un'idea *dogmatica* della trascendenza, e con ciò di ripristinare le condizioni di possibilità per la riapertura del discorso metafisico, è solo «la tematizzazione dell'essere come tale [che] porta alla effettiva costruzione della metafisica, *etiam* in una situazione gnoseologica». E snodo decisivo, sebbene appartenente alle «“diradate propaggini” della metafisica nel territorio della modernità», ⁹⁵ è quello rappresentato appunto da Rosmini, un Rosmini, di segno evidentemente rovesciato rispetto a quello gentiliano:

È l'insegnamento che si può trarre da una speculazione come quella di un Rosmini: il quale nel *Nuovo Saggio* è largamente intinto di dualismo gnoseologico – basti ricordare la concezione della *sensazione* – ma, possedendo e tematizzando l'idea dell'essere, può tranquillamente star certo che ciò, che la teorizzazione di tale idea coinvolge, deve realizzarsi tanto al di qua come al di là delle frontiere dell'esperienza. Comunque vadano le cose al di là, se sono cose, cioè enti, cioè non-niente, dovranno sottostare alle esigenze dell'ente. Il fatto che Rosmini si riferisse alla mera *idea*, può ancora ribadire la tinta gnoseologica. Ma [...] basti osservare che, se l'essere – che nell'idea è rappresentato – reclama dei caratteri che nell'esperienza non si incontrano, si impone l'affermazione metempirica di una realtà che abbia appunto i detti caratteri. ⁹⁶

Segno rovesciato, si diceva, ma speculare, posto il movimento autoreferenziale di re-ingresso della distinzione entro se stessa che presiede alla formulazione di entrambe le posizioni.

⁹⁴ G. Bontadini, *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 40.

⁹⁵ Ivi, p. 41.

⁹⁶ Ivi, pp. 41-42.

IV. *Conclusione*

Svolte queste ultime considerazioni, si vorrebbe infine tornare là dove si sono prese le mosse e, concedendosi un maggiore respiro teoretico, anche al prezzo di un richiamo più libero agli autori trattati, chiedere in che misura sia possibile tener conto delle indicazioni emerse, ai fini di una ridefinizione di quel concetto di senso attorno al quale sono venute sviluppandosi le analisi proposte.

In maniera assai schematica, si potrebbe allora suggerire, con la fenomenologia, ma contro l'ontologia, che ogni operazione che si svolge nel medium del senso, nel mentre lo articola, lo riproduce, senza che però le sia dato con ciò di oltrepassarne i confini, bensì, tutt'al più, di espanderli o di modificarli: i sistemi di senso, in altre parole, benché in quanto sistemi rimandino inevitabilmente all'ambiente rispetto al quale si delimitano, si configurano però, da questo punto di vista, come sistemi *autopoietici, operativamente chiusi*. D'altro canto, per quel tanto che operare nel medium del senso, rende possibile rinnovare le operazioni di osservazione, e osservare comporta sempre impiegare una qualche distinzione al fine di *riferirsi* a qualcosa anziché ad altro, proprio la *chiusura operativa* si presenta allora come condizione materiale di possibilità di *apertura semantica* o, per restare nel linguaggio della fenomenologia, *intenzionale*.

Contro il soggettivismo trascendentale, anche di marca fenomenologica, si potrebbe per altro verso ipotizzare che il medium del senso, qualora pensato in maniera sufficientemente astratta, e cioè nella direzione della pura unità della distinzione attuale/potenziale o, per restare nei termini dell'ontologia rosminiana, indeterminato/determinabile, non debba per forza essere riservato alla «sfera della coscienza», inclusa quella cosiddetta purificata in senso trascendentale, ma possa includere anche quella, da Husserl programmaticamente esclusa fin dalle *Ricerche logiche*, della *comunicazione*. Si aprirebbe così la via perché sistemi psichici e sistemi sociali si lascino pensare nella loro reciproca chiusura operativa, dunque come ambienti l'uno per l'altro, e al contempo nel loro necessario accoppiamento strutturale.

Si tratta, qui, solo più di suggestioni, che rimandano tuttavia – la terminologia lo avrà rivelato – a una proposta teorica complessa e articolata: quella formulata da Niklas Luhmann (e dalla sua scuola), nella quale proprio il concetto di senso è assunto come nozione chiave ai fini dell'elaborazione di una teoria della società che si riveli all'altezza del tempo presente.⁹⁷ Naturalmente, questo non dice molto in ordine alla necessità effettiva del concetto di senso, e meno ancora intorno ai margini della sua applicabilità all'esterno del progetto teorico indicato. E ciò è inevitabile che sia, finché non si sia almeno data formulazione adeguata al problema per rispondere al quale può tornare utile rivolgersi alla nozione di senso. Ma qui altro non si è cercato di fare se non, sulla scorta di una comparazione, cominciare a identificare alcuni dei tratti con i quali la nozione in questione ha trovato dimora nel lessico della filosofia.

⁹⁷ Cfr. almeno N. Luhmann, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 25-100; Id., *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, pp. 92-147; Id., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, pp. 44-59.

ALBERTO BAGGIO

DALL'INTUIZIONE ALL'INTENZIONE. PROSPETTIVE PER UN
CONFRONTO TRA RENATO LAZZARINI E ANTONIO ROSMINI

I. *Premessa*

Renato Lazzarini (1891-1974) è forse una personalità poco conosciuta nel panorama filosofico italiano. Nato a Este e professore di filosofia nelle università di Cagliari, Bari e Bologna, non è facilmente collocabile nella generica logica degli -ismi. Filosofo puro e cristiano autentico, non appartiene alla neoscolastica ma nemmeno è del tutto pacifico il suo inserimento nella corrente neospiritualista, etichetta che ha finito per contenere esperienze filosofiche anche molto diverse tra loro, da M.F. Sciacca a F. Battaglia a T. Moretti-Costanzi. Dal punto di vista teoretico è forse più facile dire ciò che Lazzarini non è stato e non ha voluto essere, vale a dire un idealista o, ancor più, un neoidealista. L'idealismo e il neoidealismo sono anzi per lui l'obiettivo polemico, pensieri «intellettualistici o razionalistici» figli di una «dogmaticità univoca» che elimina l'uomo, l'esistenza, la storicità, la scelta, la libertà. Rifiuto dell'idealismo non è però rifiuto a fare i conti con esso e prima ancora con il criticismo. È questo l'impegno assunto nella giovanile *Filosofia della salvezza* (1925), dove – dialogando con Kant – non teme di scontrarsi con la veneranda tradizione scolastica. La gnoseologia medievale, quale «dottrina della *corrispondenza* tra soggetto e oggetto, tra intelletto e realtà», gli appare un realismo non più sostenibile dopo la *Ragion Pura*.¹ Eppure

¹ R. Lazzarini, *Filosofia della salvezza*, Patron, Bologna 1966, p. 26. Kant – afferma Lazzarini – ha mostrato che «il processo della conoscenza da parte

questo non fa di Lazzarini un kantiano o un post-kantiano. Egli è un uomo libero, volto alla ricerca filosofica e capace di ‘pensare’ con i grandi. Così, dopo trent’anni, con *Intenzionalità e istanza metafisica* (1954), l’influsso kantiano è superato. La «gnoseologia criticamente fondata» è ora quella che ha come suo punto di riferimento non più Kant, bensì Edmund Husserl, il padre della fenomenologia; ed è proprio la filosofia husserliana che consente a Lazzarini un recupero dell’apertura metafisica. Ma come avviene ciò? Il tentativo del presente saggio è quello indagare le convergenze più o meno esplicite tra la posizione lazzariniana e quella di Antonio Rosmini, il grande filosofo roveretano che, dopo essersi confrontato tanto con Kant quanto con Hegel, aveva cercato di rinnovare la metafisica cristiana.

II. *Convergenze di metodo*

Desidero iniziare a porre in luce il rapporto tra la fenomenologia di Lazzarini e la filosofia di Rosmini evidenziando una tensione unitaria di fondo, che si manifesta prima di tutto nel ‘metodo’. Nelle prime pagine di *Intenzionalità e istanza metafisica*, Lazzarini individua il percorso che intende seguire:

esso consisterà – scrive – nel considerare un punto di partenza, che qui non potrà essere che la gnoseologia intesa come determinazione analitica degli elementi intrinseci sia dell’atto sia del contenuto della conoscenza, e nel descrivere un itinerario esistenziale le cui vicissitudini e peripezie rivelano le strutture metafisiche, che noi siamo indotti a pensare come possibili, pur senza poter decidere, in sede strettamente teoretica, della loro esistenza.²

L’esigenza di fondazione del discorso metafisico rivela una prima somiglianza – certo non esclusiva – del procedere di Lazzarini con quello di Rosmini. Anche il filosofo di Rovereto avverte presto

dello spirito non riguarda soltanto lo spirito ma anche la realtà visibile». Così facendo nessun realismo ingenuo è più possibile: la realtà per essere una «vera realtà», ha bisogno di «entrare in rapporto con lo spirito». Ivi, p. 33. Cfr. anche ivi, p. 39 e pp. 42-43.

² R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, Fratelli Bocca, Roma 1955, p. 9.

il bisogno di dare una base solida a quanto andava elaborando.³ Nasce così il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, dove Rosmini si confronta tanto con i filosofi antichi quanto con i moderni e Kant in particolare, alla ricerca del punto saldissimo da cui far cominciare il sistema. È qui che vengono individuati l'«idea dell'essere» e il «sentimento fondamentale», quei due principi che fungono da base di tutto il pensiero rosminiano e che il filosofo deve ritenere come le chiavi per la comprensione dell'essere, tanto nel suo modo ideale quanto nel suo modo reale.

Lazzarini, nel prosieguo della nota introduttiva al testo, sottolinea che il centro dello scritto è «il punto in cui avviene la sutura» tra «gnoseologia critica» e «metafisica problematica», ovvero quell'«atto spirituale» indicato come «intenzionalità».⁴ Rimanendo ancora a livello metodologico, mi pare del tutto pertinente affermare che la centralità che qui viene riservata all'intenzionalità si ritrova in Rosmini riferita all'intuizione dell'«idea dell'essere» o «essere ideale».⁵ Con tale osservazione abbiamo già guadagnato un importante risultato perché si apre la possibilità di ricercare se vi sia vicinanza anche di 'contenuto' tra i due punti nevralgici che reggono la fenomenologia lazzariniana e la filosofia rosminiana.

La nota introduttiva ci fornisce un'ultima suggestione: nel delineare il percorso dello scritto, Lazzarini afferma che la «nozione di intenzionalità verrà [...] utilizzata prima nel campo critico-gnoseologico, poi in quello esistenziale, e infine nell'indagine relativa alla opzionalità».⁶ Tale tripartizione degli ambiti in cui

³ Il giovane Roveretano presta ascolto all'amico Niccolò Tommaseo che lo invita, prima di continuare le carte della *Politica prima*, a dare un fondamento alle sue convinzioni metafisiche, politiche e sociali attraverso una salda teoria della conoscenza. Cfr. A. Rosmini, *Carteggio edito e inedito*, a cura di V. Missori, vol. I, Marzorati, Milano 1967, p. 19.

⁴ Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, p. 9.

⁵ Le due espressioni dicono lo stesso a seconda che lo si guardi gnoseologicamente od ontologicamente, anche se bisogna fin da subito ricordare che Rosmini ad un certo punto preferirà la designazione ontologica. Nel *Preliminare alle scienze ideologiche*, uscito in fascicolo separato nel 1851 e apposto alla 5^a ed. del *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1852-1853), egli vuol sottolineare proprio tale 'spostamento'.

⁶ Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, p. 9.

l'intenzionalità può essere considerata richiama alla tripartizione rosminiana dell'essere. L'ambito critico-gnoseologico coincide con l'ideale, quello esistenziale con il reale, l'opzionalità con la morale. Come l'intenzionalità così l'intuizione dell'idea – proprio in quanto ci si muove in ambito conoscitivo – non può non avere una priorità logica sulle altre due forme dell'essere.⁷ In questo lavoro, per ragioni evidenti di spazio, proveremo a indagare l'idea/intenzionalità lasciando ad altro momento e contesto l'indagine sull'applicazione ai piani reale/esistenziale e morale/opzionale.

III. *Intenzionalità e idealità come elementi unificatori della vita dello spirito*

Secondo la definizione che ne dà Lazzarini, l'intenzionalità è «quell'atto dello spirito che, proponendosi un oggetto come fine da raggiungere, orienta se stesso verso di esso, si adotta o no i mezzi necessari allo scopo».

Nell'atto intenzionale sono da cercarsi tre cose: a) il possesso di se stesso in funzione di un divenire che tende a sortire un determinato effetto; b) lo scopo oggettivo che è anticipato nello spirito, ma che se ne distingue al punto di porre una certa quale distanza tra l'oggetto e sé come spirito; c) infine il rapporto tra i due, che è di natura dinamica e come di tensione.⁸

Si può così concepire l'intenzionalità come «l'elemento unificatore della vita dello spirito», anzi, precisa il filosofo di Este, «la stessa vita dello spirito in ciò che essa ha o può avere di universalmente presente in ogni suo momento».⁹ Seguendo questa prospettiva vi è quindi una sorta di tripartizione interna all'atto intenzionale. Si potrebbe dire così: vi è un primitivo 'sapersi aperti a', che è al tempo

⁷ L'intenzionalità, scrive Lazzarini, «dev'essere assunta come un saldo punto d'appoggio e un costante punto di riferimento per una indagine che abbia un carattere teorico e descrittivo». *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 12.

⁹ *Ibidem*. A partire da ciò, secondo Lazzarini, è tracciato il percorso che porta la specificazione dello «spiritualismo» in «intenzionalismo»: «se si chiedesse che cosa sia veramente lo spirito, nessuna risposta sarebbe più calzante di quella che si riassume in una sola parola: intenzionalità». *Ivi*, pp. 12-13.

stesso una predisposizione originaria, ovvero una sorta di apertura all'essere; l'«essere» è il fine della disposizione originaria, nel senso che si presenta come il «diverso» a cui il saper-si è predisposto; esso è «altro» dalla predisposizione e, sebbene sia immediatamente colto nello spirito, questa immediatezza-anticipazione non porta a identificazione. Infine vi è il «rapporto» tra i due, il riferimento dell'uno all'altro in modo dinamico, atto a sempre nuova composizione.¹⁰ La descrizione che Lazzarini fa dell'atto intenzionale permette di evidenziare una prima analogia di «contenuto» con la posizione rosminiana. Se è vero che il termine intenzionalità non compare con tale specificità nel Roveretano, è anche vero che la tripartizione dell'atto intenzionale ricorda da vicino la teoria della conoscenza elaborata da Rosmini negli *scritti ideologici* e non solo. L'atto conoscitivo viene concepito come un atto sintetico nel quale la mente, pensante e conoscente per l'intuizione dell'essere, comprende nella sua idealità il reale producendo così un «giudizio». Il giudizio è la sintesi dell'atto conoscitivo ed è ciò che conferisce l'«essere» alla «realità». La «realità» non è identificabile con l'idea, ma mantiene una sua «autonomia modale»; il processo conoscitivo per certi versi «entifica» il reale, ma non nel senso che questo sia prodotto dall'atto del pensiero, piuttosto nel senso che venga «significato» o «individuato» come un *tóde ti*. Che l'essere si presenti in modi diversi, ideale e reale (a cui si aggiungerà il morale), è da Rosmini sostenuto in numerosi luoghi del *Nuovo Saggio* in base alla seguente riflessione: la mente, intuente l'idea, non ha i caratteri

¹⁰ La posizione di Lazzarini si specifica ulteriormente con l'aggiunta del carattere «appetitivo» dell'atto intenzionale. Questa prospettiva – per ammissione dell'Autore stesso – conduce ad una sorta di integrazione del pensiero husserliano con l'opera di Max Scheler. Lazzarini ritiene che riconoscere l'origine appetitiva dell'atto intenzionale mette al riparo dalla sua interpretazione come «pura spontaneità», ovvero come «mera spettacolarità», e consente di evitare il «rischio idealista». Rilevando la «consapevolezza», la «responsabilità», l'«accettazione», la «valutazione» come costitutivi dell'atto intenzionale, la fenomenologia del Nostro non concede nulla ad una assolutizzazione del processo conoscitivo, e ne ribadisce piuttosto il carattere «ragionevole». Cfr. *ivi*, pp. 9-13. Si potrebbe anche definire «antropologica» una tale fenomenologia, a patto che la parola non venga usata in termini troppo estesi.

di infinitezza e assolutezza propri di questa. L'idea la costituisce come aperta in se stessa a sé, ma essa non coincide con quella. È questo un punto centrale ma delicato in Rosmini, non esente da oscillazioni interpretative. Quando ad esempio nelle pagine della *Teosofia* egli afferma che il reale per sé preso è come 'un nulla' sembra inclinare decisamente verso l'idealismo.¹¹ Eppure, questo per Rosmini non significa togliere il reale e nemmeno identificarlo all'idea; egli stesso quasi sempre accompagna l'affermazione precedente con la sua opposta, che ricorda una uguale dipendenza dell'idea dal reale.¹² Questa è la situazione del reale finito umano, il quale per conoscere ha bisogno di unificare l'essere come idea al reale dato. La creatura 'imita' il creatore, non si identifica con esso. In Dio, che non ha bisogno di un reale dato, conoscere è creare, mentre l'uomo fruisce della «realità» per conoscere e produrre giudizio. Quest'ultimo è dunque l'atto di sintesi con il quale il reale dato viene compreso nell'orizzonte dell'idealità, atto che – laddove sia in gioco l'ordine dell'essere – è anche atto morale. Alla luce di ciò, i tre elementi con cui Lazzarini descrive l'atto intenzionale sembrano ritrovarsi alla base della gnoseologia rosminiana, anche se un po' velati dal linguaggio del Roveretano. Egli infatti – di ciò bisogna essere ben consapevoli – inverte le

¹¹ Così Rosmini: «data l'intelligenza che concepisce il sentimento cieco come ente, questo sentimento si considera coll'astrazione come non-ente; e in tal caso la parola non-ente ha valore diverso dal nulla. Ma se il sentimento non si dividesse dall'essenza oggettiva dell'ente per astrazione, ma in sé, egli rimarrebbe un nulla, un assurdo». A. Rosmini, *Teosofia*, ENC, vol. 12, Città Nuova, Roma 1998-2000, p. 181.

¹² Queste le parole di Rosmini: «Un essere non può dirsi intelligibile se nulla ci fosse che lo potesse intendere. Perocché "intelligibile" esprime appunto la possibilità d'essere inteso. Affermando dunque che l'essere è intelligibile, affermo nello stesso tempo che c'è qualcosa atta ad intenderlo. [...] Ma se oltre l'intelligibile c'è chi lo può intendere, dunque oltre l'essere ideale, c'è l'essere reale, perché chi può intendere è un subietto intelligente, e l'essere subiettivo è reale, per la stessa definizione. Dunque la forma ideale dell'essere esige la forma reale: e l'ultima ragione di questa esigenza è la necessità del principio di contraddizione. Ma il principio di contraddizione non è altro che lo stesso essere ideale applicato. Dunque la *ragione* di queste due forme è nella prima di esse, ossia nell'essere ideale». Ivi, p. 179. Cfr. anche ivi, p. 180.

nozioni di soggetto e oggetto. L'oggetto per Rosmini è l'apertura trascendentale, mentre il soggetto è tanto la «realità» sensibile quanto il sentimento fondamentale che costituisce il sostrato che riceve l'essere. Tanto l'atto intenzionale quanto l'atto conoscitivo sono atti di sintesi, e la sintesi per prodursi necessita di due modi diversi che entrano in rapporto. La conoscenza di un reale finito come l'uomo ha a che fare col reale; tale reale, in qualsiasi modo si presenti – sensazione, immaginazione, o altro – fa dell'atto conoscitivo un atto ragionevole, 'adeguato' dunque al divenire come tale e non al suo concetto eterno.

IV. *Trascendentalità, Io puro, Essere ideale*

Considerando l'ambito critico-gnoseologico, Lazzarini afferma che «il compito di ogni eidetica, umana o sovraumana che sia» consiste nel «descrivere gli accadimenti spirituali indicandone la pura intenzionalità trascendentale assolutamente formale». La «nozione di trascendentalità», sostiene il filosofo di Este, è lo sbocco necessario della «ricerca delle essenze, prospettate come condizioni a priori della conoscenza e della possibilità di ogni realtà». ¹³ Ora, è proprio il carattere di 'possibilità', secondo il Nostro, ad essere costitutivo del 'trascendentale'. Questo è «pura possibilità di essere» e in quanto tale «si può dire anche condizione, per quanto non sufficiente, di esistenza». Essa è «costitutiva e determinante della realtà esistenziale», ma 'non è' tale realtà. Solo così è autorizzato «il passaggio alla metafisica». ¹⁴ Con queste espressioni Lazzarini si schiera decisamente sul versante di una fenomenologia realista, che sul solco della tradizione riconosce l'esistenza come 'altro' dall'essenza. Vero, afferma, che la coscienza husserliana in quanto «immanente» è «assoluta», ma si tratta di una «assolutezza per così dire relativa», «relativa cioè alle cose contingenti, la cui significazione è condizionata dalla coscienza formalmente cioè conoscitivamente e infine intenzionalmente». Così «la pensabilità

¹³ R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, p. 38.

¹⁴ *Ibidem*.

delle cose è data dalla coscienza, in quanto questa è investita da una esigente intenzionalità che permea ogni cosa da tutti i lati». Il reale contingente emerge come l' 'altro' che consente il 'riferimento a' costitutivo della coscienza, e propriamente come 'altro' si deve ritenere dotato della «prerogativa esistenziale».¹⁵

In merito al nostro tentativo di raffronto, si valuti ora la posizione rosminiana. Come abbiamo già visto, il Roveretano in numerose pagine si occupa del rapporto di ideale e reale, che anzi è forse il centro di tutta la sua speculazione. Quando procede partendo dall'idea dell'essere, Rosmini, dicendone la sua apertura e chiamandola «divino» (non Dio), già anticipa la posizione husserliana per com'è letta da Lazzarini. L'idea rosminiana è la condizione di possibilità tanto del sapersi quanto del conoscere. Per riferirsi all'altro dall'idea, Rosmini è solito parlare non di enti contingenti, ma piuttosto di «realità» o di «reale». L' 'ente' infatti è quel 'reale' che si riconosce da sé o per mezzo di un altro nella solarità dell' 'essere ideale'. L'atto del riconoscimento coincide con la forma morale stessa, motivo per cui l'ente rosminiano ha realizzato in sé il sintesi delle tre forme.¹⁶ Si deve riconoscere che anche Lazzarini insiste sulla differenza tra il trascendentale e il reale. L' «Io puro», scrive, non è reale, proprio come «il reale trascendente relativo» (qui vicino all'espressione rosminiana) non può essere assolutizzato. «Avvicinare i due termini di realtà e absolutezza è assurdo quanto parlare di un quadrato rotondo». Rosmini da par suo scrive: «le forme, come tali hanno una distinzione reale e massima tra di loro, per cotal guisa che niuna di esse ha qualche cosa di comune coll'altra (eccetto l'essere perfettissimo subietto) e però non si riducono ad alcun genere, di cui esse sieno differenze».¹⁷ Questo, evidentemente riferito all'infinito, vale anche per il finito, con l'esclusione del riferimento alla soggettività assoluta propria

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 38-39.

¹⁶ V'è pure – va almeno accennato – un motivo teo-onto-logico di ciò: nelle pagine della *Teosofia* Rosmini elabora una prospettiva basata sull'«astrazione teosofica» come analogia, che porta a concepire l'ente quale *analogato inferiore* del *Deus Trinitas*.

¹⁷ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 13, p. 15.

delle Persone divine e non delle forme partecipate. Così mi pare che almeno sull'intenzione o, rosminianamente, sull'intuizione dell'essere vi sia concordanza piena. Non è secondario, ad esempio, che Lazzarini affermi come nell'Io puro o trascendentale vi sia una eco di «personalizzazione» e che in Rosmini l'essere ideale sia detto un «crepuscolo» del «Verbo divino».¹⁸ Certo il Roveretano sembra 'osare di più', definendolo anche «divino nella natura», «astratto divino», «appartenenza di Dio», ma le espressioni esplicite abbondano nella *Teosofia*, che è opera tutta speciale per il suo modo di procedere 'dall'alto'.¹⁹ Anche Rosmini concorderebbe poi con la convinzione husserliana secondo cui quella dell'Io è «una specie singolarissima di trascendenza non costituita ma trascendenza nell'immanenza».²⁰ Questa è un'espressione assai delicata, ma a cui non si può rinunciare, quasi 'medio' che si scopre necessario per la conoscenza e che apre il passaggio alla metafisica. Tale è in Rosmini l'essere ideale intuito dalla mente sebbene ad essa non identico; l'essere è divino ma non Dio. Senza la trascendentalità, scrive Lazzarini, «sarebbe impossibile l'intenzionalità pura e con essa la stessa coscienza empirica. Infatti l'alterità (che si svela in questa e per cui io, prendendo coscienza di me stesso, mi riferisco all'oggetto intenzionandolo e significandolo) è possibile per la presenza della coscienza, il cui carattere viene chiarito quando lo si identifica con l'elemento intenzionale».²¹ A partire da ciò, la fenomenologia giunge a stabilire «i due poli fondamentali della intenzionalità: il polo soggettivo o *noetico* e il polo oggettivo o *noematico*». Qui non si esce dall'intenzionalità, ma con ciò non si rinuncia all'alterità: l'oggetto è l'intenzionato che viene caricato di significato dal soggetto intenzionante. E lo stesso sembra valere per Rosmini, con quel capovolgimento di termini di cui ho già detto. Il reale viene compreso nella idealità dell'essere e solo così

¹⁸ A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ENC, vol. 3, Città Nuova, Roma 2003, p. 101.

¹⁹ È questo il senso della *Teosofia* come 'pensiero progressivo'.

²⁰ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1950, p. 183.

²¹ R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, p. 40.

prende significato. Fuori dell'oggettività ideale il reale soggettivo non è pensabile, è spento, privo di significato e di enticità, non senso, non essere.

Tali considerazioni conducono ad un'ultima questione. È noto che per la fenomenologia (e Lazzarini stesso) «la natura della intenzionalità viene sorpresa col riflettere non sulle cose ma sugli accadimenti psichici, qualunque ne sia il contenuto». L'azione di neutralizzazione fa sì che l'atto intenzionale si giochi «nella riflessione su di sé» e non nel rapporto del sé col mondo.²² Chiediamo: questo processo è presente in Rosmini? Se è vero che il termine 'neutralizzazione' non compare, è anche vero che quanto il Roveretano designa con la nozione di «astrazione» si mostra molto affine. L'espressione viene utilizzata per indicare una qualche 'separazione' operata dalla mente su un termine, o ancora «la facoltà che ha l'uomo di restringere la sua attenzione a qualche elemento di un ente pigliando a considerare quell'elemento in separato come fosse un ente egli medesimo».²³ Questa ipotesi ermeneutica, che avvicina l'*epoché* all'«astrazione», è confermata dalle parole di Lazzarini stesso. Senza citare Rosmini, ma riferendosi alla «scolastica aristotelica», egli afferma la sostanziale somiglianza del «processo gnoseologico»:

l'astrazione è infatti un prendere di mira la forma, e un trascurare, mettendola intenzionalmente da parte, la materia. Per conoscere è pur necessario ricevere la forma *sine materia*. Ma ciò è possibile solo quando la sensibilità è investita e come permeata da uno spirito materiale che sia coestensivo e per così dire dilatato da ogni estensione materiale e vada anche più in là.²⁴

²² Ivi, p. 42.

²³ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 16, p. 503. In altro luogo scrive: «in qualunque maniera e con qualunque sorta di cognizioni noi abbiamo conosciuti gli enti reali, possiamo sopra questi esercitare l'*astrazione*, non in quanto sono reali in sé, ma in quanto sono conosciuti dalla mente». Cfr. ivi, vol. 14, p. 19

²⁴ R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, p. 59. In prospettiva teosofica l'essere ideale è, secondo Rosmini, il risultato di un'astrazione, quella divina, che viene operata dall'Essere assoluto soggettivo sull'Essere assoluto oggettivo. A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 12, p. 426. Per quanto riguarda l'atto creativo in Rosmini rinviamo a N. Ricci, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005. L'essere ideale come esito della prima operazione non ha più il carattere personale, reale ed

V. *Dall'intuizione intellettuale all'intenzione intellettuale*

Lazzarini rileva come in Husserl, nonostante la grande importanza attribuita all'intenzionalità, si continui a parlare di 'intuizione intellettuale'. L'oggetto dell'intuizione è, per il padre della fenomenologia, l'oggetto «in carne ed ossa». Con tale espressione, sottolinea Lazzarini, Husserl ha voluto escludere che l'essenza sia concepita «come un prodotto mentale», ovvero «come una formazione psichica a cui rischierebbe di ridurla la teoria astrattiva del concetto». Nella sua prospettiva, dire che l'oggetto essenziale «è presente 'in carne ed ossa' alla coscienza» significa affermare che è «interno ad essa» ed è «un dato assolutamente oggettivo». ²⁵ Non è l'essenza un prodotto della coscienza empirica, ma qualcosa di intuito. Mentre la sensazione, in quanto «modificazione soggettiva», «non ci presenta qualche cosa come altro da noi», l'alterità è in gioco nella percezione («con la percezione per esempio visiva noi non vediamo la sensazione di colore, bensì la cosa colorata»). Scrive Lazzarini:

mettiamo tra parentesi ciò che in questa realtà vi è a sua volta di corporeità materiale, e avremo quella realtà immateriale, quella essenza ideale di cui si andava in cerca. Essa dunque si intuisce con la percezione oggettiva (intellettiva direbbe Rosmini), depurata da ogni dato di fatto da cui è per così dire occasionata senza tuttavia che ne derivi. Questa essenza ideale è immanente alla coscienza nella sua funzionalità conoscitiva. ²⁶

Ecco dunque comparire in modo esplicito il nome di Rosmini: la sua dottrina della percezione intellettuale, secondo Lazzarini, anticipa quanto sostiene Husserl circa l'essenza. Per entrambi i pensatori, l'essenza non deriva da un prodotto di 'astrazione co-

esistente del Verbo, che dunque, potremmo dire, viene 'neutralizzato', senza però – precisa Rosmini – che subisca diminuzione. Di lui si può parlare come di un «concetto mentale, un termine che la mente ha dato a se stessa» per «la limitazione del proprio sguardo»; dunque non è in sé, non esiste in sé ma solo per la mente. L'essere iniziale infatti nasce «da uno sguardo della mente nell'Essere assoluto mediante la limitazione dello sguardo stesso, sicché questa limitazione non *passa* nell'Essere assoluto, ma *rimane* nello sguardo». A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 12, p. 427. Cfr. anche ivi, p. 652 e pp. 681-682.

²⁵ Cfr. R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, p. 76.

²⁶ *Ibidem*.

mune', ma da una 'intuizione'. Il Roveretano nel *Nuovo Saggio* afferma che «la *percezione intellettiva* è l'atto con cui la mente apprende come oggetto un reale (un sensibile), ossia lo apprende nell'idea». Proprio perché l'idea è oggettiva, tale percezione si deve dire «oggettiva», differenziandosi così dalla sensazione, che è meramente «soggettiva», e dalla percezione sensitiva, «estra-soggettiva».²⁷ In un altro passo Rosmini sostiene che la percezione intellettiva è un atto che lega 'idea' e 'sensazione', cioè un atto sintetico che coincide con l'atto conoscitivo.²⁸ Nell'opera maggiore, la *Teosofia*, Rosmini non manca di ridefinire la percezione intellettiva. Condizione di esistenza del «principio intelligente» è l'atto primo dell'intuizione. La «percezione intellettiva» è invece quell'atto col quale il principio intelligente comprende «necessariamente» il sentimento dato nell'idealità in cui egli (il principio intelligente) «inesiste»²⁹. Questo atto, che viene anche chiamato «sintesi primitiva», quand'è compiuto è certamente un «giudizio».³⁰ Infine vorrei richiamare la *Psicologia*, l'altra 'scienza metafisica'. Qui Rosmini afferma che la percezione intellettiva «è quell'operazione del principio razionale che apprende l'*ente reale*». L'oggetto percepito intellettivamente – suggerisce il Roveretano – è costituito da due elementi: la 'possibilità' e la 'realtà', o, ancora, l'«idea», «in cui si vede l'essenza conoscibile del corpo» e l'«apprensione contemporanea», «colla quale se ne afferma la realtà».³¹ Così, per Rosmini, con la percezione «s'acquistano» due cognizioni: «quella del concetto» e «quella della sussistenza reale del corpo».³² Nella

²⁷ A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. 4, p. 31.

²⁸ Ivi, pp. 96-97. In *Antropologia in servizio della scienza morale* egli precisa che questa attività di sintesi, non coincide né col sentire l'esteso, né con l'intuire l'essere, ma è una «terza attività» che unificando compone un «ente unico ideale-reale». Cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC, Città Nuova, Roma 1981, p. 447. Si veda anche: A. Rosmini, *Logica*, ENC, Città Nuova, Roma 1984, p. 133. A. Rosmini, *Teosofia*, vol. 13, pp. 92-95.

²⁹ Ivi, vol. 16, pp. 413-414.

³⁰ Ivi, vol. 13, pp. 95-97.

³¹ Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, ENC, vol. 10, Città Nuova, Roma 1988, pp. 21-22.

³² Ivi, p. 22.

stessa opera il filosofo di Rovereto scrive che mentre la «percezione sensitiva» percepisce 'relativamente', «l'intendimento all'incontro non percepisce in modo relativo, sì bene in modo assoluto tutto ciò che percepisce». «Percepire in modo assoluto – precisa – è percepire l'entità stessa delle cose», e «non immediatamente la sensibilità, l'estensione, o altre attività relative».³³ In verità, afferma Rosmini, bisogna riconoscere che anche queste rientrano nell'«entità» perché l'intelletto nel momento in cui conosce ve le pone, facendole partecipare dell'essere ideale. Esse non vengono conosciute «precisamente», come «tali» o per sé, ma, in quanto partecipi dell'idea, vengono conosciute 'assolutamente'. Indipendentemente dalle proprietà reali della cosa (quella che Lazzarini chiama «corporeità materiale»), l'oggetto dell'intelletto è sempre vero perché considera il relativo in funzione dell'assoluto. Ma questo non deve far dimenticare che l'intendimento ha un raggio d'azione limitato: «non gli è [...] dato da percepire altro che quello stesso che il sentimento gli appresenta».

Da una parte l'intendimento quanto a sé percepisce le cose senza alterarle né scemarle o modificarle; ma dall'altra le cose gli sono date a percepire, già precedentemente modificate o più tosto composte dal sentimento limitato, che gliene presenta; ed è per questo che la cognizione delle cose riesce limitata, non perché l'intendimento stesso la fazioni, o la componga, o la limiti.³⁴

Lazzarini, con linguaggio fenomenologico, chiama «pura noesi» l'operazione di cui stiamo parlando; essa – spiega – «immaterialità spogliandolo da ogni individuazione e rivestimento materiale, estraendolo, universalizzandolo».³⁵ Ma qui il filosofo di Este fa entrare in gioco la 'volontà' come vera e propria 'condizione di possibilità' della noesi stessa. L'operazione intellettuale infatti «avviene sotto la pressione della volontà che vuole l'altro, tende ad altro, intende l'altro», ed è «sotto questa pressione che l'essenza viene colta intellettivamente». Ora, fa notare Lazzarini, se noi non cogliessimo

³³ Ivi, vol. 9, p. 144.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, p. 77.

l'essenza «in tutta la sua estensione e profondità» allora si potrebbe a tutti gli effetti parlare di una «intuizione intellettuale in un senso statico, fisso e in qualche modo definitivo (“escatologico”)). Ma ciò non avviene; il nostro «coglimento risente di tutto l'impulso altamente dinamico dello spirito, le cui attività abbiamo visto come siano in certo modo fuse in unità nell'attività intenzionalista».

Sarà allora più esatto dire che l'essenza è colta con l'intelletto non tuttavia in sé, bensì intenzionalmente, vale a dire incompiutamente così da rimandare sempre a un fine ultimo di chiarezza e distinzione in certo modo assoluta; chiarezza e distinzione che vengono anticipate e presentite ma non raggiunte se non nell'aspirazione intenzionale.³⁶

Lazarini suggerisce dunque che il processo conoscitivo umano non vede la penetrazione della cosa in perfetta trasparenza, ovvero in una perfetta attualità; il nostro volgerci alle cose è un riferirci ad esse carichi delle molte attività che costituiscono il nostro spirito.³⁷ Proprio per questo – afferma – «più che di intuizione intellettuale, ci sembra si debba parlare di intenzione intellettuale. Qui non si tratta più di vedere bensì di intendere (tendere verso qualcosa)». ³⁸ L'atto intellettuale umano non è 'spettacolare', non consiste nella piena visione istantanea dell'essenza della cosa, ma – in quanto «imbevuto di intenzionalità» – è processo, «funzione». L'intenzione intellettuale consiste in un continuo di «rimandi» e «integrazioni» che permettono una sempre migliore comprensione dell'oggetto della mente; una comprensione che, mai 'assolutamente' soddisfatta, richiederà l'intervento dell'«istanza metafisica».³⁹ Qui credo si debba far notare la specificità fenomenologica di tale posizione e dunque l'innegabile diversità dalla prospettiva rosminiana, che non utilizza il termine 'intenzionalità' e basa l'atto conoscitivo sul rapporto intelletto (come atto) e sensibilità, ideale e reale, idea e

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Qui come sviluppo secondario si mostra l'apertura di Lazarini alle tematiche ermeneutiche della 'temporalità' e della 'storicità'.

³⁸ R. Lazarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, p. 77. È sulla base di tale prospettiva che si comprende la distinzione lazariniana tra «razionalità» e «ragionevolezza». Cfr. *ivi*, pp. 9-11.

³⁹ *Ivi*, p. 77.

sentimento. Eppure anche in Rosmini, sebbene da un punto di vista più gnoseologico-ontologico, è possibile rilevare una posizione simile. Nelle pagine della *Logica*, ad esempio, è ancora molto viva la polemica contro lo scetticismo; così, se si segue il Roveretano nel suo argomentare, si può notare come egli intenda mostrare la 'possibilità' per l'uomo di conoscere la verità. Rosmini sostiene che esistono nell'uomo «alcuni giudizi evidenti ed infallibili» resi possibili per la presenza di «una facoltà infallibile di *vedere il nesso* del subietto col predicato, o d'un'idea coll'altra». Affermando ciò – aggiunge – «non vogliamo dire che ci sia una facoltà di vedere tutti questi nessi, e di vederli tutti chiaramente», cioè attualmente, ma solo che questa facoltà esiste, che essa veda chiaramente e senza *possibilità* d'errore alcuni di tali nessi, che n'abbia coscienza, e quindi possa definire quali questi sieno». ⁴⁰ Accanto a questa facoltà ve ne sono altre, fonti dell'errore (ad es. di intuizione o di percezione dell'oggetto) in cui molto spesso incorriamo nell'atto conoscitivo. Queste facoltà, conclude il Nostro, possono essere ricondotte alla «riflessione elevata». ⁴¹ Per cui:

dicendo [...] che l'uomo può vedere con chiarezza il nesso tra il predicato e il subietto e tra le idee, non diciamo per questo ch'egli sia necessitato a riconoscere riflessivamente ciò che vede, e a confessarlo a sé e ad altrui; perché questo appartiene alla riflessione che, più che comunemente non si creda, è in mano dell'umano arbitrio: diciamo bensì che come l'uomo può dire di vedere quello che non vede, o negare di vedere quello che vede; così può anche riconoscere e confessare ciò che vede, se pur vuole, e però può esser consapevole della verità quando la vede con chiarezza. ⁴²

Il *nesso* tra soggetto e predicato viene visto «chiaramente» quanto più i giudizi sono «prossimi» all'«essere per sé noto», ovvero al lume dell'intelligenza. Da ciò consegue che sono evidenti quei giudizi che non sono altro che «l'idea dell'essere ridotta a forma di giudizio». Per Rosmini questo significa che «la facoltà di vedere il nesso tra il soggetto e il predicato, o tra un'idea e un'altra, si riduce alla facoltà di *vedere l'identità* che è tra loro,

⁴⁰ A. Rosmini, *Logica*, p. 100.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

benché questa identità prima che si attuasse fosse nel subietto in uno stato virtuale, e benché si trattasse d'un'identità d'essere e non di forma». ⁴³ Questa pagina rosminiana rivela la peculiarità del muoversi in filosofia dell'Autore, sempre concentrato su quel 'divino nell'uomo' che, dalla giovanile «coscienza pura» al più maturo «essere ideale», rimane al centro di ogni suo scritto. Così a questo punto credo sia possibile affermare che mentre Rosmini si concentra sulla verità e sull'atto conoscitivo come essenzialmente ad essa rivolto, Lazzarini, facendo proprie le istanze di un diverso momento storico, pone la propria attenzione sul conoscere fenomenologico e sulla molteplicità delle facoltà che accompagnano l'atto conoscitivo. Mi pare però che questo determini una modalità diversa con cui si ritiene possibile raggiungere l'oggetto: mentre Rosmini rimane comunque vicino ad un deduttivismo di stampo platonico, il processo espresso da Lazzarini – una progressiva integrazione con il dato fenomenologico – si mostra aperto ad una concezione induttivista. ⁴⁴ Questa considerazione piuttosto generale ci pone di fronte al problema di fondo, quello che chiamerei della 'consistenza ontologica del trascendentale'. In Rosmini infatti l'idea mi pare vicina allo 'sfondo di comprensione', all' 'orizzonte' che nella *Teosofia* viene detto 'impronta del Verbo'; in Lazzarini invece l'intenzione coincide con il 'riferirsi stesso', mosso dall'ine-

⁴³ Ivi, p. 101.

⁴⁴ La posizione di Lazzarini mi pare ben compendiata da questo passo: «le varie prospettive che scienza e gnoseologia possono suggerire circa il mondo dell'esperienza non sono mai tali da escludere che si possa procedere oltre, e da dichiarare impossibili prospettive e possibilità future che integrino quelle passate. [...] La intelligenza umana è perfetta in quanto perfettibile all'infinito. Quella che essa persegue nella sua orbita specifica è una finalità che potrebbe dirsi categoriale, è una teologia in funzione della protologia eziologica, di cui quella è il prolungamento e la trasposizione nel suo momento successivo». R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, pp. 99-100. Il passo, almeno nella sua prima parte, rivela come la prospettiva fenomenologica possa accordarsi con alcuni tentativi dell'epistemologia contemporanea, che tentando di integrare gli assi portanti della filosofia aristotelico-tomista e le acquisizioni della logica-matematica del '900, parlano di *induzione* nel contesto di una *ontologia dei sistemi aperti*. Cfr. G. Basti, *Filosofia della Natura e della Scienza* (I), Lateran University Press, Roma 2010.

liminabile componente volitiva. A tal proposito Lazzarini precisa che «l'intenzione intellettuale» è una sorta di «punto centrale», cioè di via mediana tra l'empirismo e la metafisica platonica, dove non si perde né il soggetto né l'oggetto. Ma egli precisa che, perché vi sia intenzionalità, «occorre un'apertura dell'intelligenza la cui condizione preliminare consiste in una obiettivazione di sé, dandosi poi a se stessa come oggetto in generale».⁴⁵ Ciò significa che la fenomenologia di Lazzarini riconosce, come l'ontologia rosminiana, l'originaria apertura in se stessa a sé della mente. Ma mentre il Roveretano sostiene dichiaratamente che essa è a sua volta possibile per l'intuizione dell'essere, Lazzarini ne dice 'solamente' come la condizione di possibilità dell'intenzionalità. Egli vuole evitare di far partire il processo conoscitivo da una «attitudine puramente spettacolare e contemplativa», per affermare che l'intelletto si muove sempre secondo volontà, ovvero secondo quella «forza spirituale» che conduce alla «ricerca di una verità che è altro da sé e in cui essa spera di trovare la sua pace».⁴⁶ Così il filosofo di Este ritiene che se si vuol essere fedeli al criticismo (da lui giudicato come un punto di non ritorno), non si deve ammettere il piano ontologico sin dall'inizio attraverso una intuizione, ma semmai lo si deve 'guadagnare' alla fine.⁴⁷ Se si restringono le pretese, allora – scrive Lazzarini – si può scoprire l'intenzionalità come quel «punto in cui certa scolastica, dove sia sviluppato lo spirito critico, la critica kantiana e infine la fenomenologia idealmente convergono».⁴⁸ Essa è dunque «un costante riferimento ad altro», l'intenzionato, e spiega «perché si possa dire che io provo sensazione per esempio di colore ma avverto cioè conosco cose colorate, lasciando in sospeso se queste cose colorate che sono

⁴⁵ R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, pp. 78-79.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 80.

⁴⁷ «Può essere che sia proprio mediante l'intenzionalità che l'orizzonte conoscitivo ne venga grandemente allargato così da abbracciare la sfera della realtà universale». *Ivi*, p. 96. E ancora dall'ontologico si potrà passare al piano teologico; Lazzarini afferma infatti che l'ultimo movimento dell'intenzionalità indiretta «accenna, allude, rinvia, rimanda ad un assoluto che, contrariamente all'Io trascendentale assume il carattere dell'esistenza». *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 80.

conosciute esistano materialmente. Quello che interessa è stabilirne la possibilità oggettiva di esistenza; ed è appunto tale possibilità che è l'oggetto immediato della intenzione e che costituisce l'essenza ideale». ⁴⁹ In questo modo Lazzarini ritiene di aver messo in evidenza l'integrazione fondamentale operata dalla fenomenologia sul fenomeno kantiano, ovvero il riconoscimento della presenza in esso «di un'essenza intelligibile» che condiziona «la consapevolezza» della nostra conoscenza sensibile. ⁵⁰

VI. *Conclusioni*

Nei limiti dello spazio concesso si è tentato un raffronto tra intuizione e intenzionalità. Il fatto che l'oggetto della fenomenologia come scienza descrittiva non siano le cose, bensì gli accadimenti psichici sembra – perlomeno in una indagine preliminare – non contrastare con quanto ho sostenuto circa l'atto conoscitivo in Rosmini. Presentandosi questo come un atto sintetico tra idea e realtà, anche la gnoseologia rosminiana non finisce per considerare le cose secondo un realismo empirico o sensista (così direbbe il Roveretano); rielaborando la lezione kantiana, essa ha come oggetto la «realtà» come compresa-sintetizzata nella luce dell'essere; non gli enti per sé esistenti, ma il loro venir costituiti come tali per il sintesiismo di ideale e reale. Per questo sintesiismo e per l'ammissione del reale come di un modo d'essere diverso dall'idea, ritengo che Rosmini avvicini meglio le basi della fenomenologia husserliana rispetto all'idealismo e al neoidealismo. Mentre per questi l'affinità si riduce sostanzialmente all'affermazione dell'apertura trascendentale e del pensiero come intrascendibile, per Rosmini l'atto conoscitivo non implica l'identificazione di ideale e reale, ma piuttosto il loro reciproco riferimento. È proprio la salvaguardia dell'«alterità» della forma reale dell'essere che mi sembra consentire l'accostamento. L'intenzionalità – per lo meno nella lettura che Lazzarini propone

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.* Qui si veda la vicinanza della posizione fenomenologica lazzariniiana con lo Husserl delle *Lezioni sulla sintesi passiva*.

di Husserl – non si esaurisce nella «rigidezza», «rettilinearità» e «oggettività» del processo logico. Il filosofo di Este sostiene che «l'oggetto della fenomenologia» sono «gli accadimenti psichici in quanto sono significativi di qualche cosa, senza tuttavia che di questo qualche cosa se ne discuta l'esistenza vera e propria». Se questo avvicina le prospettive, bisogna però riconoscere che il linguaggio è assai diverso e Rosmini, col suo riferimento alla «realità», sembra voler dire qualcosa di più rispetto al fine 'descrittivo' della fenomenologia. Non serve considerare l'ontologia di Rosmini per vedere che in lui, anche negli scritti ideologici, c'è il tentativo di affermare non solo l'intenzionalità, ma anche la spiritualità della coscienza.⁵¹ Inoltre, la modalità tipica della fenomenologia, ovvero la 'descrizione', e ancor più la 'descrizione degli accadimenti psichici', non è così sviluppata e se è presente rimane a uno stadio ancora involuto. Si dovrebbe allora aprire la questione circa il ruolo della 'descrizione' nella scienza fenomenologica e più ancora circa il 'fine' di questa, questione che non compete al presente lavoro. Il suo ambito ristretto, d'altra parte, non è uno svantaggio. Ritengo infatti che il rapporto non possa istituirsi tra un autore e una corrente di pensiero, ma piuttosto tra personalità filosofiche. Per ciò che concerne il nostro caso, sostengo vi sia una comunanza di fondo tra Lazzarini e Rosmini, una 'simpatia' e, più ancora, una 'affinità elettiva'. Il filosofo di Este è vicino al Roveretano perché riconosce che l'analisi dei modi coscienziali e in più in generale dell'alterità non è fine a se stessa o relegata al fenomenico, ma è decisiva per quello che egli chiama campo «metafisico esistenziale».⁵² Nella sua lettura di Husserl, Lazzarini è teso solo e soltanto all'indagine speculativa; proprio come il filosofo di Rovereto, per il quale non si trattava né di appartenere a una scuola né di essere uno storico della filosofia, ma soltanto di tendere al vero. Si comprende in questo senso, allora, la drastica riduzione che subisce l'analisi descrittiva tipica della fenomeno-

⁵¹ Di questo, anche se Rosmini non viene direttamente citato, è consapevole lo stesso Lazzarini; si ricordi la proposta di passare dallo spiritualismo all'intenzionalismo. Vedi più sopra nota 9.

⁵² Cfr. R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, pp. 32-33.

logia nel volume di Lazzarini. Il titolo stesso suggerisce la lettura di continuità che l'Autore propone: l'intenzionalità, fulcro della fenomenologia, è direttamente legata all'istanza metafisica. Di una intenzionalità che finisca a mero strumento d'analisi interessa poco.

Per questi motivi il discorso va rilanciato e tenuto aperto sulla questione fondamentale della filosofia come *proprium* dell'uomo.

PERCEZIONE, SENTIMENTO, CORPO

GIAN LUCA SANNA

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

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 negli 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

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.

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 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

³ Cfr. L. Albanese, *Lezioni su Edmund Husserl. La percezione*, in L. Albanese (a cura di), *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 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 per-

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 humaneo di Brentano che Husserl prende le mosse. Nella *Filosofia dell’aritmetica* – la sua opera proto-fenomenologica del 1891⁸ – egli cerca di trovare 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

cezioni 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.

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*, pp. 119-121, 122. Cfr. al proposito N. Ghigi, *La metafisica in Edmund Husserl*, FrancoAngeli, 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*

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 molto differente dal concetto 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*, p. 12.

¹³ E. Husserl, *Ricerche logiche*, 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. D. Hume, *Opere*, 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 riportato 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 D. Hume, *Opere*, p. 38.

‘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 ‘percettivo 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 fenomeno-*

¹⁵ E. Husserl, *Ricerche logiche*, 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. L. Albanese, *Lezioni su Edmund Husserl*.

logia: «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

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

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

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 E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, p. 60.

²¹ Ivi, p. 84.

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 afferrabili 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 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

²² Ivi, p. 89.

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.

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 teoreticamente 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.

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

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*, «Quaderni interdisciplinari», I (2003), 6, pp. 145-188, p. 158. Il riferimento è a: E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 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*, p. 160.

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 inconfontabilmente 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

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*, «La Nouvelle Revue Française», n. 138 (1964).

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, 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 (a cura di), *Natura e cultura*, Guida, Napoli 2000, p. 275.

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 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

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 (a cura di), *Merleau-Ponty. Esistenza, filosofia, politica*, Guida, Napoli 1982, p. 72.

³² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, 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*, «Chiasmi», 1 (1998), pp. 51-76, p. 63.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, 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.

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 raddoppiamento «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

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, 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-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 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, p. 146.

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.

³⁹ Ivi, p. 63.

⁴⁰ Su questo aspetto si veda ad esempio V. Venier, *L’esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, FrancoAngeli, 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

⁴² A. Rosmini, ASM, 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 A. Rosmini, ASM, Lib. II, n. 249, p. 162.

⁴⁴ Ivi, Lib. II, n. 252, p. 162.

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 merleaupontyana – 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 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

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

⁴⁶ A. 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.

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 A. 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*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 68 (1976), 1, pp. 75-84, specie le pp. 81-83.

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 intellettuale. 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

La differenza tra ragione e percezione (sensitiva e intellettuale) 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

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.

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 pre-

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

IV. 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.

esistente 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 A. Rosmini, ASM, Lib. III, n. 517, p. 304.

⁵⁶ A.L. Townsley, *Rosmini and Merleau-Ponty*, p. 83 (traduzione nostra).

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.

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.

GIAN PIETRO SOLIANI

SPAZIO, TEMPO E SENTIMENTO.
ROSMINI IN DIALOGO CON HUSSERL E LÉVINAS

I. *Una premessa*

In questo saggio viene messa a confronto la lettura che Lévinas ha dato di Husserl, in merito al tema della sensazione, con il pensiero di Rosmini, e in costante riferimento ai concetti di spazio e tempo. Non si tratta, dunque, di un confronto tra Rosmini e Husserl sulla questione dello spazio, del tempo e della sensazione, sebbene questa indagine, come si vedrà nel prosieguo appaia assai promettente. Sulla pertinenza di un confronto tra Rosmini e Lévinas, invece, ci siamo già espressi altrove.¹ In questo contesto cercheremo di mostrare che è possibile reperire in Rosmini qualcosa di molto vicino alla coscienza interna del tempo di Husserl e che, anche per Rosmini, il soggetto dev'essere decentrato, non tanto, come vuole Lévinas, rispetto all'alterità e passività della *Urimpression*, quanto rispetto allo spazio puro.

II. *Tempo e impressione originaria: Lévinas lettore di Husserl*

Nel 1965 Emmanuel Lévinas pubblicò un articolo intitolato *Intentionalité et sensation*² nel quale l'intenzionalità husserliana è

¹ Mi permetto di rinviare a G.P. Soliani, «Sentire è essere». *La metafisica del sentimento in Rosmini, oltre il paradigma ontoteologico*, in Id., *Essere, libertà, moralità. Studi su Antonio Rosmini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 185-221 di cui questo testo rappresenta per certi aspetti un proseguimento.

² Il testo è ora presente negli *Essais Nouveaux* contenuti, fin dal 1967, in E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016, pp. 201-225.

descritta come una promessa tradita di liberazione dall'Io dell'idealismo. L'intenzionalità, infatti, incatenerebbe irrimediabilmente l'oggetto (o senso) alle noesi³ per via del suo «carattere idealizzante» che trasforma il reale in *identità ideale*.⁴

In Husserl, l'uscita dall'idealismo arriverebbe solo grazie alla sensazione, nella quale si dischiude una dimensione del vivere come «relazione pre-riflessiva di un contenuto con se stesso». A questo livello, la coscienza non è oggettivante e i vissuti non sono intenzionali.⁵ Husserl ha indagato la sensazione e la connessa sintesi passiva⁶ con l'intento di reperire la genesi della verità. Lungi dall'essere, come nell'atomismo empiristico, una serie disordinata di impressioni che si susseguono senza correlazione, l'esperienza non è nemmeno, *contra* Kant, il risultato di una forma a priori che il soggetto proietterebbe sui dati sensibili. Husserl si concentra su quelle *pre-datità* che esercitano uno stimolo sull'Io, detto affezione, in una sfera dotata di legalità propria. Il *dato* sarebbe una conseguenza dell'attenzione che l'Io rivolge allo stimolo.⁷ Le

³ Cfr. *ivi*, pp. 201-203. Riguardo a un confronto tra il senso husserliano e l'idea rosminiana, cfr. M. Nobile, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 155-185 (rist. nel presente volume, pp. 133-174).

⁴ Cfr. E. Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 204.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 206.

⁶ Cito qui alcuni studi importanti degli ultimi trent'anni: M. Vergani, *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo dai manoscritti inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1998; A. Montovant, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1999; V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica: sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999; T. Piazza, *Esperienza e sintesi passiva. La costituzione percettiva nella filosofia di Edmund Husserl*, Guerini e Associati, Milano 2001; L. Vanzago, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano-Udine 2008; C. Di Martino, *Esperienza e intenzionalità. Tre saggi sulla fenomenologia di Husserl*, Guerini e Associati, 2013; L. De Giovanni, *L'ombra di Husserl. Il problema della sensazione nella fenomenologia husserliana*, Mimesis, Milano-Udine 2018. Rimandiamo a questo ultimo testo per un ulteriore aggiornamento bibliografico.

⁷ E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. v. M. Fleischer, M. Nijhoff, Den Haag 1966 (Husserliana, XI); trad. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Milano 2016, p. 257.

unità oggettuali sono, quindi, precedute da unità affettive e, più remotamente, da unità hyletiche di natura impressionale.

Affezioni e dati hyletici non sono oggetti, ma fasi temporali tenute insieme da una «unità» o da un «nesso di coesione». In questo modo, l'identità dell'oggetto, esposto al «divenire costituente», rimane salda in ogni istante temporale.⁸ Per Husserl le unità hyletiche sono intenzionali, sebbene estranee all'attività dell'Io; quindi passive. 'Affezione' indica, nel contempo, «la vivacità di un vissuto, di un dato di coscienza» che attira l'attenzione dell'Io, ma anche l'essere avvertibile dello stimolo. Il momento che precede l'attenzione da parte dell'Io è un "sentire già", sebbene passivo.⁹ L'unità affettiva, sintesi di affezioni particolari e dalla vivacità variabile, è il «presente vivente».¹⁰ Ogni affezione, poi, si fonda su un'«impressione originaria (*Urimpression*)».¹¹ Lévinas descrive la coscienza affettiva, come un flusso temporale la cui «stoffa» è sensuale e composta di parti 'reali',¹² cioè di presenze vissute. Per Husserl – nota Lévinas – l'impressione originaria è «la fonte di tutta la coscienza e di tutto l'essere»;¹³ dunque la coscienza è originariamente *presente vivente*, dove attività e passività si confondono.¹⁴

Come è noto, 'impressione' è un termine che Husserl riprende da Hume, valorizzandone l'aspetto presenziale e di vivacità;¹⁵

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 259-260.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 261. Per un'altra definizione di affezione, cfr. *ivi*, p. 243. Sul concetto di passività in Husserl, si veda: V. Biceaga, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2010.

¹⁰ Cfr. E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, p. 263.

¹¹ Cfr. *ivi*, 264.

¹² Reale nel senso di *reel*, termine con il quale Husserl indica i contenuti immanenti alla coscienza.

¹³ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. v. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966 (Husserliana, X), p. 423, citato da Lévinas. Cfr. E. Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 210.

¹⁴ Cfr. E. Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 211.

¹⁵ Cfr. D. Hume, *Treatise on Human Nature*; trad. it., a cura di A. Carlini (rivista da E. Lecaldano-E. Mistretta), *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1987, pp. 13; 19-20.

ma, a partire soprattutto dalle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, il sentire viene ricondotto al rapporto tra i vissuti e la coscienza interna del tempo. «In questo senso è una sensazione o un'impressione qualsiasi vissuto originariamente cosciente nella coscienza interna del tempo»¹⁶. Nella stessa opera, tuttavia, 'sensazione' significa coscienza del tempo originaria nella quale sono presenti le sensazioni. Sensazione è, dunque, presentazione (*Gegenwärtigung*), cioè «coscienza originaria di un vissuto immanente».¹⁷

Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, Husserl lega l'impressione (o sensazione) alla ritenzione. L'impressione subisce continue modificazioni che trascorrono e dileguano nel passato, trattenute dalla capacità ritenzionale della coscienza. La sintesi temporale della coscienza interna consente l'unità delle modificazioni, mantenendo l'identità di ciò che si sente.¹⁸ Si tratta, comunque, di un esser coscienti affettivo, non noetico.¹⁹

Già nell'Appendice XII del secondo Libro delle *Idee* Husserl scrive: «per sensibilità intendiamo la base "psichica" dello spirito in tutti i suoi gradi possibili, oppure la base dello spirito in tutti i gradi pensabili».²⁰ La sensibilità originaria, infatti, si riferisce a dati sensibili esteriori o interiori regolati da una legalità precedente all'attività spontanea dell'Io,²¹ che, al suo primo livello, è la coscienza interna del tempo e, al livello appena superiore, è detta *associazione*. Tutti i vissuti fondati sull'impressione soggiacciono alla legge della ritenzione e la sensibilità originaria non si fonda

¹⁶ L. De Giovanni, *L'ombra di Husserl*, p. 56.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, p. 264.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 264-267.

²⁰ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. v. M. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1952 (Husserliana, IV); trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo* (d'ora in poi, *Idee II*), Einaudi, Torino 2002, vol. II, p. 326.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 327.

su un atto intenzionale, ma su ciò che «semplicemente è qui, che si fa avanti».²² L'*Urimpression* è una fatticità assoluta.²³

Secondo Lévinas, l'empirismo conduce Husserl fuori dall'idealismo: i dati hyletici sono la base dell'intenzionalità e le stesse intenzioni mettono capo a una durata temporale *reale*.²⁴ Ritenzione, impressione e protenzione sono, infatti, parti reali della coscienza interna del tempo, e non identità ideali costituite dall'Io.²⁵ Nella sensibilità originaria la coscienza è «evento costituente» – o «soggettività assoluta» – e non «pensiero costituente», come nell'idealismo trascendentale. L'impressione originaria, conclude Lévinas, è «la non-idealità per eccellenza».²⁶

Si delinea, quindi, la situazione di due poli: l'Io (la ragione o *intellectus agens*) come soggettività trascendentale e i dati iletici, ossia l'impressione originaria (non-*Io*). Fenomenologicamente parlando, sostiene Lévinas, la sensibilità originaria è «attività assoluta», «*genesis spontanea*» e, insieme «passività, recettività di un "altro"» che penetra nell'Io e travalica la sua attività identificante,²⁷ sebbene si debba ricordare che si tratta comunque di una «intenzionalità impropria».²⁸

²² Ivi, p. 327: «La sensibilità implica l'associazione, la riproduzione (ricordo, fusione, fantasia). Ma questa, si dice, è una proprietà generale di tutti i vissuti, anche degli atti. E infatti, come si producono, agiscono in senso associativo. [...] è proprio questo il processo attraverso cui sorge quella sensibilità intellettuale e secondaria, e questo stesso processo è determinante anche per la sensibilità originaria. Ma questa non si produce attraverso l'associazione. La sensibilità originaria, la sensazione, ecc., non si produce *da motivi immanenti*, da tendenze psichiche; semplicemente è qui, si fa avanti». Per il concetto di motivazione immanente, cfr. ivi, pp. 223-248.

²³ Ivi, p. 328: «La parola impressione si adatta soltanto alle sensazioni originarie; il termine impressione esprime bene ciò che è "qui" da sé, originariamente, ciò che è già dato all'io, ciò che gli si offre nel modo di un'affezione proveniente da ciò che è estraneo all'io. Perciò gli atti non sono impressioni in questo senso; sono, piuttosto, il loro contrario».

²⁴ Cfr. E. Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 211.

²⁵ Cfr. ivi, p. 213.

²⁶ Cfr. ivi, pp. 214; 216.

²⁷ Cfr. ivi, p. 216.

²⁸ Cfr. E. Husserl, *Idee II*, p. 328.

L'impressione originaria è l'inizio di quel tempo fenomenologico, immanente e sentito – dunque, non oggettivo e non percepito²⁹ – che è «la forma unitaria di tutti i vissuti coscienziali in una corrente di esperienza». ³⁰ Ogni vissuto ha una sua durata che si inserisce in un flusso infinito di durate. Durata e vissuto possono, poi, essere colti dall'Io puro e seguiti nelle loro fasi temporali.³¹ Il tempo, nota Lévinas, è il «sentire della sensazione»,³² dove la distanza tra sentire e sensazione è temporale: l'impressione è un presentarsi attuale, che immediatamente dilegua nella ritenzione, presentandosi alla nuova impressione, la quale, nella protenzione, era già presentita.³³ Ciò che non è più impressione è ancora là nella ritenzione, mentre ciò che non è ancora è già là nella protenzione. Come l'impressione, anche la ritenzione e la protenzione sono «presenza per ...».³⁴

In primo luogo, occorre precisare che, per Husserl, l'indagine di questo campo di passività è possibile soltanto guardando a ritroso il processo genetico delle oggettualità, poiché esso non gode dell'immediatezza propria dell'attività dell'Io.³⁵ In secondo luogo, è bene far notare che, risentendo dell'influenza di Heidegger, Lévinas, intende la coscienza del tempo come *temporalizzazione*. Lo «scarto» generato, nella presenza stessa, tra la presenza impressionale e la presenza ritenzionale, gli consente di dire che la «coscienza del tempo è il tempo della coscienza».³⁶

²⁹ Cfr. L. De Giovanni, *L'ombra di Husserl*, cap. IV.

³⁰ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, hrsg. v. K. Schumann, M. Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo (d'ora in poi, Idee I)*, Einaudi, Torino 1965, p. 180.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 180-182.

³² Cfr. E. Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 212.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 212; 215.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 212.

³⁵ Cfr. e.g. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. L. Landgrebe, Meiner, Hamburg 1985; trad. it. di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 1995, p. 161. Per una discussione generale di questa questione, si veda L. De Giovanni, *L'ombra di Husserl*, pp. 263-274.

³⁶ Cfr. E. Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 214.

Lévinas è tra coloro³⁷ che hanno notato l'importanza di integrare l'indagine sulla sintesi passiva con la teoria delle «sensazioni localizzate» (*Empfindnisse*) e del corpo vivo (*Leib*) sul quale e nel quale l'Io ha sensazioni.³⁸ «Le sensazioni localizzate – scrive Husserl – [...] sono proprietà della cosa-corpo vivo, proprietà derivanti da un'azione esercitata su di esso».³⁹ A queste sensazioni bisogna aggiungere le sensazioni cinestetiche con le quali il corpo vivo è sentito indipendentemente da qualunque contatto con altri corpi. Le sensazioni localizzate sono in identità con una parte del corpo vivo, in quanto psiche incarnata. La sensazione di freddo localizzata nella mano «è la mano stessa»⁴⁰ e «tutte le sensazioni localizzate fanno parte della mia psiche, tutto ciò che è esteso fa parte della cosa materiale»,⁴¹ sebbene tutte le sensazioni localizzate abbiano «un'immediata localizzazione somatica». A questo proposito, il tatto ha un'importanza fondamentale per la costituzione del corpo vivo e, in misura inferiore, le sensazioni localizzate di movimento.⁴²

Nota Lévinas che, grazie alla sensazione localizzata, «la relazione con l'oggetto si incarna»⁴³ e l'opposizione interiorità/esteriorità viene meno. Nella dimensione del corpo vivo non vi è necessità di ricorrere ancora alla fisiologia, al pensiero o agli organi di senso⁴⁴ e l'esperienza sensibile è esperienza *dello e nello* spazio.⁴⁵ L'Io sarebbe così smarcato dall'immutabilità e immobilità indifferente allo spazio propria dell'Io idealisticamente inteso.⁴⁶ Husserl stesso scrive che «l'intera coscienza dell'uomo è in certo

³⁷ Si pensi anche a L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, G. Mohn, Gütersloh 1963; trad. it. G. Piacentini, *Itinerari della fenomenologia*, Marietti, Torino 1974, pp. 157-175.

³⁸ Cfr. E. Husserl, *Idee II*, p. 148.

³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 151-152.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 152.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 153.

⁴³ Cfr. E. Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 218.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 217-218.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*; *ivi*, p. 220.

modo legata al suo corpo vivo attraverso la sua base hyletica, per quanto naturalmente i vissuti intenzionali non siano più localizzati propriamente». ⁴⁷ L'«avere-il-mondo (*Welthabe*)» della *Krisis* è, quindi, lo sfondo passivo irrinunciabile dell'attività coscienziale e il mondo si configura come il correlato stabile della coscienza, nella quale, oltre agli oggetti intenzionali, «esiste sempre un ambito complessivo dell'affezione». ⁴⁸

Il corpo vivo, scrive Husserl, è «l'unico oggetto che la volontà del mio io puro possa muovere liberamente e spontaneamente». ⁴⁹ Per Husserl, lo spazio non è un'entità statica, ma diveniente, secondo i diversi punti di vista che l'Io liberamente assume. L'Io è il «latore dei punti di orientamento zero, del “qui” ed “ora”» ⁵⁰ ed «il mezzo di qualsiasi percezione», in quanto «partecipa necessariamente a qualsiasi percezione». ⁵¹ Secondo Lévinas, Husserl scopre un soggetto spirituale inseparabile dalla localizzazione. La cinestesi è, quindi, descritta come «l'originaria mobilità del soggetto» e il movimento come «la soggettività stessa del soggetto». ⁵² Senza la sensazione, sarebbe impossibile l'Io come presenza nel mondo, mentre la cinestesi fa dell'Io la «coscienza del possibile». ⁵³ Infatti, i movimenti degli organi del corpo vivo e le loro corrispettive sensazioni cinestetiche aprono nuove *possibili* prospettive sulla cosa sentita. Le sensazioni cinestetiche, infatti, sono *motivanti* rispetto alle sensazioni relative alle proprietà degli oggetti (i *motivati*). ⁵⁴

⁴⁷ Cfr. E. Husserl, *Idee II*, p. 155, citato da E. Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 218.

⁴⁸ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1976 (Husserliana, VI); trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 138.

⁴⁹ Cfr. E. Husserl, *Idee II*, p. 154.

⁵⁰ Cfr. E. Husserl, *Idee II*, p. 66.

⁵¹ Cfr. *ibidem*.

⁵² Cfr. E. Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 221.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 222.

⁵⁴ Cfr. E. Husserl, *Idee II*, pp. 61-62. Cfr. anche Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 221.

Il soggetto, grazie al corpo vivo, si scopre già localizzato, temporalizzato⁵⁵ e, quindi, preceduto dall'impressione.⁵⁶ L'Io è decentrato rispetto all'esperienza sensibile e inserito in un cammino di libertà che distrugge la struttura idealizzatrice dell'attività pensante⁵⁷.

III. Rosmini e lo spazio puro come forma del principio senziente

Anche Rosmini ha affrontato il tema della sensazione corporea in connessione con il tempo e lo spazio, rivelando alcune affinità con la tradizione fenomenologica. Precisiamo subito che, per Rosmini, la coscienza sorge dalla riflessione dell'anima su se stessa. Quest'ultima è attraversata costantemente da sensazioni di varia durata alle quali rivolge la propria attenzione.⁵⁸ Per Rosmini, l'anima è «il principio d'un sentimento sostanziale-attivo che ha per suo termine lo spazio ed un corpo»,⁵⁹ ma a questa definizione si deve aggiungere subito la definizione di *anima umana*, la quale ha come termini propri l'estensione e, in essa, un corpo, in quanto sensitiva –, ma anche l'essere, in quanto intellettuale.⁶⁰ Ciò significa che l'anima umana è in grado di sentire se stessa nello spazio e insieme nell'essere.⁶¹ Sentirsi nell'essere (*sensitività ideologica*) è conseguenza dell'intuizione dell'essere ideale.⁶²

Il metodo della psicologia si basa sull'«osservazione» dei fatti che accadono nell'anima a partire da quel «*rudimento reale*» che è il sentimento.⁶³ Criticando la distinzione wolffiana tra *psychologia empirica* e *psychologia rationalis*, Rosmini afferma che l'osserva-

⁵⁵ Cfr. E. Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 222.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 224.

⁵⁷ Cfr. E. Lévinas, *Intentionalité et sensation*, p. 225.

⁵⁸ Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, voll. 9-10/A, Città Nuova, Roma 1988-1989, t. I, n. 45, p. 51.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, n. 50, t. I, p. 53.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, n. 53, t. I, p. 55.

⁶¹ Su questo punto si faccia riferimento a *ivi*, nn. 966-1005, t. II, pp. 227-245 dove vengono indagati i diversi gradi della sensibilità fino alla *sensitività ideologica* e alla *sensitività teorica*.

⁶² Cfr. *ivi*, n. 999, t. II, p. 242.

⁶³ Cfr., *ivi*, nn. 27-28, p. 43. Sentimento qui è sinonimo di sensazione.

zione non ha un grado di certezza maggiore rispetto all'indagine razionale.⁶⁴ «Il fatto si è che non v'ha osservazione né esperienza di sorta che non abbia seco mescolata l'operazione della ragione» e, quindi, «se la sensazione si spoglia di ogni atto d'intendimento che l'accompagna, nulla affatto ci fa conoscere, è un fatto che finisce in se stesso, di cui non abbiamo né pur coscienza».⁶⁵

L'osservazione è un atto mentale che si conclude sempre con un giudizio.⁶⁶ Alla sensazione, invece, occorre la «conversione dell'attenzione» da parte della ragione.⁶⁷ In questo modo la sensazione è percepita, perché entra nell'orizzonte dell'essere ideale – l'«autorità della ragione»⁶⁸ –, cioè nell'evidenza stessa, grazie alla quale vi è coscienza della sensazione. Tra sensazione ed essere ideale si dà sintesi, innanzitutto, perché nessuno dei due può essere studiato indipendentemente dall'altro.⁶⁹

Per Rosmini, la sensibilità si dice in molti modi. Noi ci concentreremo soltanto sul ruolo che lo spazio e il tempo giocano nella sfera della sensibilità corporea. Il filosofo di Rovereto conferisce una rilevanza decisiva allo spazio per l'identità dell'ente, a partire dall'«associazione» di molteplici sensazioni. L'identità dello spazio è, infatti, la condizione di possibilità dell'identificazione dell'oggetto sentito.⁷⁰ Rosmini teorizza, infatti, che lo *spazio solido illimitato* sia il termine essenziale di ogni principio senziente ed un primo logico rispetto al sentimento; diversamente non sarebbe possibile sentire alcunché.⁷¹ Lo spazio è immobile, immenso, fisicamente indivisibile, quindi continuo, e immodificabile. Si tratta di un' *estensione* indipendente dai corpi – gli *estesi* – che occupano

⁶⁴ Cfr. *ivi*, nn. 28-30, t. I, p. 44.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, n. 32, t. I, p. 45.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, n. 35, t. I, p. 35.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, nn. 32-33, I, pp. 45-46. Cfr. anche *ivi*, nn. 42-43, t. I, p. 50.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, nn. 34-44, t. I, pp. 49-51.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, n. 1378, nota 73, t. III, p. 62: «L'intendere poi come l'ente datoci da più percezioni dello stesso organo sensorio, o di più organi sia identico, è il frutto dell'associazione delle sensazioni e delle percezioni che si fa per l'identità dello spazio e pel raziocinio».

⁷¹ Cfr. *ivi*, n. 554, t. I, pp. 265-266.

solo una parte dello spazio. Lo spazio non è un nulla; diversamente sarebbe tolta assurdamente la possibilità di una sua divisibilità in parti.⁷² Lo spazio puro è atto primo e forma del principio senziente, analogamente all'essere ideale, forma del principio intellettivo.⁷³

In questo spazio «primitivo» non vi è distinzione, né relazione quantitativa. Confrontando lo spazio puro con lo spazio occupato dai corpi, la mente elabora lo «spazio riflesso», ossia l'«idea di spazio interminabile», grazie anche all'osservazione delle sensazioni cinestetiche: i diversi punti dello spazio già percorsi e trattenuti nell'anima dalla «ritenzione» danno come risultato una distanza che viene moltiplicata secondo la smisurata ampiezza del possibile (l'essere ideale).⁷⁴

Lo spazio primitivo o puro, invece, è detto «estensione fondamentale o interna», perché depurato da tutte le qualità colte dai sensi esterni, come i limiti e i colori.⁷⁵ Rosmini attua un'epoché *sui generis* rispetto al «corpo fenomenale», oggetto della vista e del tatto, per giungere a un principio senziente puro dotato solo del sentimento fondamentale-corporeo e delle sue modificazioni «non figurative», ossia delle sensazioni interiori. Sebbene le sensazioni tattili e visive del corpo proprio siano fuori gioco, il principio senziente manterrà la relazione con una estensione priva di limiti e di parti.⁷⁶ Tale relazione è un sentimento unico, semplicissimo e abituale, detto «fondamentale-corporeo» o anche «sentimento del vivere», dove non è presente alcuna sensazione interna o esterna particolare.⁷⁷

Rosmini ha mostrato la necessità di un termine stabile per il principio senziente, considerando, in primo luogo, che sentire e percepire i confini dell'estensione corporea non significa sentire e percepire lo spazio in essi racchiuso. Il sentimento fondamentale e

⁷² Cfr. *ivi*, n. 1132, t. II, pp. 294-295; *ivi*, n. 1134, p. 297.

⁷³ Cfr. *ivi*, n. 1135, p. 298.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, n. 1133, t. II, pp. 295-296.

⁷⁵ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale* (d'ora in poi, *Antropologia*), a cura di F. Evain, Città Nuova, Roma 1981, n. 149, p. 107.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, nn. 151-153, pp. 108-111.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, nn. 138-140, p. 103-104

i sentimenti interni terminano sempre in un'estensione limitata, i cui confini, tuttavia, non sono originariamente sentiti. Per percepire un corpo limitato occorre percepire anche ciò che lo limita;⁷⁸ ma il limite, sia esso una linea (ad esempio, il profilo del corpo proprio) o una superficie (ad esempio, del mio corpo), è percepito a patto che sia percepito anche l'al di là e l'al di qua del limite.⁷⁹ Quindi: nel sentimento fondamentale corporeo, si sente innanzitutto qualcosa di illimitato, sebbene il nostro sia un corpo materiale i cui organi di senso sono rispettivamente qualcosa di limitato e di spazialmente definito.⁸⁰ Questi limiti, tuttavia, possono essere evidenziati solo dalle sensazioni tattili e visive, non dal sentimento fondamentale. Per queste ragioni, l'ipotesi secondo cui il termine del sentimento fondamentale sarebbe originariamente la superficie del corpo proprio è destinata a cadere.⁸¹

Inoltre, il sentimento fondamentale è tridimensionale.⁸² Certo, anche le sensazioni tattili o visive ci aiutano nella percezione dei solidi, ma il solido è sempre dato da superfici che si trovano tra loro in una certa relazione, la quale può essere percepita soltanto se l'uomo sente originariamente lo spazio solido illimitato,⁸³ mediatore tra il nostro corpo e gli altri corpi. La funzione del corpo proprio è dunque essenziale per la sensazione; ma non è fondamentale quanto lo spazio puro, senza il quale non sarebbe possibile sentire alcun corpo.⁸⁴

Rosmini nota che il carattere «abituale, stabile e immanente» del sentimento fondamentale lo rende difficilmente distinguibile dalla sensazione «attuale, transeunte e vivace» dello spazio limitato. Del resto, lo spazio puro non stimola l'Io e, quindi, precede l'affezione, pur rientrando nell'ambito della *passività*, ma anche nell'ambito

⁷⁸ Cfr. *ivi*, nn. 155-156, pp. 111-112.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, nn. 157-158, p. 112.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, n. 159, p. 113.

⁸¹ Cfr. *ivi*, n. 165, p. 116.

⁸² Cfr. *ivi*, n. 161, p. 114.

⁸³ Cfr. *ivi*, nn. 162-165, pp. 114-115.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, n. 165, p. 116.

dell'*alterità* in senso levinassiano.⁸⁵ Da ciò che si è detto risulta che il sentimento fondamentale abbia come lato passivo il principio senziente e come lato attivo lo spazio puro illimitato, in un piano in cui la distinzione interno/esterno è rimossa.

Contro Kant, quindi, Rosmini afferma che le sensazioni sono già nello spazio e non hanno bisogno di essere spazializzate dal soggetto.⁸⁶ Lo spazio puro è extrasoggettivo ed è come il non-Io per l'Io.⁸⁷ Eventuali dati hyletici troverebbero nello spazio la loro condizione necessaria di esistenza e lo stesso dicasi per le sensazioni localizzate che anche Rosmini ha indagato,⁸⁸ tenendo, però, sempre ben distinte impressione e sensazione. Il filosofo di Rovereto ritiene l'impressione *humana* come una modificazione fisica del «corpo anatomico»,⁸⁹ oggetto della fisiologia. Al contrario, la sensazione è già psiche ed è percepita come «soggetto, in noi».⁹⁰ Per questo, confondere impressione e sensazione significherebbe ricadere nel materialismo sensistico.⁹¹

Il principio senziente sente sempre l'esteso «in un modo inesteso». L'esteso è immanente al principio senziente, ma non in senso fisico.⁹² Se, infatti, il principio senziente fosse a sua volta dotato di estensione, sarebbe impenetrabile per gli altri estesi e la sensazione sarebbe impossibile.⁹³ Nell'«ente dotato d'estensione»

⁸⁵ Fondamentale a questo proposito è A. Rosmini, *Psicologia*, nn. 971-976, t. I, pp. 230-232 dove la *passività* e l'*alterità* sono termini attribuiti alla sensibilità corporea. Cfr. anche E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. Vergani, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 59: «Tutto l'abituale appartiene alla passività».

⁸⁶ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia*, n. 171, pp. 120-121; Id., *Psicologia*, n. 1133, t. II, pp. 295-296.

⁸⁷ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia*, n. 172, p. 121.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, nn. 205-229.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, nn. 205-206, p. 140.

⁹⁰ Cfr. A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5, Città Nuova, Roma 2003-2005, t. II, n. 986, p. 413.

⁹¹ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia*, n. 206, p. 140. Non ci dilunghiamo su questa questione che, tuttavia, Rosmini approfondisce mostrando, ad esempio, che la localizzazione dell'impressione non coincide con la localizzazione della sua sensazione corrispondente. Cfr. *ivi*, nn. 210-213, pp. 143-144.

⁹² Cfr. *ivi*, n. 1127, t. II, p. 290.

⁹³ Cfr. *ivi*, n. 1127, t. II, pp. 290-292.

le parti o i punti del continuo, sono in una relazione essenziale rispettivamente di exteriorità reciproca o di «distanza», la quale consente di trovare sempre un certo continuo maggiore o minore tra due punti A e B, di modo che A e B non siano mai a contatto.⁹⁴ Se il principio senziante fosse esteso, la sensazione, in quanto primo processo di identificazione dell'ente, non potrebbe mai aver luogo. Soltanto il principio senziante semplice e indivisibile garantisce la coesistenza simultanea e la continuità delle parti irrelate e reciprocamente esteriori, nelle quali l'esteso e lo spazio puro possono essere divisi *ad libitum*.⁹⁵ Certo, l'estensione è la ragione prossima dell'unità dei corpi, in quanto «forze diffuse nell'estensione»,⁹⁶ ma la loro ragione ultima di unità risiede nel principio senziante. La stessa contiguità tra i corpi è sentita nello spazio puro che *informa* il principio senziante.⁹⁷

IV. *L'interiorità psicologica del tempo reale*

Anche il tempo riveste una funzione notevole nella riflessione rosminiana. Il suo concetto implica sempre la possibilità di una successione,⁹⁸ ossia di una serie di eventi in relazione. Il tempo, quindi, è di più dei singoli eventi⁹⁹ e rimanda al principio senziante,¹⁰⁰ tanto che, se il termine *coscienza* fosse preso da Rosmini non in senso meramente riflessivo, si potrebbe parlare di una coscienza interna del tempo.¹⁰¹ Il principio senziante garantisce l'unità della successione degli eventi: ciò che è passato diviene, così, contemporaneo di ciò che è presente, altrimenti sarebbe

⁹⁴ Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, n. 1126, t. II, p. 290.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, n. 1127, t. II, p. 292.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, nn. 1136-1138, t. II, pp. 298-299.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, n. 1138, t. II, p. 299.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, n. 1139, t. II, p. 299; *ivi*, n. 1141, p. 300.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, n. 1141, t. II, p. 300.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, n. 1142, t. II, p. 300.

¹⁰¹ Sulla differenza tra la coscienza in senso rosminiano e la coscienza in senso husserliano, si veda C. Canullo, *La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 187-199; rist. nel presente volume, pp. 93-110.

impossibile conoscere il tempo stesso.¹⁰² Tanto più che gli istanti irrelati dell'atomismo empiristico sono di per sé autocontraddittori. Infatti, l'istante implica in se stesso l'inizio di qualcosa e insieme, ma contraddittoriamente, la cessazione di quel qualcosa: l'essere e insieme il non essere di x.¹⁰³

Il pensiero idealizza la relazione di successione proveniente dalla sensazione, ma senza mutarla. Gli eventi sentiti sono reali sia in senso rosminiano¹⁰⁴ sia in senso husserliano,¹⁰⁵ mentre il pensiero li idealizza sottraendoli al tempo della sensazione («tempo reale»¹⁰⁶) che appare come un vero e proprio tempo fenomenologico. Senza il reale (il sentimento), il pensiero e la memoria non potrebbero svolgere alcun atto secondo, se non quell'atto primo che è l'intuizione dell'essere ideale: presenza pura, ma senza presenti.¹⁰⁷

La capacità «ritentiva» dell'anima genera lo scarto tra passato e presente, come nella sintesi passiva husserliana, sebbene Rosmini attribuisca la memoria all'ordine dell'intelligenza e della ragione, distinguendo *ritenzione* e *reminiscenza*. La prima trattiene le notizie in modo «consapevole» – se è presente l'attenzione riflessiva o coscienziale sulla notizia –, o in modo «inconsapevole», se è soltanto memoria abituale. La reminiscenza, invece, prevede la rievocazione di una notizia all'attenzione riflessiva della mente.¹⁰⁸ Si badi che nella ritenzione è presente soltanto un «segno» dell'evento, dal quale il pensiero può partire per tornare all'evento stesso.¹⁰⁹

Rosmini non teme, come Lévinas, l'idealizzazione e non la riconduce all'idealismo trascendentale *tout court*. Idealizzare significa semplicemente manifestare il reale, *esistenzializzando* l'evento, cioè giudicandolo sussistente mediante la percezione.

¹⁰² Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, n. 1143, t. II, p. 300.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, n. 1164, t. II, p. 310; contro l'atomismo delle sensazioni, si veda anche *ivi*, n. 1168, p. 311.

¹⁰⁴ Per Rosmini il termine 'reale' indica il sentimento, mentre per Husserl il termine 'reale' (*reel*) riguarda il contenuto immanente alla coscienza.

¹⁰⁵ Cfr. *supra*.

¹⁰⁶ Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, n. 1171, t. II, p. 312.

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, n. 1144, t. II, pp. 300-301; *ivi*, nn. 1047-1049, pp. 301-304.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, n. 1145, t. II, p. 301.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, nn. 1147-1149, t. II, p. 301-304.

L'atto percettivo dell'evento, che dura quanto il sentimento dell'evento, va considerato all'interno di un flusso di percezioni, con un loro inizio e una loro fine. Si delinea, così, l'ordine cronologico dei diversi eventi («tempo reale-conosciuto»¹¹⁰), ormai idealizzati, che Rosmini chiama «notizie cronologiche».¹¹¹ L'oggetto di questi atti del principio razionale rimane identico a sé col variare del tempo, anche quando la notizia è cessata. Un nuovo atto può richiamare l'oggetto alla mente, ma senza mutamento dell'oggetto e della notizia. In quanto oggetto idealizzato, il contenuto dell'atto è immune dal tempo, sebbene l'oggetto sussistente (reale), a cui quel contenuto si riferisce, muti in quanto contingente.¹¹²

Il piano ideale ha caratteri diversi dal piano reale. Infatti, come il pensiero apprende ciò che è esteso in modo inesteso, così apprende anche il temporaneo fuori dal tempo, cioè nell'eternità,¹¹³ a condizione, però, che gli venga data dalla sensazione una 'materia' disposta dal principio senziente secondo successione.¹¹⁴ Ora, la successione degli eventi non è possibile senza la loro «durata» percepita,¹¹⁵ tanto che, per Rosmini, l'essenza del tempo consiste in una correlazione necessaria di durata e successione.¹¹⁶ Con la percezione intellettuale conosciamo l'inizio e la fine di un evento, ma essa dura fintanto che permane il sentimento, ossia la relazione di senziente e sentito.¹¹⁷ Infatti, per Rosmini, il tempo non è nelle cose stesse, ma «esiste nella natura del sentimento»¹¹⁸ dalla parte del principio senziente, e non dalla parte del sentito materiale, il quale, essendo creato dalla «ragion pratica» di Dio, è eterno. Il tempo, quindi, si dà solo a causa della durata limitata dell'atto percipiente umano e la percezione è da vedere come imitazione

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, n. 1171, t. II, p. 312.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, n. 1149, pp. 302-303.

¹¹² Cfr. *ivi*, n. 1149, pp. 303-304.

¹¹³ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, n. 1152, p. 305.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, n. 1152, pp. 305-306.

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, n. 1153, p. 306.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, n. 1154, pp. 306-307.

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, n. 1161, p. 309.

dell'atto creatore.¹¹⁹ Esclusivamente da questo punto di vista, si dice che l'unità e la durata dell'ente materiale dipendono dall'unità del principio senziente. Anche la successione legata al moto locale, che sembra essere sganciata al principio senziente, tuttavia ci rinvia alla relazione con lo spazio e, di nuovo, al principio senziente.¹²⁰

L'unità e semplicità del principio senziente è, dunque, la ragione della sua identità durevole, ma anche della successione delle diverse sensazioni e del loro nesso.¹²¹ Il principio senziente – scrive Rosmini – «raccolge in sé tutta la successione dei suoi atti, e de' vestigi che lasciano in lui; benché i termini della successione degli atti, e de' vestigi trascorrono in modo che l'uno non è presente all'altro, com'è necessario acciocché formino successione».¹²² Ebbene, ciò è possibile a patto che il principio sia eterno e appartenga al «mondo metafisico»:¹²³ differenza certamente notevole rispetto al pensiero di Husserl e Lévinas.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, n. 1155, p. 307.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, nn. 1158-1159, p. 308.

¹²¹ Cfr. *ivi*, nn. 1161, p. 308.

¹²² Cfr. *ivi*, nn. 1163, p. 310.

¹²³ Cfr. *ibidem*.

GIULIANO SANSONETTI

IL «SENTIMENTO FONDAMENTALE». METAMORFOSI DI UN'IDEA
TRA ROSMINI E LA FENOMENOLOGIA FRANCESE ATTUALE

In studi recenti si è posto sempre più l'accento sulle profonde consonanze tra il pensiero di Antonio Rosmini e la fenomenologia del Novecento riguardo ai problemi della *percezione* e della *corporeità*, ma già un grande e avveduto studioso del secolo scorso, Pietro Prini, vi faceva esplicito riferimento in una limpida introduzione al pensiero del Roveretano.¹ Naturalmente il primo richiamo è al fondatore della fenomenologia, Husserl, per estendersi tuttavia a quanti, sulla sua scia, hanno approfondito e ampliato le problematiche fenomenologiche in direzioni anche divergenti da quelle del maestro; pensiamo in particolare a Merleau-Ponty e alla sua fenomenologia della percezione. Di primo acchito un tale approccio può apparire addirittura incongruo, data la distanza e la diversità tra i due contesti di pensiero, e tuttavia, a una considerazione più ravvicinata, esso appare tutt'altro che infondato o ascrivibile a un'indebita volontà di attualizzazione del pensiero rosminiano. Al contrario esso è non solo legittimo, ma meritevole di essere ulteriormente perseguito, sia per una nuova delucidazione delle idee del Rosmini, sia per il contributo che esse possono dare al dibattito odierno.

In queste considerazioni siamo guidati da una forte suggestione dovuta all'accostamento che a suo tempo Jean Wahl, il non dimenticato autore delle *Études kierkegaardienes*, aveva compiuto tra Rosmini e Maine de Biran, in nome della comune battaglia nei con-

¹ P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 90ss.

fronti del sensismo e del materialismo degli *Idéologues*.² Ebbene se un tale accostamento è fondato, come riteniamo che sia, considerato quanto il pensiero di Biran sia presente nella riflessione fenomenologica da Maurice Merleau-Ponty a Michel Henry, vorremmo far intervenire nel dibattito in ordine al tema della *corporeità* le istanze fondamentali del pensiero rosminiano che, materialmente assente, vi è tuttavia presente per le posizioni che rappresenta – in nome delle *cose stesse*, per così dire. Vista così, la suggestione non appare un azzardo eccessivo anche perché il nostro non sarà un confronto diretto, ‘testuale’, tra le affermazioni di Rosmini e quelle dei fenomenologi francesi presi in esame, quanto piuttosto – in nome di una comune aria di famiglia – il tentativo di delinearne più precisamente un’area di questioni sul tema dell’io e della corporeità, assolutamente centrali in tutta la riflessione fenomenologica.

Per i lettori di Henry e, prima ancora, di Biran, non può non colpire la straordinaria consonanza del loro pensiero con l’idea rosminiana del *sentimento fondamentale corporeo*, che fa veramente dell’*io penso* cartesiano e kantiano un io incarnato. Osserva in proposito Prini, citando direttamente il filosofo:

Noi percepiamo noi stessi immediatamente, perché l’Io è un sentimento, e precisamente un *sentimento fondamentale*, «perché tutte le sensazioni si fondano in lui: egli non ha bisogno delle altre sensazioni, è da sé: noi non possiamo giammai essere senza di noi, tutte le altre nostre sensazioni hanno bisogno del sentimento nostro essenziale, perché tutte le possibili sensazioni non sono che modificazioni di noi».³

Prosegue quindi Prini:

L’essere ci è dato, non l’abbiamo da noi stessi. Così come ci è dato, e dunque non è prodotto da noi stessi, quel *sentimento fondamentale corporeo* in cui il sentimento dell’io è incarnato senza potersene separare, almeno finché vive e ha coscienza di sé.⁴

² J. Wahl, *Le sentiment fondamental chez Rosmini*, in M.F. Sciacca (a cura di), *Atti del Convegno Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1957)*, 2 voll., Firenze, Sansoni 1957, pp. 1155-1158 (dobbiamo questa indicazione al Dott. Juan F. Franck).

³ Ivi, p. 91.

⁴ *Ibidem*.

L'io, in quest'ottica, non è né mera coscienza di sé, la coscienza di qualcosa che non muta nel variare delle sensazioni, come pensava Kant, né, tanto meno, la pura finzione logica di cui giungerà a parlare Nietzsche. Questo perché, come dice ancora Rosmini, l'io non sussiste se non accompagnato da «quello che nominiamo *sentimento fondamentale corporeo*, o sentimento del vivere». Appaiono quindi superati tanto il dualismo di coscienza e corpo quanto la riduzione sensistica dell'io.

Venendo a Biran, questi dev'essere considerato per Henry «uno dei veri fondatori della scienza fenomenologica della realtà umana» in quanto è «il solo che abbia [...] sentito la necessità di determinare originariamente il nostro corpo come *corpo soggettivo*».⁵ In sostanza, il primo grande merito di Biran consiste nell'averci dato «una teoria ontologica dell'io» nella misura in cui l'essere dell'io viene identificato con la soggettività.⁶ Ciò significa che l'io è tutt'uno con la soggettività e che questa può esistere solo come corpo soggettivo, non come coscienza e corpo quali realtà solo accidentalmente congiunte. Henry delinea quindi il passaggio dalla problematica dell'io a quella del corpo:

Maine de Biran ha preso come tema della sua ricerca il problema dell'ego, problema di cui si accorge subito che non può essere risolto con un'analisi ontologica del concetto di soggettività; quest'analisi, a sua volta, nei suoi risultati, lo *obbliga* a porre su basi del tutto nuove il problema del corpo il quale, correttamente situato e interpretato, riconduce al problema dell'io con cui s'identifica.⁷

Da qui discende l'affermazione di Biran che Henry considera tra le più importanti della tradizione filosofica: «Il sentimento dell'io è il fatto primitivo della coscienza».⁸ Che il sentimento dell'io costituisca il fatto primitivo della coscienza non implica tuttavia nessuna dissoluzione della corporeità nella coscienza giacché, come viene mostrato chiaramente, Biran sviluppa l'analisi della corporeità a un triplice livello: 1) «Il corpo come entità biologi-

⁵ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., Paris 1965, p. 12.

⁶ Ivi, pp. 50-1.

⁷ Ivi, p. 15.

⁸ Ivi, p. 56.

ca» 2) «Il corpo come essere vivente, che appare tale nella nostra esperienza naturale» 3) «Il corpo come corpo umano», il solo a cui spetta la qualifica di «corpo soggettivo» o «trascendentale».⁹

Henry legge quindi l'ontologia della soggettività di Biran come una metamorfosi del *cogito* cartesiano, il quale

aveva bisogno di spogliarsi dell'immobilismo della sostanza-pensiero per diventare, viceversa, l'esperienza stessa di uno sforzo (*effort*) nel suo compimento, sforzo in cui comincia e finisce, secondo Biran, l'essere stesso dell'io.¹⁰

L'*effort* costituisce l'esperienza che la soggettività fa di sé, compendosi in tal modo la trasformazione fondamentale della nozione stessa di io, che da 'io penso' diventa un 'io posso'. Questo perché Biran contesta a Descartes una concezione statica del pensiero che, troppo spesso, assume il carattere di una sostanza chiusa in sé, di cui cogliamo unicamente i modi della sua modificazione, al punto che «tutte le modificazioni della vita della coscienza non sono che determinazioni del pensiero, ossia idee».¹¹ Ma, si chiede Biran, «nel fatto primitivo l'io è dato a se stesso come sostanza modificata o come causa e forza produttiva di certi effetti?»¹² In realtà, sottolinea Henry, Biran si sforza di cogliere l'io non solo come soggetto di affezioni e modificazioni, quanto come «potere di produzione», precisamente come quell'*io posso* che ritroviamo in Husserl e nella fenomenologia del Novecento. Ora affermare che il movimento, lo sforzo costituisce l'essenza stessa della soggettività implica, secondo l'espressione stessa di Biran, che l'io è «scientemente produttivo».¹³ Viene così sottolineato il carattere pienamente soggettivo, *ipséisé* – per usare un termine di Henry – del corpo quale principio dell'*effort*, contro ogni concezione cieca e irrazionale dell'agire che ha trovato credito nel pensiero contemporaneo.

⁹ Ivi, p. 8.

¹⁰ Ivi, p. 72.

¹¹ Ivi, p. 71.

¹² Ivi, p. 72.

¹³ Ivi, p. 75.

L'io viene così a costituirsi come corpo, «*corpo* reale e non più idea di corpo»¹⁴, come in certo modo avviene in Descartes. Ne deriva che «il corpo ci è dato in un'esperienza interna trascendentale, sicché la conoscenza che ne abbiamo è veramente una conoscenza originaria».¹⁵ Per conoscenza s'intende quindi il sentimento immediato che abbiamo del nostro corpo come insieme di capacità e di poteri (si pensi alla fenomenologia dell'*homo capax* dell'ultimo Ricœur), per mezzo dei quali ci è dato agire direttamente sul mondo. Come osserva Biran, del nostro movimento «possiamo avere il sentimento senza conoscere assolutamente i mezzi».¹⁶ Vi è qui contenuto l'essenziale del pensiero biraniano sul «corpo originario», ovvero come corpo soggettivo, assoluto, immanente, termini usati indifferentemente da Henry. Il corpo originario è quello di cui abbiamo una conoscenza immediata, cui spetta un primato rispetto alla conoscenza 'rappresentativa' o 'oggettiva'; cosa che le teorie classiche hanno ignorato, avendo considerato la conoscenza oggettiva come la depositaria del sapere circa il nostro corpo. Tra l'io e il corpo non esiste allora iato; da sempre siamo padroni del nostro corpo e nessuna presa di coscienza preliminare ne sovrintende la presa di possesso. Così, per Henry una conclusione s'impone:

Il nostro corpo può conoscere il mondo solo perché è un corpo soggettivo, un corpo trascendentale; a sua volta il mondo del corpo è un mondo che è originariamente conosciuto solo dal corpo, ossia unicamente dal nostro movimento.¹⁷

Al tempo stesso il mondo non è che «la totalità dei contenuti di tutte le esperienze del mio corpo, il termine di tutti i miei movimenti reali o possibili».¹⁸ Ciò non implica affatto una chiusura dell'io nel suo corpo trascendentale o soggettivo, che dir si voglia; si tratterebbe infatti di un grave malinteso, che Henry stesso intende fugare:

Quando parliamo della vita assoluta dell'ego non vogliamo dire affatto che questa vita è monotona poiché, in realtà, è infinitamente diversa; l'ego non è un

¹⁴ Ivi, p. 78.

¹⁵ Ivi, p. 79.

¹⁶ Ivi, p. 88.

¹⁷ Ivi, p. 101.

¹⁸ Ivi, p. 133.

soggetto logico chiuso nella sua tautologia ma è *l'essere stesso della vita infinita* (c.n.), la quale rimane una in questa diversità.¹⁹

Non diversamente da Rosmini, viene qui affermato il legame ontologico tra il sentimento fondamentale, ovvero l'immediatezza dell'io a sé e l'essere come vita, nella sua varietà e molteplicità. Questa sottolineatura ci pare di estrema importanza poiché troppo spesso viene imputata alla concezione henryana del corpo soggettivo e, più in generale, al suo immanentismo, una chiusura solipsistica che in realtà non le appartiene, nonostante certe affermazioni possano indurre a pensarlo. La lezione di Biran per Henry si può così riassumere: «Il corpo soggettivo non è un fenomeno che lascerebbe dietro di sé l'essere reale del corpo [...] è *l'essere reale del corpo stesso, il suo essere assoluto, è tutto l'essere* di questo corpo». ²⁰ Ne deriva che «non vedo mai il mio corpo dall'esterno perché *non sono mai all'esterno del mio corpo* (c.d.H.)», giacché il corpo che vedo dall'esterno non è propriamente il mio corpo, quello che si vede vedere, meglio ancora, che si *sente* vedere, secondo il *sentimus non videre* di Descartes, citato a più riprese da Henry. Questo è dunque il luogo di quell'esperienza originaria che fonda l'unità dell'io e del corpo.

Come si vede tale prospettiva presenta più di un punto di contatto con la «fenomenologia della percezione» di Merleau-Ponty e con la sottesa concezione della corporeità a cui giustamente, anche di recente, si è fatto riferimento in un nesso ideale con le idee di Rosmini.²¹ E tuttavia Henry ritiene di dover prendere le distanze da Merleau-Ponty e su questioni non secondarie. Senza entrare troppo nel merito di tale differenza, ai fini di una rapida caratterizzazione ci rifaremo alle considerazioni di un discepolo di Merleau-Ponty, Renaud Barbaras, che rappresenta al tempo stesso una delle voci più significative dell'attuale fenomenologia france-

¹⁹ Ivi, pp. 127-128.

²⁰ Ivi, p. 165.

²¹ G.L. Sanna, *Il problema della percezione tra Husserl, Merleau-Ponty e Rosmini*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 201-214; rist. nel presente volume, pp. 197-214.

se. Va premesso innanzitutto che tanto per Merleau-Ponty, quanto per Henry, le coordinate generali sono costituite dalla distinzione husserliana tra *Körper* e *Leibkörper* o semplicemente *Leib*, con la differenza che mentre Merleau-Ponty traduce il *Leib* con *corps propre*, Henry l'interpreta come *corps subjectif*. Ovviamente non si tratta di una differenza meramente terminologica; essa è bensì riconducibile a due diverse caratterizzazioni: da un lato il corpo come «mediatore di un mondo» (Merleau-Ponty), dall'altro come «principio d'esperienza» (Henry). Inteso come mediatore tra l'io e il mondo, tra l'«intenzione» e l'«effettuazione», il corpo appare come un mezzo, del tutto simile a ciò che è lo strumento per lo strumentista, secondo l'esempio dello stesso Merleau-Ponty. Infatti sebbene lo strumento faccia in qualche modo tutt'uno con lo strumentista, ne resta tuttavia separato, in un rapporto essenzialmente funzionale. Il corpo come «principio d'esperienza», distinto dal corpo come «oggetto d'esperienza», è quello di cui in *Philosophie et phénoménologie du corps* si dice che, «nella sua natura originaria, appartiene alla sfera d'esperienza, che è quella della soggettività stessa». ²²

Il limite della definizione del corpo da parte di Merleau-Ponty è riconosciuto apertamente da Barbaras che scrive:

Merleau-Ponty non supera veramente la concezione metafisica del corpo come ciò che viene a confondere o a rendere opaca la trasparenza della Ragione, come la parte di contingenza cui è sottoposto il soggetto conoscitivo: il corpo conserva il significato negativo di ciò che fa ostacolo al compimento della coscienza razionale. ²³

²² P. 11. La definizione del corpo come «principio di esperienza», distinto dal corpo come «oggetto di esperienza», appartiene alla più tarda *Incarnation* (Seuil, Paris 2000, p. 160; trad. it. SEI, Torino 2001, p. 129); essa appare tuttavia in stretta continuità con il pensiero precedente. Per l'espressione del corpo come «mediatore di un mondo» si veda M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 169; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 200.

²³ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 71.

Ma, al di là della convergenza critica nei confronti di Merleau-Ponty, a colpire è soprattutto il profondo accordo sulla *vita* come grande tema fenomenologico. Per Barbaras, infatti, la vita in quanto tale costituisce 'l'impensato' di Husserl e dei suoi proscrittori, Merleau-Ponty compreso, con l'unica eccezione appunto di Henry il cui pensiero si qualifica come una 'fenomenologia della vita'. Il che non significa, beninteso, un'incondizionata adesione di Barbaras alle tesi di quest'ultimo; al contrario, da subito gli muove un'obiezione di fondo, ovvero se la vita possa essere intesa come semplice «autoaffezione». Tuttavia, con riferimento all'husserliana *Lebenswelt*, alla 'vita fattizia' del primo Heidegger, alla concezione del Merleau-Ponty anteriore alla *Phénoménologie de la perception*, Barbaras osserva:

Tutto accade come se la vita non fosse mai pensata per se stessa ma solo invocata come ciò che, per certi versi evidente, permette di far proprio o di determinare quanto costituisce il vero centro tematico della fenomenologia». E ancora: «[la vita] è insieme onnipresente e curiosamente assente, almeno in quanto non è oggetto di un'autentica interrogazione.²⁴

Che lo si riconosca o meno, questo è precisamente il leit-motiv del pensiero di Henry il quale, non a caso, amava ripetere che Spinoza gli aveva insegnato soprattutto che la filosofia è pensiero della vita, non della morte.

Come si accennava, il riconoscimento di Barbaras nei confronti di Henry è tanto più significativo proprio perché, per altri versi, non vengono risparmiata critiche profonde all'assetto complessivo del suo pensiero. Così, pur sottolineando che «l'apporto specifico di Michel Henry al movimento fenomenologico è consistito proprio nell'assumere, fondandola rigorosamente, la donazione della vita nel vissuto e, conseguentemente, nell'affermare una forma d'identità assoluta tra la coscienza e la vita»,²⁵ non si manca poi di prendere le distanze da quella che viene considerata un'indebita riduzione della vita all'immanenza a scapito della trascendenza,

²⁴ Ivi, p. 7.

²⁵ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 30.

che della vita costituisce una dimensione altrettanto fondamentale. Osserva infatti Barbaras:

Vivere significa indistintamente un vivere intransitivo (*erleben*) e un vivere transitivo (*leben*); nel vivere il soggetto prova se stesso e un mondo di cui, al tempo stesso, fa parte e con cui intrattiene relazioni in quanto vivente.²⁶

Il torto di Henry sarebbe dunque quello di chiudersi nell'*erleben*, in una sorta di autarchica autoaffezione. In gioco sono dunque una serie di coppie pressoché omologhe: trascendenza e immanenza, *leben* ed *erleben*, vivente e vissuto, transitività e intransitività. Non è questa la sede per approfondire il consenso-dissenso tra i due pensatori; il punto essenziale ai fini del presente discorso è costituito dal superamento dell'ontologia della morte che, in forme più o meno larvate, appare dominante nel pensiero moderno e contemporaneo. Con un'avvertenza, che Barbaras così formula: «Una filosofia della vita non può prescindere da una riflessione sul rapporto tra il pensiero e la vita, ossia sulla forma che prende la vita nel pensiero e, quindi, sull'eventuale distorsione allorché questa, facendosi pensiero, tenta di raggiungere se stessa».²⁷ In una fenomenologia della vita è pur sempre la vita, infatti, a manifestare se stessa, nel senso tanto del genitivo soggettivo che oggettivo.

Elemento essenziale di tale fenomenologia appare il radicale superamento del dualismo di spirito e materia, mente e corpo, interiorità ed exteriorità, dualismo che, nella formulazione datane soprattutto da Descartes, ha contraddistinto la moderna concezione della soggettività umana. È proprio al superamento di tale dualismo, dalle forti valenze gnostiche (Hans Jonas), che mira l'ampia riflessione della fenomenologia contemporanea sul tema della *Leiblichkeit*, della corporeità e della carne. Questo perché la vita si dà come carne, incarnazione, e la soggettività non esiste che come soggettività incarnata. Tutta la riflessione di Merleau-Ponty, dalla *Phénoménologie de la perception* al postumo *Le visible et l'invisible*, e di Michel Henry, da *Philosophie et phénoménologie*

²⁶ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, p. 43.

²⁷ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 11.

du corps a *Incarnation*, mostra quanto complesso e tortuoso sia il cammino volto a un autentico superamento del persistente dualismo metafisico che mina l'unità del soggetto umano.

Ciò che Barbaras contesta radicalmente all'immanentismo della vita come «autoaffezione» di Henry è che vi si perderebbe completamente l'idea forte della fenomenologia ossia l'*a-priori della correlazione*, il fatto cioè che il reale si dà costitutivamente nel rapporto tra l'io e il mondo. La correlazione esprime infatti l'evidenza fondamentale per cui non c'è un mondo se non per un io e non c'è io se non in quanto aperto al mondo. Ciò significa che il reale è dato sempre nelle sue apparizioni e secondo la loro modalità, le quali sono tali unicamente per un io, una coscienza. Come scrive Barbaras, «la correlazione significa che la relatività dell'ente (*étant*) alle apparizioni soggettive [cioè relative a un soggetto, a un io] non compromette la sua entità (*étantité*), quindi la sua assolutezza: l'ente è in quanto appare, ossia è tributario di un altro da sé».²⁸ Il principio della correlazione si tiene dunque a giusta distanza tanto dal naturalismo quanto dall'idealismo, per il fatto che il primo concepisce il reale come qualcosa di totalmente indipendente dalla coscienza mentre il secondo tende a risolverlo nella coscienza stessa, quasi fosse privo di consistenza propria. Come non veder qui, in controluce, l'istanza di fondo della rosminiana 'idea dell'essere'? In questo modo appare scongiurato ogni fenomenismo di tipo scettico, poiché è il reale stesso che si dà nella serie delle sue manifestazioni, in un darsi che è al tempo stesso un celarsi giacché non si dà mai tutt'intero. Barbaras sottolinea giustamente la necessità di non confondere l'*apparaissant*, ciò che appare, con le sue apparizioni; tale distinzione, per quanto sottile, va mantenuta onde evitare di ridurre l'*apparaissant* ad un'apparizione specifica. Essa garantisce altresì la trascendenza del mondo rispetto a ciò che di volta in volta si manifesta in esso. È vero che del mondo come tale non si dà esperienza se per esperienza intendiamo, come voleva Kant, quanto è riconducibile al dato. In realtà del mondo si dà esperienza perché, come osserva

²⁸ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013, p. 10.

Barbaras, «ogni apparizione è *originariamente apparizione del mondo* prima di essere apparizione di un che di determinato e per poterlo diventare». ²⁹ Fare esperienza del mondo significa in realtà fare l'esperienza di ciò che si dà sempre sullo sfondo di qualcosa che si sottrae alla presa diretta, alla percezione; cogliere l'ente nella molteplicità delle sue apparizioni, quindi nel differire continuo da sé, nella coappartenenza fondamentale dell'ente con il mondo e del mondo con l'ente: «ciò con cui abbiamo originariamente a che fare non è né la cosa né il mondo ma, appunto, la loro stessa coappartenenza, il loro legame costitutivo». ³⁰

Nella correlazione il soggetto, non diversamente dal mondo, è in continuo movimento, anzi è il movimento stesso, ragion per cui la correlazione non si stabilisce tra due realtà statiche ma tra due dinamismi che si attuano in un movimento unitario, il movimento stesso del mondo. Per lo stesso motivo Barbaras parla di *movimento intenzionale* più che d'intenzionalità, giacché è sempre un movimento di scoperta del mondo, *entro* il mondo. Il soggetto e l'oggetto di tale «fenomenologia dinamica» è dunque il *movimento*, inteso radicalmente come il movimento stesso del vivere, che è la vita nella sua duplice dimensione di *leben* ed *erleben*, di provare e provarsi, di transitività e intransitività.

Ma se questa è la natura del movimento, quale la sua origine, la sua causa? Ora lo sforzo principale di Barbaras nei suoi ultimi lavori è quello di mostrare come una fenomenologia rigorosa non possa sussistere se non nel quadro di una metafisica, dai tratti però totalmente irriducibili a quelli della metafisica classica, come si vede in particolare nella recente *Métaphysique du sentiment*. Se in precedenza Barbaras aveva individuato nel 'desiderio' la dimensione propria dell'uomo, quasi una sorta di sentimento fondamentale che fa del soggetto umano un 'io desiderante', ora esso viene concepito solo come *un* sentimento, non *il* sentimento in quanto tale; donde la necessità di una 'metafisica' del sentimento. L'opera non mira pertanto all'elaborazione di una fenomenologia

²⁹ Ivi, p. 44.

³⁰ Ivi, p. 45.

dei sentimenti, di cui non mancano esempi illustri, né va intesa in senso meramente antropologico, come individuazione dei modi di rapportarsi dell'uomo alla realtà. Il ruolo del sentimento, del *sentire*, appare nella fenomenologia metafisica o, meglio ancora, nella metafisica fenomenologica di Barbaras, decisamente più radicale. Per intenderlo correttamente, occorre concepire la relazione io-mondo non più muovendo dall'ego e dai suoi vissuti, bensì dal mondo, di cui l'ego nella sua diversità è parte costitutiva e fondamentale. Si tratta quindi d'intendere il soggetto come diverso dal mondo, non foss'altro perché è il principio stesso della sua apparizione, a condizione tuttavia di non separarlo dal mondo, rendendolo così estraneo a esso. Osserva a questo riguardo Barbaras:

Il cammino della fenomenicità non va dal sentire verso il sentito e da questo verso il mondo (versione classica); esso va dal mondo verso il sensibile e, da questo, verso il sentire. In altri termini, solo perché c'è un mondo ci sono dei sensibili (al tempo stesso come suo prodotto e suo modo di apparire) ed è perché ci sono dei sensibili che c'è un senziente.³¹

Il senso del rovesciamento della prospettiva classica viene così ulteriormente ribadito: «l'apertura ontologica del mondo mediante il sensibile è la condizione dell'apertura intenzionale del sensibile (e dunque del mondo) da parte del soggetto».³² Il soggetto quindi, pur nella sua diversità, si trova a essere in una comunità di fondo con il mondo, a costituire con esso un «terreno comune». La condizione è tuttavia che il soggetto non sia pensato come stabilità e coincidenza con sé, come una sorta di «super-cosa», ma esperito come ciò che si sottrae costitutivamente allo sguardo e tuttavia *si dà*, in un modo radicalmente diverso dall'ente, come un'«assenza», una «mancanza». Il soggetto pertanto, nonché essere oggetto di una certezza apodittica, appartiene piuttosto alla sfera della «credenza», inevitabile quanto ingiustificabile; la qual cosa, anziché opporre il soggetto al mondo, lo rende singolarmente affine a esso. Inoltre muta profondamente il ruolo del soggetto, che si configura

³¹ R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, éd. du Cerf, Paris 2016, p. 42.

³² Ivi, p. 43.

essenzialmente come il «destinatario» dell'apparire più che sua condizione. Del soggetto, annota Barbaras,

non si può dire che non fa nulla, che è puramente passivo, giacché lo stesso accogliere implica già una forma di attività, ma non si può neppure affermare che fa qualcosa, nel senso che produrrebbe l'emergenza del senso o lo costituirebbe.³³

Una domanda tuttavia si pone: in che modo pensare l'io come appartenente al mondo, in un'unità ontologica con esso, e contemporaneamente come diverso, «differente»? È a questo punto che entra in gioco la metafisica, non come metafisica della *sostanza* ma dell'*evento*, dell'evento stesso della *separazione* da cui trae origine l'io. L'io infatti si produce all'interno stesso del mondo, separandosi da esso, quale effetto di una «lacerazione», di una scissione interna, assolutamente inspiegabile. L'io è dunque l'effetto di una *défaillance* che avviene entro il movimento originario del mondo, che è il mondo. Essendo «la scissione da cui procede [...] senza causa né ragione, [...] il soggetto, considerato finora come il luogo, la fonte e il fattore di ogni ragione, dev'essere inteso come il senza ragione per eccellenza».³⁴ Se tutto questo induce a concepire il soggetto, più che come «positività», come «negatività concreta», ossia come un misto di passività-attività, più difficile rimane la definizione dell'evento di cui si può dire solo che «ha luogo, ha avuto luogo» e che, per esso, «tutto cambia ma è impossibile dire ciò che è cambiato o in che cosa è cambiato».³⁵

La scissione oppone dunque il soggetto al mondo, sebbene il movimento del soggetto non sia altro che un avanzare nel mondo e verso il mondo, nella forma del *desiderio*. Come si è detto, per Barbaras il soggetto è fondamentalmente un *io desidero*. E lo è perché il movimento dell'io non è tutt'uno con quello del mondo, non coincide con esso – non per nulla il destino del desiderio è di rimanere inappagato – e tuttavia s'intreccia con il movimento del mondo, non potendo darsi senza di esso. Questa in sintesi la metafisica del desiderio di Barbaras:

³³ Ivi, p. 61.

³⁴ Ivi, p. 80.

³⁵ Ivi, p. 84.

Da un lato [il soggetto] condivide una comunità ontologica con il mondo, corrispondente alla sua appartenenza, in quanto movimento, all'archi-movimento del mondo; pertanto tende verso di esso, tende per così dire a riconciliarsi con esso, a ricostituire l'identità prima cercando di ritrovare il suo suolo. Ma, dall'altro, da questo suolo dinamico, è irrimediabilmente separato dall'archi-evento della scissione, ragion per cui non può che desiderare questo mondo, tendere verso di esso senza mai raggiungerlo.³⁶

Qui è l'origine di quella *dialettica del desiderio* per la quale l'uomo si trova a essere «esiliato dal mondo in seno al mondo».³⁷

I modi e le forme con cui l'uomo esprime – e padroneggia esprimendola – tale condizione, sono vari; il *linguaggio* ne costituisce la modalità prima, in particolare il *linguaggio poetico* in quanto «si basa su un *sentimento fondamentale* del mondo [c.n.] che esso tenta di dire al posto dell'agire, in un dire che eccede il piano del significato propriamente detto».³⁸ Ebbene è proprio questo 'sentimento fondamentale' l'oggetto dell'indagine 'metafisica' di Barbaras, giacché costituisce «la dimensione più profonda e, per così dire, motrice del desiderio, non essendoci desiderio senza iniziazione al desiderato nella sua inaccessibilità stessa».³⁹ In altri termini, se il desiderio è condannato allo scacco in quanto niente di finito può appagarlo epperò non cessa di desiderare, è perché è mosso da un sentimento fondamentale che lo sospinge continuamente verso il mondo, non verso gli enti finiti che lo costituiscono ma verso il suo fondo oscuro, da cui esso stesso ha avuto origine. Spetta al sentimento dunque, non alla percezione, la funzione di *aprire* il mondo. Il sentimento è 'fondamentale' nella misura in cui scopre un fondo che non è dato solo, o principalmente, dalla coscienza del soggetto, ma dal suo legame permanente con il mondo, con la trascendenza di esso. Si dovrà dire allora: «Al posto del cogito cartesiano, che sigilla in realtà l'alleanza della coscienza con l'oggetto, c'è non un *io penso* ma un *io sento*, nel senso di un *io provo* o *mi provo* (sentimento) che rende possibile

³⁶ Ivi, p. 110.

³⁷ Ivi, p. 139.

³⁸ Ivi, p. 174.

³⁹ Ivi, p. 178.

la rivelazione del mondo e, invero, è questa stessa rivelazione».⁴⁰ Se quindi il desiderio è un modo del sentimento, non ne esprime però l'essenza, giacché esperisce il nostro rapporto con il mondo nella forma di una mancanza, mentre il sentimento lo avverte nella sua «vicinanza».⁴¹ Nel sentimento il mondo ci è prossimo: «è come l'eco della natura in noi aldilà dell'evento della scissione».⁴² Di qui l'affermazione conclusiva:

Nel sentimento [...] il mondo è sufficientemente presente e, in certo senso, pienamente presente; poiché il sentimento è la prova di una pienezza a distanza, come una nostalgia ontologica, esso promette una qualche riconciliazione, un'uscita dall'esilio ontologico.⁴³

Ebbene pensiamo che queste parole non sarebbero certo spiaciute a Rosmini, denotando esse un'intima vicinanza con la sua concezione del sentimento fondamentale, proprio per quella 'nostalgia ontologica' che esprimono, al di là delle venature talora nichilistiche che rivelano in Barbaras.

⁴⁰ Ivi, p. 193.

⁴¹ Ivi, p. 210.

⁴² Ivi, p. 213.

⁴³ Ivi, p. 256.

MARTINA GALVANI

CORPO E SPAZIO. L'INDIVIDUALITÀ SECONDO
ANTONIO ROSMINI E EDITH STEIN

Per ripensare *con* Antonio Rosmini e *con* Edith Stein la problematica della *costituzione individuale umana*,¹ muoveremo da uno dei primi testi nei quali la fenomenologa sistematizza le sue riflessioni sul soggetto umano, *Zum Problem der Einfühlung* (1917), per accennare poi ad alcune analisi contenute nelle opere più mature; parallelamente, si guarderà alle considerazioni rosminiane dedicate al sentimento fondamentale e al «sintesismo», tratte dall'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1838) e dalla *Psicologia* (1846-1848).

Stein, guidata dall'esigenza di *regredire* al sostrato ultimo del reale, come noto, si «converte»² ai principi della fenomenologia husserliana, da lei assimilati e utilizzati secondo le intenzioni

¹ La questione del realismo gnoseologico viene discussa, in ambito fenomenologico, a partire dalla formulazione di Edmund Husserl della «problematica della costituzione». Il tema è ripreso da Edith Stein in stretta connessione con le sue riflessioni sulla persona umana e, in questo senso, il termine può adattarsi all'indagine antropologica sull'individualità affrontata da entrambi gli autori qui messi a confronto (cfr. P. Schulz, *Il problema del «realismo» tra fenomenologia e Scolastica: sugli scritti filosofici di Edith Stein*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 701-723).

² Il modo di guardare il mondo proprio della fenomenologia è «[...] un rivolgimento dello sguardo che Husserl paragona ad una vera e propria conversione religiosa, in quanto spogliarsi dell'atteggiamento naturale comporta un cambiamento tanto profondo da non avere niente di spontaneo» (A.M. Pezzella, *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, p. 60).

del maestro. Ella si avvale della riduzione anche nelle analisi sull'essere umano, poiché attraverso la «messa fuori circuito» dell'*Existenzsetzung*, vede la possibilità di guardare al «fenomeno» umano nella sua essenza.³ La riflessione filosofica del Roveretano è mossa dallo stesso intento: riandare ai principi primi del reale; la via che egli propone per farlo è quella del *sintesismo* tra reale ed ideale. L'unico metodo possibile, afferma, è infatti quello che comprende in un unico movimento sintetica sensazione e ragionamento: «l'osservare importa un atto della mente, che toglie a proprio oggetto un sentimento e si risolve in un giudizio. Questo atto della mente [...] non è in fine che l'applicazione dell'essere ideale al sentimento [...]».⁴

Una volta premesse le linee di metodo, sarà necessario entrare nel vivo della domanda teoretica che entrambi i filosofi si pongono e che riguarda la possibilità che il soggetto umano ha di conoscersi, o meglio, di *sapersi* quale individualità specifica. Emerge come primo risultato la dimensione del *corpo proprio*: non solo come realtà materiale, attraverso il quale è possibile incontrare altri reali, ma in particolare come sentimento interiore, che rende possibile quell'incontro.⁵ Cosa sia questo *sentimento*, quale legame abbia col corpo e con la coscienza riflessa, sono le domande che guideranno le nostre analisi e che si svilupperanno grazie al pensare dei due autori. La condivisione di tematiche affini non rappresenta una semplice constatazione, ma vuol essere piuttosto letta quale *signum* di una nuova via, che tenta di rispondere all'esigenza di realismo avvertita da entrambi.

³ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 2014, p. 68.

⁴ A. Rosmini, *Psicologia*, ENC, vol. 9-10, Città Nuova, Roma 1988, I, p. 47.

⁵ Questa affinità tematica tra i due autori, qui posti a confronto, è già stata notata da Angela Ales Bello, che a tal proposito scrive: «Come per i fenomenologi, il corpo è sentito “da dentro”, è da noi sentito. [...] Si compie, pertanto, una ricognizione in senso “genetico”: come si forma il corpo?» (*Complessità e stratificazione dell'essere umano: a proposito di antropologia e psicologia. Un confronto tra Antonio Rosmini ed Edith Stein*, in *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generato*, Atti del Convegno «Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione», Modena, 13-14 novembre 2014, a cura di F. Bellelli e E. Pili, CnX/Filosofia, Roma 2016, p. 121).

I. *Percezione interna e individualità reale*

Vista la vastità del problema antropologico, vorremmo iniziare da alcune considerazioni avanzate da Edith Stein, che ci permetteranno poi di approfondire la convergenza con l'analisi dell'essere umano proposta da Antonio Rosmini.

La difficoltà nel cogliere ciò che individua ogni singolarità spinge la fenomenologa ad affrontare, senza sosta, la tematica della 'struttura umana', facendone il cardine di tutta la sua produzione filosofica. In quasi tutti i suoi scritti, Stein premette un discorso di metodo alle analisi vere e proprie, mostrandone le molteplici applicazioni possibili. Il duplice movimento della riduzione, che dopo aver escluso ogni giudizio sul mondo naturale lascia come residuo ultimo l'*Io puro*, o *Io trascendentale*, coi suoi *Erlebnisse*, diviene il campo d'indagine specifico.⁶ La seconda riduzione – quella trascendentale – sarà il motivo di varie incomprensioni tra alcuni allievi di Husserl e il maestro, nonché la ragione di molteplici e differenti interpretazioni dell'approccio da lui proposto in *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*.

In questa nostro contributo il tema non vuole, e non può, essere trattato in modo completo, ma la prospettiva che esporremo, pur nella sua parzialità, è volta a mostrare in che modo Stein riesce ad usare tale riduzione proprio per fondare un'antropologia di stampo realista. A tal proposito, è interessante notare la distinzione che la filosofa propone, già nella sua tesi dottorale, tra il campo della *percezione interna di sé* (*inneren Selbstwahrnehmung*) e quello della *riflessione* (*Reflexion*). Quest'ultima – afferma la filosofa – «[...] è sempre una conversione *attuale* dello sguardo nella direzione di un'esperienza vissuta attuale, mentre la percezione interna può essere essa stessa *inattuale* [...]».⁷ La distinzione è sottile, ma

⁶ Per la distinzione tra riduzione eidetica e riduzione trascendentale si veda A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2007 e R. Pozzi, *Per visibilia ad invisibilia. Percorsi di ontologia in Edith Stein*, Edizioni ODC, Roma 2012, pp. 46-53.

⁷ E. Stein, *Empatia*, pp. 106-107 (corsivo mio).

altrettanto fondamentale: se la «riflessione» indica l'esperienza vissuta attualmente, il cui soggetto è l'Io puro, la «percezione interna», invece, è quell'«appercezione di “se stesso”» nel senso dell'individuo in rapporto alla sua esperienza *individuale*, che la fenomenologia in un primo momento mette tra parentesi insieme al giudizio sull'esistenza del mondo esterno, poiché trascendenti l'Io puro.⁸

In altri termini, nella *Reflexion* ogni *Erlebnis* assume la forma del *cogito* specifico ed è incontestabilmente certo; i vissuti inattuali, propri della percezione interna di sé, invece, non sono intenzionati dall'Io, ma sono un «volgersi a», che manca del carattere assoluto della riflessione. Tuttavia, poco oltre Stein afferma che attraverso i *rapporti percettivi*, di cui l'Io viene a far parte, i vissuti inattuali continuano a perdurare sullo sfondo, rendendo possibile, ad esempio, guardare al proprio passato.⁹ Tale considerazione sembra riuscire a contrastare l'accusa di idealismo rivolta alla riduzione trascendentale: qualcosa di pre-riflesso «resta sullo sfondo» e i vissuti attuali sono descritti come la parte evidente di un unico e più complesso flusso di coscienza (*Bewußtseinsstrom*), costituito da *Erlebnisse* dal diverso grado di evidenza.¹⁰ È questo il fenomeno

⁸ Ivi, p. 107 (corsivo mio). La differenza tra *Reflexion* e *innere Selbstwahrnehmung* viene rimarcata da Stein nel confronto con la teoria di Max Scheler, il quale – secondo l'autrice – aveva confuso i due termini e, in questo modo, non aveva colto il significato autentico dell'Io puro.

⁹ Cfr. ivi, p. 113.

¹⁰ Il dibattito tra realismo ed idealismo ha fin da subito diviso gli allievi di Husserl. Edith Stein stessa si affatica su questa tematica, senza prendere una posizione netta; tuttavia, in ogni sua analisi riparte sempre dal metodo della riduzione, affermando in questo modo la sua aderenza ad esso. Coglie infatti che la correlazione tra il movimento intenzionale noetico e quello materiale hyletico, descritta in particolar modo in *Idee II*, non implica alcun 'isolamento' o 'assolutizzazione' dell'Io trascendentale. Per un approfondimento del tema rimandiamo, tra gli altri, a: R. Pozzi, *L'idealismo trascendentale di Husserl: la voce del maestro e degli allievi* «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 16 (2014); A. Ales Bello, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelveccchi Edizioni, Roma 2013; F.V. Tommasi, *Lo sviluppo del dibattito fenomenologico: idealismo e realismo nel pensiero di Edith Stein*, «Aquinas», 45 (2002), 1, pp. 171-186.

della ritenzione, proprio della ‘coscienza originaria’, che preesiste alla riflessione.¹¹

L’analisi dell’Io puro,¹² per quanto essenziale, non basta dunque a risolvere il problema della *costituzione individuale* (*Selbstheit*), che «verrà in risalto» anche grazie al confronto con un ‘Tu’. Il raffronto con l’alterità assume infatti un ruolo fondamentale, poiché è quello che permette al soggetto il riconoscimento di un flusso di coscienza qualitativamente diverso dal proprio.¹³ Eppure, ciò non basta ad individuare quel *quid* che specifica ogni singolarità, la quale evolve qualitativamente anche rispetto a se stessa.¹⁴ Leggiamo a tal proposito le parole di Stein:

Il fatto che l’Io puro, il quale vive nel presente, sia legato a tutti quanti i vissuti del flusso costituisce l’unità di questo flusso, il quale non può interrompersi in alcun punto. Dinanzi a questo ‘medesimo’ flusso di coscienza si pongono ora ‘altri’ flussi di coscienza: al flusso dell’Io si pone dinanzi quello del ‘Tu’ e quello del ‘Lui’. La loro ipseità (*Selbstheit*) e alterità si basa su quella del Soggetto cui appartengono; ma esse non sono soltanto ‘altre’, bensì sono pure ‘diverse’, dal momento che l’una e l’altra ha il proprio peculiare contenuto di esperienza vissuta (*Erlebnisgehalt*). Dato che ogni singolo vissuto di un flusso è caratterizzato in special modo dalla posizione che occupa nel totale nesso dei vissuti, anche

¹¹ Cfr. E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 151-153.

¹² Stein, nel descrivere l’*Io puro*, ricalca la definizione che Husserl dà in *Idee I*. Ella infatti afferma: «abbiamo sempre parlato dell’io puro in quanto soggetto dell’esperienza vissuta privo di qualità e non altrimenti descrivibile» (*Empatia*, p. 120); e ancora scrive a tal proposito: «In contrapposizione all’Io che si cela dietro l’esperienza vissuta, Husserl chiama *Io puro* quello di cui si ha immediata conoscenza nell’*Erleben*. [...] “Io puro e null’altro”» (*Essere finito e Essere Eterno. Per una elevazione al senso dell’essere*, Città Nuova Editrice, Roma 1999, p. 84-85).

¹³ Cfr. *ivi*, p. 86: «Poiché tutta la vita dei contenuti scaturisce dall’Io, e poiché essa vive in ogni vissuto, è chiaro che le unità di esperienza vissuta – sebbene per il loro diverso contenuto siano chiuse in sé e delimitate rispetto alle altre – non si allineano l’una dopo l’altra come anelli di una catena, ma si è autorizzati a parlare con Husserl di un *Erlebnisstrom*».

¹⁴ Cfr. E. Stein, *Empatia*, p. 122: «La peculiarità qualitativa senza l’ipseità non sarebbe sufficiente per un’individualizzazione, dato che è pure possibile pervenire alla diversità qualitativa del flusso di coscienza se si tiene conto che un flusso di coscienza viene dato mutato qualitativamente nella progressione dell’esperienza vissuta».

per questo motivo – oltre al fatto di appartenere ad un Io – si distingue dunque pure qualitativamente come vissuto di questo Io e non di altri. Grazie al loro contenuto del vissuto i flussi di coscienza sono dunque qualitativamente diversi. Ma anche con questa differenziazione qualitativa non siamo ancora giunti a ciò che comunemente s'intende con un Io individuale ovvero con un individuo.¹⁵

Il confronto con l'alterità assume un ruolo fondamentale, poiché è quello che permette al soggetto il riconoscimento di un flusso di coscienza qualitativamente diverso dal proprio.¹⁶ Eppure, ciò non basta ad individuare quel *quid* che specifica ogni singolarità, la quale evolve qualitativamente anche rispetto a se stessa.¹⁷ Bisogna allora tornare alla distinzione – più sopra sottolineata – tra la 'riflessione', riguardante l'Io puro e i suoi vissuti attuali, e la 'percezione interna', la quale invece *sta alla base* di quei vissuti e permane nonostante il divenire del flusso. Quest'ultima, infatti, riguarda la coscienza originaria, la quale fa da *sostrato*¹⁸ e viene riconosciuta da Stein nell'anima sostanziale.¹⁹ Su questo tema l'autrice ritornerà continuamente,

¹⁵ E. Stein, *Empatia*, pp. 121-122. Circa l'insufficienza dell'Io puro per definire la persona come singolarità specifica si veda anche E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, p. 159: «Con la coscienza pura e con la possibilità di coglierla per via conoscitiva e di ricercarla metodicamente non si esaurisce il problema della soggettività. Come abbiamo visto la persona non è semplicemente un Io puro [...] piuttosto – come ogni altro essere vivente animato – è una realtà intrecciata con l'anima ed il corpo nel contesto del mondo reale».

¹⁶ Cfr. E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, p. 86: «Poiché tutta la vita dei contenuti scaturisce dall'Io, e poiché essa vive in ogni vissuto, è chiaro che le unità di esperienza vissuta – sebbene per il loro diverso contenuto siano chiuse in sé e delimitate rispetto alle altre – non si allineano l'una dopo l'altra come anelli di una catena, ma si è autorizzati a parlare con Husserl di un *Erlebnisstrom*».

¹⁷ Cfr. E. Stein, *Empatia*, p. 122: «La peculiarità qualitativa senza l'ipseità non sarebbe sufficiente per un'individualizzazione, dato che è pure possibile pervenire alla diversità qualitativa del flusso di coscienza se si tiene conto che un flusso di coscienza viene dato mutato qualitativamente nella progressione dell'esperienza vissuta».

¹⁸ La tematica del 'sostrato' viene affrontata da Stein anche nelle opere più mature; si veda a tal proposito in particolare modo E. Stein, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, p. 64.

¹⁹ Cfr. E. Stein, *Empatia*, p. 123: «Il nostro flusso di coscienza unitariamente concluso non è la nostra anima. Ma nei nostri vissuti – come abbiamo già visto quando abbiamo considerato la percezione interna – si dà a noi qualcosa che sta

attraverso un lavoro di scavo quasi incessante, giungendo poi ad una descrizione metafisica del problema.²⁰ Ma ciò che emerge fin dalle prime ricerche è la profonda unità tra la dimensione dell'Io trascendentale, luogo degli *Erlebnisse*, e la corporeità oggettiva. Questo legame sembrerebbe quasi contraddire il monito originario della fenomenologia, che tenta una regressione all'essenza proprio attraverso la neutralizzazione del mondo fisico e psico-fisico (*Existenzsetzung*), in quanto trascendenti la coscienza. Eppure, è proprio il risultato di questa *epoché* a ricondurre ad una nuova 'datità' (*Gegebenheit*) materiale o *hyletica*²¹, ovvero quella del 'corpo proprio', percepito (*wahrgenommen*) con le sue *sensazioni* (*Empfindungen*). Al movimento intenzionale noetico corrisponde dunque quello noematico, che presenta una precisa localizzazione spaziale (materiale).²² A comprova di quanto detto, ci affidiamo alla descrizione dell'autrice:

(La sensazione) non scaturisce [...] dall'Io puro; non assume in alcun caso la forma del 'cogito', con cui l'Io s'indirizza verso un Oggetto, e perciò, riflettendo su di essa, non mi è mai possibile trovare l'Io, in quanto la sensazione si trova sempre in un 'dove', localizzata spazialmente, distante dall'Io, forse molto vicino ad esso, in ogni caso mai in esso. E questo 'Dove' non è un luogo vuoto nello spazio, ma Qualcosa che riempie lo spazio, e tutti questi 'Qualcosa', in cui si manifestano le sensazioni, si raccolgono insieme in un'unità, l'unità del mio corpo proprio.²³

alla base di essi e manifesta se stessa e le sue proprietà costanti così come il suo identico portatore: questa è l'anima sostanziale».

²⁰ Cfr. E. Stein, *Potenza e atto*, p. 58 (corsivo mio): «Questa certezza d'essere precede tutte le conoscenze. Non che tutte le altre – come da un principio fondamentale – siano da derivare da essa in quanto conseguenza logica, o come se essa fosse il metro col quale tutte le altre siano da misurare, bensì nel senso del punto d'inizio oltre il quale non si può ulteriormente retrocedere. *La certezza d'essere è una certezza irreflessa, che precede tutte le conoscenze razionali*».

²¹ Per un approfondimento sulla dimensione che Husserl definisce 'hyletica' si veda Ales Bello, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, in particolare modo il cap. IV, intitolato *Il senso delle cose: hyletica, antropologia, metafisica*.

²² A tal proposito, afferma in *Essere finito e Essere eterno*, p. 73: «[...] posso lasciare indeciso se la cosa che io percepisco coi sensi esista o non esista realmente, ma non posso cancellarla dalla percezione in quanto tale; [...]».

²³ E. Stein, *Empatia*, p. 126.

La riduzione trascendentale sfugge allora al rischio dell'idealismo, poiché implica anche quel sostrato reale *hyletico*, che precede il movimento intenzionale. La sensazione, infatti, necessita di uno *spazio*, di un *dove*, di una *materialità* percepita, che faccia da 'base' ad ogni vissuto: questa è riconosciuta nella corporeità, non nel corpo fisico (*Körper*) – che come tale è messo fuori circuito dalla prima *epoché* – ma nel corpo proprio (*Leib*), la cui presenza reale è invece ineliminabile. Compiuta la riduzione su ogni realtà del mondo, il soggetto la effettua anche su di sé e, nonostante in questa seconda riduzione vi sia identità tra noesi e noema, poiché il soggetto che compie l'operazione coincide con l'oggetto sul quale tale operazione viene compiuta, la conclusione soggettivista non può essere tratta. Infatti, l'identità tra soggetto e oggetto si fonda su quella percezione 'materiale', che non resta confinata nell'Io puro: è la *percezione* del «corpo proprio senziente» (*empfindender Leib gegeben*) a 'riempire' il movimento intenzionale dell'Io.²⁴ Possiamo quindi dire con Stein: «il corpo proprio», che costituisce il residuo ultimo dell'*epoché*, «è essenzialmente costituito da sensazioni» ed è perciò un'evidenza di realtà 'percepita'. Infatti, le sensazioni «sono componenti *reali* della coscienza e in quanto tali appartengono all'Io».²⁵ Qui non si parla più dell'Io puro (assoluto), escluso da ogni accesso a quel mondo che trascende la coscienza, bensì dell'Io individuale e personale, che è da me percepito come *corpo proprio senziente*.²⁶

A questo punto, il pensiero di Antonio Rosmini può essere di supporto all'ipotesi avanzata con Stein. La sintesi tra soggetto ed oggetto – fondamento ontologico dell'antropologia rosminiana – aiuterà infatti a mostrare in che senso il movimento della seconda

²⁴ Di questo stesso avviso ci sembra anche Claudia Mariéle Wulf: cfr. *Dalla fenomenologia essenziale alla fenomenologia esistenziale*, in *In ascolto di Edith Stein. Voci dal mondo*, Aracne Editrice, Roma 2016, pp. 18-19.

²⁵ E. Stein, *Empatia*, p. 134.

²⁶ Ivi, p. 129: «Ciò che rende particolarmente stretto il legame tra sensazione (*Empfindung*) e percezione del corpo proprio (*Leibwahrnehmung*) sta nel fatto che il corpo proprio è dato come senziente e le sensazioni sono date sul corpo proprio».

riduzione non possa essere considerato un'inferenza tautologica, in virtù del sostrato sensibile individuale che è ineliminabile.

II. *Sentimento di sé e individuazione*

Antonio Rosmini, nella sua *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838), si appresta ad indagare l'essere umano con un metodo che definisce analitico-sintetico, mediante il quale scomporre in parti per poi ricomporre in unità.²⁷ Da una prima analisi della soggettività, emergono perciò le sue componenti essenziali: «l'uomo è un soggetto animale, intellettivo e volitivo».²⁸ In quanto tale, egli è dotato di corpo materiale e di intelligenza. Non stupirà, allora, la particolare attenzione che anche il Roveretano riserva alla corporeità, descritta fin da subito nel suo duplice significato.²⁹ Egli dimostra, infatti, che la materialità del corpo non è sufficiente per comprenderne la complessità e distingue tra il corpo fisico (extra-soggettivo) e il corpo proprio, come principio senziente (soggettivo).³⁰ Nel primo caso, la propria dimensione corporea è avvertita come ciò che cade sotto i sensi – come qualunque altro

²⁷ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC, vol. 24, Città Nuova, Roma 1981, pp. 31-32.

²⁸ Ivi, p. 33.

²⁹ Riportiamo a tal proposito un passo particolarmente significativo, tratto da A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ENC, vol. 4, p. 241: «In primo luogo io osservo, che il corpo nostro [...] si percepisce in due modi: 1) come ogni altro corpo esteriore, cioè co' guardi, co' toccamenti, co' cinque sensi in una parola. [...] 2) per quel sentimento fondamentale ed universale pel quale noi sentiamo la vita essere in noi [...]». Sul tema cfr. T. Manfredini, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1994, in particolare Appendice I: *Corporeità e sentimento fondamentale in Rosmini*, pp. 181-199.

³⁰ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia*, p. 137-138: «E veramente quella mano che è sentita soggettivamente fa sentire extra-soggettivamente, cioè ella può esser toccata e veduta come qualsivoglia altra cosa priva di sentimento soggettivo, e toccandosi la mano si sente un agente esteso in quella stessa superficie appunto, che forma il confine del sentimento fondamentale. Questo si prova manifestamente ponendosi una mano sull'altra le quali due mani sono naturalmente l'una all'altra paziente ed agente, e quella stessa superficie di una, in cui si è risvegliato il sentimento, è quella che agisce sull'altra e nell'altra lo risveglia».

oggetto – mentre nel secondo essa è avvertita dall'interno in modo soggettivo, grazie al «sentimento fondamentale»:

Il corpo nostro dunque ha la stessa forza di agire e le stesse leggi di estensione come qualsivoglia altro corpo; perciò anche a lui spetta il nome di corpo in comune coi corpi esteriori; ma vi ha questo di più, che lo spazio che egli occupa è precisamente né più, né meno lo spazio del sentimento fondamentale e sue modificazioni.³¹

Cos'è allora questo sentimento, che si estende in una reale porzione di spazio – ovvero un preciso 'dove' occupato dal corpo proprio – e che, modificato dagli agenti esterni, rende possibile le sensazioni?³² In un primo momento, con questo termine egli si riferisce al sentimento fondamentale corporeo, ovvero a quella primitiva percezione della vita che, afferma, può essere avvertita chiudendo gli occhi e provando ad annullare qualunque altro stimolo esterno.³³ Tale percezione implica però non solamente un *sentito esteso* (corpo), ma anche un *principio senziente inesteso* (anima), che permette di parlare della vita di un soggetto e non semplicemente della vita di un corpo.³⁴ L'essere umano, infatti, non solo sente se stesso, come qualunque soggetto meramente sensitivo, bensì *sa se stesso*. Scrive Rosmini:

Il senziente dunque sebbene non senta propriamente se stesso, tuttavia sente il *suo modo di essere* nel sentito esteso. [...] Il soggetto meramente sensitivo materiale sente in vari modi un esteso: in questo esteso sente passione ed azione fuse insieme, ma egli non riferisce mica ciò che sente a se stesso, il che è proprio dell'uomo: si ferma lì, e non va più avanti: il pronome *sé* non può applicarsi al mero animale.³⁵

³¹ A. Rosmini, *Antropologia*, p. 138.

³² Sul tema si veda, tra gli altri, F. Piemontese, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1966.

³³ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia*, p. 103: «Convien dunque chiudere gli occhi togliendosi principalmente tutte le sensazioni della luce, poi successivamente tutte le altre sensazioni dei sensi esteriori, e ancora tutti que' sentimenti parziali, che potessero svegliarsi nell'interno del corpo nostro a cagione di qualche stimolo particolare. Tolte via interamente queste sensazioni esterne e parziali, senza le quali sussiste ancora l'animale, diciamo noi che riman tuttavia quello che nominammo *sentimento fondamentale-corporeo*, o sentimento del vivere».

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 51-59.

³⁵ *Ivi*, p. 441.

Il soggetto umano, in virtù della sua natura spirituale – ovvero intellettuale e volitiva –, può ri-conoscersi e pronunciare il vocabolo ‘Io’. Tale riflessione su di sé ricorda il movimento della riduzione trascendentale, in quanto implica la stessa coincidenza tra il soggetto conoscente e l’Io conosciuto; anche in questo caso però il rischio del soggettivismo è superato. L’Io, infatti, non è un soggetto meramente intellettuale, poiché in tal caso rimarrebbe ignoto a se stesso; egli per sapersi deve essere in relazione col mondo reale e «avere una sua propria azione», in modo da *sentire* la sua stessa attività. In questa dinamica, quindi, il rapporto intersoggettivo assume un ruolo determinante, poiché *attua* quel sentimento, che individua ogni singolo:

Acciocché dunque il soggetto intelligente cominci ad avere sentore di sé, egli è uopo che non sia meramente intelligente, che non comunichi meramente col mondo ideale; ma ch’egli possa altresì avere un commercio col mondo reale, possa avere una sua propria azione, che gli dia il sentimento della propria attività, perché la natura del reale in questa si svela. [...] Simigliantemente è da credere, che ogni essere reale abbia un suo proprio modo d’agire su degli altri esseri reali, e di trasfondere per così dire in altri la propria forza, una parte di se stesso, di esistere così in altri enti, che l’esercitare in essi un’azione e il destarvi un sentimento conforme all’azione contiene tutto ciò.³⁶

III. *Autocoscienza e sintesismo*

Potremmo dire, quindi, che anche il filosofo di Rovereto si riferisce ad un ‘sostrato materiale-reale’ ineliminabile e avvertito dall’interno, che è riconoscibile nel sentimento precedente la coscienza riflessa. L’anima, infatti, sussiste al di là di quella riflessione su di sé, espressa col monosillabo ‘Io’.³⁷ Se così non fosse,

³⁶ Ivi, p. 445.

³⁷ Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, I, p. 66: «Non si dee adunque confondere la coscienza dell’anima coll’anima; e molto meno si può confonder coll’anima quell’atto col quale l’anima dice IO; di nuovo, non si dee confondere la riflessione dell’anima coll’anima stessa. Coscienza, IO pronunciato, riflessione, sono accidenti dell’anima, non sono la sostanza dell’anima, che precede realmente a tutte quelle sue accidentali modificazioni» e ancora cfr. *Psicologia*, III, p. 113-114. Anche Carla Canullo nota questa distinzione e parla di ‘preposizionalità della coscienza’ in Rosmini: cfr. *La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzio-*

sarebbe impossibile spiegare l'identità del soggetto che, nonostante i molteplici cambiamenti dovuti alla sua natura temporale, rimane sempre il medesimo individuo.³⁸ A tal proposito, il Roveretano non manca di riferirsi al pensiero di San Tommaso; non si fraintende l'Aquinate – afferma – se quel «*materia est principium individuationis*» viene interpretato nel seguente modo: il sentimento, che individua gli enti reali, necessita della materia per sussistere.³⁹ In questo senso, la materia è sì principio d'individuazione, ma lo è solamente di quel sentimento.⁴⁰

Tale sentimento, però, può essere 'inteso' dal soggetto, e quindi diventare «realità», solamente grazie all'intuizione dell'essere ideale: «[...] il soggetto umano, unico e semplice com'egli è, unisce il sentito coll'inteso: mediante questa unione egli vede che il sentito esiste nell'inteso come ente [...]».⁴¹ L'individuo, dunque, può ri-conoscersi solo nel lume dell'essere ideale, senza il quale tale sentimento non sarebbe inteso e la coscienza di sé impossibile. Leggiamo dall'*Antropologia*:

se si vuol pure concepire un soggetto intelligente che abbia una coscienza, egli è uopo concedergli prima la comunicazione col mondo delle realtà, è uopo ch'egli possa ricevere dall'azione degli enti reali in sé un sentimento straniero, e diventare in questa maniera egli stesso un principio attivo. Allora egli sentirà la propria passione, la propria azione, l'unità delle proprie forze. Percepita quell'unità nel sentimento, egli potrà applicargli l'essere ideale, potrà vedere questa sua attività una nell'essere ideale medesimo, e *nel lume di quest'essere trovare il soggetto* di questa forza da cui essa dipende, *trovare in una parola sé medesimo*, riconoscendo che quel soggetto intelligente da cui dipende quell'unità di passione e d'azione è quegli stesso che intuisce l'essere, è egli stesso

nalità e riduzione, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 187-199; rist. nel presente volume, pp. 93-110.

³⁸ Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, I, p. 99: «ora poi – afferma il Nostro – la mia propria identità è evidente: io son certo d'essere sempre quell'Io in tempi e luoghi diversi, sofferente ed operante cose diverse. Quest'identità trovasi nel sentimento mio proprio, in quella parte di esso che chiamammo *meità*».

³⁹ Rosmini si riferisce alla *quaestio* XXIX della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino: cfr. *Antropologia*, pp. 434-439.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 434-35. In queste pagine, Rosmini afferma che il principio d'individuazione deve essere riconosciuto nell'essere reale; lo stesso verrà ribadito nella *Psicologia*, I, p. 270, nota 99.

⁴¹ *Ivi*, p. 446.

che discuoopre la necessità di un soggetto intelligente e percipiente. Egli è così che nasce la coscienza, e che il soggetto intelligente pronunzia il vocabolo Io.⁴²

Le scienze della psicologia e dell'ideologia non possono perciò essere prese separatamente, poiché l'attività di *sintesi* tra sentimento (soggetto) e idea dell'essere (oggetto) è, secondo Rosmini, inerente ad ogni ragionamento.⁴³ L'anima può percepirsi – e quindi conoscere se stessa – solo mediante questa sintesi, che il Roveretano definisce «percezione intellettuale»: ⁴⁴ il soggetto, «intuendo l'essenza dell'essere, vede quest'essenza realizzata nel sentimento». ⁴⁵ Azzardando un linguaggio non propriamente rosmignano, potremmo dire che il soggetto è capace, grazie all'idea, ⁴⁶ d'intenzionare l'essenza, 'riempita' materialmente da un sentito reale; ciò avviene in un movimento da pensarsi assolutamente unitario, appunto *sintetico*. Nel caso specifico, quello nel quale l'individuo guarda se stesso, e non altre realtà diverse da sé, soggetto intuente e sentimento percepito coincidono. Quest'ultimo, però, non è posto dal soggetto, ma da lui trovato: è quel *quid* sensibile e incomunicabile (*meità*) che lo individua prima di essere da lui inteso.⁴⁷

⁴² *Ibidem* (corsivo mio).

⁴³ Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, I, p. 48; anche l'*Antropologia in servizio della scienza morale* inizia con l'enunciazione dei due postulati, condizione di ogni ragionamento: cfr. *Antropologia*, pp. 24-28.

⁴⁴ La sostanza dell'anima, riconoscibile nel sentimento fondamentale, come è stato detto, precede la coscienza riflessa ed è conoscibile mediante la *percezione*. Quest'ultima infatti – afferma Rosmini nelle prime pagine della *Psicologia* – è ciò che ci permette di conoscere positivamente la sostanza di ogni ente e quindi anche quella dell'anima stessa. Cfr. *ivi*, p. 86: «La sostanza dell'anima dunque è percettibile all'anima stessa, e non potrebbe essere percettibile, se non consistesse in un sentimento primo e fondamentale, perocché ciò che non si sente in alcun modo, né per alcun modo si percepisce».

⁴⁵ *Ivi*, p. 67.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 242. Rosmini prosegue poco oltre: «Ora l'anima che vede l'idea, sente se stessa nell'essere ideale; e questa è la speciale sensitività ideologica di cui parliamo. L'anima poi col sentirsi in possesso dell'idea, si sente intelligente, nobilitata, e piglia un istinto intellettuale e razionale, che è la parte attiva della sensitività ideologica».

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 68-69: «Or quale sarà questa nota caratteristica che fa distinguere all'uomo il sentimento proprio da tutti gli altri? Ella dee essere certa-

La percezione adunque volendosi esattamente indicare colle parole «è quella operazione, per la quale lo spirito acquista un oggetto reale»; e quest'operazione può chiamarsi anche giudizio ed affermazione, poiché lo spirito non ha acquistato un oggetto reale se non l'ha affermato, se non ha detto a se stesso la parola interiore: è.⁴⁸

Il sentimento rimarrebbe oscuro e del tutto incognito, senza l'operazione della percezione intellettuale, ovvero senza quel giudizio che unisce il soggetto reale al predicato dando origine all'ente;⁴⁹ infatti, tale sentimento non potrebbe essere conosciuto prima di essere affermato.⁵⁰ Applicando il giudizio alla conoscenza che l'anima ha di sé, è evidente allora che soggetto ed oggetto vengono a coincidere, ma quest'identità presuppone un inevitabile sentimento reale, inerente al sostrato materiale corporeo, inteso poi *nell'essere ideale*. Qui – secondo Rosmini – sta il superamento del soggettivismo di Fichte, il quale non ha colto la differenza tra anima sostanziale ed Io cosciente (o anima riflessa).⁵¹ Se infatti venisse a mancare quel termine reale, che nell'uomo è sensitivo-intellettuale,⁵² l'autocoscienza si risolverebbe in un'autoaffermazione soggettiva, in un mero auto-porsi intellettuale (ideale). Il sintesi delle forme – dal quale scaturisce l'ultima delle tre, ovvero quella morale – emerge allora come luogo metafisico fondante l'antropologia:

mente, per dirlo di nuovo, un *quid* che nel sentimento stesso immediatamente si percepisca. [...] Sì, la proprietà, la suità, la meità è un *quid* del sentimento che si percepisce come tutte le altre parti del sentimento e come tutti gli altri sentimenti per l'essenza dell'essere che si ravvisa in essi. Questo *quid* sensibile è il principio dell'individuazione e diviene anche quello della personalità, e questo esiste anche prima di essere percepito».

⁴⁸ Ivi, p. 69-70.

⁴⁹ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia*, p. 448: «Giunto a questo punto del suo lavoro, l'uomo ha trovato se stesso, ma senza ancora saperlo, poiché non sa ancora che quell'ente, quella sostanza che ha scoperto sia se stesso; non s'è ancor formato la coscienza di sé, non è ancora in grado di pronunciare il monosillabo Io».

⁵⁰ Cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, I, p. 70-71, nota 5: «Ora, quando il giudizio è formato, allora la sensazione sussistente è certo conosciuta, non prima; ed allora appunto riceve il nome di soggetto da colui che riflette sopra il giudizio formato, e con quell'atto riflesso la considera siccome conosciuta, e nota che di lei si predica l'esistenza».

⁵¹ Cfr. ivi, pp. 66ss.

⁵² Cfr. A. Rosmini, *Antropologia*, p. 437.

individuato da quello specifico sentimento (*meità*) grazie al quale il soggetto umano sa se stesso nella luce dell'Essere.

IV. *Cenni conclusivi: all'origine dell'intelligenza*

Quando l'attività del conoscere assume come oggetto specifico l'individuo, essa può certamente essere raffigurata con un movimento di ritorno circolare del soggetto su di sé, che rischia di cadere nell'idealismo. Eppure, questo tema delicatissimo trova nella fenomenologia di Edith Stein, come nel pensiero di Antonio Rosmini, un solido radicamento nel reale, che qui si è tentato di dimostrare attraverso le rispettive riflessioni sulla costituzione dell'individualità. È infatti l'esigenza di rintracciare la specificità di ogni singolo ad ancorare l'indagine della soggettività ad un sostrato di cui si ha esperienza, ovvero il corpo proprio. Esperienza che si traduce nel flusso di vissuti che la coscienza illumina, secondo l'approccio fenomenologico qui mostrato, o che si può analogamente intendere con la sintesi proposta dal Roveretano.

Secondo il filosofo, come abbiamo visto, l'essere umano *esiste* nella luce dell'Essere, che lo rende intelligente, e per questo può intendere il sentimento che lo individua: il sentimento che l'anima ha di se stessa è 'oggettivato', in quanto termina nell'idea, e in tal modo produce l'atto morale.⁵³ L'essere ideale, «che splende uno ed identico a tutte le intelligenze, e splendendo le crea»,⁵⁴ è certamente

⁵³ Qui non è possibile approfondire ulteriormente il tema della 'forma morale dell'essere', tuttavia è fondamentale tener presente che l'atto sintetico tra idea e sentimento è descritto da Rosmini quale atto morale, l'ente infatti è ri-conosciuto dall'individuo grazie alla volontà. Questo 'movimento sintetico', intrinseco alla struttura antropologica, permette al Nostro di innestare la riflessione filosofica in quella teologica. Michele Federico Sciacca intuisce bene la centralità dell'essere morale nella filosofia rosminiana e descrive la filosofia morale del Roveretano come teologicamente fondata; l'agire morale infatti è il riconoscimento volontario della Verità che l'intelletto conosce: «nel solo conoscere – afferma Sciacca – non c'è morale, la quale comincia quando ciò che è vero è voluto come bene, amato come l'essere nel suo ordine» (M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Edizioni L'Epos, Palermo 1990, p. 147).

⁵⁴ Rosmini, *Antropologia*, p. 454.

cifra specifica del pensiero rosminiano, eppure, senza forzare le interpretazioni, il percorso da lui intrapreso ci pare consonante con quello che conduce Stein a innestare il discorso fenomenologico in quello metafisico-teologico.

Questa breve conclusione vuole dunque essere solamente un'ulteriore apertura della prospettiva avanzata, in direzione di una antropologia teologica. Infatti, anche se nei testi presi in considerazione, Rosmini non mette a tema la dinamica dell'atto creativo⁵⁵ – come invece farà nella *Teosofia* – essa è ovviamente il presupposto fondante l'antropologia e la psicologia. Scrive nell'*Antropologia in servizio alla scienza morale*: «[...] nell'uomo oltre l'animalità si trova l'intelligenza, ed il difficile consiste nello spiegare l'origine di questa».⁵⁶ Per farlo, egli si pone in profondissimo dialogo con la Rivelazione, attingendo dalla *Genesi* e dal pensiero dei Padri; ciò non consiste nel passaggio ad «un altro piano», ma l'argomentazione filosofica e quella teologica sono compresenti. Questa stessa esigenza di ascendere all'*origine* di ogni intelligenza è condivisa da Stein. La vita attuale dell'Io puro – scrive il *Potenza e atto* – scorre da un vissuto all'altro, dai contenuti sempre diversi e mutevoli, e non può essere indipendente; essa necessita di un fondamento.⁵⁷ Per questa via, ella riconoscerà l'Essere eterno, Creatore, quale misura dell'essere di ogni Io:

Di fronte all'innegabile realtà per cui il mio essere è fugace, prorogato, per così dire, di momento in momento e sempre esposto alla possibilità del nulla, sta l'altra realtà, altrettanto inconfutabile, che, nonostante questa fugacità, io *sono*, e d'istante in istante sono *conservato nell'essere* e che in questo mio essere fugace colgo alcunché di duraturo [...]. Nel mio essere mi incontro con un altro essere, che è sostegno e fondamento del mio essere, di per sé senza sostegno e senza fondamento.⁵⁸

⁵⁵ Per un approfondimento del tema rinvio a N. Ricci, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005.

⁵⁶ A. Rosmini, *Antropologia*, p. 450.

⁵⁷ Cfr. E. Stein, *Potenza e atto*, p. 64: «per la vita che scorre, è presente qualcosa che “sta alla base”, che la regge – una *sostanza*».

⁵⁸ E. Stein, *Essere finito e Essere eterno*, pp. 95-96.

La fenomenologia di Stein raccoglie le esigenze filosofiche del suo tempo e, al contempo, a dialogare con la tradizione metafisica, integrando in questo modo il tema husserliano dell'essenza con quello dell'esistenza e della sua origine.⁵⁹ L'analisi della capacità umana di intendere il senso (*Sinn*) del mondo reale in cui è immerso, la conduce ad affrontare il problema della creazione.⁶⁰ Questa stessa connessione tra piano gnoseologico, antropologico e teologico è quella che mirabilmente Rosmini ha tentato di mostrare col suo sistema; tale sforzo lo ha costantemente guidato nella ricerca filosofica, in una tensione verso quella «Verità», che l'uomo ri-conosce poiché *intelligente*.

⁵⁹ La dottrina delle essenzialità (*Wesenheiten*), elaborata da Stein per dar voce al problema della Creazione, può rendere ulteriormente fecondo il confronto con la prospettiva ontologica rosminiana (in particolar modo cfr. *ivi*, cap. III, §12, 144-159). Il fluire temporale del mondo attuale-reale – afferma la fenomenologia – riceve forma dalle unità di significato, «perciò lo stesso essere delle unità di significato non può esistere indipendentemente da Dio».

⁶⁰ *Ivi*, p. 145: «Ciò che dà l'essere a me e che nello stesso tempo colma di senso questo essere, deve essere non solo padrone dell'essere, ma anche padrone del senso: nell'essere eterno è contenuta tutta la pienezza del senso ed esso non può "attingere" se non da se medesimo il senso con cui viene ricolmata ogni creatura, allorché è chiamata all'esistenza».

LA PERSONA E L'ALTRO

MARIO VERGANI

PERSONA E ATTEGGIAMENTO PERSONALISTICO IN ROSMINI
E HUSSERL. TRA ANTROPOLOGIA E FENOMENOLOGIA

I. Introduzione: il tema della persona come problema di costituzione fenomenologica

Questo saggio si limita a presentare la differenza di approccio al tema della persona in Husserl e in Rosmini e le conseguenze che ne derivano. Si tratta di una lettura comparativa con un'intenzione teoretica volta ad evidenziare alcuni elementi di vicinanza e i punti di divaricazione. La dimensione descrittiva – com'è noto si è parlato di accenti fenomenologici nelle ricerche di Rosmini – è fondamentale per vedere l'immagine diversa della persona che ne risulta, ma il punto di vista seleziona e dunque discrimina quello che si può vedere o non vedere. Alla luce di tali premesse proponiamo di prendere Husserl come guida e di leggere Rosmini come controcanto. Per ragioni di prudenza ermeneutica, per evitare forzature e accostamenti estrinseci, per non lavorare sul piano analogico, la scelta adottata consiste nello spostarsi sul piano del metodo, le differenti vie per raggiungere il tema della persona, sui diversi approcci.

Le due tesi sostenute sono le seguenti: 1. per porre la domanda sulla persona in Husserl bisogna partire dalla nozione di atteggiamento personalistico; è necessario chiedersi come si arriva fenomenologicamente al personalismo e in che senso questo, prima che una dottrina, sia appunto un atteggiamento. Dunque cosa significa atteggiamento e come si distingue questa posizione rispetto ad altri atteggiamenti. Il punto è delicato, perché se

introduciamo la nozione di atteggiamento come presupposto per parlare della persona, dobbiamo poi chiederci se non è forse vero che l'atteggiamento è proprio un requisito della persona; 2. dato l'approccio husserliano al tema della persona, fenomenologico e non antropologico, emerge un modello pluralistico e aperto che si può verificare in due direzioni: la prima è quella relativa al problema della determinazione della persona (chi e cos'è persona, che tipi di persona abbiamo e come si rapportano tra di loro?); la seconda si riferisce allo sviluppo delle implicazioni etiche delle riflessioni sulla persona, che accentuano sempre più la direzione verso un'etica non formalistica e antigerarchica. Questi esiti verranno confrontati con le tesi rosminiane.

La nozione di persona viene decostruita genealogicamente o arriva a rappresentare il bersaglio di diverse impostazioni teoriche o filosofiche del Novecento: dall'area etno-antropologica (seminale è Mauss) alle obiezioni antipersonaliste del secolo scorso, ad esempio le ardite tesi esposte dalla Weil, fino alle attuali critiche di area biopolitica (si pensi alle linee di ricerca che vanno in direzione dell'«impersonale» quale risorsa etica). Intendiamo suggerire che, rispetto alle contestazioni – in larga parte da sottoscrivere – che sono state avanzate al concetto di persona, la via fenomenologica può avere qualche ragione di interesse. Come scrive Ricœur:

Per uscire dalle astrazioni, vorrei, da parte mia, individuare l'*attitudine-persona*. Innanzitutto è persona quella entità per la quale la nozione di *crisi* è il segno di riferimento essenziale della sua situazione [...] percepire la mia situazione come crisi significa non sapere più qual è il mio posto nell'universo (una delle ultime opere di Max Scheler si intitola proprio *Il posto [Stellung] dell'uomo nell'universo*). Vedersi come persona desituata [*déplacée*] è il primo momento costitutivo dell'attitudine persona.¹

¹ P. Ricœur, *Approches de la personne*, «Esprit», 160 (1990), 3/4, pp. 115-130, trad. it. di I. Bertoletti, *La persona*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 28-29; cfr. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris 1968 (IV ed.), *Cinquième partie: Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"*, trad. it. di F. Zanino, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di 'io'* (1938), in *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000, pp. 351-380; S. Weil, *La personne et le sacré* (1943), extrait de *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, pp. 11-44, trad. it. di M. C. Sala, *La*

Si noti che *attitude* è la traduzione francese per *Einstellung*, atteggiamento.

II. *Questioni di metodo: antropologia e fenomenologia della persona*

Storicamente la nozione emerge in contesti determinati e che tuttavia presentano degli elementi di ricorrenza riconoscibili: dagli ambiti teologico e giuridico-politico generalmente supportati da impostazioni di carattere ontologico o metafisico, fino ai loro portati in termini di analisi antropologiche. Una distinzione maggiore è certamente quella tra approccio antropologico e approccio fenomenologico al tema della persona.

In Rosmini la persona appare all'incrocio tra differenti campi della sua ricerca: ontologico, gnoseologico, morale, politico-giuridico; la si trova sia nella filosofia della politica che nella psicologia, nella filosofia del diritto, come nella filosofia morale e nell'antropologia. Il luogo nel quale in maniera molto estesa viene discusso il tema, dentro un inquadramento il più ampio possibile, è però l'ambito antropologico e in particolare nell'*Antropologia al servizio della scienza morale*. Per evitare di assumere la nozione di antropologia rosminiana al modo in cui Husserl intende ogni antropologia, è utile mostrare in cosa consiste appunto il metodo che Rosmini segue per praticare la sua ricerca che si vuole appunto antropologica:

Questo trattato ha scritto in fronte *Antropologia in servizio della scienza morale*; il che viene a dire: discorso dell'uomo, o dell'umana natura considerata sotto i rispetti della moralità. Formando adunque l'*uomo* l'argomento di questo trattato, ci gioverà cominciare dal definire accuratamente l'uomo, per poi analizzare questo concetto dell'uomo, per indi riassumere tutte insieme le parti che entrano in questo concetto, e riunendole dar nuova luce alla definizione da prima posta dell'uomo stesso. Con questo metodo noi partiamo dal tutto, e veniamo alle parti: il che è un seguire il *metodo analitico*, che consiste nell'analizzare il tutto,

persona e il sacro, Adelphi, Milano 2012; più recentemente R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, in particolare pp. 80-126.

cioè scomporlo nelle sue parti (I): di poi, facendo il viaggio contrario, dalle parti ritorniamo al tutto, sintetizzando, cioè componendo ad unità le parti scomposte. Il metodo adunque, che noi ci proponiamo tenere in questi ragionamenti, si può acconciamente chiamare analitico-sintetico.²

L'impostazione fenomenologica e quella antropologica si separano in un punto preciso: l'andamento analitico-sintetico presuppone, quale punto di partenza, un riferimento all'idea di uomo non priva di implicazioni di natura metafisica. Nel libro I dell'*Antropologia al servizio della scienza morale*, Rosmini ne propone due; riportiamo la seconda, la più completa: «L'uomo è un soggetto, animale, dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato agente in modo conforme all'animalità e all'intelligenza che possiede».³ La definizione viene quindi spaccettata. Cosa significa adottare questo approccio lo si capisce dalla struttura del testo rosminiano: in ragione di queste scelte l'impianto stesso dell'indagine risulta complesso e all'idea di persona si arriva dopo una lunga serie di passaggi speculativi. I capitoli dall'uno al tre sono dedicati rispettivamente all'uomo, all'animalità (in quanto essere reale) e alla spiritualità (in quanto essere ideale) e solo nel quarto capitolo, intitolato *Del soggetto umano*, si trova la definizione di persona, ma alla fine, di nuovo, dopo un percorso che introduce una serie di ulteriori discriminazioni: 1. l' 'individuo' in quanto sostanza indivisibile e sussistente per sé; 2. il 'soggetto' in quanto individuo senziente dotato di uno specifico principio attivo; 3. il 'soggetto intellettuale' in quanto intuisce l'essere ideale; 4. il 'soggetto umano' in quanto assomma il principio dell'animalità e quello dell'intelligenza; 5. l'idea di 'io' che introduce un elemento di riflessività del principio supremo intellettuale – come viene ribadito anche nella *Psicologia*: «Il monosillabo io è dunque “il segno vocale pronunciato da un'anima intellettuale (o più generalmente da un soggetto intellettuale) di un atto suo proprio quando

² A. Rosmini, *Antropologia al servizio della scienza morale*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. II, Tipografia e libreria Pogliani, Milano 1838, p. 18.

³ Ivi, art. 2, p. 26.

interiormente rivolge l'attenzione a se stessa e si percepisce"»⁴ – e infine, da ultimo, la persona: «*Persona* è “un soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo”».⁵ Riassumendo: risucchiata dentro e secretata, la persona è principio – in atto – per il quale il soggetto, intuendo, è uomo.

La distinzione tra antropologia e fenomenologia compare in Husserl proprio quando si affaccia il tema della persona. Nella seconda parte della *Filosofia come scienza rigorosa*, nel quadro delle critiche rivolte allo storicismo abbiamo da una parte il riconoscimento dello straordinario contributo di Dilthey rispetto allo studio delle scienze dello spirito, ma dall'altra parte la sottolineatura che, esattamente dal punto di vista dell'atteggiamento, le filosofie delle *Weltanschauungen* trattano il tema della persona trasponendo l'atteggiamento naturalistico nell'ambito delle scienze dello spirito. Non fanno dunque fenomenologia, ma semmai antropologia, come più tardi verrà ribadito in diverse appendici delle *Idee*.⁶ Tutto ciò non sfugge a Heidegger che esattamente in riferimento alla lettura di *Idee II*, nel § 10 di *Essere e tempo*, giudica positivamente le obiezioni husserliane. A prescindere dal dissenso che a partire da questa posizione vede contrapposti Husserl e Heidegger rispetto alla definizione schiettamente fenomenologica o antropologica delle reciproche indagini, è però chiaro che entrambi distinguono l'interpretazione della persona compiuta sulla scorta del metodo fenomenologico da quella attinta per via antropologica.⁷ Detto altrimenti: via descrittiva e via analitico-deduttiva.

⁴ A. Rosmini, *Psicologia*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. VI, Tipografia e libreria di Girolamo Miglio, Novara 1846, n. 63, p. 53.

⁵ A. Rosmini, *Antropologia al servizio della scienza morale*, Libro IV, «Del soggetto uomo», def. 8, p. 61.

⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Bd. II, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. v. W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1952 (Husserliana, IV), trad. it. di E. Filipini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica II*, nuova edizione a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, Appendice XIV, p. 362.

⁷ Da dove deriva il termine Husserl è difficile dire con esattezza, anche se i riferimenti maggiori nella storia delle idee paiono essere Dilthey e Leibniz. Dilthey un po' ovunque, ad esempio nell'*Einleitung in die Ethik. Vorlesungen*

Sommersemester 1920/1924, hrsg. v. H. Peucker, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2004 (Husserliana, XXXVII), trad. it. di S. F. Trincia, *Introduzione all'etica*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 100, mentre in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, hrsg. v. I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag 1973 (Husserliana, XIV), p. 48, viene citato Leibniz (*Nouveaux Essais*, II, 27 §. 9), dove compare l'idea di persona. Per il rapporto con Heidegger, cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. W. und M. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1950 (Husserliana, III), trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino 1965, nuova edizione a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, «Postilla alle Idee», pp. 418-434 e l'introduzione di E. Franzini, p. XLVII. Heidegger conosce certamente le *Idee II*, quindi il tema della persona in Husserl e lo specifico dell'atteggiamento personalistico ed opera un confronto con Scheler, mostrando come la via di Scheler sia preferibile; ma al fondo critica sia Husserl che Scheler sull'idea di persona, sostenendo che entrambi mancano il 'problema dell'essere della persona' (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001 [1927], trad. it. di P. Chiodi, nuova edizione a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 524 e 70-71, § 10 «Delimitazione dell'analitica esistenziale rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia»). Come detto, l'idea di persona compare già in *Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur» (1910-1911), trad. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 68-69, mentre la monade compare per la prima volta nei manoscritti sull'intersoggettività tra il 1908 e il 1911. La conferenza del 1932 su *Phänomenologie und Anthropologie* (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge* [1922-1937], hrsg. v. T. Nenon und H.R. Sepp, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989 [Husserliana, XXVII], pp. 164-181) vuole dissipare una serie di fraintendimenti: antropologismo e psicologismo si oppongono all'altro indirizzo del soggettivismo moderno, rappresentato dal trascendentalismo, da ultimo dalla fenomenologia stessa, ma Husserl, al termine della conferenza, si chiede «per quale motivo, in effetti, la psicologia, e se si vuole l'antropologia, non è una scienza positiva accanto alle altre, accanto alle discipline scientifico-naturali, ma ha una interna affinità con la filosofia, con la filosofia trascendentale», p. 181. In questo caso un punto di contatto rispetto al tema della persona negli specifici percorsi di Husserl e Rosmini piuttosto che da Kant è rappresentato da Leibniz. Se rispetto ad altri aspetti – quali ad esempio l'idea dell'essere e la manifestatività della stessa – è possibile operare un confronto tra il pensiero di Rosmini (il 'Kant italiano') e quello di Husserl via Kant (cfr. M. Krienke, *L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl*, «Rosmini Studies», 3 [2016], pp. 141-154; rist. nel presente volume, pp. 111-131) qui forse è interessante ricordare che rispetto all'idea di persona Rosmini si richiama invece alla monadologia di Leibniz, anche se in termini di insufficienza e di necessità di integrazione: «Ciascun eletto dunque nel suo stato finale è un concetto realizzato che abbraccia tutto il mondo, e di lui si può

Al di là di questa precisazione risulta comunque sorprendente come le implicazioni, la concettualità e un lessico metafisico molto tradizionali, riconoscibili in impostazioni più propriamente antropologiche, siano ancora ben visibili in numerose tesi husserliane: in ‘senso specifico’ la persona comporta le idee di libertà, volontà e autoresponsabilità. Se l’immagine è per molti aspetti classica, quanto fa differenza in questo caso è invece l’approccio che consente di descrivere l’atteggiamento personalistico.⁸ Nel secondo libro delle *Idee* (1912-1928) – per il nostro tema il riferimento maggiore – le ricerche sulla costituzione fenomenologica nel suo senso più ampio descrivono la realtà (*Wirklichkeit* e non *Realität*) e il suo rapporto con la razionalità fenomenologica, secondo una nota articolazione: natura da una parte e mondo spirituale dall’altra; ma l’analisi costitutiva riferita al mondo spirituale è di fatto una nuova ripartenza rispetto alla indagini precedenti, e infatti due volte Husserl è costretto a distinguere la differenza tra l’approccio naturalistico e quello personalistico: una prima volta nel § 34, prima di procedere alla descrizione della natura animale (per indicare che manca un’intera dimensione alle analisi costitutive, cioè quella dello spirito), e poi all’inizio della sezione terza vera e propria, che ci interessa maggiormente. Se queste parti non si lasciano collocare bene nell’impianto complessivo dell’opera, se Husserl fa fatica ad ordinare l’andamento delle sue ricerche costitutive in modo progressivo, è perché l’approccio fenomenologico non è né deduttivo, né emergentista: la coscienza in senso generale e poi la

ben dire, in un modo assai più vero che non disse Leibnizio nelle sue monadi, che rappresenta in sé l’universo», A. Rosmini, *Teosofia*, Libro III, art. n. 1120, a cura di S. F. Tadini, Bompiani, Milano 2011, p. 1174.

⁸ Cfr. come studi introduttivi e generali: D. Moran e J. Cohen, *The Husserl Dictionary*, Bloomsbury Academic Publishing, London-Oxford-New York 2012, sulla persona e l’atteggiamento personalistico, pp. 309-312 e G. Semerari, *L’idea di persona nella fenomenologia di Husserl*, in V. Melchiorre (a cura di), *L’idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 305-324. Anche internamente, se guardiamo alla seconda parte di *Idee II* sullo spirito, la disposizione della materia è piuttosto tradizionale: 1. senso dell’opposizione natura-spirito; 2. senso della legge fondamentale della motivazione; 3. senso della precedenza ontologica del mondo spirituale rispetto a quello naturale.

persona non sono punto culminante, né epifenomeni; non abbiamo qui un sistema gerarchico nel quale dal basso emerge l'alto, nel senso di un vertice. Al contrario, fenomenologicamente la persona *corrisponde* a un atteggiamento e al tempo stesso *si rende visibile* a partire da un atteggiamento. Già là fenomenicamente nella sua auto-datità, per il fenomenologo si tratta quindi di determinare meglio il *come* del suo darsi, spostando lo sguardo su questa dimensione spirituale o personale, perché – come scrive Husserl – «la fenomenologia procede per sguardi chiarificatori, determinazioni di senso, e distinzioni di senso. Essa confronta, distingue, collega, pone in relazione, divide in parti, o separa momenti. Ma tutto ciò entro il puro guardare. Essa non teorizza e non matematizza; non effettua cioè alcuna spiegazione nel senso di una teoria deduttiva».⁹

Concretamente, Husserl entra in questa prospettiva quando comincia a vedere che al di là delle dipendenze idiopsichiche o fisiopsichiche (l'animo dipende da sé o dal proprio corpo) si danno anche dipendenze non psicologicamente o naturalisticamente descrivibili e tuttavia costitutive, dipendenze dagli altri in quanto esseri personali e dal mondo circostante, nelle sue determinazioni più o meno prossime, ma comunque in un regime plurale e storico-culturale. L'indagine si applica quindi alla descrizione delle condotte che in un ambiente umano e in circostanze sociali costituiscono la persona – e quindi la rendono riconoscibile – alla quale corrispondono specifici correlati intenzionali: dunque non altri uomini, ma altre persone, per Husserl compagni (*Mitgenosse* o *Heimgenosse*) che costituiscono e condividono lo stesso mondo familiare, la stessa *Umwelt* e pertanto oggetti sociali, tradizione, storia, comunità e così via, secondo cerchi di appartenenza più ristretti o più ampi. Questo significa che lo spirito, la persona non si deduce speculativamente, ma che allo sguardo fenomenologico si dischiudono diverse prospettive eidetiche non ordinate gerarchicamente, quanto piuttosto differenziali, plurali e intrecciate tra di loro.

⁹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. v. W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1950 (Husserliana, II), trad. it. di A. Vasa, *L'idea della fenomenologia*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 96.

Rispetto a questo modo di procedere, l'approccio rosminiano è certamente differente; coerentemente con il modello analitico-sintetico, ciò che definisce la persona in quanto persona è da ultimo il principio attivo che consente l'intuizione dell'essere ideale; non vi si arriva per via fenomenologica, ma deduttiva, a partire dalla tesi del dono del lume naturale, che consente di individuare la persona umana come il luogo di dischiusura della manifestatività pura. L'idea dell'essere conferita all'uomo ne fa una persona e lo eleva gerarchicamente al di sopra di ogni altro ente: «Il principio attivo supremo, base della persona, è informato dal lume della ragione, dal quale riceve la norma della giustizia: egli è propriamente la facoltà delle cose lecite».¹⁰ Da ultimo dunque la persona emerge come una vetta al di sopra del soggetto in senso generale, e anche rispetto all'uomo ne è il coronamento, quel coronamento che all'uomo conferisce infine, per partecipazione, la sua dignità, un'eccellenza. In quanto principio è elemento sovrano che riprende e gerarchizza gli altri: possiamo così leggere che è 'fondamento' e 'base', oppure, rovesciando la prospettiva, che è principio supremo, vertice, cima più alta, «comignolo dell'umana natura».¹¹

III. *L'Einstellung personalistica*

Per distinguere meglio gli approcci, in prima battuta è necessaria una definizione ampia di cos'è un atteggiamento, una *Einstellung*. Nella *Crisi* possiamo leggere che «[i]l termine atteggiamento significa, in generale, uno stile abitualmente definito della vita volontaria e che determina già lo stile complessivo delle direzio-

¹⁰ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. I, Tipografia e libreria Bomiardi-Pogliani, Milano 1841, n. 52, p. 225.

¹¹ A. Rosmini, *Antropologia al servizio della scienza morale*, Libro IV, capitolo 6, art. 1, p. 519. Cfr. F. Evain, *Introduction à l'ontologie personaliste d'Antonio Rosmini*, in A. Rosmini, *Antropologie morale*, Beauchesne, Paris 1973, pp. 3-45; P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997, in particolare pp. 111-131 e S. Spiri, *Essere e sentimento, la persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma, 2004, cap. IV § 6: *La persona umana*, pp. 205-211.

ni pretracciate della volontà o degli interessi, gli scopi finali, le operazioni culturali. In questo stile permanente, in questa forma normale, fluisce la vita singolarmente determinata». ¹² In senso ampio possiamo dire che l'atteggiamento è quasi un punto di vista, un disporsi o essere-disposto che profila, un moltiplicatore di punti di vista, un prisma che rifrange la luce. Ma immediatamente si pongono alcune questioni rilevanti dal punto di vista teoretico: questa *Einstellung*, cioè il punto di vista che apre o chiude sfere dell'esperienza è dato passivamente o acquisito attivamente? Non è forse vero che, come si evince dalla citazione, per definire la nozione più generale di atteggiamento dobbiamo già avere assunto alcuni elementi che sono proprio dell'atteggiamento personalista, ovvero le nozioni di stile di vita, di volontà e di interessi. Dunque tra gli atteggiamenti quale viene prima? Anche qui è un problema di intreccio e di rifrazione di prospettive. Allora siamo già sempre in un atteggiamento, già in una distinzione.

La distinzione di base è tra atteggiamento ingenuo o naturale (*doxastico*, la credenza nell'esistenza della realtà naturale alla mano) e atteggiamento trascendentale o fenomenologico. Nell'atteggiamento trascendentale, attraverso l'*epoché*, il mondo è solo sospeso, messo fuori circuito e così indagato fenomenologicamente secondo i diversi atteggiamenti. Naturalistica è invece l'*Einstellung* delle scienze naturali, quelle che operano la naturalizzazione appunto (il personalismo antropologico per Husserl si trova qui). Ma l'atteggiamento naturale non è quello naturalistico: naturale è pratico, una *doxa* originaria, mentre naturalistica è la riduzione all'oggettivismo. Dobbiamo riconoscere che la razionalità fenomenologica ha dunque a che vedere con un atteggiamento, e ben si capisce che si tratta di un'affermazione paradossale: la ragione ben fondata può riferirsi a qualcosa di così soggettivo, diremmo in

¹² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1954 (Husserliana, VI), trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1997, pp. 338-339.

prima battuta, come un atteggiamento? Si potrebbe dire che si tratta di qualcosa che somiglia molto alla postura, con tutti i problemi che il termine comporta sotto il profilo teorico. L'atteggiamento è un modo complessivo degli atti, cioè un atteggiarsi, in francese è ad esempio un' *attitude*. L'*Einstellung* contiene l'idea di porre-in, collocarsi attivamente in un certo modo in un certo contesto; dunque si può dire che vi sia un elemento attivo – l'atteggiarsi –, ma d'altra parte anche la dimensione contestuale del trovarsi collocati-in. Quanto all'atteggiamento personalistico:

Completamente diverso è l'atteggiamento personalistico, in cui noi siamo sempre quando viviamo insieme, quando ci parliamo, quando salutandoci ci tendiamo la mano, nell'amore e nell'avversione, nella meditazione e nell'azione, quando siamo in un riferimento reciproco, nei discorsi e nelle reciproche obiezioni; in cui siamo, anche, quando consideriamo le cose che ci circondano appunto come il nostro ambiente circostante e non, come nelle scienze della natura, come una 'natura' obiettiva.¹³

L'atteggiamento personalistico si distingue così da quello naturalistico, che vede l'uomo come io empirico o psicofisico. Per accedervi riflessivamente bisogna spostarsi sul piano costitutivo, ovvero proprio della specifica articolazione di senso che si produce nelle modalità d'atto caratteristiche e costitutive della sfera spirituale. Abbiamo pertanto *Auffassungsweisen* eideticamente differenti. Nel caso in questione, atti dell'io raggiungono altri atti dell'io, un *Personenverband*, una 'collettività delle persone' o un legame personale, regolata secondo la legge fondamentale della motivazione e attorno a un termine centrale, qual è appunto la persona.¹⁴ In tal senso l'atteggiamento personalistico – lo ribadiamo – si riferisce a quanto è già là offrendosi alla descrizione a partire da fenomeni guida (possiamo pertanto dire che si presenta già ad un'analisi fenomenologica di tipo statico). La persona funge

¹³ E. Husserl, *Idee II*, p.187.

¹⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, M. Nijhoff, Den Haag, 1950 (Husserliana, I), trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2009, §§ 56, 57, 58. È bene ricordare la differenza di impostazione tra queste pagine e le *Idee II* che in gran parte si muovono ancora dentro l'orizzonte della costituzione statica piuttosto che genetica.

perciò da guida trascendentale e a sua volta essa profila da un lato la possibilità, sul piano descrittivo, di distinguere tra un «io che sono dal lato del soggetto, e io che sono quale *obiectum* per me, che è rappresentato, costituito, che è specificamente intenzionato nell'io-sono: il me [*das Mich*]. S'intende qui la persona costituita per me, l'io, che è presente nella coscienza come Sé». ¹⁵ Se questo vale al livello della costituzione dell'io-persona, a maggior ragione varrà per la distinzione tra questa e il deposito delle sue realizzazioni culturali e comunitarie.

Stando così le cose è chiaro che lo spirito non si aggiunge ad un presunto primo livello costitutivo dell'esperienza, ma che, al contrario, corrisponde a una dimensione dell'esperienza. In tal senso Husserl non esita a dire che l'atteggiamento personalistico non è naturalistico, ma è «naturale», ¹⁶ ovvero che ci troviamo già in esso, ed inoltre che tale atteggiamento è, da ultimo, «pratico». ¹⁷ Per questo la descrizione della costituzione di senso del mondo spirituale è una ripartenza, un nuovo inizio. Ma al tempo stesso una volta distinti e separati, si tratta anche di vedere in che rapporto si trovano l'uno rispetto all'altro, e al riguardo Husserl parla di 'contaminazione' e 'preminenza', fino a sostenere che l'atteggiamento naturalistico è subordinato a quello personalistico. Da ultimo, resta la questione di come si passi dall'uno all'altro: «Cambiamento dell'atteggiamento non significa altro che questo: passaggio tematico da una direzione d'apprensione a un'altra, due direzioni a cui corrispondono, correlativamente, oggettualità differenti. Infatti si tratta qui di cambiamenti radicali e di questo genere, di passaggi ad apprensione di un tipo fenomenologico radicalmente diverso». ¹⁸ Al fondo è dunque l'atteggiamento trascendentale che fa da prisma rispetto agli altri possibili atteggiamenti, nel senso che riflessivamente consente di moltiplicare i punti di osservazione, e tuttavia questo atteggiamento, come ogni atteggiamento, ha un suo intreccio rispetto all'atteggiamento personalistico stesso, in

¹⁵ E. Husserl, *Idee II*, p. 254.

¹⁶ Ivi, p. 187.

¹⁷ Ivi, p. 194.

¹⁸ Ivi, p. 214.

quanto pratico e naturale. Qui appunto il nodo non si scioglie e non si può individuare una postura originaria, ma si va piuttosto nella direzione per cui ci sono posture plurali, attivo-passive che si incrociano e combinano, pur restando radicalmente differenti.¹⁹

IV. *Distinzioni, descrizioni e definizioni della persona*

Piuttosto che muoversi sul piano dei correlati noematici dell'intenzionalità che costituisce il mondo dello spirito, è più interessante a questo livello e per il tipo di interesse che muove la nostra ricerca soffermarsi di nuovo su una moltiplicazione di distinzioni che Husserl introduce per precisare come si intrecciano gli elementi che costituiscono la persona stessa, ovvero le distinzioni tra attitudine, disposizione, carattere, *habitus*, stile. Anche in questa direzione, di nuovo, ma sul lato della costituzione della persona, si mostra come una posizione d'esistenza si costituisca in una complessa dinamica attivo-passiva, riproponendo in tal modo la questione densa dell'*Einstellung*, cioè in quale misura questa sia una presa di posizione o un essere già posti in essa.²⁰

¹⁹ Nella *Crisi* (Dissertazione III), nell'ambito di una riflessione che riguarda proprio il tema dell'*Einstellung*, Husserl rileva questo paradosso: «Perché esiste ancora la possibilità di una terza forma di atteggiamento universale (parallela a quella costituita dall'atteggiamento mitico-religioso e, dall'altra parte, da quello teoretico): si tratta di una sintesi dei due interessi che si attua durante il trapasso dall'atteggiamento teoretico a quello pratico, tanto che la filosofia è chiamata (e nelle sue scoperte teoretiche attesta questa sua vocazione) a servire in modo nuovo l'umanità, l'umanità che vive innanzitutto un'esistenza concreta e quindi sempre anche naturale», p. 341. Cadere nell'atteggiamento naturale è normale, sostenere l'atteggiamento teoretico al contrario è faticoso. *L'époque*, cioè la postura critica, è in fondo da rinnovare costantemente in quella specie di strano atteggiamento che nella *Crisi* Husserl presenta in questo modo: a fronte di un atteggiamento pratico naturale, la filosofia introduce un atteggiamento teoretico; se il primo è riferito a ambiti, il secondo è uno stile universalizzante. Accanto a questi però, precisa Husserl, esiste anche una prassi di nuovo genere che è sintesi di prassi e teoria: è un atteggiamento di terzo tipo che forse noi potremmo riassumere come una sorveglianza critica della propria implicazione esistenziale nell'esperienza.

²⁰ P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, «Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl», pp. 87-140; cfr. anche E. Housset, *Personne*

In senso ampio e generale si può ordinare la complessa e talvolta variabile articolazione di tali descrizioni come segue: l'io spirituale viene indagato in riferimento al suo sfondo e questo vale sia nel senso dell'io personale irriflesso [*Ich*] che riflesso [*Mich*]; ovvero bisogna indagare le connessioni tra i diversi strati della sua costituzione ma, precisiamo, dal punto di vista del processo costitutivo: in questo caso non si tratta di una gerarchizzazione, ma del tipico movimento husserliano della domanda di ritorno [*Rückfrage*]. In tal modo vengono richiamati in causa, ma spostati sul piano fenomenologico (sia statico che genetico) concetti e categorie classici e tradizionalmente discussi da un punto di vista antropologico, sia sotto il profilo dell'antropologia filosofica che sotto il profilo della più classica antropologia pragmatica: abitualità [*Habitualität*] o abitudini [*Gewohnheiten*], disposizioni [*Dispositionen*], carattere [*Charakter*], *habitus* [*Habitus*], facoltà [*Vermögen*], stile [*Stil*].

Benché le distinzioni non siano sempre mantenute con la stessa rigidità, è possibile suggerire una sistematizzazione. Coerentemente con un'analisi di tipo retrospettivo, la domanda di ritorno risale allo strato dell'indagine più profondo, là dove si pone il livello della passività che costituisce le tendenze dell'io: a questa altezza abbiamo una distinzione tra passività primaria (in senso associativo e temporale) e passività secondaria (le sedimentazioni d'atto). Tenendo ferma la compresenza di lato passivo e componente attiva, dal *primo lato* troviamo, sul versante della motivazione, le abitudini e le abitualità: queste dal punto di vista dell'io psicologico o dell'io empirico reale configurano le disposizioni. In generale Husserl usa la parola *Disposition* quando pensa a un tratto stabile: è disposizione reale se si riferisce non al campo dell'atteggiamento personale, ma a quello propriamente psicologico (correlato della disposizione è precisamente l'io empirico reale – che non coincide perfettamente con l'io psichico reale –, perché è la psiche come

et sujet selon Husserl, P.U.F., Paris 1997, cap. VI, *Le vivre ensemble*, pp. 179-205; per una visione diacronica della tematizzazione husserliana del concetto cfr. G. Hiroshi, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

realtà connessa con la realtà del corpo vivo). Quando tale disposizione ha per correlato l'io puro, allora è un *Habitus*, fa riferimento alla permanenza degli atti nel senso che è un fatto convertito in possibilità (detto altrimenti, non è una proprietà cosale, una *Eigenschaft*, ma una *Beschaffenheit* – termine di volta in volta tradotto con proprietà, caratteristica permanente, determinazione, e per il quale preferiamo la versione ‘conformazione’). Tutto questo sul lato passivo. Dall’altro lato abbiamo invece le facoltà più attive che si riferiscono all’io posso: fondamentalmente cognitive, valutative e volontarie. L’*Habitus*, dunque non è una mera abitudine e il suo consolidamento si produce a partire da influssi di vario genere. A seconda dell’incidenza dei diversi influssi, da un lato si può dare una tipica generale – che si riferisce prevalentemente al peso dell’influsso sociale e culturale – e dall’altro una tipica individuale. Questa tipica, osservata dal punto di vista dell’io uomo o io quotidiano (che si attribuisce oltre a tratti permanenti che si manifestano nei vissuti anche il corpo proprio) è carattere (carattere originario e proprietà di carattere, una distinzione che richiama quella kantiana tra carattere empirico e carattere intelligibile); osservata dal punto di vista della persona è uno *stile*.

Colpisce il proliferare delle differenze che la descrizione fenomenologica consente di far emergere e la loro articolazione. Danilo Zolo, in un saggio sul personalismo rosminiano scriveva opportunamente che «[i]l problema, che la filosofia moderna di ispirazione cristiana eredita dall’antropologia metafisica, si pone da una parte come la necessità di integrare la nozione intellettualistica di “persona” con una concreta fenomenologia personalista; dall’altra come l’esigenza di sottrarre il personalismo moderno, sviluppato quasi esclusivamente sul piano psicologico e fenomenologico come *expérience de la vie personelle*, dalla spirale del soggettivismo».²¹ La ricchezza descrittiva della ricerca rosminiana

²¹ D. Zolo, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 12. Raramente si trovano confronti tra i due pensatori riferiti al tema per noi oggetto di indagine, ovvero quello della persona. Sotto questo profilo segnaliamo C. Vecchiet, *Dall’essere alla persona. Contributo ad un’interpretazione fenomenologico-realista dell’ontologia personalista di*

va in questa direzione. E questo è verificabile nella vastità dell'impianto e fondamentalmente nella capacità di illustrare l'intreccio tra le diverse dimensioni che compongono il soggetto umano, la sintesi di una molteplicità di operazioni, di principi attivi oggettivi quali la libertà e la volontà e principi soggettivi o istinti vitali e sensuali, sintesi che si gioca soprattutto nel rapporto tra la dimensione intelligibile e quella della sensibilità e della corporeità. Tenuto conto delle dovute differenze metodologiche che hanno conseguenze significative, è vero che la complessità dell'articolazione del discorso sul soggetto umano rende conto della necessità di integrare la dimensione della persona con la sfera della sua appartenenza a una profondità esperienziale con la quale resta sempre in contatto. In tal senso qui abbiamo la componente più ricca, per chi è educato a una sensibilità fenomenologica, dell'indagine rosminiana.

Rispetto all'idea di persona si trovano in Rosmini – e non ce ne stupiamo – definizioni che combinano con pesi diversi un primo elemento relazionale con un secondo sostanziale: «Il nome

Antonio Rosmini, «Divus Thomas», CXIV (2011), 2, p. 243. Rosmini è qui presentato come un 'protofenomenologo', mancando dell'accesso alla descrizione fenomenologica garantito dalla riduzione trascendentale. Più recentemente, R. De Monticelli, *Personhood and Personality. I due volti dell'idea di persona*, in «*Conservare l'intelligenza*». *Lezioni Rosminiane*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, Università degli Studi di Trento, Trento 2012, definisce Rosmini uno «straordinario fenomenologo spontaneo», p. 91. I temi di confronto privilegiati tra i due pensatori, com'è inevitabile, sono quelli dell'idea, dell'intuizione, del senso, ma la comparazione tra orizzonte fenomenologico e filosofia rosminiana è ancora poco praticata; segnaliamo da una parte G. Capone Braga che già nel 1914 prova a delineare qualche parallelismo rispetto alla nozione di idea (G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1914 [1924], p. 147; «[l']intuizione rosminiana [...] precede e anticipa l'intuizione categoriale di Husserl», X. Tilliet, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 320). Soprattutto recentemente l'importante studio di M. Nobile, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, «Rosmini Studies», 3 (2016), pp. 155-185; rist. nel presente volume, pp. 133-174. In senso molto largo anche Prini associa l'idea di intuizione rosminiana agli sviluppi futuri della fenomenologia: «La fenomenologia, nei suoi diversi indirizzi, e le filosofie dell'esistenza nel nostro tempo consentiranno di ripensare il problema più dalla parte del Rosmini che non da quella del rinnovato hegelismo spaventiano e poi gentiliano», p. 169.

persona non significa né meramente una *sostanza*, né meramente una *relazione*, ma una *relazione sostanziale*, cioè una relazione che si trova nell'*intrinseco ordine dell'essere* di una sostanza». ²² Fedele all'articolazione descrittiva, la definizione di persona rinvia a un ordine intrinseco, e dunque ad una definizione della persona *intrinsecamente* relazionale – nella *Teosofia* si può leggere che «La persona è dunque una relazione sussistente» ²³. Ma l'ordine è appunto intrinseco, in quanto è ricavato speculativamente mediante il metodo analitico-sintetico. Detto altrimenti, è dedotto a partire dalle definizioni d'apertura: persona è principio e questo principio personale è derivato dal riferimento all'idea di essere. Studiata nella sua ricca articolazione relazionale, la persona è da ultimo tale in forza di un principio ordinatore. Così l'antropologia può essere al servizio della morale, dato che questa individua il tema della dignità dell'uomo nel principio supremo che ne informa la relazione sostanziale:

È troppo importante l'osservare, che da quest'analisi della persona umana risulta, che l'uomo partecipa la dignità della sua persona dall'*essere stesso essenziale*, il quale essere, essenziale e però infinito, si comunica all'uomo in quanto è essenzialmente manifestativo, onde prende il titolo di *ideale*, o sia di *lume*. Di qui apparisce, che la dignità umana è dall'uomo ricevuta. Gli viene da fuori, e perciò, parlando a rigore, tutti i suoi diritti ugualmente debbono dirsi provenienti non dall'attività stessa dell'uomo, come tale; ma da estranea cagione, da Dio. ²⁴

In questo caso dunque emerge evidentemente un'idea maggiormente gerarchica, certamente meno prospettica. Tanto che Rosmini può poi ricavare dall'ontologia della persona così stabilita, oltre alla relazione con l'essere morale (la persona come principio morale in quanto a lei è consegnata l'idea di giustizia), anche la conseguenza nell'ambito dell'ordinamento giuridico, fino alla nota definizione: «“la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente”, quindi anche l'essenza del diritto». ²⁵ Il punto di maggiore divergenza fra i due

²² A. Rosmini, *Antropologia al servizio della scienza morale*, Libro IV, cap. 6, nota 1, p. 516.

²³ A. Rosmini, *Teosofia*, Libro III, n. 903, p. 970.

²⁴ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, n. 52, nota 2, p. 225.

²⁵ Ivi, n. 49, p. 224.

è da ultimo l'idea di costituzione – radicalmente antimetafisica in un regime di sospensione della tesi d'essere – che è il proprio della prospettiva fenomenologica. Husserl può essere fenomenologicamente più agile nell'interrogarsi su come identificare la persona e determinarla perché la persona non è mai pensata come il sostrato cui riferirsi nei termini di una relazione assimilabile a quello tra un oggetto e le sue proprietà, né a quella tra un soggetto logico e i suoi predicati, dato che il correlato non può essere presupposto, ma solo costituito in quanto nesso o articolazione di senso.

V. *Una differenza irriducibile nel punto di massimo contatto*

Anche quando i due filosofi sembrano convergere, in realtà si produce subito una divaricazione e una differenza irriducibile, dovuta alla diversità dell'approccio. Al termine di *Idee II*, l'individuo non coincide con la persona, nel senso che la seconda è più ricca del primo, in definitiva l'individuo si raggiunge per spogliazione; ma, al tempo stesso, Husserl afferma che la ricchezza della persona è congiunta alla sua unicità. Questa unicità è più dell'individuo in quanto differenza e pluralità aperta sul mondo secondo forme e modi specifici descrivibili fenomenologicamente. Personalità [*Persönlichkeit*] e persona [*Person*] non sono esattamente sovrapponibili: la maggior ricchezza della persona rispetto all'individuo non dipende dal fatto che ha una personalità riconoscibile, un deposito che ne arricchisce il bagaglio e le proprietà:

L'ecceità [*Diesheit*] è una *forma*. Che cosa distingue questo «qualche cosa» da un altro «qualche cosa» in quanto «Qualche cosa»? «Nulla», se non esistono qualità, compagini aderenti alla cosa, che costituiscano la differenza. La forma del questo *non è qualcosa che rientri nell'ordine della quiddità* [*Washeit*], e in questo senso non è un'essenza. È generale nel senso della forma [...] Gli spiriti non sono, appunto, unità fenomeniche, bensì unità di nessi assoluti di coscienza, più precisamente; unità egologiche.²⁶

Detto altrimenti, la *Diesheit* non è un genere che appare in un questo [*Dies*]. Al contrario la sua ricchezza sta nella specifica

²⁶ E. Husserl, *Idee II*, p. 299.

forma della sua unicità; dobbiamo qui riconoscere una complessità nell'unicità, la sua pluralizzazione. Nonostante le distinzioni di metodo, le vie che i due filosofi seguono per arrivare a parlare dalla persona, quella antropologica e quella fenomenologica, al di là delle differenze che ne derivano da un punto di vista descrittivo è lecito chiedersi se non sia in questo punto il luogo di massima vicinanza. Rispetto alla definizione classica boeziana di persona – «*naturae rationalis individua substantia*» (*De duabus naturis* 3, Patrol. Lat. LXIV 1345) – al di là della personalità, la persona è una *hecceitas*. È questo il tema della *Diesheit* della persona ed è d'altra parte l'idea dell'incomunicabilità che contiene la prima definizione di persona nel Capitolo VI del Libro IV dell'*Antropologia al servizio della scienza morale*, intitolato appunto «Della persona»: «Si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile»,²⁷ idea ribadita quindi nella *Teosofia*: «La sua esistenza come persona comincia e finisce in sé, è separata da ogn'altra esistenza. Se dunque esistono molte persone nel mondo, ciascuna di esse è un uno subiettivo incomunicabile; e perciò il mondo non ha un solo subiettivo, ma molti».²⁸

Potremmo dire che la persona in quanto *hecceitas* è il luogo mai dato attorno al quale è possibile articolare l'infinito rifrangersi della nostra esperienza umana, ogni volta unica e plurale. Proprio qui, in questo punto di contatto, si produce tuttavia una divaricazione tra i due movimenti teorici. Per Husserl la persona è unicità, ma fin da subito relazionale; detto altrimenti, si costituisce fenomenologicamente a partire dalla correlazione. Al contrario in Rosmini ciò che rende tale la persona non è la specificità della relazionalità fenomenologica nella quale si produce, ma un principio posto da fuori che intrinsecamente ne ordina l'articolazione interna. La distanza qui è netta: nella prospettiva husserliana, la combinatoria di eccetività e relazionalità – fin da subito – fa sì che la persona sia

²⁷ A. Rosmini, *Antropologia al servizio della scienza morale*, Libro IV, capitolo 6, p. 516.

²⁸ A. Rosmini, *Teosofia*, Libro II, n. 1119, p. 1172.

forma non in quanto unità fenomenica, ma in quanto nesso fenomenico, cioè che si dia fenomenologicamente senza che di essa sia possibile alcuna definizione che contempra elementi sostanziali.

CRISTIAN VECCHIET

DIMENSIONI DELL'UMANO TRA ECCEDEZZA ED ECCENTRICITÀ.
IPOTESI DI RILETTURA DELL'ANTROPOLOGIA
DI ANTONIO ROSMINI IN CHIAVE SCHELERIANA

Introduzione

La presente ricerca si prefigge l'obiettivo di delineare il tratto essenziale della visione antropologica di Antonio Rosmini, individuandolo nella presenza nell'uomo del «divino», di una traccia del Trascendente. Il «divino» nell'uomo rappresenta il presupposto ineliminabile ed inequivocabile della differenza specifica dell'umano. L'essenza dell'umanità si radica in esso e il processo di umanizzazione dell'uomo trova la propria giustificazione nella qualità ontologica del «divino» e nella sua capacità di in-formare l'umano e tutto l'esistente.

Per delineare questo tratto essenziale dell'antropologia del Roveretano si intende porre attenzione privilegiata all'opera *Del divino nella natura*, interpretandola mediante il confronto con *L'eterno nell'uomo* di M. Scheler. Più specificamente, si intende leggere la proposta filosofica di *Del divino nella natura* mediante la chiave di lettura della *Fenomenologia dell'essenza della religione* di M. Scheler. Si vuole verificare se e come la fenomenologia della religione – meglio ancora la fenomenologia dell'essenza dell'atto religioso –, quale punto nodale della prospettiva scheleriana, aiuti a far emergere e a comprendere l'essenziale della proposta teoretica di Rosmini.

La specificità di questo percorso risiede nell'ambizione di voler mostrare come la fenomenologia dell'essenza dell'atto religioso

di Scheler si traduca in realtà in una fenomenologia dell'essenza dell'uomo e come questa struttura di pensiero aiuti in pari tempo a comprendere che l'analisi storico-filosofica delineata da Rosmini nell'opera citata costituisca a sua volta una fenomenologia della religione, ovvero in ultima analisi una antropologia fenomenologica, una fenomenologia dell'essenza dell'uomo. Il punto nodale della proposta teoretica di Rosmini nel suo *Del divino nella natura* viene a coincidere con la prospettiva teoretica di Scheler nel suo *L'eterno nell'uomo*.

La chiave di lettura proposta (rilettura di *Del divino nella natura* mediante *L'eterno nell'uomo*) ha la specificità di procedere attraverso la intelaiatura della prospettiva fenomenologica, che ha di proprio la capacità di analizzare i dati strutturali (le condizioni di possibilità trascendentali) dei fenomeni. La legittimità del confronto tra le due opere si presume verrà colta *in medias res*. Sarà l'analisi teoretica ed ermeneutica a far emergere la congruità e quindi la legittimità interna del metodo scelto. L'itinerario che si intende seguire vuol mostrare come la struttura essenziale de *L'eterno nell'uomo* faccia emergere più chiaramente la logica di *Del divino nella natura*: la struttura essenziale dell'uomo riaffiora mediante l'analisi fenomenologica della storia del pensiero, delle religioni, dei riti, dei miti, dei simboli. L'analisi storica proposta da Rosmini è un'analisi teoretica in quanto vuol far emergere dalla storia e dalla logica immanente alla storia la sua struttura essenziale, ovvero l'essere ideale che informa di sé il soggetto rendendolo intelligente.

Ad oggi non mancano studi di confronto tra M. Scheler e A. Rosmini.¹ Tuttavia lo specifico del presente lavoro è la prospettiva fenomenologica come chiave di lettura di entrambi gli autori. Infatti, si intende mettere a confronto la struttura di fondo, le

¹ A. Negri, *La persona: e dov'è?*, «Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura», 96 (2002), pp. 202-234; D. Galati, *Rosmini e Scheler: l'eterno nell'uomo*, in P. Pellegrino (a cura di), *Rosmini: il divino nell'uomo*, Sodalitas – Spes, Stresa-Milazzo 1992, pp. 255-291; G. Campanini, *Il "risentimento" nell'edificazione della morale e del diritto: Nietzsche, Scheler e Rosmini*, a cura di P. Pellegrino, XX Corso della Cattedra Rosmini, Sodalitas – Spes, Stresa-Milazzo 1997, pp. 79–94; G. Morra, *M. Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma 1987.

linee essenziali e l'intenzionalità generale immanente a *L'eterno nell'uomo* con la struttura, le linee e l'intenzionalità immanente a *Del divino nella natura*. Mediante un'operazione di epochizzazione dei due testi si vuole far emergere la convergenza delle essenze colte, delle connessioni essenziali individuate e delle intenzionalità strutturanti le due opere.

Il presente lavoro è suddiviso in due parti. Nella prima viene presentato il metodo fenomenologico e l'analisi dell'atto religioso di M. Scheler con le implicazioni di ordine antropologico, così come sono delineati ne *L'eterno nell'uomo*. Nella seconda verrà indagata l'analisi storico-filosofica che Rosmini propone in *Del divino nella natura*, sempre con l'intento di far affiorare la prospettiva della fondazione antropologica. Nelle conclusioni verranno messe in rilievo le convergenze delle due prospettive e le potenzialità teoretiche dell'itinerario seguito.

PARTE PRIMA

L'uomo necessariamente religioso secondo M. Scheler

Si intende qui di seguito affrontare la lettura fenomenologica che Max Scheler propone dell'atto religioso al fine di evidenziarne le specificità in vista della definizione della struttura antropologica. Prima di addentrarci nell'esame dell'atto religioso e dell'essenza del divino che in essa si offre, vengono delineati gli elementi chiave dell'approccio fenomenologico di Scheler.

Com'è noto, di norma lo sviluppo del pensiero di Scheler viene suddiviso in tre fasi, quello spiritualista del periodo giovanile, quello teista in cui egli si avvale della fenomenologia per approcciare le verità cattoliche e infine quello panteista. L'opera che farà da riferimento nella presente indagine, *L'eterno nell'uomo*, appartiene al periodo teistico. È stata pubblicata complessivamente nel 1921, ma è composta da cinque saggi dati alle stampe tra il 1917 e il 1920. Il perno dell'opera è rappresentato dalla terza parte che ha per titolo *Problemi di Religione* e che deriva a sua volta dalla rielaborazione di altri cinque saggi.

I. *La prospettiva fenomenologica di M. Scheler*

La prospettiva fenomenologica rimane una costante nell'arco di tutto lo sviluppo del pensiero di M. Scheler. Tuttavia, lo posizione fenomenologica di Scheler si distanzia rispetto a quella di E. Husserl, soprattutto perché il primo vede il secondo progressivamente slittare verso una fenomenologia trascendentale più attenta al lato del soggetto che a quello dell'oggetto. Scheler interpreta il motto «*Zu den Sachen selbst!*»² come orientamento alle «*pure oder reine Tatsachen*», ai dati di fatto puri, ossia ai dati di fatto integri e che, come tali, includono nell'esperienza la dimensione apriorica.³ La fenomenologia si regge sui dati di fatto puri, sui dati di fatto che esprimono una legalità interna indipendente dalla mera esperienza empirica, eppure in essa manifestata. In questo senso la riduzione⁴ viene interpretata come possibilità di accesso all'autodati. Mettere fra parentesi equivale a superare le ristrettezza dell'esperienza organica per consentire al fenomeno di offrirsi in tutta la sua ricchezza.

Per il Nostro la filosofia si esplicita nella possibile conoscenza del mondo che si traduce a sua volta nel coglimento delle essenze dei fenomeni.⁵ È necessario partire dall'analisi degli atti di coscienza per cogliere gli oggetti, le essenze e le connessioni delle essenze degli oggetti che si concedono da se stessi negli atti conoscitivi.

La conoscenza prende corpo quindi attraverso gli atti coscienziali e la fenomenologia si traduce pertanto in fenomenologia degli

² E. Husserl, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. I, p. 271.

³ G. Cusinato, *La fenomenologia e le affordances espressive dei dati di fatto puri*, in M. Scheler, *Scritti fenomenologici*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 12-13.

⁴ G. Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 130-142, pp. 179-197.

⁵ «La fenomenologia è quel metodo che, procedendo da ciò che viene dopo, cioè la nostra esperienza, porta ciò che viene prima, cioè il mondo stesso – nel suo essere essenziale e di valore –, a presentarsi. [...] Innanzitutto sta l'“autodato”, per cui si tratta di definire le condizioni che lo portano alla luce» (V. D'Anna, *Guida alla lettura. Esperienza fenomenologica ed esperienza naturale*, in M. Scheler, *Scritti fenomenologici*, p. 27).

atti propriamente umani. L'atto umano è strutturalmente connotato dall'intenzionalità che lega inscindibilmente il soggetto all'oggetto dato nell'atto stesso. Ogni atto spirituale – atto di rappresentazione concettuale, atto emotivo e atto volitivo – è definito pertanto dal legame intenzionale.

Il contenuto dell'atto spirituale non è indifferente rispetto all'atto e al tipo di atto stesso. Un atto è dotato di senso solo se vi è un correlato possibile come contenuto. Tra intenzionalità e correlazione vi è pertanto un parallelismo stretto: l'intenzionalità si regge sulla correlazione. Di più: ogni tipo di contenuto definisce il tipo di atto. Tra atto e contenuto dell'atto vi è un nesso di correlazione essenziale. Ne deriva che un determinato tipo di atto è possibile solo se vi è un determinato tipo di oggetto.

La correlazione, come l'intenzionalità, può essere considerata sia dal punto di vista dell'oggetto che da quello del soggetto. L'atto è dato dalla correlazione del soggetto con l'oggetto. A un determinato tipo di atto corrispondono delle determinazioni specifiche sia da parte del soggetto che da parte dell'oggetto. A titolo esemplificativo, l'atto religioso implica come correlazione la presenza della creatura finita da parte del soggetto e dell'assoluto da parte dell'oggetto. Accanto alla intenzionalità e alla correlazione, a definire l'atto vi è il riempimento. Il riempimento – o la possibilità del riempimento – da parte dello stato di cose costituisce il perno dell'atto sia perché consente di cogliere la natura dell'atto sia soprattutto perché rappresenta la ragion d'essere dell'atto specifico e la giustificazione della sua legalità interna.

Data la struttura immanente dell'atto in sé, caratterizzata per essenza dall'intenzionalità che lega il soggetto all'oggetto, dalla correlazione tra soggetto e oggetto e dal riempimento possibile o necessario dell'intenzione, a determinare la natura e la plausibilità dell'atto è propriamente l'oggetto, il dato, lo stato di cose, che si dà nell'atto spirituale. È lo stato di cose a qualificare l'atto conoscitivo. Nel nesso tra coscienza e dato che si offre alla coscienza è quest'ultimo ad avere un ruolo definitorio dell'atto. L'atto conoscitivo è determinato dall'intuizione da parte del soggetto e dall'evidenza

dell'oggetto.⁶ L'intuizione consente al soggetto spirituale di vedere l'oggetto dato nella coscienza. L'evidenza è un carattere del dato che emerge nell'atto di coscienza e rappresenta il criterio ultimo di attestazione dell'oggettività dello stato di cose. Il fenomeno si espone al soggetto manifestando il proprio stato di fatto nella propria evidenza, ovvero nella propria capacità illuminativa.⁷

L'atto spirituale è un atto determinato dal nesso intenzionale tra soggetto e stato di cose. Lo stato di cose determina il tipo e la natura dell'atto, le specificità della correlazione, la possibilità o la necessità del riempimento. Se l'atto viene a consistere nella intuizione di evidenze, ne deriva che la conoscenza valida porta con sé il carattere dell'a priori. È il contenuto dello stato di cose a definire il carattere a priori della conoscenza oggettiva. Se ne deduce che la conoscenza è, propriamente parlando, conoscenza a priori materiale. La natura della 'materia' ideale è tale da essere 'evidente' e quindi 'a priori'.

Dati questi presupposti, si deduce che non sia necessario che tutti i soggetti personali abbiano determinate conoscenze per dare ad esse validità universale ed oggettiva. Basta che sia dato a qualcuno un atto spirituale di un certo tipo per giustificare il carattere oggettivo dell'a priori materiale di quell'atto. Il punto focale della questione risiede nella natura specifica degli atti spirituali e nelle necessità a priori che giustificano quei tipi di atti.

La procedura di analisi fenomenologica degli atti di coscienza è qui di seguito delineata. Se un atto si dà, la prima questione da porsi è quali siano le possibilità a priori del darsi di questo atto. Se quelle condizioni di possibilità sono oggettivamente necessarie per il darsi di quell'atto, allora anche lo stato di cose essenziali di

⁶ Nella prospettiva scheleriana nel fenomeno conoscitivo è l'oggetto a rendersi evidente: «La questione viene cioè ripensata non in base all'evidenza con cui il fenomeno vien colto, ma in base alla capacità d'illuminare (*leuchten*) – cioè di esprimersi, di rivelarsi – del fenomeno stesso. Ma in tal modo più che di evidenza sarebbe appropriato parlare d'illuminazione (*Erleuchtung*)» (G. Cusinato, *Introduzione. La fenomenologia e le affordances espressive dei dati di fatto puri*, pp. 16-17).

⁷ *Ivi*, p. 17.

quell'atto è necessariamente dato. Se uno stato di cose è necessariamente dato, allora esso è qualificante non solo il tipo (specie) di atto ma anche il soggetto che lo pone. L'atto che si dà e ancor di più l'oggetto dell'atto consente di conoscere non solo l'atto stesso ma anche il soggetto che lo pone in essere.

Si deduce che i vissuti di coscienza esperiti assumano in questa prospettiva un ruolo determinante al fine di conoscere la natura delle essenze degli oggetti conosciuti e la natura del soggetto che li pone in essere. Non si tratta di una constatazione con carattere meramente gnoseologico. I rilievi a carattere gnoseologico costituiscono una breccia per addentrarsi sul terreno antropologico, ontologico ed etico.

II. *La fenomenologia dell'atto religioso*

Date le specificità dell'approccio fenomenologico seguito da M. Scheler, determinante risulta l'analisi dell'atto propriamente religioso, l'atto in cui l'uomo entra in contatto diretto con una dimensione che non si esaurisce nella mera mondanità.

Secondo Scheler:

Per mettere in evidenza certe intenzioni spirituali dello spirito umano come «religiose», non è sufficiente che queste siano caratterizzate in modo puramente immanente. Il loro riferimento a *Dio* è la prima caratteristica essenziale della loro unità. Per questo presuppongono necessariamente l'*idea di Dio*.⁸

L'analisi dell'atto religioso nella sue caratterizzazioni intrinseche impone come necessario il riferimento a Dio. Non si dà atto religioso senza che si dia come referente oggettivo l'assoluto. Dio come oggetto strutturante l'intenzionalità dell'atto religioso rappresenta il presupposto oggettivo dell'atto religioso stesso.

L'atto religioso possiede una «autentica *essenza* peculiare, che corrisponde al suo oggetto come forma essenziale di apprensione».⁹ Se l'atto religioso è tale per cui il riferimento a Dio gli è essenzia-

⁸ M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, p. 619.

⁹ Ivi, p. 623.

le, questo vuol dire che l'atto religioso appartiene ad una classe di atti non assimilabili ad altre classi (ad esempio la classe di atti meramente psicologici). Se tale atto possiede una tale caratteristica essenziale, questo vuol dire che tale atto costituisce una classe di atti non assimilabile ad altre classi di atti, sebbene ne possa condividere alcuni tratti. Se l'atto religioso è di genere suo – una classe di atti non riducibile ad altre classi –, ne deriva che tale atto non è semplicemente uno dei possibili atti, ma esso esprime una essenza che, in quanto irriducibile ad altre classi di atti, «appartiene alla *costituzione* della coscienza umana». ¹⁰

L'atto propriamente religioso, in virtù della sua essenza specifica e quindi della sua irriducibilità ad altre specie di atti, appartiene alla coscienza umana «in modo tanto *costitutivo*, quanto il pensare, il giudicare, il percepire, il ricordare». ¹¹ Tale atto appartiene alla coscienza in quanto essa è finita. Infatti, l'atto religioso ha la sua specificità nel fatto di presupporre il superamento del finito (presuppone l'infinito) ed è per questo che non è riconducibile per essenza a qualunque altro atto che ha come riferimento l'empirico. L'atto religioso ha come specifico proprio un'intenzionalità che lo dirige «ad un *regno essenziale* di oggetti del tutto differente da quello degli oggetti empirici o “ideali”». ¹² L'atto religioso esprime un insieme di leggi non derivabile dalla causalità psichica o empirica. Il bisogno umano non può, data la classe di atti cui appartiene, stare all'origine dell'atto religioso. La specificità degli atti religiosi riposa nella necessità di presupporre un specifica classe di oggetti cui essi mirano:

solo se si ammette la realtà del *tipo* di oggetti a cui essi mirano, è possibile concepire la loro esistenza. Essi mostrano quindi lo spirito umano adattato, diretto e ordinato ad una realtà *soprannaturale*, ossia ad una realtà che è in ogni caso *essenzialmente* differente da quella empirico-naturale. ¹³

L'atto religioso non può provenire da eventi psichici o da combinazioni di atti noetici appartenenti ad altre classi (atti logici,

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² Ivi, p. 625.

¹³ *Ibidem.*

etici, estetici...), sebbene altri classi di atti psichici siano coinvolte negli atti religiosi.

L'atto religioso non è giustificabile nella sua essenza specifica col riferimento ad altre classi di atti e col riferimento ad altre essenze ovvero a connessioni tra altre essenze. L'irriducibilità dell'essenza dell'atto religioso ad altre essenze costituisce la condizione a priori della possibilità dell'esistenza dell'atto religioso stesso e chiaramente la sua caratteristica definitoria. Se tale è l'essenza dell'atto religioso, tale essenza diviene criterio di giudizio degli atti religiosi di fatto praticati dagli uomini, ovvero criterio di discriminare tra atto religioso e atto frutto di mere causalità psichiche o di altra natura.¹⁴

Per comprendere la natura dell'atto religioso è necessario individuarne ed esplicitarne le componenti essenziali. Secondo Scheler l'atto religioso implica la trascendenza sul mondo della intenzione, la possibilità di trovare riempimento soltanto nel divino, la possibilità di trovare riempimento soltanto se un ente di carattere divino rivela se stesso e come tale si dona all'uomo. Da qui deriva che: «tutto il sapere intorno a Dio è sapere *per mezzo* di Dio». ¹⁵ Nell'atto religioso tutte le cose a carattere contingente vengono incluse nell'idea di «mondo». ¹⁶ Inoltre nell'atto religioso il «mondo» viene trasceso e superato. Tuttavia la caratteristica essenziale dell'atto religioso è data dalla «intuizione immediata, data insieme ad esso, della *essenziale impossibilità del suo riempimento* da parte di qualsiasi oggetto finito che appartenga al “mondo” o che costituisca il mondo stesso». ¹⁷

La caratteristica essenziale del riempimento che l'atto religioso implica è che l'oggetto riempitivo non possa essere riconducibile ad alcunché di finito:

Ciò che, piuttosto, è caratteristico dell'atto religioso è il fatto che in esso domina l'intuizione che non possa esistere assolutamente *nessuna* cosa di tipo

¹⁴ Ivi, p. 627.

¹⁵ Ivi, p. 631.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

finito, nessun bene, nessun oggetto di amore di tipo finito, in grado di dare riempimento all'intenzione che è presente in esso.¹⁸

L'esigenza intrinseca all'atto religioso di trovare riempimento solo mediante un oggetto connotato come «divino» specifica la classe di atti religiosi.

Il divino è un oggetto non riconducibile ad alcuna altra classe di oggetti. Non solo: la semplice attesa del «divino» come oggetto riempiente ma non presente non giustifica la possibilità degli atti religiosi. L'atto religioso, infatti, è tale solo perché implica il riferimento necessario al «divino» totalmente altro rispetto al mondo. L'essenza del «divino» necessariamente è presupposta nell'atto religioso. Di più: secondo Scheler l'atto religioso esige una risposta da parte dell'oggetto intenzionato. Senza l'oggetto intenzionato non si dà atto religioso.

III. *La fenomenologia dell'essenza della religione*

La capacità conoscitiva dell'uomo deve essere letta come capacità noematica materiale a priori. L'uomo conosce innanzitutto mediante l'intuizione di essenze intelligibili. La capacità intuitiva di essenze è attestata dalla possibilità di definire a priori la materia di tali essenze. Questa rappresenta la struttura originaria della capacità di visione intellettuale dell'uomo.

Questa capacità di intuire le essenze, le diverse tipologie di essenze e le connessioni di essenze, è riscontrabile nella conoscenza che di fatto gli uomini possiedono. La conoscenza fattuale è resa possibile da strutture coscienziali a priori che emergono attraverso appunto la conoscenza fattuale. La coscienza si snoda lungo gli assi delle possibilità di intuizione della materialità di essenze oggettive, non prodotte dalla coscienza, e allo stesso tempo trascendenti ed immanenti la coscienza.

Si prenda in esame l'atto di conoscenza del «divino». L'uomo possiede una comprensione a priori dell'essenza del «divino». Di

¹⁸ Ivi, p. 633.

più, se la persona possiede la capacità di intuire le caratterizzazioni intrinseche all'essenza del divino, allora le caratteristiche essenziali che rientrano in questa sfera della conoscenza sono coesenziali alla coscienza stessa.

Secondo Scheler:

Allo stesso modo in cui, in tutti gli ambiti della conoscenza, l'essere e l'oggetto sono dati all'uomo prima della conoscenza dell'essere e anche prima del tipo e del modo *con cui* questa conoscenza giunge a lui, così anche gli oggetti propri dell'essenza del «divino» – Dio o i vari dei – appartengono in primo luogo al *dato originario* della coscienza umana stessa.¹⁹

La coscienza dell'uomo coglie attraverso l'empiria e la storicità degli enti materiali la «traslucidità» e la «trasparenza» del divino. Secondo Scheler:

nel momento in cui l'essere assoluto di un oggetto che si qualifica come «divino», diventa *da sé e per sé*, «traslucido» e «trasparente» in un oggetto empirico dell'essere relativo, solo attraverso questa traslucidità e trasparenza fa risaltare l'oggetto in questione tra tutti gli oggetti dell'essere relativo.²⁰

È nella vita concreta che l'uomo si accorge di possedere l'intuizione di un ente che possiede «almeno due determinazioni essenziali: è un ente assoluto ed è santo».²¹ Nell'intuire il divino, l'uomo ne coglie come coesenziali l'assolutezza e la santità. L'assolutezza rappresenta la caratterizzazione in virtù della quale tale ente trascende radicalmente ogni altro ente e ogni ente gli dipende radicalmente. La santità come qualità assiologica è in pari tempo essenziale al divino per la coscienza religiosa.

L'uomo riscontra che è in grado di porre in essere atti religiosi e che mediante tali atti coglie l'essere e il valore del divino. Indipendentemente dal grado di sviluppo dello spirito religioso o dal tipo specifico di religiosità, l'uomo coglie mediante l'atto religioso la sfera dell'essere e del valore del divino. È questo «il principio della *originarietà e inderivabilità dell'esperienza religiosa*».²²

¹⁹ Ivi, p. 435.

²⁰ Ivi, p. 437.

²¹ Ivi, p. 435.

²² Ivi, p. 459.

L'uomo compie atti religiosi che appartengono come tali a una tipologia di atti specifici e distinta dagli altri. Di più, l'oggetto colto è distinto essenzialmente dagli altri oggetti in virtù delle caratterizzazioni essenziali intrinseche. La specificità essenziale e necessaria deriva dal carattere di assolutezza e di santità del «divino». Date queste premesse, si constata fenomenologicamente un dato antropologico originario: «La relazione dell'uomo con il divino per mezzo dell'atto religioso e della manifestazione del divino è costitutiva per *l'essenza dell'uomo*». ²³

L'esistenza di atti religiosi implica l'esistenza dell'oggetto eterno. ²⁴ Questo dato non implica l'impossibilità di errori o evoluzioni nella conoscenza di Dio e nel rapporto con Dio. L'ente eterno sempre eccede il contingente e l'umanità. L'esistenza di atti religiosi attesta, tuttavia, sotto un profilo fenomenologico l'esistenza di un oggetto che, unico nel suo genere, rende possibile l'atto religioso stesso.

Se l'atto religioso attesta l'esistenza di Dio, ad attestare in misura e forma ancora più propria vi è l'esistenza del «santo». La santità incarnata nella vita e nella esistenza concreta dell'uomo che si dona totalmente a Dio e ai fratelli, attesta una classe di atti non giustificabile senza riferimento al trascendente stesso. La concretezza della santità esprime simbolicamente la traslucidità e trasparenza della santità di Dio, ancora una volta non attestabile da alcuna logica meramente sensoriale ed empirica.

IV. *La religiosità come trascendentale antropologico*

L'atto religioso si dà. Questo rappresenta un dato di fatto. È innegabile, infatti, che vi siano degli uomini che compiono atti

²³ Ivi, p. 461.

²⁴ Secondo Scheler: «soltanto un essere reale con il carattere essenziale del divino può essere l'origine dell'inclinazione religiosa dell'uomo, ossia dell'inclinazione alla realizzazione effettiva di quella classe di atti, i cui atti non possono trovare riempimento attraverso l'esperienza finita ma che nello stesso tempo esigono un riempimento. *L'oggetto degli atti religiosi* è al contempo *la causa della loro esistenza*. Ovvero: tutto il sapere su Dio è necessariamente allo stesso tempo un sapere per mezzo di Dio» (ivi, p. 653).

religiosi. L'atto religioso, nel darsi, è connotato dal «divino» come referente essenziale necessario ed incontrovertibile. Il «divino» si offre mediante differenti tipi di rivelazione. Poiché il «divino», in quanto referente assoluto dell'atto religioso, è inderogabile ed inequivocabile e giacché gli atti religiosi sono irriducibili ad altre classi di atti, se ne deduce per essenza che l'uomo realizza necessariamente atti religiosi.

Anche se di fatto non tutti gli uomini pongono in essere atti religiosi, in virtù della legalità interna agli atti religiosi, questi atti sono qualificanti l'umanità stessa dell'uomo. Infatti questa classe di atti non è riducibile per essenza ad alcuna altra classe di atti. Da queste premesse deriva che l'uomo nella sua struttura legale interna è essenzialmente religioso. Il nesso che lega l'uomo a Dio rappresenta il differenziale ontologico definitorio dell'essenza dell'umanità.

L'uomo è essenzialmente *capax Dei*. Tuttavia questa apertura al Trascendente non è una delle tante spinte intenzionali possibili. Essa costituisce una apertura intenzionale di genere suo proprio e richiede quale riempimento un ente riempitivo di genere proprio. L'istanza di riempimento è costitutiva dell'umano a tal punto da diventare definitoria dell'umano stesso. L'uomo è un soggetto sbilanciato sul fuori di sé. L'uomo è essenzialmente espatriato perché trova il proprio fondamento in ciò che egli non è e che da sé non si può dare. L'uomo è definito dalla sua eccentricità, dal reperire il suo centro al di fuori di sé.²⁵ Questo sbilanciamento verso l'assoluto costituisce una traccia dell'eterno e un'istanza di riempimento, un riempimento che non potrà che debordare, senza contraddirle, le dinamiche intenzionali della persona. D'altro canto, l'essere della persona si manifesta pienamente e propriamente nell'*ordo amoris* che costituisce «il vero *principium individuationis* della persona».²⁶

²⁵ G. De Simone, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Milano 2005, p. 72.

²⁶ G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, Ed. Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2002, p. 39.

È sulla base di questa premessa che si deduce «questa legge essenziale: ogni spirito finito crede o in Dio o in un idolo».²⁷ Se l'uomo in generale possiede un'intenzionalità costitutiva che lo apre al «divino» in misura e forma radicali, questa istanza intenzionale di riempimento esige immancabilmente di essere riempita, almeno in qualche misura e in qualche forma.

Per Scheler la questione non è più se l'atto religioso possa o non possa essere realizzato dall'uomo. La questione è: dato che l'uomo è essenzialmente religioso, il correlato oggettivo dell'istanza di riempimento intenzionale religioso trova un oggetto adeguato? Se non trova un oggetto adeguato, tale istanza cerca riempimento in realtà non corrispondenti alla sua natura, ovvero in forme di idolatria, in percorsi esistenziali ed interiori che non possono che risultare spersonalizzanti e disumanizzanti.

La struttura esodale²⁸ dell'uomo rappresenta un appello ad una patria che, se non viene raggiunta, esige di essere rimpiazzata da qualcosa che necessariamente risulta inadeguato. Seguiamo ancora Scheler:

ogni uomo ha *necessariamente* «un oggetto di fede» e ogni uomo compie l'atto di fede. Ogni persona *ha* qualche cosa di particolare, un contenuto connotato dal carattere del valore supremo (per lui), alla quale egli coscientemente o nella sua condotta pratica che attribuisce spontaneamente valore, pospone ogni altro contenuto.²⁹

E ancora: «Non si dà scelta in quanto ad avere o no un bene simile. C'è solo la scelta tra l'avere nella propria sfera assoluta Dio, ossia il bene *adeguato* all'atto religioso, o un idolo».³⁰

²⁷ Cfr. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, p. 667.

²⁸ Si reputa che il termine 'esodo' esprima adeguatamente la prospettiva antropologica avanzata da M. Scheler.

²⁹ Cfr. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo*, p. 671.

³⁰ *Ibidem*.

PARTE SECONDA

Il «divino» nell'uomo secondo A. Rosmini

In questa sezione si intende presentare la logica intrinseca all'opera *Del divino nella natura* di Antonio Rosmini. È un'opera incompiuta della maturità del Roveretano. Come vedremo, la sua gestazione ha richiesto non poche fatiche da parte del suo autore, viste la specificità dell'analisi storica proposta e l'esigenza di partire dai dati storici per rinvenire attestazioni di istanze metastoriche.

Attraverso l'esame di quest'opera si vuole far emergere lo stile di fatto fenomenologico e ancor di più l'intenzionalità ante litteram fenomenologica di Rosmini. Dall'esame dei fenomeni storici il filosofo cerca di pervenire alla necessità del dato metempirico che *de iure* si dà nei fenomeni storici e che, solo, li può giustificare. È in ragione di questa specificità della teoresi di Rosmini che si rende legittima la lettura di *Del divino nella natura* mediante la logica de *L'eterno nell'uomo*: gli atti che storicamente si danno celano e mostrano in controluce la necessità di una legalità ideale che li precede e che si dà immanente ad essi. Se l'accostamento delle due opere è legittimo in virtù di una affinità di fatto, questa operazione metodologica potrà sostenere l'ermeneutica dell'intera opera rosminiana. E potrà di seguito accompagnarci verso una rilettura fenomenologica di quel fenomeno che è l'uomo stesso.

I. L'intenzionalità fenomenologica di Del divino nella natura

L'opera *Del divino nella natura* è concepita ed elaborata da Rosmini nell'ultimo lustro della sua vita. Si presume che la redazione sia iniziata a conclusione dell'*Aristotele esposto ed esaminato*, terminato il 30 settembre 1853. In questi anni l'attenzione di Rosmini è orientata in particolare alla sistemazione della *Teosofia*, che a buon diritto può essere considerata il vertice della sua produzione teoretica.

L'opera *Del divino nella natura*, tuttavia, conosce una gestazione ben più lunga. Tra le opere del Roveretano questa rappresenta quella più ricca sia per quantità che per diversità di fonti. Come

ricorda e sottolinea P. P. Ottonello,³¹ sono oltre trecento le fonti e quasi altrettanti gli autori di riferimento. È un lavoro notevole di raccolta, selezione, analisi di testi ed autori.

Porre in rilievo questi dati non risponde ad una esigenza meramente storiografica. Essi indicano una *ratio* precisa. L'intento di *Del divino nella natura* risiede nel voler mostrare – e quindi nel dimostrare – l'istanza intrascendibile del religioso quale dato antropologico trasversale alle più diverse culture, ovvero a tradizioni diverse per contenuti specifici e per collocazione geografica e temporale. Meglio ancora, l'intenzione risiede nel voler attestare la presenza dell'istanza del divino nelle diverse tradizioni rituali, mitiche, simboliche e religiose.

Rosmini in quest'opera attraversa i simboli, i miti, le prospettive delle diverse culture per attestare la presenza di questa istanza che, in quanto trasversale, si appalesa come intrascendibile e, in quanto intrascendibile, si mostra altresì come incontrovertibile. *Del divino nella natura* si configura, pertanto, come una vera e propria fenomenologia della religione che presuppone quale orizzonte più ampio una sottesa filosofia della religione.

La prospettiva intrinseca a quest'opera è schiettamente, sebbene *ante litteram*, fenomenologica. Infatti Rosmini non presenta semplicemente una storia delle religioni, dei simboli e dei miti. Piuttosto egli attraversa le diverse religioni, i diversi miti e riti per chiedersi cosa li rende possibili, ovvero per domandarsi se vi sia e cosa vi sia di intrinsecamente strutturale. Rosmini non propone una semplice analisi storica o sociologica. Egli attraversa le diverse prospettive che storicamente si sono affermate con l'intento di ricercare ed identificare le strutture essenziali metastoriche e metempiriche. L'analisi delle essenze che storicamente si offrono conduce a far affiorare le essenze strutturanti il mondo e l'umano.

Rosmini definisce il suo intento come filosofico e storico e precisa che si presenta come innanzitutto storico.³² L'opera ha

³¹ P. P. Ottonello, *Introduzione a Del Divino nella natura*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 10ss.

³² A. Rosmini, *Del divino nella natura*, Città Nuova, Roma 1991, n. 1, p. 22.

carattere storico perché indaga veri e propri fenomeni storici. Ed ha carattere filosofico perché intende mostrare quanto di metastorico si dà mediante lo storico.

Vi è una questione specifica che Rosmini si pone e intende indagare: «Mi propongo dunque un'altra questione, cioè: “se nella sfera del creato si manifesti immediatamente all'umano intelletto qualche cosa di divino in se stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga”». ³³ Questo interrogativo rappresenta l'angolo di visuale e il perno di tutta l'opera. Rosmini vuole esaminare i fenomeni storici per verificare se vi sia «qualche cosa di divino in se stesso». ³⁴ È chiaro che non si tratta di una operazione di mera ricostruzione storica e tanto meno storiografica. Quella proposta è un'operazione filosofica che ricerca se vi sia qualcosa di divino all'interno dell'orizzonte storico. Anzi, l'operazione ricerca se vi sia «qualcosa di divino» che come tale «si manifesti immediatamente all'umano intelletto». ³⁵ Il «divino» può essere identificato come tale dall'intelletto umano perché ne registra l'irriducibilità al meramente empirico e contingente. Se nel contingente vi è qualcosa di metacontingente, questo può essere colto dalla mente umana perché ne registra alcune caratteristiche essenziali e definitorie.

L'operazione di analisi storica che Rosmini propone in *Del divino nella natura* ha carattere schiettamente fenomenologico perché interroga i fenomeni che si danno storicamente per vedere cosa vi sia di essenziale e strutturale. E, se vi è qualcosa di essenziale e strutturale, questo qualcosa ha caratteri che si manifestano nel loro rapporto con l'intelligenza umana. L'intelletto nel suo rapporto intenzionale al mondo coglie l'irriducibile al contingente e individua qualcosa che possa essere delineato come «divino».

L'oggetto di indagine è il «divino nell'ordine della natura», il metanaturale che inside nel naturale, il metempirico che inside nell'empirico, il metastorico che inside nello storico, il metamondano che inside nel mondano. Il «divino» è nella natura e oltre la

³³ Ivi, n. 2, p. 23.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

natura, nella storia e oltre la storia, nel mondano e oltre il mondano. Ed è ciò che struttura e rende possibili l'empirico, lo storico, il mondano, in ragione della sua trascendenza rispetto all'empirico, allo storico e al mondano. Il «divino» inside e trascende il reale e può essere colto ed espresso attraverso le più diverse possibilità espressive dell'umano. Esso rappresenta il «comun patrimonio della Poesia e della Filosofia». ³⁶ Si tratta dell'«elemento divino, che, a mio parere, si manifesta nella natura medesima, nel quale s'uniscono e s'abbracciano l'arte del poeta e la teoria del filosofo». ³⁷ Il «divino» è pre-filosofico e pre-artistico. Esso è trascendente e immanente, trascendente perché irriducibile all'empirico, e immanente perché si dà e può essere colto solo nell'empirico. La prospettiva rosminiana mira a rilevare la legalità immanente a quanto si offre fenomenicamente pur non riducendosi a mera fenomenicità: «Non c'è dubbio, che tutto quanto l'universo ci parla di Dio». ³⁸

II. *Fenomenologia del «divino»*

Rosmini si propone l'intento di ricercare e identificare il «divino» all'interno di quello che definisce l'«ordine della natura». Per farlo, egli vuole innanzitutto definire l'oggetto che vuole ricercare.

Il divino non può possedere materia: «al divino per sé ripugna l'esser materia, o materiato». ³⁹ Non solo: «tutto ciò che ha limiti suoi propri né pure si può, nella detta accettazione della parola, appellar divino, perché la divina essenza esclude tutti i limiti». ⁴⁰ Per Rosmini al divino non appartiene alcuna forma di limite. Cos'è dunque il «divino»? Esso è identificato dall'immaterialità e dall'illimitate. Il «divino» è per essenza definito dalla assenza di ogni forma e tipologia di limitazione.

³⁶ Ivi, p. 19.

³⁷ Ivi, p. 21.

³⁸ Ivi, n.2, p. 22.

³⁹ Ivi, n. 3, p. 23

⁴⁰ *Ibidem*.

Non solo. L'elemento divino, se c'è, non può che essere oggetto dell'intelligenza umana. La manifestazione implica che un oggetto abbia il carattere della manifestatività. Tale carattere esiste solo rispetto all'intelligenza umana che, unica tra le cose mondane, può coglierne l'essenza. L'interrogazione posta da Rosmini infatti riguarda «una cosa che si *manifesta* nel mondo, e niente <non> può manifestarsi se non all'intelligenza, implicando la parola *manifestazione* da se stessa una mente, in cui la manifestazione si faccia».⁴¹

Inoltre, il divino non può possedere i caratteri della soggettività: «se ci ha una qualche cosa divina che si manifesti all'umana intelligenza nell'ordine della natura, questa cosa non costituisce perciò la subiettiva e propria del mondo».⁴² Il divino, che ha natura illimitata e immateriale, è di per sé stesso manifestativo e come tale si oppone alla soggettività limitata: «La stessa parola dunque di *manifestazione* stabilendo una dualità tra ciò che si manifesta come illimitato, e il subietto limitato a cui si manifesta, lascia distinte le due nature, e anzi le separa per sempre e inconfusibilmente».⁴³

Cos'è dunque il divino? Il divino è intrinsecamente «immateriale e illimitato» ed ha «natura obiettiva e manifestativa». Se il divino si dà per essere colto, esso deve offrirsi immaterialmente e infinito come oggetto che «per sé» si mostra alla mente umana. Il divino ha questo di specifico: si manifesta nell'intenzionalità dell'uomo. Anzi, il divino è la ragione trascendentale dell'intenzionalità umana.

È chiaro che l'essere che, immateriale e illimitato, si manifesta per sé alla mente umana non possa che identificarsi con l'essere indeterminato. L'essere che informa la mente umana è l'

essere ideale [che] né ammette concrezione materiale di sorta, né limite alcuno; ed è quello che non solo manifesta se stesso, ma che fa altresì conoscere all'uomo tutte l'altre cose, e quello altresì, che arreca a noi, insieme colla cognizione, la necessità della sua certezza.⁴⁴

⁴¹ Ivi, n. 4, p. 23.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, n. 4, p. 24.

⁴⁴ Ivi, n. 5, p. 24.

L'essere ideale che in-forma la mente umana, costituendola, è il divino, l'elemento immateriale e illimitato di per sé manifestativo.

La fenomenologia del divino così si esplicita per Rosmini: «Consegue dunque da questo stesso, che all'*essere ideale* compete a buona ragione il titolo di *divino*, e però che qualche cosa di divino si manifesti all'uomo nella natura».⁴⁵

Il divino è l'essere ideale che consente l'apertura dell'uomo al mondo.⁴⁶ Infatti: «Lo spirito umano nell'*essere*, disegni tutte le sue idee determinate, per una relazione tra i sentiti e quell'oggetto, della qual relazione i sentiti stessi sono il fondamento, e l'essere, il termine, a cui, dall'intelligenza nostra si riferiscono, e in cui come in specchio si vedono».⁴⁷ Nel «divino» l'uomo conosce la realtà. Di più, il «divino» costituisce la ragion d'essere, la ragione trascendentale, del soggetto umano. L'essere ideale apre il soggetto intelligente all'essere in tutte le sue potenzialità e virtualità. L'essere indeterminato, infatti, è ideale, iniziale e virtuale.

Rosmini identifica l'essere ideale con il «divino» perché coglie la coincidenza delle essenze definitorie. Le essenze stesse dell'immaterialità e della illimitatezza si danno a vedere come necessarie all'essenza del «divino».

L'essere ideale rappresenta l'istanza di autotrascendimento dell'uomo che consente di cogliere nel reale tutti le manifestazioni dell'essere che di natura sua è trascendente. L'intelaiatura del reale implica la trascendenza. Questo si offre come evidente nell'essere

⁴⁵ Ivi, n. 6, p. 24.

⁴⁶ Si può cogliere una prossimità tra l'istanza rosminiana dell'apertura al divino e l'atto necessariamente religioso di M. Scheler. L'atto che manifesta il divino esprime una legalità sua propria: il divino ed eterno hanno caratteri che trascendono radicalmente il finito ed esprimono un'ampiezza dell'apertura intenzionale del soggetto non altrimenti giustificabile se non con il riferimento alla possibilità nascosta in essi del divino ed eterno stesso. Di più, il divino si manifesta negli atti in qualità e misura che potremmo definire contro-intenzionali, per cui non presagibili mediante strutture meramente immanenti. L'apertura intenzionale data dal divino ed eterno è così ampia da prospettarsi come la condizione di possibilità di ogni altra apertura intenzionale. È il debordare dell'oggetto assoluto (il divino ed eterno) contro-intenzionale a rendere possibile oltre apertura ad ogni forma di possibile alterità.

⁴⁷ Ivi, n. 5, p. 24.

ideale che forma la persona e la apre al mondo. E si esplicita altresì nella realtà empirica, storica, mondana che manifesta il suo nesso con qualcosa che ad essa necessariamente non si riduce.

Potremmo dire che già la domanda sull'esistenza del «divino» rappresenta una testimonianza dell'esistenza di Dio, senza alcuna confusione tra «divino» e Dio, visto che al primo manca la sussistenza.⁴⁸ La domanda sul «divino» concerne una realtà altamente specifica, anzi unica. La domanda sul divino da parte della soggettività limitata presuppone una apertura alla possibilità stessa del «divino». Ma tale apertura è resa possibile solo dalla presupposizione del «divino» stesso.⁴⁹

III. *Una fenomenologia ante litteram delle religioni*

Del divino nella natura rappresenta una vera e propria fenomenologia della religione. Rosmini, infatti, propone la storia delle idee con assonanza religiosa unitamente alla storia dei miti e dei riti dell'età antica, avendo come criterio di discernimento e valutazione la presenza della dimensione ideale, cioè non derivabile da quella empirica e storica.

Questa la questione: è rinvenibile, sotto la forma della speculazione, della narrazione mitica e delle espressioni simboliche, qualcosa che trascende il mero empirico? Inoltre: perché gli uomini possiedono questa tendenza a interpretare il mondo attraverso la speculazione, i miti, i riti e i simboli che in ultima analisi non sono giustificabili sulla base della mera empiria? E soprattutto: da dove deriva questa capacità di lettura del mondo che intravede nella realtà qualcosa che non può provenire dalla mera realtà empirica? Sebbene non espressi nella stessa forma, questi sembrano essere le

⁴⁸ Tra i numerosi studi al riguardo si confronti G. Campanini, *Il divino e Dio in Rosmini*, in *Rosmini: il divino nell'uomo*, Sodalitas – Spes, Stresa – Milazzo 1992, pp. 205-226.

⁴⁹ D. Galati suggerisce la fondazione di una «“Teiologia” rosminiana» quale «scienza per fondare il dialogo tra le religioni» (Cfr. D. Galati, *Rosmini e Scheler: l'eterno nell'uomo*, p. 285).

esigenze teoretiche sottesi all'analisi rosminiana della storia delle idee, dei riti e dei miti.⁵⁰

Le vicende degli uomini di tutti i tempi e di tutti gli spazi, prima ancora che la riflessione puramente filosofica, attestano che nell'immanenza vi è una istanza radicale di trascendimento. Laddove vi è umanità, vi è sempre e immancabilmente, sebbene secondo espressioni differenziate, un mondo simbolico, mitico e rituale che non risulta giustificabile sulla base della mera empiria e che rinvia inderogabilmente ad una istanza radicale di interpretazione della realtà e dell'esperienza umana che supera la mera immanenza. Altrimenti detto, nella coscienza del soggetto vi è una istanza radicale di riempimento intenzionale che chiede inderogabilmente di trovare una corrispondenza. Le diverse forme dei miti, dei riti e dei simboli rappresentano espressioni di questa istanza inestirpabile di riempimento intenzionale.

Rosmini sembra dire che l'a posteriori rinvia a strutture aprioriche. L'uomo conosce l'a priori attraverso l'a posteriori.⁵¹ La densità della vita concreta (a posteriori) apre la possibilità di scorgere, intravedere, far emergere, identificare la logica e i contenuti ontologici (a priori) di ciò che è. Per questo è possibile proporre ad un tempo una filosofia progressiva e una filosofia regressiva. In fondo vi è un rapporto di mutua contenenza e reciproca insidenza tra ideale, reale e morale.

⁵⁰ L'opera in analisi è volta a identificare l'elemento che giustifica atti umani che, per essere giustificati, necessitano di un riferimento a un piano trascendente.

⁵¹ Sotto questo aspetto intravediamo una prossimità tra M. Scheler e A. Rosmini: l'atto concreto è reso possibile da strutture trascendentali che gli sono immanenti e che ad un tempo lo superano nella sua mera empiricità. Ne deriva che il dato di fatto esprime una sporgenza che lo rende sia possibile come atto nella sua specificità sia conoscibile. Vi è un'implicazione necessaria che emerge dallo sguardo fenomenologico all'atto che empiricamente si dà. Seguendo M. Scheler si può sostenere che sia precisamente il contenuto dell'atto a rendere possibile l'atto nella sua donazione empirica, nella sua legalità interna e nelle sue connessioni essenziali. Vi è un presupposto trascendentale dell'atto che consente l'atto, lo rende epistemologicamente possibile e che si radica nella portata ontologica del contenuto dell'atto.

Rosmini ad esempio propone la filosofia «de' numeri de' Pitagorici».⁵² Il numero non è semplicemente un fattore di calcolo, ma espressione della realtà. Eppure ad un tempo il numero non è dato nella realtà, ma rappresenta una interpretazione della stessa. Successivo oggetto di analisi è il «significato simbolico della parola Cielo o Urano».⁵³ Secondo il Roveretano: «L'Urano dunque de' Pitagorici, o piuttosto di tutta l'antica filosofia è un luogo simbolico, che sta al di là e più su di questo mondo corruttibile o si consideri in questo la parte eminente che si chiamò cielo, o l'inferiore di tutte che si chiamò terra».⁵⁴ Il cielo diviene il simbolo delle «essenze eterne delle cose».⁵⁵ Aristotele, invece, «aveva già preso il simbolo per la cosa simboleggiata, vi resta avvolto e mirabilmente irretito».⁵⁶ Ancora:

Il simbolo dunque divenuto la realtà stessa, anche il *divino*, che prima si considerava nell'essere puro e nelle idee, fu così attribuito a certi corpi cadenti sotto i sensi, cioè a' corpi celesti, e di qui è che tanto a lungo si mantennero in mezzo allo stesso Cristianesimo, insieme collo studio dell'Aristotelismo e dell'Averroismo, le vane credenze dell'astrologia giudiziaria.⁵⁷

Rosmini conclude: «Il simbolo del Cielo, come rappresentante Dio e la sua sede, appartiene ad una tradizione universale del genere umano, che smarrisce la sua traccia nel buio della più remota antichità».⁵⁸

Il punto fondamentale è la presenza costante ed inestirpabile di tracce del «divino»:

Voglio solo stabilire che, molto prima di Platone, e fino alla più remota antichità era stato veduto che l'umana mente ha un oggetto immutabile, e non tale che soggiaccia alle vicissitudini de' reali finiti, insensibile, appartenente alle cose eterne, a cui, non senza proprietà, davano la denominazione di divino. Poiché stabilito questo, è con ciò dimostrato, essersi conosciuto il punto fermo

⁵² A. Rosmini, *Del Divino nella natura*, n. 18, p. 36.

⁵³ Ivi, p. 40.

⁵⁴ Ivi, n. 23, p. 41.

⁵⁵ Ivi, n. 24, p. 42.

⁵⁶ Ivi, n. 25, p. 43.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, n. 25, p. 43.

su cui posa la leva d'ogni umano ragionamento, il seme della dottrina delle idee, che fu poi da Platone con tanto ingegno coltivato, e con eloquenza tanto magnifica celebrato.⁵⁹

Il rapporto col divino è strutturalmente presente nella vita dei popoli: «un'intenzione, e un bisogno di vestire di simboli le più sublimi verità fu sentito sempre da' boni e da' rei». ⁶⁰ Non solo l'appassionata e retta ricerca della verità fa emergere l'istanza irrecusabile del «divino». Anche l'errore è attestazione – sebbene o proprio perché di segno opposto – della verità. Laddove il riempimento intenzionale avviene in forma inadeguata, comunque vi è una testimonianza simbolica di quanto viene negato, contestato, dimenticato. La stessa percezione dell'errore e del male è data dalla presupposizione almeno implicita e tacita della verità e del bene.

L'opera *Del divino nella natura* è suddivisa in tre sezioni. La prima è incentrata sulla natura del divino, la seconda al nome di Dio, la terza ed ultima sezione alla identificazione del «divino» nella mitologia. Interessante è notare che Rosmini cerca tracce della vera dottrina nella visione religiosa della Cina, delle Indie, della Persia, in Egitto. Non solo, egli inizia a spiegare come la vera dottrina possa corrompersi e dare vita alle mitologie. Il suo sforzo si esaurisce suo malgrado con l'analisi del sincretismo e del razionalismo religioso nelle stirpi japatiche. È un'opera incompleta, rimasta monca a causa della morte del Roveretano. Eppure l'intenzionalità e la logica proposta appare chiara: il «divino» è un tratto rinvenibile in tutte le culture e questo testimonia la sua inderogabilità.

Attraverso questa indagine Rosmini attesta il carattere irriducibilmente religioso dell'uomo in quanto tale: nell'uomo vi è una notizia dell'esistenza di Dio. Il «divino» nell'uomo è esattamente quanto fa dell'uomo un uomo e restituisce senso a tutto l'esistente. L'idea dell'essere è l'apertura dell'uomo all'intenzionalità di Dio.

⁵⁹ Ivi, n. 40, pp. 65-66.

⁶⁰ Ivi, n. 53, pp. 79-80.

Conclusioni: l'umano tra eccedenza ed eccentricità

La prospettiva metodologica volta ad interpretare *Del divino nella natura* attraverso *L'eterno nell'uomo* porta a far emergere alcune istanze di fondo della teoresi rosminiana che potremmo definire di stampo *ante litteram* fenomenologiche unitamente ad alcuni piani di convergenza teoretica, al di là delle chiare differenze dei due sistemi.

Si guardi agli elementi di prossimità fenomenologica. Sia Rosmini che Scheler individuano nell'a posteriori le strutture a priori. Per Rosmini l'approccio gnoseologico è dato dall'attribuzione dell'idea dell'essere ai sentiti. Secondo la prospettiva teosofica il reale è visto nell'idea, nell'essere per sé oggetto. In altre parole l'uomo mediante la conoscenza concreta può cogliere le strutture portanti della realtà. Parimenti Scheler parte dall'analisi fenomenologica dell'atto. Ogni atto attesta degli a priori ideali che, per rendersi evidenti, devono emergere negli atti concreti. Entrambi i filosofi postulano la necessità di passare attraverso la concretezza storica in cui i diversi atti di conoscenza si danno per aver accesso alle strutture a priori della realtà. Quindi, l'oggettività si dà attraverso la fattualità e la mera storicità degli atti è sempre informata da un piano oggettivo e transtorico che la rende possibile. L'empirico e lo storico sono connotati da normatività ideali ad essi immanenti. La materialità ideale precede, fonda e rimane immanente ad ogni prospettiva epistemologica che si possa considerare giustificata.

Sul piano più schiettamente teoretico Rosmini e Scheler convergono nell'identificazione della traccia del «divino» e dell'«eterno» quale tratto specifico della struttura ontologica dell'uomo. Entrambi fanno emergere il «divino» presente nell'uomo partendo dall'analisi della vita concreta e storica dell'uomo e delle espressioni che essa assume.

Scheler e Rosmini convergono nell'identificare il nesso tra il «divino» e l'uomo quale tratto costitutivo della persona. Per entrambi se degli atti religiosi si danno, questi atti possiedono delle connotazioni fenomenologiche tali da non renderli giustificabili col mero riferimento al piano empirico e immanente. Se tali atti

sono possibili, questo implica che il loro oggetto li caratterizza nella loro stessa possibilità e quindi nella loro natura. Se tali atti si offrono, tali atti possiedono una specificità tale, in virtù del loro oggetto, da distinguerli da qualunque altro tipo di atto e da renderli unici nel loro genere. Tale unicità è data dall'oggetto che necessariamente è il solo che possa giustificare la loro fenomenicità e le loro specificità.

Non solo. Se l'atto religioso si dà, l'oggetto dell'atto religioso è tale da connotarsi come riferimento intenzionale che rende possibile non solo l'atto religioso come tale ma anche ogni altro nesso intenzionale che si offra nella e alla coscienza umana. Il riferimento intenzionale della coscienza al «divino» ed «eterno» ha tra le proprie specificità anche la capacità di rendere possibile ogni altra istanza di riempimento intenzionale. L'apertura intenzionale dell'atto religioso è, infatti, la più radicale possibile. Essa implica la necessità del riferimento all'assoluto nella sua radicale trascendenza rispetto al soggetto umano e a qualunque realtà mondana.

Se l'atto religioso si dà, essendo l'atto più radicale, esso esprime la natura più intima della persona. La persona si mostra nella propria più radicale intimità e, ancor prima, nella propria originarietà e dignità proprio nel rapporto col «divino» e negli atti religiosi. Il carattere originariamente religioso, inteso come nesso radicale col «divino», apre la persona ad una profondità d'essere della persona che può apparire insondabile e che permea di sé ogni aspetto della stessa e, attraverso la persona, del reale.

Da qui si evince che l'istanza religiosa possiede il carattere della inderogabilità: l'uomo è necessariamente un soggetto religioso. Ne deriva che la persona trova l'espressione massima della propria originarietà e del proprio valore nella figura del santo, in colui che realizza il valore trascendente dell'amore nella e attraverso la propria originale soggettività e nella e attraverso le specificità della propria appartenenza storica e culturale.

L'uomo è tale in ragione del legame costitutivo con il Trascendente. Tale legame definisce radicalmente la natura della coscienza umana. Questo nesso non coinvolge la sola dimensione gnoseologica ma primariamente la costituzione ontologica stessa

della coscienza e lo stesso essere della persona. L'essere della persona è dato dal legame originario con il «divino» ed «eterno» come emerge dall'evidenza della domanda di riempimento intenzionale della coscienza verso l'assoluto.⁶¹ L'apertura dell'essere della persona al radicalmente Altro implica che la persona sia aperta alle massime possibilità di espressione dell'essere, senza pregiudicarle e precomprenderle.⁶² L'uomo è aperto alla possibilità di Dio, senza per questo che il volto di Dio sia predefinito dalle strutture immanenti della persona.

Se l'uomo è nella propria originarietà definito dal legame col «divino» ed «eterno» questo implica che l'ontologia della persona non trova il proprio baricentro in se stessa ma in Altro da sé. Lo statuto ontologico della persona fa sì che il suo perno risieda nello sbilanciamento verso l'assoluto. Meglio ancora, potremmo dire che esso si colloca nella traccia – nel legame ontologico costitutivo – che l'Assoluto ha lasciato di Sé nell'essere personale. In questo senso il fulcro ontologico della persona riposa nella radicale alterità e si esprime nelle forme di alterità. La più radicale alterità costituisce la ragion d'essere dell'ipseità e la più radicale trascendenza rappresenta il cuore dell'immanenza. Nell'immanenza e nelle

⁶¹ Si può ritenere che qui si radichi quello che E. Salmann definisce «ontologismo cristiano», ovvero «una tale concezione ontologico-trascendentale della visione del mondo in Dio e di Dio come orizzonte e presenza concomitante della coscienza umana e della conoscenza del contingente, parte dalla e finisce colla intuizione che solo a Dio spetti la prima e l'ultima parola nonché il primato sul piano ontologico e gnoseologico. Solo Dio s'intende da sé e in sé, tutta la sfera del contingente si conosce e co-nasce alla luce della sua presenza rivelata. Un tale apriori non va frainteso nel senso di una visione immediata e diretta dell'essenza o della luce divina» (E. Salmann, *Conoscere il mondo in Dio. Per una nuova versione dell'ontologismo* in Id., *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, p. 65).

⁶² Si intravede qui la radice di una nuova lettura della razionalità che la interpreta come apertura alle possibilità radicali dell'essere e quindi in radice aperta alla possibilità del mistico, del filosofico e dello scientifico (Cfr. E. Salmann, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica* in Id., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, pp. 63-102).

diverse espressioni dell'immanenza vi è la presenza nascosta del legame imprescindibile con la trascendenza e le sue forme.

Lo sbilanciamento verso il «divino» – in quanto dimensione più radicale – permea tutte le strutture intenzionali della persona. La dimensione emotiva ed affettiva, fisico-corporea, intellettuale ed etica sono informate e permeate da questo nesso originario dell'essere della persona che la de-centra.

In tutto il reale vi è una traccia di una tensione che è radicata nella mancanza di coincidenza di essenza ed esistenza. Per Rosmini Dio è l'Ente completo, la persona umana è ente incompleto e tutti i reali sono dati solo in virtù del nesso con l'Ente. Ogni realtà mundana è tale perché è «un reale, che l'essere», e non che è l'essere». ⁶³ Nell'ontologia del reale – che partecipa dell'essere senza coincidere con l'essere – è inscritta, benché nascosta, la ragion d'essere di tutto ciò che è dato.

Nella realtà si dà sempre un richiamo non autogiustificato a forme di eccedenza. Il mero reale non coincide mai con se stesso perché rimanda ad altro. Il soggetto personale manifesta massimamente l'eccedenza nella propria struttura interna ed esistenziale. L'eccedenza è la ragion d'essere della radicale eccentricità ontologica della persona. La persona è tale perché originariamente è costitutivamente eccentrica, ossia definita da un differenziale ontologico che la pone come originariamente data da e aperta ad altro da sé. Il fondamento della persona deborda dalla persona. Nella persona vi è una traccia di un'Alterità fondante. Vi è nell'uomo una traccia di un'intenzionalità che lo trascende. Vi è una eccentricità originaria ed eccedente che, abitando nell'immanenza della persona, la pone in essere come tale e ne costituisce il differenziale ontologico. Tutte le strutture immanenti e intenzionali dell'umano trovano la propria ragion d'essere e possibilità di riempimento nell'intenzionalità fondante. Ogni dimensione dell'uomo (fisico-corporea, emotivo-affettiva, psichico-psicologica, razionale, intersoggettiva, morale...) è dotata di una struttura intenzionale che rinvia a quella fondante. Si offre un'esteriorità nell'immanenza dell'uomo che

⁶³ A. Rosmini, *Del Divino nella natura*, n. 13, p. 32.

eccede e trascende l'umano. L'eccedenza che vive nell'uomo ne fonda l'eccentricità. In tale eccedenza si nasconde la possibilità per l'uomo di essere presso di sé.

L'eccedenza che connota l'eccentricità è, in questo senso, il tratto costitutivo dell'umano.⁶⁴ L'impossibilità che la persona trovi nel mero Sé la giustificazione di Sé e di altro dal Sé, come pure l'irriducibilità del Sé al mero Sé, rappresentano le tracce di una eccedenza che si impone contro ogni tentativo in senso opposto. Le forme dell'eccedenza e dell'eccentricità rappresentano gli indicatori dell'irriducibilità del reale alla mera immanenza. L'eccedenza rappresenta il tratto costitutivo dell'umano e, in quanto tale, anche di tutta la realtà mondana.

L'eccedenza e l'eccentricità quali connotati definitivi della costituzione ontologica della persona sono all'origine del desiderio di infinito e del senso di incompiutezza che l'uomo sperimenta. La persona è un soggetto desiderante, proteso verso una realizzazione e una compiutezza che da sé non si può dare. L'uomo è ontologicamente proteso verso forme differenziate di trascendenza e di alterità, perché la dimensione ontologica che lo costituisce è data dal suo legame radicale con un'Alterità fondante, legame presente nella traccia di Sé che l'Eterno ha posto nell'uomo. Le strutture intenzionali che caratterizzano l'umano rappresentano tracce dell'intenzionalità che lo legano all'eterno e in cui fondativamente sono iscritte.

Tutto ciò che «ha l'ente ma non è l'ente» è proteso verso una fondazione, una giustificazione che lo precede e lo supera. Vi è sempre un'eccedenza mai estirpabile. L'uomo è massimamente eccedente. Da qui si coglie la ragione per cui l'esodalità rappresenti la condizione esistenziale dell'uomo. La persona è icona massima di questo richiamo all'origine.

⁶⁴ Si può ritenere a buon diritto che le diverse definizioni di persona proposte da A. Rosmini convergano esattamente su questo punto, ossia nell'identificazione del legame tra la soggettività del soggetto intellettuale e l'essere ideale quale «astratto teosofico» l'elemento propriamente definente la persona stessa e la sua dignità, il suo prezzo.

La persona costituisce la realtà ontologica massimamente esprime la possibilità del «divino» ed «eterno». La persona in quanto tale è rivelatrice della possibilità di Dio perché esprime nella sua natura ontico-ontologica la possibilità dell'impensabile, la possibilità che l'Eterno sia. L'espressione massima di questa eccedenza eccentrica si ha nell'amore gratuito e disinteressato. Il santo rappresenta il simbolo massimo nell'umano della sporgenza dell'eccedenza nell'immanenza. L'amore costituisce la maggior espressione dell'eccedenza del gratuito. Il santo è l'icona vivente dell'eccentrico e dell'eccedente, la testimonianza simbolica in carne e ossa della trasparenza e della traslucidità dell'eterno.

Dati questi presupposti ontologici e metafisici, ne derivano conseguenze radicali. Si guardi innanzitutto al piano epistemologico: l'impianto epistemologico di qualunque sapere e scienza necessita di essere rivisitato in questa prospettiva. La struttura epistemologica di qualunque scienza e di ogni forma di sapere non può prescindere dall'inclusione della possibilità dell'inatteso, dell'eccedenza del possibile, dell'eccedenza di forme sempre nuove e plausibili di alterità rispetto all'immanenza. Se il fulcro dell'essere personale è dato dal differenziale ontologico e questo rappresenta una vera e propria ontologia della libertà dell'uomo, ne deriva che l'impianto epistemologico di qualunque arte, scienza e pratica non possa che nascere come riflesso e rinvio a questa ontologia del differenziale, della possibilità dell'inatteso e della libertà dell'essere personale.

L'epistemologia pertanto non può che presupporre e implicare il rispetto di forme plurime e sempre possibili di trascendenza. Il rispetto della possibilità dell'eccedenza della trascendenza secondo forme e modalità non preconstituibili è il perno dell'epistemologia che ne deriva. L'espressione ontologica e antropologica di questa evidenza si ha nel riconoscimento che l'uomo come tutta la realtà contingente partecipa dell'essere senza coincidere con esso. La radicalità dell'apertura al possibile in tutte le sue dimensioni è la prima connotazione epistemologica che deriva dal riconoscimento di un'eccedenza non derivabile dall'uomo e dal contingente. In ultima analisi l'epistemologia in termini generali deve sempre presupporre e implicare il rispetto di forme plurime e sempre

possibili di trascendenza. Se l'assetto epistemologico deve rispettare la possibilità del nuovo, questo vuol dire che esso si delinea come epistemologica della libertà, della libertà di ciò che sempre in qualche modo si manifesterà intrinsecamente impossedibile. La libertà dell'essere e la sua impossedibilità rappresentano il presupposto inderogabile di un approccio epistemologico ontologicamente fondato.

L'epistemologia in generale non può che tradursi in rispetto e apertura alla possibilità di sempre nuove forme di trascendenza fino all'assoluto che tutto trascende, da cui tutto dipende e a cui il finito rimanda. La possibilità del nuovo sempre a venire si radica nella constatazione dell'insufficienza di ogni prospettiva che non presupponga la possibilità dell'assoluto. L'assoluto non può non essere presupposto almeno come possibilità e come tale sempre inderogabilmente eccedente, precedente e superante l'immanente e l'immediato.

L'epistemologia si profila come epistemologia dell'immanenza che implica e rimanda alla trascendenza e della trascendenza che non può prescindere dall'immanenza. L'alterità è sempre presente nell'immanente. La sporgenza è irriducibile. La complessità che ne deriva non rinuncia ma rimanda all'unità, così come l'unità presuppone la complessità. L'epistemologia viene a delinarsi come garanzia del riconoscimento della possibilità dell'inatteso e dell'eccedenza del trascendente sempre presupposto.

La rivisitazione del piano ontologico e di quello epistemologico induce alla rilettura di qualunque prospettiva teoretica. Se l'uomo proviene da un altrove, egli non è presso di sé se non nella logica dell'altrove. Se il legame con l'alterità e con l'infinito è il tratto costitutivo dell'umano, è questo tratto costituente la coscienza e l'essere dell'uomo a dover essere sempre tutelato e promosso. Questi costitutivi antropologici rappresentano il quadro di riferimento di una prospettiva etica che si possa dire umanizzante. Ed è sempre da queste premesse che possono derivare un pensiero e una prassi umanizzante in tutte le sfere dell'umano. Si pensi alla filosofia e alla pratica politiche oppure alla pedagogia e alla pratica educativa. Le pratiche politiche ed educative hanno come prima

esigenza la tutela e il rispetto della libertà della persona, una libertà fondata sulla normatività dell'essere.

In conclusione si può ritenere che il *Del divino nella natura* riletto mediante *L'eterno nell'uomo* consenta di rileggere la filosofia di Rosmini come fenomenologia dell'eccedenza nell'immanenza e dalla costitutiva eccentricità dell'umano, eccentricità che esprime il differenziale ontologico proprio della persona rispetto ad ogni altra forma di immanenza. Tale differenziale testimonia la inderogabilità mai estirpabile della dignità dell'essere personale e della sua libertà e indica in pari tempo il legittimo posizionamento epistemologico di ogni sapere e segnatamente la cornice ontologica ed epistemologica di un *ethos* umanizzante.

ANGELA ALES BELLO

L'INTERSOGGETTIVITÀ IN HUSSERL, STEIN E ROSMINI:
COMUNITÀ E SOCIETÀ

Non è la prima volta che propongo l'accostamento fra i due fenomenologi e il filosofo roveretano e ogni volta tale accostamento sorprende per le affinità che si scoprono fra pensatori lontani nel tempo e nello spazio.¹ Si potrebbe osservare che i paragoni sono sempre possibili se si trattano gli stessi argomenti; in realtà, in questo caso non si tratta solo della scelta dello stesso argomento, ma di alcune affinità nel procedimento analitico che appare somigliante. Già ho avuto l'occasione di affermare che, se si riscontrano coincidenze al di là di una conoscenza reciproca o anche unilaterale, ciò vuol dire che ci si è avvicinati in modo indipendente ad un frammento di verità; la concordanza intersoggettiva è la prova del raggiungimento di una meta valida, come suggeriva Edmund Husserl; infatti, si parla e si scrive validamente se si tende a raggiungere un consenso rispetto a qualcosa di oggettivo.

Ciò premesso, è opportuno osservare che le coincidenze fra i tre filosofi qui presi in esame sono particolarmente significative riguardo all'approccio metodologico e all'analisi dell'essere umano, come ho cercato di mostrare nel mio scritto dedicato al

¹ A. Ales Bello *Complessità e stratificazione dell'essere umano: a proposito di antropologia e psicologia. Un confronto fra Antonio Rosmini ed Edith Stein*, in F. Bellelli e E. Pili (a cura di), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 111-126. Il confronto con la fenomenologia è stato condotto nello stesso volume anche nei saggi di F. Bellelli e C. Vecchiet, *Fenomenologia e metafisica. Questioni introduttive*, pp. 99-110 e C. Vecchiet, *Donazione ed essere. Trattati di una rilettura fenomenologica dell'apertura originaria all'infinito*, pp. 127-150.

confronto fra Rosmini e Stein passando per Husserl. Tuttavia, affinità sono riscontrabili anche nella trattazione delle caratteristiche delle associazioni umane, esaminate dai tre pensatori con grande accuratezza per metterne in evidenza l'essenza. In ogni caso, ciò che manca in Rosmini rispetto a Husserl è la giustificazione del passaggio gnoseologico e ontologico all'alterità; tale analisi, infatti, si presenta come il tratto distintivo della fenomenologia 'classica'.² Pertanto, è opportuno riferire brevemente i tratti fondamentali relativi al passaggio dall'io all'altro e agli altri.

I. *L'alterità in Husserl e Stein*

Per affrontare questo argomento è opportuno ricordare che la 'scoperta' husserliana più significativa riguarda la presenza nell'essere umano di atti vissuti essenzialmente uguali per tutti, denominati *Erlebnisse*, di cui abbiamo coscienza. Tale struttura universale ci caratterizza e consente anche la comprensione reciproca. Fra questi atti se ne trova uno, denominato *Einfühlung*, traducibile in italiano con i neologismi entropatia o empatia, che riguarda, in particolare, la capacità umana di cogliere immediatamente l'altro simile a se stesso.

Possiamo domandarci, allora, quando Husserl inizi a parlare dell'*Einfühlung*. Se ci atteniamo ai volumi contenuti nella serie delle sue opere (*Husserliana*), notiamo che ben tre di essi sono dedicati alla fenomenologia dell'intersoggettività. Come si sa, si tratta di una raccolta di scritti sull'argomento che va dal 1905 fino al 1935, tre anni prima della morte del pensatore, avvenuta nel 1938.³ Pertanto, ufficialmente il tema è stato affrontato da Husserl per la prima volta nel 1905. I primi testi sono molto indicativi, perché contengono *in nuce* ciò che Husserl svilupperà nel corso di tutte

² Con quest'aggettivo indico la posizione del caposcuola Husserl e della sua discepola Edith Stein.

³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, hrsg. v. I. Kern, Erster Teil: 1905-1920; Zweiter Teil: 1921-1928; Dritter Teil: 1929-1935, in E. Husserl, *Gesammelte Werke* (Husserliana), M. Nijhoff, Den Haag 1973, voll. XIII, XIV e XV.

le sue analisi e non solo in riferimento alla conoscenza dell'altro essere umano, ma alla conoscenza di se stessi, del mondo fisico e di Dio.

In primo luogo, si mette in evidenza ciò che è vissuto da me in quanto soggetto: attraverso la conoscenza di me stesso, posso affermare come sono fatto, com'è fatto l'altro che è simile a me, come entrambi ci mettiamo in relazione con un mondo fisico e come si giunga a comprendere che ci può essere una conoscenza che tutto comprende, quindi la conoscenza propria di Dio. Queste tematiche sono già presenti negli scritti di Husserl sull'intersoggettività degli anni 1908-1909.

Il testo numero 3 del 1909 contenuto nel volume XIII della serie *Husserliana*, nel quale sono presenti i primi scritti sull'entropatia, è dedicato espressamente a *Die Einfühlung* e contiene l'esempio, diventato famoso, della sensazione della mia mano e della mano dell'altro, come punto di partenza per la conoscenza della corporeità altrui:

La *mia* mano la 'sento', essa è portatrice di un campo di sensazioni, fa parte di un campo di movimenti soggettivi: io la muovo, ed essa è mobile, e precisamente nella forma dell'«io la muovo». Io 'posso' muoverla. Ed è un organo per operazioni esterne. [...]. La mia mano è parte del mio corpo [*Leib*], il mio corpo è perciò portatore di campi di sensazioni, di movimenti soggettivi, e organo di azioni, anche organo di percezioni.⁴

Tutto ciò è scoperto attraverso la registrazione coscienziale dei vissuti relativi alle sensazioni stesse che s'iscrivono in quella che figurativamente definisco come una «lastra trasparente interiore», illuminata dalla coscienza, sulla quale s'iscrivono i vissuti, ma che, essendo trasparente, è sfuggita all'analisi gnoseologica dei pensatori precedenti, secondo Husserl; in questo senso si può parlare di una 'scoperta' di qualcosa che è presente, ma che non si coglie facilmente, perché sfugge, se non si presta un'attenzione particolare. Che cosa accade riguardo alla conoscenza della mano dell'altro? La mano dell'altro

⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Erster Teil, vol. XIII, p. 46.

è colta non semplicemente come una cosa materiale, ma anche «in quanto mano». Tuttavia, non per questo è portatrice di campi di sensazioni *attualmente dati*, non è substrato di un «io muovo», con essa io non opero, non colpisco, non sposto, non spingo. Non è membro del *mio* corpo [*Leib*], ovverosia non è membro di questo corpo [*Körper*] qui, che mi è dato unitariamente in connessione con campi sensoriali originariamente dati, come sistema di organi unito in modo determinato con una psichicità data (e data originariamente).⁵

Qui appare in modo chiaro che ciò che riguarda me stesso mi è dato in modo ‘originario’ ed è costituito da sensazioni, le quali rimandano ad un territorio unitario che chiamo mio corpo e contemporaneamente mi si presentano altri vissuti che non sono legati alla corporeità, ma che riguardano le mie reazioni psichiche. Proprio perché colgo una corporeità attraverso la mano dell’altro che si presenta come analoga alla mia, posso anche cogliere le sue reazioni psichiche, ma non vivrò mai tutto ciò in modo originario, perciò dico che appartengono ad un «altro simile a me».

Nella sua Prefazione alla Dissertazione di dottorato, Edith Stein scrive:

[...] l’impostazione del problema e il metodo del mio lavoro sono venuti del tutto maturando attraverso gli stimoli che ho ricevuto dal Sig. Prof. Husserl, per cui è estremamente discutibile ciò che, nelle trattazioni che seguono, io posso rivendicare come mia ‘proprietà spirituale’. Posso, però, dire che i risultati, che ora presento, sono stati conseguiti con il mio lavoro.⁶

Con la sua onestà intellettuale la Stein riconosce il debito nei confronti di Husserl per quanto riguarda il metodo della ricerca e l’uso degli strumenti concettuali, e ciò è molto chiaro nell’*incipit* del suo testo che tratta la questione del metodo ripercorrendo fedelmente le tappe indicate da Husserl e soffermandosi, in particolare, sul punto centrale della sua analisi, riguardante la messa in evidenza degli *Erlebnisse*.

La Stein inizia con la descrizione dell’entropatia comparata con gli altri atti, quali la percezione, il ricordo, l’attesa e la fantasia. Sono alcuni degli *Erlebnisse* indicati da Husserl, il quale

⁵ *Ibidem*.

⁶ E. Stein, *Il problema dell’empatia*, trad. it. di E. Costantini, E. Schulze, Prefazione di A. Ales Bello, ed. Studium, Roma 1998², p. 66.

aveva individuato, accanto a quelli che tutti riconosciamo facilmente, ad esempio, la percezione, il ricordo, l'immaginazione, anche l'atto dell'entropatia che nessuno aveva descritto come lui andava facendo, secondo la testimonianza della Stein, la quale documenta l'originalità del maestro sia nella prima parte della sua Dissertazione, andata dispersa, sia nei riferimenti espliciti, contenuti nella parte pubblicata, e riguardanti le analisi di Theodor Lipps, Max Scheler, Wilhelm Dilthey e di altri. Ella si sofferma a distinguere l'entropatia dagli altri vissuti con le nozioni, proposte da Husserl, di originarietà e non originarietà, di presentificazione. L'indagine si allarga all'io puro, al flusso di coscienza, al corpo vivente [*Leib*] come corpo senziente, colto attraverso le sensazioni, e allo studio di queste sensazioni. Non si può sostenere che tali nozioni siano state anticipate dalla Stein; infatti, alcune sono state già indicate come presenti nei testi husserliani sopra citati; ad esse si può aggiungere il ruolo del *Tastfeld*, il campo delle sensazioni tattili, la cui descrizione si trova in un testo del 1908, in cui egli descrive il ruolo del *sehen und tasten*, vedere e toccare, e che sarà ripresa dalla Stein in *Psicologia e scienze dello spirito*.⁷

Si può supporre che ella non conoscesse i manoscritti husserliani che le contenevano, ma doveva aver colto le linee di fondo del procedimento analitico e aver conosciuto i termini da lui usati. L'esempio della mano proposto dalla Stein e presente anche in Husserl è molto indicativo. Ella scrive:

Io non solo vedo la mia mano, non tanto percepisco la stessa mano come mano senziente di un corpo vivente, ma 'vedo' anche i campi sensoriali della mano, i quali per me si sono costituiti nella percezione del corpo vivente; d'altra parte, mentre evidenzio, prendendole in considerazione, alcune parti del mio corpo vivente, contemporaneamente mi faccio un' 'immagine' della parte del corpo in questione: l'una cosa è data insieme all'altra, anche se non sono insieme percepite.⁸

⁷ E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, trad. it. di A. M. Pezzella, prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999².

⁸ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, p. 129.

Ritengo che l'aspetto interessante e originale della ricerca di Edith Stein consista nell'iniziare il cammino analitico proprio dal vissuto dell'*Einfühlung* e, attraverso di esso, nel risalire alla costituzione dell'essere umano, dapprima preso in se stesso e, poi, aperto alla costituzione dell'altro come corpo vivente, come psiche e come spirito e tutto lo svolgimento si presenta articolato in modo armonico. Affermando ciò, voglio sottolineare la differenza dell'approccio e dello stile d'indagine fra Husserl e la Stein.

Husserl, essendo interessato in particolare alle questioni gnoseologiche, inizia le sue analisi muovendo prevalentemente dal vissuto della percezione per procedere alla costituzione dell'essere umano; la Stein, in modo originale, inizia dell'entropatia. Inoltre, Husserl non aveva trattato negli anni in cui la discepola elabora la sua tesi in modo analitico-sistematico l'entropatia in un lavoro unitario, cosa che, invece, è realizzata dalla Stein. È chiaro che ella era obbligata a svolgere il suo argomento in uno scritto che avesse un filo conduttore e un'omogeneità di svolgimento, trattandosi di una Dissertazione, e in questa direzione l'entropatia è lo spunto per procedere ad un lavoro che ora definiremmo di antropologia filosofica.

L'opera in cui Husserl procede in modo unitario ed organico è, appunto, il secondo volume delle *Idee*, ma il progetto che era nella mente di Husserl – ragione per la quale egli dice alla sua allieva che ha anticipato ciò che egli intendeva pubblicare in questo volume – è realizzato in pratica proprio dalla Stein nella trascrizione e organizzazione dei testi del maestro.

Come si sa, poche sono le opere interamente scritte da Husserl; si possono citare le *Ricerche logiche*, le *Idee I*, le *Meditazioni cartesiane*, ma anche quest'ultime sono frutto di elaborazione da parte di altri. Forse gli scritti più sistematici che ci rimangono sono i testi delle sue lezioni redatte con una sostanziale organicità: si pensi alle lezioni sull'*Idea di fenomenologia*, sull'etica, sulla sintesi passiva, sulla filosofia prima.⁹ In fondo, Husserl, pensatore solitario ed estre-

⁹ Per una sintesi delle analisi di Husserl rimando al mio *L'universo nella coscienza. Introduzione a Edmund Husserl, Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2007².

mamente autonomo, per rendersi leggibile ha bisogno di 'altri' che trascrivano i suoi appunti: fra questi si possono citare Stephan Strasser, Edith Stein, Eugen Fink e tutti quelli che, successivamente, hanno organizzato il materiale confluito nei volumi della *Husserliana*.

Si tratta di un paradosso. Ciò è dovuto al fatto che carte sparse, frammenti, linee di ricerca disperate, condotte contemporaneamente, caratterizzano il suo stile d'indagine. Per questo si era resa necessaria e si rende necessaria una sorta di 'scolastica', cioè una 'sistemazione' del suo pensiero, cosa che è stata realizzata dai suoi collaboratori, interpreti e proscutori. Le intuizioni e i procedimenti analitici di Husserl sono straordinari dal punto di vista teoretico, ma indubbiamente debbono essere ricostruiti per rintracciare quel filo conduttore che, nonostante tutto, è presente in un modo che stupisce e che consente di trovare una continuità nei successivi approfondimenti lungo i quarant'anni della sua ricerca.

Le *Idee II* erano già state elaborate come manoscritto, quando nel 1916 egli legge la tesi della Stein, quindi, egli era avanzato nell'indagine sull'essere umano che contiene, al suo interno, anche il tema dell'entropatia; per questa ragione si meraviglia che la Stein sia riuscita a svolgere, muovendo proprio da questo vissuto una serie di analisi che si allargano in una visione antropologica organica e in ciò consiste veramente il merito della discepola. Infatti, sembra che egli non avesse partecipato alla stesura della tesi, il percorso era stato tracciato dalla Stein e, se i risultati non solo sono convincenti ma sono anche coincidenti con quelli del maestro, ciò è dovuto sia alla validità del metodo, sia all'abilità della discepola: se il metodo è stato compreso fino in fondo e bene applicato, e ciò è sostenuto proprio da Husserl, i risultati devono essere considerati validi dalla comunità dei filosofi; in fondo, questa è la ragione per cui egli considera importantissima la dimensione intersoggettiva. La validità dei risultati si rintraccia nel loro mostrarsi con un'evidenza che non può essere negata.

II. *Che cosa è una comunità? Husserl e Stein a confronto*

La dimensione intersoggettiva non è ancora determinata, implica una pluralità di soggetti, ma ha bisogno di ulteriori specificazioni.

Il soggetto è ciò di cui si predicano le caratteristiche e fra queste, attraverso un'analisi che qui non è possibile riproporre, si trova lo spirito accanto al corpo e alla psiche e il riconoscimento dell'essere umano come spirituale conduce alla conclusione che è persona.¹⁰ Tuttavia, se affermiamo ciò, siamo ancora nella singolarità, che può essere astratta dal contesto per procedere all'analisi, ma che vive in un contesto; quale tipo di contesto?

In due lunghi testi dedicati alla comunità¹¹ Husserl si sofferma ad indagare ciò che unisce molti soggetti o meglio molte persone: ogni singolo soggetto, infatti, è un membro di una comunità caratterizzata da convinzioni, valutazioni, decisioni e azioni e tutto ciò accade attraverso uno scambio reciproco. Accettando la distinzione fra comunità (*Gemeinschaft*) e società (*Gesellschaft*) proposta dal sociologo Tönnies, egli usa il primo termine per indicare un accordo sul piano spirituale, intendendo lo spirito, *Geist*, come ciò che è specificamente umano, quindi, fondamentalmente, l'unione fra le capacità intellettuali e quelle volontarie. Per tale ragione i rapporti umani più validi sono quelli che si stabiliscono su questo piano.

L'uso al singolare della parola comunità consente di affermare che come l'io, la persona, è il sostrato dei propri atti individuali, così una pluralità di persone tra le quali si stabiliscono rapporti di comunicazione ha un sostrato, il quale non è la pluralità stessa; al contrario, è un'unità fondata su una pluralità, quindi è il sostrato di atti che si fondano sugli atti personali, ma costituiscono un'unità di ordine superiore. Per questo egli usa il termine tedesco *Gemeingeist*, cioè spirito comunitario.

Tuttavia, il termine comunità è usato da Husserl per indicare forme associative di gradi differenti, infatti, distingue semplici comunità associative che producono effetti, *Wirkungsgemeinschaft*-

¹⁰ Ho indagato in parallelo l'antropologia di Husserl e della Stein in *L'universo nella coscienza* e in *Presupposti dell'idea di persona*, in *Ripensando l'umano. In dialogo con Edith Stein*, a cura di A. Ales Bello e N. Zippel, Castelvecchi, Roma 2015, pp.17-36.

¹¹ E. Husserl, *Gemeingeist I e Gemeingeist II* (1921) in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil: 1921-1928: Bd. XIV, Nr. 9 (pp. 165ss.) e Nr. 10 (pp. 192ss.).

ten, che hanno scopi operativi, e comunità la cui unità si esprime in una personalità di ordine superiore, la quale è caratterizzata da un notevole sviluppo dei vincoli spirituali e non annulla mai il singolo, ma lo potenzia.

Husserl osserva che anche in natura si danno comunità; esse, però sono caratterizzate da sopraffazione reciproca e sono inferiori anche ad un soggetto umano che rimanga al livello della sensibilità, perché quest'ultimo vive la temporalità consapevolmente, domina il passato e il presente e prende decisioni per il futuro, mentre in natura vale solo il presente. Anche se la *Gemeinschaftsperson*, la persona comunitaria, può essere paragonata ad un organismo costituito da cellule, la sua vita si svolge a livello spirituale. Sembra che esempi di persone comunitarie siano per Husserl sia il popolo sia lo Stato, fino ad arrivare alla *vergemeinschaftete Menschheit*, alla comunità umana, che è una totalità soprapersonale.

Edith Stein prosegue sul cammino aperto da Husserl svolgendo l'analisi della comunità nel suo lungo saggio *Psicologia e scienze dello spirito*. Seguendo il percorso delle analisi di Edith Stein, si può notare che l'aver iniziato l'indagine dal tema dell'entropatia già poneva le basi per la considerazione della dimensione interpersonale. Se il singolo mantiene la propria irriducibilità, l'apertura agli altri è, in verità, costitutiva del suo modo di essere, come dimostra l'intenzionalità che caratterizza ogni vissuto.

Poiché l'essere umano è complesso e stratificato in corpo, psiche e spirito, a queste tre dimensioni corrispondono tre forme associative: la massa nella quale i legami fra gli individui è di tipo esclusivamente psichico e, quindi, è esposta a ogni possibile influenza e instabilità; la società i cui legami sono razionali, sì, ma finalizzati a scopi pratici: quella che Husserl chiamava la comunità con scopi operativi; e, infine, la comunità nel senso pieno del termine nella quale fra i singoli si stabiliscono legami profondi, esistenziali, affettivi, spirituali per cui costituisce il momento caratterizzante e inverte l'associazione umana, come si evince dalla seconda parte del saggio del 1922, *Psicologia e scienze dello spirito*, dedicata all'esame del tema *Individuo e comunità*.

Poiché ogni momento associativo è legato ad un aspetto della persona, anche la comunità possiede un carattere organico, da ricondursi alla forza vitale che è di tipo psichico. Questa non è, tuttavia, da intendersi come qualche cosa di sopraindividuale, indipendente dai singoli; piuttosto, si costata la presenza di un rapporto di mutuo scambio fra i due momenti. Infatti, la forza vitale dei singoli contribuisce a formare la comunità, ma, una volta oggettivata, essa può servire da stimolo per ciascuno nell'ambito della sua particolare comunità. Inoltre, ogni individuo può appartenere anche a comunità diverse, dando e ricevendo da esse senza esaurire la sua forza vitale. Il singolo ha una sua struttura tipica che è rintracciabile in quello che la Stein chiama nucleo individuale o anche anima dell'anima e che è 'fondante' per la comunità; e una struttura tipica che è 'fondata' sulla comunità; infatti, in essa s'incontrano i flussi vitali reciproci per cui si stabilisce un'influenza reciproca. Il culmine si ha nella comunità di vita che si raggiunge attraverso un'apertura interiore.

Come nell'individuo la forza psichica è strettamente connessa a quella spirituale, altrettanto accade per le comunità e per quelle comunità per eccellenza che sono i popoli: è possibile trovare popoli che rimangono improduttivi sul piano culturale, ma normalmente la vita dei popoli si manifesta a livello spirituale, dando luogo a formazioni che possono variare notevolmente per qualità e intensità.

Per comprendere ciò che accade oggettivamente e comunitariamente, è necessario esaminare gli apporti dei singoli; il commercio fra gli individui si compie attraverso atti sociali, già indicati da Husserl ed esaminati in modo specifico da Aldolf Reinach. Si può parlare di atti sociali, quando essi sono compiuti da una persona e riguardano la sua presa di posizione, che può essere positiva o negativa: non solo l'amore, la fiducia, la riconoscenza, ma anche la sfiducia, l'odio, l'antipatia. La positività o negatività di tali atti è costatabile solo nei loro effetti: l'amore è una forza costruttiva, mentre l'odio è distruttivo, e la positività diventa un valore non in senso astratto, ma perché legata indissolubilmente all'essere della

persona: «Se prendo posizione in modo positivo o negativo, ella mi si propone come degna oppure indegna». ¹²

Si giunge, in tal modo, al punto centrale dell'indagine che si riferisce alla vita associata: la *solidarietà*. È doveroso notare che di questo termine, ai nostri giorni così di moda, Edith Stein aveva parlato già nel 1922. La solidarietà, secondo l'Autrice, è costruttiva in senso comunitario e

quando gli individui sono aperti gli uni verso gli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, *sussiste* una vita comunitaria in cui entrambi sono membri di un tutto e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità. ¹³

Se l'influsso reciproco fra gli individui è un elemento caratterizzante, ciò che connota essenzialmente una comunità è un obiettivo e uno scopo comune. In questo senso si può parlare del carattere personale della comunità stessa, carattere che emerge quando gli individui vivono come membri della comunità, cioè hanno legami che si possono definire morali, nel senso dell'assunzione reciproca delle responsabilità. Si può dire, allora, che una comunità ha un'anima (*Seele*) e uno spirito (*Geist*) quando esiste una reciproca apertura dei membri e quando si stabilisce un'unità in senso qualitativo: avere un'anima significa portare in se stessi il punto focale del proprio essere, avere uno spirito vuol dire essere configurati come personalità a sé stanti.

L'importanza della comunità è tale che essa dà garanzie di stabilità a organizzazioni di grado superiore quali la società e lo Stato. La società, infatti, assicura la razionalizzazione dei rapporti intersoggettivi e, se ciò è necessario per certi versi, non si deve dimenticare che gli individui sono e devono rimanere anche soggetti attivi, come accade nella vita comunitaria.

L'associazione, con cui culmina la vita politica, è lo Stato, al quale è dedicato il saggio del 1925 *Una ricerca sullo Stato*. Riferendosi allo Stato, la Stein si chiede se le indagini che sono state condotte nell'ambito della Dottrina dello Stato siano sufficienti a

¹² E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, p. 231.

¹³ Ivi, p. 232.

coglierne l'intima struttura; ella nota alcune difficoltà che concernono non solo discipline giuridiche, ma anche quelle filosofiche, come la filosofia del diritto, la filosofia della storia, l'etica. Il campo di ricerca proposto dalla Stein si allarga fino ad affrontare il rapporto fra le istituzioni nel loro intangibile valore giuridico e il singolo con la sua sfera personale di valutazione etica e con la sua configurazione religiosa. Se importanti sono, in verità, i momenti associativi e fra questi fondamentale è la stabilità politica rappresentata da uno Stato sovrano e libero, la singola persona, come si è già notato, deve mantenere la sua autonomia di 'microcosmo' che non può, in nessun caso, essere ridotta, perché ogni riduzione ne determina l'annullamento.

III. *Meditazioni filosofiche di Rosmini sulla politica*

Come si è notato, l'indagine sull'antropologia è alla base della chiarificazione dei rapporti intersoggettivi per i due fenomeni presi in esame. Questo è vero anche per Rosmini, ma con percorso diverso. Dall'analisi dei testi contenuti nel volume *Filosofia della Politica* si ricava che nel primo scritto del 1837, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, queste ultime sono esaminate mostrando che cosa sia sostanziale e che cosa sia accidentale. Certamente gli esseri umani sono implicati, tuttavia egli non si interessa solo dell'aspetto genetico dell'associazione umana, ma anche di ciò che la fa funzionare meglio.

L'atteggiamento scientifico, termine usato da Rosmini in senso etimologico, equivalente, quindi, a conoscenza valida, e quello sofisticato sono da lui ben distinti e corrispondono a due atteggiamenti degli esseri umani, rivolti alla ricerca di ciò che è sostanziale oppure solo accidentale. Da ciò dipende lo 'stare' o il 'cadere' delle società che sono analizzate attraverso questa chiave interpretativa applicata a situazioni storiche. In realtà, anche Edith Stein propone alcuni esempi storici per esemplificare la sua indagine, ma in Rosmini l'obiettivo è esplicito: «[...] aprire con essa [*scil.*:

la chiave] i secreti dell'istoria».¹⁴ Solo nel secondo ampio testo del 1839 contenuto nella *Filosofia della Politica*, egli affronta la questione teoretica riguardante, appunto, *La società e il suo fine*.

Non a caso il titolo complessivo del libro è *Filosofia della Politica*. Le riflessioni di Rosmini sulla società, infatti, sono strettamente connesse con le sue prese di posizione politiche: dal suo sostegno alla Restaurazione, che appare in un precedente scritto, *Politica prima*, all'ideale di un rinnovamento religioso e spirituale che ispira le *Cinque paghe*. Ciò lo conduce a riflettere in modo peculiare sul senso della società. Certamente è possibile trovare interessi politici anche in Edith Stein e in Husserl. La prima, nella sua gioventù, aveva militato nel Partito Socialista Tedesco in occasione della nascita della Repubblica di Weimar, partito che aveva ben presto abbandonato perché, di fatto, si allontanava dal suo ideale di connessione fra politica e morale. Husserl non appare implicato personalmente nelle questioni politiche; tuttavia, si può rintracciare la sua appartenenza al conservatorismo liberale, in ogni caso la sua posizione sembra non trovare un diretto rapporto con le sue analisi sulle forme associative umane.

Certamente il punto d'arrivo di tutt'e tre i filosofi è rappresentato da ciò che può realizzare meglio la convivenza umana ed essi sono d'accordo su quel tipo di associazione in cui svolga il ruolo fondamentale il momento spirituale.¹⁵ Per i fenomenologi, questa è la comunità accanto alla massa e alla società, per Rosmini il termine 'società' abbraccia diverse possibilità. Si nota, per lo meno nello scritto *Della somma cagione*, molto esplicitamente una finalità pratica, presente anche in Stein e in Husserl, ma in loro meno apertamente orientata verso una scelta pratica.

In ogni caso, come si è già detto, in Rosmini il positivo e il negativo in riferimento al buon funzionamento in una società riguardano, in primo luogo, la capacità teorica dei gruppi umani di distinguere la sostanza e l'accidente e, in secondo luogo, quella

¹⁴ A. Rosmini, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, in *Filosofia della politica*, a cura di M. D'Addio, Città Nuova, Roma 1997, pp. 57-117, cap. III, p. 63.

¹⁵ Ivi, p. 65.

pratica di realizzazione. Un esempio storico importante è quello concernente i Romani «de' bei tempi della repubblica». Il loro carattere «sostanzioso», come lo definisce Rosmini, è stato mirabilmente immortalato da Virgilio nel libro VI dell'*Eneide* (vv. 848-854).¹⁶ La costituzione della società civile è da lui indicata in senso vichiano nelle due leggi dei matrimoni e della proprietà. Quando ciò accade, si passa dai fondatori ai legislatori, i quali posseggono un chiaro progetto politico; si è giunti, in tal modo, ad un secondo stadio, ad una seconda età, come la definisce Rosmini. Ben presto, però, ottenuto ciò che è sostanziale, si vuole l'accidentale; ciò è positivo se non si perde di vista la sostanza dell'agire politico. Se questo accade, si entra nella terza età, caratterizzata dal venir meno dell'attenzione a ciò che vale e inizia la corruzione che conduce alla quarta età, cioè al disfacimento. Vengono in mente due richiami letterari calzanti: il detto di Machiavelli, secondo il quale il popolo «nel male si affligge e nel bene si stanca» e, al di là dal naturalismo che la caratterizza, la tesi di Spengler, secondo il quale le società nascono e muoiono.¹⁷ In effetti, per Rosmini è coinvolta la dimensione morale: all'impegno per il raggiungimento del bene comune, cioè al patriottismo, subentra l'egoismo e quindi la decadenza.

Se si applica tutto ciò alla lettura degli eventi storici legati al popolo romano e alla diffusione del Cristianesimo, si nota che, rispetto al rapporto fra sostanza e accidente, nel primo caso la distinzione fra le due era meno chiara e il limite era il soverchio rigore; nel secondo le distinzioni sono più facilmente raggiungibili, con il rischio di perdere la sostanza. L'analisi prosegue con grande acutezza e sottigliezza esaminando il dosaggio fra la ragion pratica delle masse e la ragione speculativa degli intellettuali. L'ideale è rappresentato dall'equilibrio fra queste componenti:

Essenziale è, dunque, che nella società vi abbia una volontà collettiva favorevole, cioè che la volontà, risultante da tutte le volontà individuali, si diriga verso

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di R. Calabrese Conte, Longanesi, Milano 2008.

ciò che, appunto, forma l'esistenza e la potenza interna della società, anziché il contrario: questo è il primo problema politico.¹⁸

Poiché la volontà è spirituale, si nota qui una coincidenza interessante con la concezione della comunità di popolo e con la comunità statale di cui parleranno i fenomenologi; il termine comunità non si trova in Rosmini, ma sono presenti espressioni corrispondenti quali «unità collettiva», «corpo collettivo» e «spirito collettivo». La similitudine con l'organismo è presente anche in Rosmini; infatti, corpo e spirito debbono collaborare e il primo è caratterizzato da un'energia che corrisponde alla nozione di «forza vitale» proposta dalla Stein.

Un altro aspetto interessante della posizione di Rosmini è rappresentato dall'osservazione riguardante la differenza fra le società statiche e quelle dinamiche. Le prime permangono a lungo nelle antiche e sostanziali istituzioni senza introdurre novità, come quelle dei Cinesi, dei Tartari, dei Turchi; le società dinamiche sono quelle occidentali, soprattutto dopo la diffusione del Cristianesimo, che rappresenta, secondo il Nostro, uno stimolo per il rinnovamento ed anche una garanzia di lunga vita, come mostrano le rivoluzioni europee, capaci di trasformare e non di distruggere. In ogni caso, le società dinamiche richiedono una straordinaria vigilanza, perché le società umane si muovono fra i due limiti della massima perfezione e della massima imperfezione, spinte dalle due forze contrapposte del bene e del male, che l'Autore definisce sommarie.

Infine, Rosmini introduce un elemento molto interessante, quello statistico, ma inteso non nel senso di sondaggio dell'opinione pubblica, come accade ai nostri giorni, piuttosto come monitoraggio della situazione fisica, intellettuale e morale di una società. Questo mi sembra un suggerimento molto valido, che, se applicato, consentirebbe di prendere provvedimenti per il miglioramento della società. È chiaro che si sottintende una visione dell'essere umano ampia, in cui il momento spirituale svolge un ruolo essenziale.

D'altra parte, ciò è ribadito nel secondo lungo saggio contenuto nella *Filosofia della politica*, intitolato *La società e il suo*

¹⁸ A. Rosmini, *Della sommaria cagione*, pp.100-101.

fine. Poiché il fine è il bene nella dimensione politica, l'oggetto dell'analisi è la società civile e il pensatore ne ricerca l'essenza:

Noi dobbiamo prima porre in chiara luce le nozioni generali della società; pronunciarne l'essenza unica, e sempre la stessa in tutte le speciali associazioni; investigare il fine comune a tutte, il fine essenzialmente sociale; e finalmente indicare le deviazioni che la società presa in universale suol fare da questo fine, come pure descrivere il suo diritto di andare verso questo fine medesimo.¹⁹

Questo programma è sorprendentemente coincidente con quello proposto dai fenomenologi: in primo luogo, la questione dell'essenza della società, in secondo luogo, connesso ad essa, il fine al quale essa deve tendere – in senso aristotelico si cerca la forma e il fine della società.

Straordinaria l'affinità con il tema trattato da Edith Stein nel suo saggio *Una ricerca sullo Stato*. Ella utilizza il termine Stato, precisando che alla sua base si trova una comunità statale e non una società; in ogni caso, però, le due espressioni «società civile» e «comunità statale» hanno contenuti affini; d'altra parte, entrambi i pensatori si riferiscono allo Stato di diritto dell'Età Moderna, riguardante gruppi umani, i quali, attraverso il regolamento dei diritti costituiscono un potere che ne caratterizza la sovranità, elemento che li accomuna. Rosmini in questo scritto sembra affrontare anche la questione della genesi dello Stato, quando osserva che i fondatori e i legislatori della società civile lavorano su un materiale già disposto ad assumere la forma giuridica che caratterizza gli Stati moderni; è quella che la Stein chiama, appunto, comunità statale e Rosmini indica come «unità reale». Secondo quest'ultimo, l'opera dei fondatori e dei legislatori non avrebbe potuto esercitarsi se non ci fossero state «[...] masse fornite di una certa quantità di potere prossimo sull'uso della propria intelligenza, e già atte, e già bisognose di associarsi».²⁰

A questo proposito, al pari della Stein, sembra che qui egli respinga la tesi contrattualistica, che da molti è considerata alla base della formazione dello Stato, a favore di una genesi spontanea

¹⁹ A. Rosmini, *La società e il suo fine*, in Id., *Filosofia della politica*, p. 125.

²⁰ Ivi, p. 313.

che si fonda sullo sviluppo spirituale di un gruppo umano; per tale ragione la Stein avrebbe rifiutato di considerare tale gruppo come 'massa', termine usato da Rosmini, che ella usa per definire un'associazione i cui componenti sono rimasti ad un livello puramente psichico, sono trascinati dai loro impulsi e non hanno ancora sviluppato la loro vita spirituale. In ogni caso, nonostante la differenza terminologica, le coincidenze sono molto rilevanti.

È opportuno osservare, inoltre, che Rosmini è ben consapevole che sia necessario esplorare la struttura dell'essere umano, come egli ha già fatto nella sua opera *Psicologia*, per affrontare l'indagine sulla politica: «La ragione di tutti gli avvenimenti sociali si trova nell'uomo, elemento della società. Tutto ciò che nasce nelle nazioni sopra una scala più grande e con altre proporzioni, preesiste in germe nella mente degli individui che la compongono.»²¹ Egli prosegue rilevando che: «[N]on piccolo aiuto a ciò dovranno prestare le dottrine psicologiche e antropologiche prima d'ora da noi pubblicate».²²

Se lo scopo è di rendere paghi e contenti gli animi dei cittadini, è necessario analizzare com'è strutturato l'umano e soffermarsi sugli stati d'animo. Lo stato piacevole di cui parla Rosmini si trova in quella che Edith Stein e Husserl descrivono come dimensione psichica, la quale, come si è detto, precede l'attività intellettuale, definita dai fenomenologi come spirituale. Rosmini individua i due livelli, ma, a proposito di quello spirituale, dà ad esso una chiara direzione religiosa, sostenendo che il raggiungimento della felicità si ottiene in ultima istanza con la beatitudine;²³ cosa che la Stein affermerà, quando la lettura di Tommaso d'Aquino la solleciterà a prendere in considerazione l'aspetto religioso della vita spirituale, imprescindibile per la formazione umana e per una valida convivenza sociale, come ella sostiene nella sua opera *La struttura della persona umana*. Anche in Husserl è presente questo momento spirituale-religioso a completamento della sua riflessione sull'umano: egli sostiene importanza dei problemi ultimi sommi,

²¹ Ivi, p. 357.

²² Ivi, p. 358.

²³ Ivi, p. 363.

quelli etico-religiosi,²⁴ tuttavia, per quanto mi consta, non li lega espressamente alla dimensione politica.

Appare, in ogni caso, in entrambi i pensatori, come già in Husserl, la necessità della valutazione intellettuale per il conseguimento della felicità. Il filo conduttore per Rosmini è il desiderio, diverso dall'appetito, che caratterizza il bruto, cioè colui che vive a livello puramente istintivo, perché il desiderio è un appetito razionale che deve diventare un *habitus*; in questo modo si conquista la felicità. Il tema dell'eudemonismo è per lui centrale, ma è un eudemonismo che si fonda essenzialmente sullo sviluppo della vita spirituale. Ciò vale per il singolo, in quanto inserito in un contesto politico. Pertanto, è necessaria un'analisi di ciò che è bene per l'essere umano: in primo luogo, l'esistenza, ma un'esistenza qualificata da beni soggettivi e oggettivi, con i primi che hanno bisogno dei secondi, consistenti nei beni intellettuali e morali.

Il capitolo VI del Libro quarto del saggio di Rosmini procede ad una minuziosa analisi che si può definire 'fenomenologica' del tema dell'appagamento. Non è possibile in questa sede procedere ad un confronto puntuale con le indagini della Stein, ma l'andamento analitico caratterizza i due percorsi e i risultati raggiunti di volta in volta sono simili: sensazioni animali (soggettive), sentimenti spirituali e morali (oggettivi). Tutto questo spinge l'essere umano ad agire: la passività che caratterizza ciò che si sente spinge all'attività ed anche la cognizione produce affetti e, quindi, sentimenti, i quali a loro volta generano istinti: ciò che è separato attraverso un'analisi è vissuto in una profonda circolarità, ciò che è potenziale diventa attuale. Mi sembra molto importante che si riconoscano potenzialità umane, che sorgono da un profondo abisso, da una sfera di passività/potenzialità, direbbe Husserl, che sono sollecitate da ciò che viene dall'esterno, ma si potrebbe aggiungere anche da ciò accede nell'interiorità.²⁵

²⁴ Ad esempio nelle sue *Meditazione cartesiane*, ma non solo, come ho cercato di mostrare nel mio libro: *Edmund Husserl. Pensare Dio, Credere in Dio*, Il Messaggero di Padova, Padova 2005.

²⁵ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di V. Costa, La Scuola, Brescia 2016.

Quali sono le indicazioni che si possono trarre dal punto di vista politico? L'errore da evitare consiste nel non valutare il singolo e non valutare il benessere delle masse; il dovere da assumere riguarda il procurare i beni reali. Due sistemi politici che Rosmini prende in considerazione a questo punto sono: quello della resistenza e quello del movimento. Essi sono caratterizzati dal dinamismo o dalla staticità; quest'ultima è negativa, ma anche il movimento non diretto ad un fine diventa una minaccia. È utile, perciò, trovare un equilibrio fra queste due forme di governo. Secondo il nostro autore, un aiuto all'attività intellettuale umana può venire dal Cristianesimo: ecco perché, come in fondo sosteneva Husserl, la religione gioca un ruolo importante, in quanto potenzia le capacità intellettuali e morali umane, orientando il desiderio verso uno scopo trascendente.

Il rapporto fra politica, morale e religione caratterizza la posizione di Rosmini. La politica è il calcolo del bene e del male, la cui presenza non si può e non si deve ignorare, ciò che si può raggiungere è il minore dei mali possibili, come egli aveva affermato nelle pagine conclusive del testo *Della sommaria cagione ecc.*²⁶ In questo senso egli parla della sapienza dei governanti che conduce ad «[...] uno stato pacifico e riposato della società civile».²⁷ Pertanto, il progresso valido è solo il progresso nel bene, che si può raggiungere se si ha un'apertura verso la trascendenza, che non esclude l'umano, ma lo potenzia. Credo che in questo consista la sapienza per Rosmini.

Il tema della sapienza in relazione alla politica si trova anche nella Stein; ella lo tratta nel suo saggio dedicato a *L'intelletto e gli intellettuali*.²⁸ Si tratta di una conferenza da lei tenuta negli anni Trenta sull'intellettuale come guida del popolo. La sua tesi è che l'intellettuale può essere guida a patto che sia anche sapiente, cioè aperto al divino in modo tanto profondo che riesca ad essere

²⁶ A. Rosmini, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, pp. 109-116.

²⁷ A. Rosmini, *La società e il suo fine*, p. 419.

²⁸ E. Stein, *Gli intellettuali*, trad. it. di A. Togni, intr. di A. Ales Bello, Castelvecchi, Roma 2015.

anche umile. Egli non dovrà essere un politico, perché il politico dovrebbe essere un uomo fattivo-volitivo che consulta e ascolta gli intellettuali che siano anche sapienti. In realtà, la Stein distingue la figura dell'intellettuale/sapiente – l'esempio migliore è a suo avviso san Tommaso d'Aquino – da quella del politico, ma si aggiunge che anche il politico deve essere a suo modo sapiente se riconosce che è bene rivolgersi all'intellettuale sapiente.

Mi sembra che ciò che accomuna Stein e Rosmini sia il connubio fra dimensione intellettuale e dimensione sapienziale; in altri termini, la convinzione secondo la quale la vita politica ha bisogno per essere valida sia dell'intelletto sia della religione.

Conclusivamente si può notare che il confronto fra Husserl, Stein e Rosmini, non è estrinseco, non è un semplice accostamento di temi simili, ma riguarda il cammino filosofico da loro compiuto. La descrizione dell'umano avviene per loro attraverso un procedimento analitico che parte dal basso e che cerca di mostrare, per quanto è possibile, tutti gli aspetti concernenti la sua complessità. Tale procedimento non è preliminarmente teorizzato in Rosmini come 'metodo', cosa che Husserl, da matematico, propone all'inizio della sua indagine; la *forma mentis* rosminiana si manifesta, tuttavia, in uno scavo simile a quello fenomenologico, che, sia nella sua esecuzione sia nei risultati raggiunti, avvicina i tre pensatori. Proprio l'indagine così accurata sull'essere umano conduce a valorizzare aspetti intellettuali, etici e religiosi, indispensabili per condurre una vita veramente piena; ciò si riflette in tutti gli ambiti in cui noi agiamo e la nostra azione implica sempre un rapporto di ciascuno con gli altri. Come si è notato, Rosmini non usa il termine intersoggettività, che deriva a Husserl dalla frequentazione diretta della filosofia tedesca, ma dietro a Husserl e a Rosmini si scorge l'importanza dell'analisi sul soggetto umano inaugurata in modo esplicito all'inizio dell'Età Moderna, ma certo non trascurata in quella medievale e antica.

Sul commercio fra i soggetti si fondano tutte le associazioni umane. Merito dei nostri filosofi è di averci aiutato a comprendere il ruolo del singolo e quello delle forme associative più valide, senza sottomettere uno dei due momenti all'altro. È chiaro che essi, men-

tre descrivono l'umano, non solo ne pongono in evidenza la struttura essenziale, non solo indagano con attenzione il comportamento umano così come di fatto, storicamente, si propone, ma indicano anche quale possa essere l'ideale da seguire, coerentemente con la struttura essenziale. La filosofia non è semplicemente storiografia o sociologia, ma anche indagine sul rapporto fra essenza e idealità, fra essere e dover essere; inoltre, realisticamente, riconoscimento della difficoltà di realizzare l'idealità: questa è la lezione che, ancora una volta, ricaviamo dagli scritti dei nostri tre pensatori, i quali ribadiscono intuizioni antiche, le sanno argomentare validamente e riproporre ai loro tempi, rendendole fruibili anche ai nostri giorni.

PAOLO BONAFEDE

INTERSEZIONI TRA ROSMINI E RICŒUR.
ANALISI ANTROPOLOGICHE E IMPLICAZIONI PEDAGOGICHE¹

I. *Un confronto legittimo*

Se può apparire teoreticamente discutibile tracciare un confronto tra filosofi di epoche storiche e appartenenze filosofiche differenti come Antonio Rosmini e Paul Ricœur, l'esigenza di verificare le possibilità di tale confronto si fa condizione preliminare di qualsiasi analisi. In particolare lo scetticismo sulle possibili intersezioni tra gli autori è giustificabile se si considera che il secondo – Ricœur – non ha conosciuto né fa riferimenti nelle sue opere al pensiero rosminiano, e inoltre è caratterizzato da una 'personalità filosofica' poliedrica e multifunzionale, a tal punto che non è inseribile all'interno di una specifica corrente filosofica d'appartenenza.

Tuttavia, nel tentativo di legittimare il confronto tra gli autori, ci aiuta lo stesso Ricœur, che in una delle sue ultime opere, *La nature et la règle*,² ha precisato la sua personale posizione filosofica scrivendo:

Ritengo di appartenere a una delle correnti della filosofia europea che si lascia essa stessa caratterizzare da una certa diversità di etichette: filosofia

¹ Il saggio è frutto indiretto del periodo di ricerca presso l'Institut Catholique de Paris (ICP) sotto la guida del professor Emmanuel Falque, che ringrazio per gli spunti. È doveroso da parte mia ricordare anche il sostegno alla ricerca fornito dagli studiosi del Centro Studi e Ricerche «Antonio Rosmini» dell'Università di Trento, con i quali il dibattito è costante.

² P. Ricœur, J.P. Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998 ; trad. it. di M. Basile, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Cortina, Milano 1998.

riflessiva, filosofia fenomenologica, filosofia ermeneutica. Riguardo al primo termine – riflessiva –, l'accento è posto sul movimento attraverso il quale la mente umana tenta di recuperare la propria capacità di agire, di pensare, di sentire, capacità in qualche modo nascosta, perduta, nei saperi, nelle pratiche, nei sentimenti che l'esteriorizzano rispetto a se stessa. Jean Nabert è il maestro emblematico di questo primo ramo della corrente comune. Il secondo termine – fenomenologica – designa l'ambizione di andare alle 'cose stesse', cioè alla manifestazione di ciò che si mostra all'esperienza, priva di tutte le costruzioni ereditate dalla storia culturale, filosofica, teologica; quest'intento, diversamente dalla corrente riflessiva, porta a mettere l'accento sulla dimensione intenzionale della vita teorica, pratica, estetica, ecc. e a definire ogni tipo di coscienza come 'coscienza di...'. Husserl rimane l'eroe eponimo di questa corrente di pensiero. Riguardo al terzo termine – ermeneutica – ereditato dal metodo interpretativo applicato in un primo tempo ai testi religiosi (esegesi), ai testi letterari classici (filologia) e ai testi giuridici (diritto), l'accento è posto sulla pluralità delle interpretazioni legate a ciò che si può chiamare la lettura dell'esperienza umana. Sotto questa terza forma la filosofia mette in questione la pretesa di ogni altra filosofia di essere priva di presupposti. I maestri di questa terza tendenza si chiamano Dilthey, Heidegger, Gadamer.³

Tralasciando in questa sede l'indiscutibile legame con l'ermeneutica, di cui Ricœur è stato maestro e fondatore di una 'via lunga' quale alternativa sia del dualismo spiegazione/comprendimento elaborato da Dilthey che dell'ermeneutica ontologica heideggeriana, risultano interessanti per il nostro discorso le prime due appartenenze a cui fa riferimento l'autore francese.

Anzitutto il legame con la fenomenologia e con Husserl legittima il posizionamento di questo intervento all'interno del presente volume. Il focus è per l'appunto sui possibili rapporti tra Rosmini e la fenomenologia, intesa come corrente filosofica variegata e plurale; con questo breve cenno autobiografico è lo stesso Paul Ricœur a confermare il suo inserimento nel panorama fenomenologico. A conferma di quanto lo stesso autore francese riferisce, abbiamo preso in esame l'opera che classicamente viene intesa come 'più marcatamente fenomenologica': la *Philosophie de la volonté* nei due volumi che la compongono, *Le volontaire et l'involontaire* (1950) e *Finitude et culpabilité* (1960), riconosciuta

³ Ivi, pp. 2-3.

dagli studiosi come l'opera più marcatamente fenomenologica di Ricœur (specialmente la prima parte, oggetto della trattazione).

Non solo il legame con la fenomenologia consente accostamenti; ciò che più interessa alla nostra trattazione e all'obiettivo iniziale – legittimare il confronto Rosmini/Ricœur – è il riferimento alla prima corrente filosofica, la filosofia riflessiva, e con essa a Jean Nabert. I legami che intercorrono tra la filosofia riflessiva e Ricœur non sono oggetto specifico di questo saggio,⁴ e come tali quindi non saranno trattati onde evitare di aprire parentesi interminabili. Tuttavia, se Nabert ha contribuito in modo originale al lustro della filosofia riflessiva, il motivo sta nel suo essersi radicato nella tradizione del pensiero francese avviata da Maine de Biran. È lo stesso Nabert a dichiararsi discepolo del biranismo – come afferma nella voce *Philosophie réflexive* della *Encyclopedie française* del 1957⁵ –, distinguendo due filoni principali del pensiero riflessivo: uno derivante dal criticismo kantiano, l'altro riacciandosi proprio a Maine de Biran, più attento alle espressioni dell'interiorità dell'io nelle esperienze pratiche della vita. Ed è il legame indiretto che passa tra quest'ultimo e Ricœur⁶ a risultare prezioso per lo scopo che ci eravamo prefissati, perché specularmente alcuni studiosi, già a partire da Jean Wahl⁷ nel 1957, durante il Convegno Inter-

⁴ Ineludibile tuttavia è l'influenza esercitata da Nabert sulla questione del male (centrale nel saggio di J. Nabert, *Essai sur mal*, P.U.F., Paris 1955), in P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, vol. 2: *Finitude et culpabilité*, Aubier-Montaigne, Paris 1960, trad. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970. Cfr. P. Capelle-Dumont, *Ethique et religion. Ricœur héritier de Nabert*, in *Simposio Paul Ricœur*, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires 2011 (<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/ethique-religion-ricoeur-heritier-nabert.pdf>.)

⁵ J. Nabert, a.v. *Philosophie réflexive*, in G. Berger (dir. par), *Encyclopédie française*, t. XIX: *Philosophie, Religion*, Larousse, Paris 1957, pp. 19.04-14 a 19.06-3.

⁶ Cfr. F. Brezzi, *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma-Bari 2012², pp. 14 e 16. C. Cotifava, *Epistemologia e Ethica. La riflessione di Paul Ricœur sul Mind-Body Problem*, Aracne, Roma 2017. J. Grondin, *Leggere Paul Ricœur*, Queriniana, Brescia 2018.

⁷ J. Wahl, *Le sentiment fondamental chez Rosmini*, in M.F. Sciacca (a cura di), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1957, vol. I, pp. 1155-1158. Cfr. X. Tilliette, *Antonio Rosmini-Serbati: un grande pensatore per il nostro tempo*, «La Civiltà Cattolica», 150 (1999),

nazionale di Filosofia su Antonio Rosmini promosso da Michele Federico Sciaccia, hanno accennato all'affinità fra Maine de Biran e Rosmini, e all'influenza del primo sul secondo.

È evidente che ambedue i pensatori moderni – Biran e Rosmini – abbiano visto nella percezione di sé stesso qualcosa d'irriducibile e di primitivo, ben coscienti della necessità di riconoscere a questo fatto la sua portata gnoseologica ed antropologica. Il senso dell'uomo interiore è questione centrale nelle loro opere: tuttavia mentre Biran considera il sentimento interno l'unico fatto primitivo e punto di partenza della scienza, come afferma nelle *Note sur l'idée d'existence*,⁸ Rosmini avverte che sono due gli elementi primitivi della conoscenza, accennati sommariamente come la sensazione e l'idea. L'uomo è per Rosmini un unico soggetto avente per natura due termini: il sentimento fondamentale corporeo e l'idea dell'essere.⁹

Tuttavia, come per il rapporto di filiazione e l'influenza esercitata da Jean Nabert su Paul Ricœur, non possiamo addentrarci oltre nel confronto tra Rosmini e de Biran, pena la fuoriuscita dalla traccia principale e dall'oggetto di ricerca. Ciò che interessa notare è che l'eredità biraniana è fonte e stimolo d'indagine non solo per il Roveretano, ma anche per Ricœur,¹⁰ che plasma la sua

quaderno 3576, pp. 544–558; M. Fabris, *Itinerari biraniani. Intorno a Maine de Biran, filosofo francese*, Levante Editore, Bari 2002. Particolarmente interessante, infine, la lezione di J.F. Franck su *Rosmini e Maine de Biran*, parte di un corso su *Il sentimento e la filosofia del corpo*, organizzato da *Cattedra Rosmini* e pubblicato in rete (<http://www.cattedrarosmini.org>). Parte delle considerazioni svolte sono presentate in *From the Nature of the Mind to Personal Dignity. The Significance of Rosmini's Philosophy*, CUA Press, Washington (DC) 2006.

⁸ L'io è il «vero principio di tutte le nozioni» (p. 298); «il fatto della coscienza [...] il fonte di ogni verità» (p. 226); «il senso intimo dell'individualità o dell'esistenza dell'io è il solo a offrire all'analisi le caratteri e le condizioni del principio della scienza dell'uomo e di ogni scienza» (p. 265), Maine de Biran, *Note sur l'idée d'existence*, in Id., *Œuvres*, t. X-1: *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, éd. par B. Baertschi, P.U.F., Paris 1989, pp. 209-299.

⁹ Il rimando più evidente di queste brevi affermazioni è al volume II del *Nuovo Saggio sulle origini delle idee*.

¹⁰ Cfr. C. Cotifava, *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate: Maine de Biran e Ricœur a confronto*, in F. De Capitani (a cura di), *Vigilantia silentiosa*

antropologia filosofica, alla ricerca di quel «*movimento attraverso il quale la mente umana tenta di recuperare la propria capacità di agire, di pensare, di sentire*», come abbiamo precedentemente visto. Legittimata la possibilità di un confronto tra i due autori, passo ora al tema centrale del mio contributo, che analizza le riflessioni antropologiche dei due autori a partire da una facoltà su cui entrambi hanno discusso: la volontà. Per favorire l'ordine e la chiarezza compositiva, ho ritenuto necessario presentare prima le riflessioni di un autore, poi dell'altro: sarà poi interessante verificare analogie e differenze sul tema tra un autore emblematico della tarda modernità e un altro, altrettanto significativo, del panorama contemporaneo. Tale raffronto conclusivo, investendo la dimensione etico-antropologica, richiama evidentemente prospettive pedagogiche che verranno esplicitate nella seconda parte del saggio.

II. *La volontà in Rosmini*

Introduco questa sezione affermando che, a onor del vero, ritengo la riflessione di Rosmini sulla volontà difficilmente assimilabile da un punto di vista metodologico al discorso fenomenologico. Ciononostante credo sarà interessante verificare insieme gli esiti della sua analisi filosofica, che da una prospettiva teologica delinea punti di convergenza con la riflessione fenomenologica sulla volontà elaborata da Ricœur.¹¹

A partire dalla teoria gnoseologica espressa nel *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee* (1828), Rosmini può dire che «l'uomo è un soggetto animale dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato, e della percezione del proprio sentimento fondamentale corporeo, ed operante secondo l'animalità e l'intelligenza».¹² Quin-

et eloquens. Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 153-210.

¹¹ In questo vedo infatti un obiettivo del nostro lavoro, ossia individuare su fronti dialogicamente fecondi quelle costanti che tracciano spazi di prossimità su temi ancora oggi dibattuti

¹² A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma 1981, p. 33.

di la persona è definita «soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo»: ¹³ questo principio è la volontà. ¹⁴ Effettivamente, se il sentimento fondamentale e l'idea dell'essere servono a legittimare la dimensione conoscitiva, ciò che più sta a cuore a Rosmini è determinare l'uso pratico delle conoscenze che il soggetto può fare. Centrale è quindi la riflessione sulla volontà, che in Rosmini interpella in una chiave *antropo-teologica* le dimensioni della grazia e del peccato.

L'azione dell'uomo si sviluppa nell'inevitabile interazione con Dio, e tale relazione si manifesta nell'azione della grazia, traccia di Dio nel soggetto. Rosmini, nell'*Antropologia Soprannaturale* (1832-36), pubblicata postuma, afferma infatti:

Nell'essenza dell'anima adunque, nell'io è l'operazione della grazia: in questo io che è l'identico soggetto di tutte le potenze: perché io medesimo che penso, sono quello che altresì vuole, che ama, che patisce, che opera: diverso è l'atto del mio pensare, da quello del mio volere, diverso è il mio patire dal mio fare; ma non diverso, ma sempre identico e unico sono io, a cui tutti questi atti appartengono come a loro soggetto e principio. Conviene pertanto ascendere alla concezione di questo sentimento sostanziale, radicale e comune alle potenze tutte che col nome di io si segna; e allora solo si ha concepito quell'essenza dell'anima di cui parliamo, ove in prima si eseguisce la mirabile operazione della divina grazia. ¹⁵

L'operazione della grazia nell'anima è qualificata come *dei-forme* da Rosmini. ¹⁶ Una tale azione divina si pone in continuità tale con la realtà antropologica del piano naturale da saldarsi e formare un tutt'uno:

il lume della grazia congiunto a quello della natura non forma già due lumi, o due vite, ma un lume solo ed una vita sola: conciossiaché il lume soprannaturale è l'essere medesimo più manifestamente veduto, veduto di più forte luce a segno di percepirne in qualche modo la sostanza. ¹⁷

¹³ Ivi, pp. 23-24.

¹⁴ Cfr. S. Spiri, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004.

¹⁵ A. Rosmini, *Antropologia Soprannaturale*, Città Nuova, Roma, 1983, libro I, cap. IV, art. 2.

¹⁶ A. Peratoner, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona in Antonio Rosmini*, «Studia Patavina», 56 (2009), 3, pp. 597-616.

¹⁷ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, II, c. I, a. 5.

L'azione reale della grazia produce un principio attivo nuovo, «supremo, nobilissimo, potentissimo». ¹⁸ E *principio attivo supremo* è precisamente, come abbiamo potuto constatare nella definizione rosminiana di persona, l'espressione con la quale Rosmini designa il tratto della volontà, componente antropologica fondamentale della costituzione originaria dell'umano. Il rapporto tra volontà e grazia è tale che in presenza della prima non manca la seconda. La grazia si pone a fondamento, a partire dalla quale si sviluppa l'azione voluta dal soggetto. Tuttavia ciò vale solo se la volontà umana si lascia condurre dalla grazia. Il riconoscimento dell'ordine dell'essere e della realtà e l'azione corrispondente effettuata dalla volontà, secondo il principio di passività, è un dinamismo che può essere messo in difficoltà dall'incapacità costitutiva dell'umano di scegliere sempre il vero. L'osservazione reale dell'errare umano viene giustificata tramite la dottrina del peccato originale:

oggimai io credo, non esser difficile d'accorgersi che si possa dare e che veramente si dia una filosofia la quale rechi molta luce nella stessa dottrina dell'original peccato, e faccia in essa dileguarsi molte di quelle nubi che l'ignoranza umana vi vedea, o piuttosto vi produceva. ¹⁹

La dottrina del peccato originale è vista da Rosmini come un nodo centrale del dogma cristiano, irrinunciabile e fondamentale nella sua architettura. Esso sottostà all'enigma umano ed al complesso problema della tendenza al male che lo affetta quale irresistibile inclinazione, perché dalla conoscenza del mondo si sviluppa il confronto e la possibilità della scelta tra ciò che è più o meno vicino alla verità. ²⁰ Il *peccato originale* è definibile come una piaga che si insedia nella volontà dell'uomo rendendolo difettoso. Nella sua essenzialità il peccato originale è definito quindi

¹⁸ Ivi, vol. I, I, c. IV, a. 4.

¹⁹ Ivi, vol. I, III, c. IX, a. 3.

²⁰ A. Peratoner, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona in Antonio Rosmini*. L'influenza di Agostino sul problema del male in Rosmini è evidente. A tal proposito, si veda M. Cioffi, *La filosofia dell'amore in Agostino e Rosmini*, «Vivens Homo. Rivista di teologia e scienze religiose» (2017), pp. 39-59.

da Rosmini «una volontà che è suprema e che è inclinata al male, ma che non è libera».²¹

Perché grazia e peccato sono elementi fondamentali del discorso antropo-teologico rosminiano? Nell'uomo rosminianamente inteso, la presenza della grazia divina è controbilanciata dal peccato originale, che scaglia l'uomo in una dimensione di fallibilità e, potenzialmente, di colpa e dannazione. Tra grazia e peccato s'inserisce l'azione dell'Io, che valuta e sceglie di agire, a cui Rosmini dà il nome di coscienza. Per coscienza Rosmini intende un giudizio speculativo, cioè una riflessione sull'azione che si sta compiendo o che ci si accinge a compiere.²² La coscienza è quindi il presupposto fondamentale della volontà, perché genera la relazione tra volontà e libertà, cruciale nello sviluppo umano.

III. *La volontà in Ricœur*

Dall'altra parte, Ricœur sviluppa la sua lettura antropologica a partire dalla tradizione cartesiana, nella chiave della contemporaneità. Ad opera di quelli che Ricœur chiama i «maestri del sospetto», Marx, Nietzsche e Freud, viene scardinata la pretesa del *cogito* di porsi al di là del dubbio. Il cogito vuoto – *le cogite vide* – sembra non potersi più ergere a principio di senso. Tuttavia, se la loro opera critica è stata utile a smascherarne la falsa immediatezza, ciò non preclude il darsi di un momento ricostruttivo: il *cogito* rimane il centro gravitazionale dell'identità umana ma, parimenti, non si dà comprensione di sé che non sia mediata attraverso segni, simboli, testi, che portano all'azione:²³ ecco il cogito incarnato nelle tensione perenne tra i due poli del volontario e dell'involontario, che Ricœur ha analizzato in *La Philosophie de*

²¹ A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, Città Nuova, Roma 2012, n. 107.

²² S. Tadini, *Presentazione dell'edizione critica del "Trattato della coscienza morale" di Rosmini*, in Aa.Vv., *Nel mondo della coscienza. Verità, libertà, santità*. Atti dei «Simposi Rosminiani» 2012, Edizioni Rosminiane, Stresa 2013.

²³ C. Chinello, *Paul Ricœur e il fondamento del filosofare*, «Lo Sguardo: rivista di filosofia», 12 (2013).

la volonté. E a partire a quest'opera emergono gli elementi cardine del discorso volontaristico ricœuriano, fallibilità e perdono.

Nel suo *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire* (1950) analizza le articolazioni più naturali del volere, ossia la triade della volontà. Essa è composta da tre momenti: il decidere, l'agire ed il consentire, perché – come afferma Jean Greisch – dire «io voglio» significa dire io decido, agisco e acconsento.²⁴ Nell'esplicitazione della triade della volontà si dispiega un dramma, un conflitto, proprio del volontario e dell'involontario.²⁵ Il dualismo tra volontario ed involontario viene ricollocato in *Finitude et culpabilité* (1960) in una prospettiva più ampia, al cui centro sono presenti le idee di sproporzione, di polarità tra finito ed infinito e proprio qui trova il proprio spazio la fallibilità dell'essere umano. Per Ricœur, la fallibilità umana è, sostanzialmente, una certa non coincidenza dell'uomo con se stesso: questa sproporzione dell'io a se stesso.²⁶ Il limite e la sproporzione dell'umano conduce alla fallibilità, che costituisce la porta d'accesso per il male morale. L'uomo vive così una fenomenologia della fragilità, in cui la fallibilità è *conditio* del male inscritto in lui. Nell'uomo fallibile, e, quindi, capace di fare il male, è presente una transizione che dall'innocenza giunge alla colpa. La fragilità si rivela, da una parte, come il luogo, in cui il male appare, e, dall'altra, come il punto d'origine dal quale l'essere umano decade, ma c'è ancora qualcosa: la fragilità è la capacità da parte dell'essere umano di fare il male. Così Ricœur prende le distanze dalla filosofia del *cogito*, che ha la

²⁴ J. Grondin, *Paul Ricœur*, P.U.F., Paris 2016, p. 18.

²⁵ P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Préface de J. Greisch, Seuil, Paris 2009 (I ed. Aubier-Montaigne, Paris 1950), p. 32.

²⁶ La costituzione ontologica paradossale dell'uomo è di un essere finito-infinito. Qui si crea la frattura e lo spazio della fallibilità. Ricœur scrive: «L'uomo è intermediario perché è misto, ed è misto perché opera mediazioni» (*Finitude et culpabilité*, t. I, p. 71). Tuttavia la mediazione è possibile solo attraverso il linguaggio (Cfr. D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, Marietti, Genova 1993). Per quanto riguarda invece il desiderio, e con esso la volontà, per Ricœur la «realtà umana» è caratterizzata da un'«antinomia» fondamentale, come afferma in *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, «Il Pensiero», 3 (1960), pp. 273-280.

pretesa dell'auto-fondazione dell'Io, rivelando nell'*homme faillible* il *cogito brisé*,²⁷ come descrive nella magistrale introduzione di *Soi-même comme un autre* (1995).

Questa definizione dell'essere umano viene a modificarsi nel corso del tempo all'interno del percorso filosofico dell'autore: nella volontà il concetto di fallibilità è integrato dal concetto di capacità. In tale passaggio s'inscrive anche la dimensione di liberazione dell'uomo dal destino di dannazione, che avviene per mezzo del perdono e la rivalutazione dell'idea di dono. Ricœur considera il *perdono difficile* perché, prendendo sul serio il tragico dell'azione, punta alla radice degli atti, alla fonte dei conflitti, e dunque non si tratta di cancellare un debito su una tabella dei conti, bensì di accettare conflitti inestricabili e controversie insuperabili. Accettare il debito non pagato, accettare di essere e rimanere un debitore insolvente, accettare che ci sia una perdita: *fare della colpa stessa il lavoro del lutto attraverso il quale passa il perdono*. Dal perdono la capacità umana riacquista la possibilità d'inscrivere in un itinerario di bene, pur rimanendo nella dimensione della sua fallibilità costitutiva. Come scritto in un suo breve articolo uscito postumo, «l'individu se désigne comme homme capable, non sans ajouter... et souffrant, pour souligner la vulnérabilité de la condition humaine».²⁸ In Ricœur, il perdono è l'elemento sovrabbondante, che esce dalla logica dell'equità e della giustizia proporzionale, permettendo alla volontà umana di ristabilirsi nella prospettiva della libertà.

IV. Analogie, differenze e implicazioni pedagogiche

A seguito di questa presentazione del tema della volontà nei due autori, con cui intendevo mostrare quel dinamismo interno

²⁷ «En tant que créance sans garantie, mais aussi en tant que confiance plus forte que tout soupçon, l'hérmeneutique du soi peut prétendre se tenir à égale distance du *Cogito* exalté par Descartes et du *Cogito* proclamé déchu par Nietzsche», P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 34.

²⁸ P. Ricœur, *Devenir capable, être reconnu*, «Esprit» 317 (2005), 7, p. 125.

che investe la riflessione sulla volontà di entrambi, veniamo ora al confronto tra i due.

1) La dimensione della coscienza, che per Rosmini ingloba la valutazione dell'azione da compiere, si accosta al 'decidere' dell'autore francese, prima tappa dell'analisi fenomenologica della volontà. La decisione è una designazione a vuoto di ciò che ho da fare: essa «significa, cioè designa a vuoto, un'azione futura, che dipende da me e che è in mio potere».²⁹ La decisione fa parte del 'giudicare' e non designa a vuoto solamente un oggetto, ma anche se stessa, ossia l'uomo che decide e ciò che è deciso. L'atto di valutazione che compie la coscienza all'interno del soggetto rosminiano riecheggia nella definizione ricœuriana di decisione, che costituisce un atto valutativo rispetto a sé, ai motivi e ad un progetto. È pur vero che Rosmini riferisce ad una parte specifica del soggetto – la coscienza – ciò che in Ricœur è atto del soggetto globalmente inteso, tuttavia il nucleo fondativo del concetto di volontà risiede per entrambi nella valutazione, nel giudizio, che in quanto tale si riferisce a valori, perno della coscienza rosminiana e della decisione di Ricœur. Il valore comune del ruolo della coscienza e della decisione si mostra anche negli esiti del loro processo, che portano alla scelta:³⁰ «scegliere è fissare, chiudere un dibattito: con-chiudere; è anche tagliare, troncare il nodo gordiano dell'esitazione».³¹

2) È questo il passaggio che porta al momento dell'agire di Ricœur, o a quello che viene riassunto da Rosmini nell'Io operante. L'azione si distingue per il suo carattere presente e pieno. L'Io rosminiano, come viene presentato sia nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1831-32) che nella *Psicologia* (1846-48), è

²⁹ P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, p. 46.

³⁰ La scelta è, per Ricœur, «quella anticipazione, quel parto, quella crescita attraverso la quale esiste il rapporto al progetto, il rapporto al sé ed il rapporto al motivo», *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, p. 135. Questo triplice rapporto riguarda la coscienza che decide, la quale può risultare come una coscienza esitante, dal momento che la scelta non è un momento né immediato né facile.

³¹ Ivi, p. 173.

atto secondo, che prende su di sé le sensazioni, le conoscenze, le relazioni e le ripropietta in azione soggettiva, secondo la valutazione fatta dalla coscienza.³² Non si tratta più di delineare il possibile ed il progettuale, ora ci si trova direttamente nel reale. Realizzare significa, per Ricœur, passare dalla possibilità del progetto alla realtà dell'azione, dalla designazione a vuoto alla designazione a pieno. Per Rosmini il significato dell'agire è il medesimo, fondandosi sul ruolo centrale del corpo e del principio senziente. L'azione si lega pienamente col corpo, in quanto essa viene definita come ciò che un uomo fa attraverso il suo corpo, e l'agire riveste un forte carattere di intenzionalità pratica: esso rappresenta il modo di stabilire contatti e rapporti col mondo degli oggetti e, d'altronde, esso è anche lo spazio proprio del *cogito*, un modo dell'intenzionalità. L'azione non si riduce ad una semplice somma di movimenti, ma ha senso solo se presa nel suo insieme. Kurt Koffka è convinto del fatto che la scienza debba tenere in considerazione una serie di variabili per realizzarsi pienamente e quindi deriva la nozione di *campo psico-fisiologico*,³³ che investe l'intero soggetto e nasce da un completo rovesciamento di prospettiva rispetto all'ambiente di comportamento. Il riferimento alla *Gestaltpsychologie* è fatto direttamente da Ricœur, ma potrebbe essere utilizzato anche per leggere e interpretare il pensiero del Rosmini.³⁴

3) Dove il pensiero dei due autori si viene a dividere sta principalmente nella dimensione solo ricœuriana del 'consentire'. Consentire, per Ricœur, significa «prendere su di sé, assumere, fare proprio»,³⁵ il consentimento si rivela essere una adozione attiva della necessità, un dire sì a ciò che la necessità ha già stabilito. Ciò che è in gioco, all'interno del consentimento, è la conciliazione della libertà e della natura, ossia ciò che l'essere umano

³² A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Libro IV, cap. IV; *Psicologia*, Libro I, cap. II.

³³ K. Koffka, *Principles of Gestaltpsychology*, London, 1937, trad. it. di C. Sborgi, *Principi di psicologia della forma*, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

³⁴ Escludendo, in questo senso, legami temporali tra Rosmini e la teoria di Koffka.

³⁵ P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, p. 340.

ricerca quotidianamente attraverso la volontà propria. Tuttavia quest'elemento della volontà costituisce l'esplicitazione della contraddizione insita all'interno dell'uomo. Nell'essere umano, afferma Ricœur, «*omnis determinatio negatio* [...]». La vita scorre di amputazione in amputazione»: ³⁶ questo è il suo destino. Ciò che l'uomo rifiuta è l'involontario, il limite del carattere, l'oscurità dell'inconscio e la contingenza che caratterizza la vita stessa. La dualità drammatica del volontario e dell'involontario proviene dal legame polemico e passionale con il corpo: il corpo è, per lo più, irrequieto e disordinato e per questo motivo il punto di partenza dell'essere umano consiste sempre in una forma di inettitudine di base. Il dualismo è un'esperienza che l'essere umano sperimenta quotidianamente, «*Homo simplex in vitalitate duplex in humanitate*», affermava Maine de Biran, riferimento comune per i due autori. Eppure tale dualità viene assunta in modi diversi dai due filosofi: mentre la dinamica interna del consentire di Ricœur apre all'evidenza dell'impossibile coincidenza tra decisione e azione, gettando l'uomo nel senso di sproporzione tra l'infinito che ricerca ed il finito che raggiunge, in Rosmini la risposta principale risiede nel principio di coerenza, cioè nella ricerca costante di un avvicinarsi tra ideale e reale, escatologicamente proiettato verso la pienezza ultima in cui tale avvenimento, secondo la fede, sarà compiuto.

4) Sulla base delle questioni inerenti il tema della volontà, i due autori forniscono una spiegazione sulla nozione di libertà, che s'iscrive non solo nell'orizzonte etico ma in quello pedagogico dell'esistenza dell'uomo, per la costitutiva apertura verso l'avvenire inscritta nel concetto; apertura che offre lo spazio per un'indagine sulle possibilità della vita umana, e quindi sulle prospettive di educabilità.

Si è mostrato come Rosmini presenti un'analisi 'lineare' della volontà, che risente del carattere sistematico del suo filosofare. La definizione dell'uomo nei tre ordini, la consequenzialità e reciprocità delle dimensioni reale, ideale e morale, la presentazione dell'io

³⁶ Ivi, p. 442.

come operatività, finalizzata ad un progresso voluto e disegnato dal Creatore; l'antropologia rosminiana fa ricorso ad un progetto creazionale, che ricorda il capitolo uno di *Genesi*, mettendo in risalto anzitutto le potenzialità e la capacità umana di operare e agire per il bene proprio e degli altri. Sulla base di quest'impostazione teoretica, la libertà umana in Rosmini si fonda sulla potenza della volontà di determinare e dirigere le scelte verso il Bene. L'ontologia forte alla base della visione religiosa del Rosmini lo conduce ad affermare che c'è libertà nella misura in cui c'è adesione alla verità:³⁷ nel legame tra libero arbitrio e natura umana chiamata a dirigersi verso l'Essere, si trovano l'unità e la perfezione dell'uomo. L'uomo è davvero libero nella misura in cui, volontariamente e liberamente, aderisce al progetto ascensionale di perfezione e di riunificazione con l'Altissimo;³⁸ progetto educativo, perché inserito in un orizzonte fusionale di apprendimento della Verità – fatto di riconoscimento e adesione intellettuale-morale – in cui la volontà definisce gli spazi operativi dell'agire libero, conformemente al vero, per il Bene.³⁹ Rosmini così ritiene che vi sia un legame intrinseco fra libertà e verità, esplicito nel suo sistema filosofico, così come definito nelle pagine dell'*Introduzione alla filosofia*: «l'unione intima dell'uomo colla verità è naturale, onde l'operare

³⁷ «Dicendo io adunque che l'essere ideale conduce l'uomo a Dio ente realissimo, non intendo dire se non che l'essere ideale mostra all'uomo il termine, a cui questi dee tendere incessantemente: egli non fa che parlargli in certa maniera così: «O uomo, tu sei obbligato di tendere co' tuoi passi, cioè colla tua facoltà d'appetire, all'essere, ad ogni essere, alla pienezza dell' essere, all' essere assoluto, a Dio». L'uomo ode questa voce autorevole, sente il bisogno di aderire a tutto l'essere nel suo ordine, come gli viene prescritto, di aderirvi nella sua pienezza», A. Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, in Id., *Principi della scienza morale*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 304-305.

³⁸ Cfr. L. Prenna, *Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano*, Città Nuova, Roma 1979.

³⁹ «Il bene morale, come noi abbiamo detto, ha due parti e quasi due gradi. 1°. La prima consiste nella *adesione* volontaria alla verità; mediante la quale adesione tutto è ordinato nell'uomo. 2°. La seconda è riposta nel *merito* propriamente detto, cioè nello *sforzo* che fa l'uomo per aderire alla verità, e a lei soggiogare anche le potenze animali», A. Rosmini, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, p. 340.

secondo quest'unione è consentaneo alla libertà umana». ⁴⁰ Solo la scelta di adesione al bene riconosciuto come superiore conduce alla pienezza della libertà. ⁴¹ Per questo motivo in Rosmini spicca come prioritaria rispetto a tutte le leggi di pensiero e di sviluppo intellettuale-morale, la coerenza ⁴² – con cui il soggetto riconosce teoricamente e praticamente la necessità logica e morale inscritta

⁴⁰ A. Rosmini, *Degli studi dell'Autore*, in Id., *Introduzione alla Filosofia*, vol. 2, Città Nuova, Roma 1979, p. 57. Nello stesso paragrafo si dice: «La natura dell'uomo, dico la sua natura propria e specifica, consiste in una congiunzione e in un'immanente visione della verità, così la volontà rettilissima non fa altro con tutte le sue operazioni che stringere, e perfezionare via più, e quasi consumare questo connubio, nel quale l'uomo più o meno perfetto sussiste». Questa 'immanente visione della verità' corrisponde all'idea dell'essere presente all'intelletto umano come lume dell'intelletto agente.

⁴¹ Tuttavia questa rappresentazione lineare del rapporto tra verità, bene, volontà e libertà risulta anche per il Roveretano troppo esposta a rischi di semplificazione e d'inadeguatezza rispetto al reale. Proprio sul versante pedagogico, sulla base di una metodologia descrittiva differente dalla classica impostazione filosofica, l'Autore individua i prodromi di una complessità umana che si cela, prima di tutto, nell'infanzia. Rosmini nota infatti come nell'essere umano si giochi sempre una lotta morale, dovuta al confronto tra beni immediati e sensibili, e beni morali; ne dà prova nel volume pedagogico della maturità, *Del principio supremo della metodica*. In questo testo l'Autore evidenzia come, a partire dal quarto ordine d'intellezioni corrispondente circa al terzo anno di età, il bambino – esercitando paragoni – inizi a comprendere la diversa qualità tra beni sensibilmente desiderati e beni di altra natura, spesso richiesti da figure educative esterne. Si apre così lo spazio di una vera e propria lotta morale, e la scelta dell'infante può definire il sorgere del senso di colpa e, conseguentemente, dell'origine della coscienza. Cfr. A. Rosmini, *Del principio supremo della metodica*, in Id., *Scritti pedagogici*, a cura di G. Picenardi, Edizioni Rosminiane, Stresa 2009, pp. 258-260. Interessante notare come l'articolo che contiene queste osservazioni si intitoli, per l'appunto, Libertà. Sul tema, si rimanda a ricerche presentate in: P. Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Università degli Studi di Trento, Trento 2019.

⁴² «Nel campo delle cose pratiche: 1° l'uomo che s'esercita e abitua alla coerenza ne' pensieri, e non lasciando sterili in se stesso i principî, ne deduce le ultime conseguenze, suol mostrare coerenza anche nelle azioni; il suo carattere morale grandeggia e riesce nelle sue imprese; e il solo bene potendo esser appieno coerente, quegli è quasi obbligato ad esser buono; né senza acume alcuni antichi riposero la virtù dell'uomo nel consentire sempre a se medesimo; 2° la coerenza è uno de' principali fondamenti della Pedagogia», A. Rosmini, *Logica*, Città Nuova, Roma 1984, p. 419.

nell'*unitotalità* della realtà⁴³. Chi tenti di oltrepassare o nascondersi da questo principio di coerenza, non fa che deformare e limitare la possibilità di perfezionamento della vita umana;⁴⁴ in altri termini la volontà libera dell'essere umano, se non aderisce liberamente a ciò che già fa parte dell'ordine dell'esistenza,⁴⁵ condanna a diverse forme di schiavitù lo stesso soggetto volente. Il sistema rosminiano si basa su questo desiderio di Verità, che l'uomo passivamente recepisce e conseguentemente traduce nell'azione quotidiana, nel tentativo di trasformare, verso un Bene sempre più alto e secondo una Giustizia viepiù divina, la società. Qui il paradigma gnoseologico si sposta verso il fronte sociopolitico. Del resto, la prospettiva filosofica rosminiana va letta anzitutto come risposta ad una domanda politica, riferita alla caoticità post-rivoluzionaria che caratterizza il primo Ottocento, a cui fa da specchio l'esigenza di una ridefinizione dei modelli educativi:⁴⁶ non è un caso che, prima delle riflessioni eminentemente gnoseologiche, morali, antropologiche, la speculazione rosminiana parta da frammenti politici influenzati dal pensiero controrivoluzionario,⁴⁷ e da tentativi di definizione di fini e orientamenti pedagogici nuovi e ordinati,

⁴³ «L'ultima formola [della morale] suprema nasce dopo le due precedenti, essendo ella opera di una riflessione più elevata; ma contiene tuttavia le due precedenti, e conduce alle due precedenti, stendendosi l'essere ideale a tutte le cose. Laonde l'imperativo: «aderisci alla verità», tira dietro di sé la conseguenza: «aderisci all'essere reale», e l'altra: «aderisci all'essere morale, o volontà divina»; di maniera che si potrebbe dire, che gli è il primo imperativo recato ad un più alto ordine di riflessione», A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, p. 138

⁴⁴ «Nel saggio *Sull'unità dell'educazione* ho dimostrato che si dà[anno] educazioni pure opposte e inconciliabili l'educazione *cristiana*, e l'educazione *mondana*. Il carattere della prima è quello di tendere a conseguire la perfezione DELLA PERSONA nell'alunno che è quanto dire di TUTTO l'uomo; il carattere della seconda è quello di tendere a conseguire una specie di perfezione solo DELLA NATURA che è quanto dire di alcune PARTI staccate dell'uomo», A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, p. 335.

⁴⁵ Si legga del principio di passività, cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, pp. 234-237.

⁴⁶ Cfr. A. Rosmini, *Saggio sull'unità dell'educazione*, in *Dell'educazione cristiana*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 217-222.

⁴⁷ Insuperato resta il volume a cura di G. Campanini e F. Traniello, *Filosofia e Politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993.

rispetto al coacervo disfunzionale di metodi e teorie educative diffusi a inizio secolo.⁴⁸ L'amore per la verità e la conquista della pace sociale si riferiscono l'una all'altra, facce della stessa medaglia, in un processo gnoseologico e politico che, fondandosi sul modello di un'educazione per la coerenza e l'ordine,⁴⁹ richiama da lontano la corrispondenza deweyana tra *democracy* e *education*.⁵⁰

Nonostante lo sforzo teoretico rosminiano sia assolutamente da valorizzare, si devono anche individuare gli elementi più critici, specialmente sull'asse pedagogico. Il rapporto tra volontà e libertà così delineato, basato su coerenze e deduzioni, risulta non solo di difficile applicabilità, ma anche anacronistico rispetto al paradigma culturale odierno. La crisi del soggetto, operata da quelli che proprio Ricœur ha chiamato «maestri del sospetto», è eredità novecentesca ormai consolidata; l'*homme brisé* non è tanto un ente desiderato, ma fenomenologicamente descritto e continuamente verificato dalle circostanze esistenziali che quotidianamente viviamo. L'uomo rosminiano, frutto di un'educazione della coerenza e del rigore, della necessità e dell'applicabilità, della speculare simmetria tra Vero e Bene, è l'uomo che non c'è più, e che forse non è mai esistito.⁵¹

⁴⁸ «Quindi si dividono in vari partiti gli uomini; e gli uni escludono quasi la Religione dall'educazione, perché ad essa attribuiscono i mali di cui non sono cagione che quegli imperiti che nell'educazione non seppero bene introdurla: altri all'opposto retti e costanti nel desiderio del bene, la Religione non abbandonano giammai; ma in quella vece troppo confidenti nei mezzi di conformare ad essa l'educazione, non si danno grande briga di questi», A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, p. 224.

⁴⁹ «Nella trattazione degli affari privati e pubblici, nelle imprese durevoli e gloriose, il principio più efficace è quello della coerenza e dell'unità del pensiero; l'incoerenza all'opposto rende deboli i governi, scredita i negozianti e gli operatori, e guasta l'esito d'ogni impresa», Rosmini, *Logica*, p. 419.

⁵⁰ Più in generale, rimanda a quell'operazione tipica degli autori di rifondazione che in periodi di crisi, a partire da Platone, interessa globalmente tutto quanto è ascrivibile al 'sistema uomo', e non solo il trittico gnoseologia-pedagogia-politica.

⁵¹ «Uno è il bene umano a cui dee tendere l'educazione, e questo è il morale. Tale è il fine. Non conviene dunque che si dia un'educazione intellettuale o fisica disgiunta dalla morale, ma conviene che si dieno queste come mezzi di quella, per modo che niuna cognizione o dote intellettuale e niuna abilità corporale si

Al problema antropologico, si aggiunge poi quello di matrice axiologica, inerente all'orizzonte del processo educativo. Il progetto pedagogico rosminiano, definendosi sui concetti di Verità e di Essere, si mantiene all'interno di una visione finalistica pre-determinata: il modello dal quale l'uomo deve essere guidato è assoluto e divino, conformandosi agli insegnamenti evangelici.⁵² Ciò significa, in ultima analisi, che il sistema educativo resta chiuso e vincolato ai dogmi della teologia cattolica, rischiando in questo modo di escludere a priori altri modelli e approcci educativi. Anche questo, in una società pluralista che ha fatto dell'apertura l'unica ortodossia, rischia di risultare inadeguato.⁵³

Per contro l'approccio di Ricœur risente di un afflato esistenzialistico e, ricorrendo all'analisi fenomenologica della volontà, non ne analizza esclusivamente l'*eidòs*, ma traccia con spietata e annichilente lucidità i limiti e le criticità che essa presenta nella natura umana. Tuttavia, proprio dalla dimensione di fallibilità e di apertura al male presente nell'uomo, Ricœur matura il passaggio verso l'uomo capace, *homme capable*, che è risollevato nella dimensione del perdono, del dono sovrabbondante tramite cui si riapre lo spazio della possibilità e della speranza. La libertà s'inscrive all'interno di quest'orizzonte di possibilità, che è il tratto caratteristico dell'essere umano. Al termine 'persona' infatti Ricœur riconosce un senso pluridimensionale,⁵⁴ poiché in essa convergono aspetti relazionali, comunicativi, che proprio per loro natura sono inter-attivi, richiedendo reciproca coltivazione per la definizione di un'identità dialogica. Del resto, in *Soi-même comme un autre*,

promuova in colui che s'educa, se in pari tempo non si subordina alla sua morale perfezione. E tutto ciò che fa l'educatore, tutti i mezzi che impiega nell'educare devono con una perfetta coerenza e costanza a questo fine ordinarsi. Tale è il principio della pedagogica», A. Rosmini, *Sistema filosofico*, in Id., *Introduzione alla filosofia*, p. 299.

⁵² «Non solo adunque debb'essere religiosa l'educazione, ma debb'essere, per dir così, *unicamente religiosa*», A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, p. 225.

⁵³ Cfr. M. Signore (a cura di), *Ripensare l'educazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2014.

⁵⁴ Cfr. P. Ricœur, *La persona*, trad. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997.

l'autore francese ha indicato come la formazione dell'identità personale vada ridefinita alla luce della distinzione tra «idem» e «ipse»:⁵⁵ una distinzione che evidenzia da un lato la permanenza del tempo e la continuità dell'identità nel primo termine, ma che allo stesso tempo richiama l'intrinseca dinamicità, la costitutiva precarietà e trasformazione incessante con il secondo termine⁵⁶. Ciò significa che, se in Rosmini persona risulta essere quel principio ordinatore che pone la volontà nelle condizioni di operare liberamente verso il ricongiungimento con l'Essere Sommo, in Ricœur invece 'persona' è anzitutto dubbio, contrasto, domanda incessante e mai pienamente risolta.⁵⁷ Domanda che tuttavia non paralizza o

⁵⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, Prefazione.

⁵⁶ Senza forzare l'impostazione rosminiana, si può osservare come la riflessione operata da Ricœur sull'identità complessa, tra *memeité* ed *ipseité*, possa ritrovarsi, in chiave e con linguaggio tipico della modernità, anche in Rosmini. La distinzione operata tra *anima* ed *Io*, che Rosmini effettua all'interno delle pagine dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, di *Del principio supremo della metodica* e nella *Psicologia*, insiste proprio tra un dato fisso, immutabile, a fondamento della vita (l'anima) e un'attività mutevole, che fa dell'operatività e quindi della trasformazione situata le caratteristiche principali (Io operante). Sul tema dell'identità complessa Rosmini arriva a riflettere proprio a partire dalle dinamiche di sviluppo della coscienza infantile. Riflessione che tuttavia rimane parziale, senza che vengano portati in luce quegli aspetti che più propriamente s'iscrivono in una prospettiva contemporanea. Infatti la frattura interna al soggetto è ciò che ha condotto analisi sempre più approfondite, nell'orizzonte del discorso educativo-formativo, sul significato del racconto e sulla centralità dei vissuti soggettivi; cfr. D. Demetrio (a cura di), *Educare è narrare*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 53-70. Come sostiene Bertolini, si tratta in termini pedagogici di declinare la rottura antropologica e l'ermeneutica del sé proposta da Ricœur secondo la direttrice di una 'pedagogia della comprensione', che operando sulla base di una metodologia fenomenologica sappia fornire all'uomo contemporaneo la verità del senso all'interno della *Lebenswelt* in cui è immerso. Cfr. P. Bertolini, *Pedagogia fenomenologica*, La Nuova Italia, Firenze, 2001, pp. 102-116; 189-201. Queste declinazioni del discorso pedagogico sono per certi versi collegabili alla riflessione dei due autori qui analizzati, perché originate proprio da una riflessione antropologica che, come visto, consegna l'*homme brisé* esplicitamente in Ricœur e implicitamente anche in alcuni decisivi passaggi della teoresi psico-pedagogica del Rosmini (cfr. P. Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Università degli Studi di Trento, Trento 2019).

⁵⁷ «L'anthropologie ricœurienne repose sur la conviction que l'homme n'est pas une substance métaphysique, fixe et intemporelle. Au contraire, la personne

schiaccia, perché proprio nell'interazione dipende la definizione identitaria: la facoltà di scegliersi e impegnarsi è ciò che permette tale definizione. Pertanto l'identità personale, caratterizzata da una temporalità costitutiva, si forma nel tempo, nelle decisioni, negli impegni: l'azione si fa tratto drammatico e complesso, che rivela come ogni azione si iscriva nella storia personale di ciascuno, a sua volta intersecata con le storie innumerevoli dei compagni d'esistenza⁵⁸. Le coordinate dell'azione del tempo fanno sì che la persona sia la propria storia, Quindi il suo percorso educativo e formativo. In questo percorso definirsi significa accedere a una identità liberata dalle esclusività dei legami con il proprio io, mantenendosi aperti nell'orizzonte di una soggettività plurale e declinabile. Per questi motivi la comprensione di un'identità inter-attiva conduce non solo a una prospettiva comunitaria, ma configura l'agire umano come atto responsabile. Qui si configura la dimensione etica dell'uomo: una dimensione aperta, che Ricœur chiama «l'aspiration à une vie complète, avec et pour les autres, dans des institutions justes».⁵⁹ In questa declinazione antropologica, non solo l'uomo non è monoliticamente prestabilito, ma si fa supporto di attitudine, vale a dire intrinsecamente dinamico e proiettato verso un disegno di vita che, tuttavia, nell'accezione ricœuriana, va scelto responsabilmente. La dimensione dello sviluppo, del dinamismo umano è una traccia di un pensiero educ-attivo, *educ-actif*: il significato pedagogico è così iscritto nel discorso delineato, e consiste nel condurre un soggetto umano all'azione nella sua perpetua costituzione e nell'immancabile rinnovamento. Il lavoro di Paul Ricœur, sebbene non si possa iscrivere nell'orizzonte pedagogico, manifesta una

humaine *est* une histoire en même temps qu'elle *a* une histoire. Du point de vue phénoménologique, la personne est décrite à la fois comme réunissant ces quatre traits caractéristiques : à savoir le langage, l'action, le récit et la vie éthique», A. M. Madila Basanguka, *Éthique et imagination chez Paul Ricœur*, «Revue d'éthique et de théologie morale», 233 (2005), 1, pp. 113-134.

⁵⁸ Sulla decisiva importanza dell'intersoggettività nella prospettiva pedagogica che più si avvicina alla riflessione di Ricœur, quella fenomenologica, si rimanda a P. Bertolini, *L'esistere pedagogico*, Nuova Italia, Firenze 1988; V. Costa, *Fenomenologia dell'educazione e della formazione*, La Scuola, Brescia 2015.

⁵⁹ P. Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, p. 204.

profondità e rilevanza tale da trattare aspetti pedagogici, deducendo le implicazioni per l'ambito educazione dal suo concetto di interrelazionale di persona. Come scrive Alain Kerlan, «la pensée de Paul Ricœur, ou plus exactement les écrits, ont régulièrement été et demeurent à la fois des guides, des compagnons, des secours précieux dans les interrogations qui font lever les choses de l'éducation et, d'une façon générale, en ce qui concerne l'exigence de penser l'éducation». ⁶⁰ Attraverso Ricœur, si può quindi definire l'obiettivo di interpretare la condizione umana sulla base dei concetti di relazione, apertura, responsabilità. Entro queste coordinate, il processo educativo a sua volta non può che mantenersi relazionale, aperto, intenzionalmente diretta all'assunzione di responsabilità e alla creazione di nuovi significati per la definizione del proprio progetto di vita. ⁶¹

V. Conclusioni

Concludendo, il tema della volontà ci ha permesso di effettuare una ricognizione dell'antropologia in Rosmini e Ricœur, verificando anche le diverse soluzioni in ambito pedagogico. Rosmini si trova a dover mediare la dimensione della coerenza volontaristica attraverso il postulato del peccato originale, che costituisce il momento di riappropriazione ontologica, all'interno dell'antropologia rosminiana, della dimensione della fallibilità. Se gli esiti del pensiero sulla volontà sono quindi piuttosto simili, il percorso fatto dai due autori e gli effetti in campo pedagogico risentono della diversa impostazione di partenza sia dal punto di vista filosofico, che fideistico. Rosmini infatti presenta il 'sistema uomo' e la dimensione della volontà seguendo i dettami della teologia cattolica, influenzato per di più dalle nozioni di progresso e dall'etica formale kantiana che, nonostante sia mitigata, risulta presente nel fondo del pensiero. Ricœur utilizza gli strumenti fe-

⁶⁰ In A. Kerlan e D. Simard (sous la dir. de), *Ricœur et la question éducative*, Presses de l'Université Laval, Québec 2011, p. 17.

⁶¹ Cfr. F. Cambi (a cura di), *Soggetto come persona*, Carocci, Roma 2008.

nomenologici per compiere un'analisi filosofica, in cui il male ed il perdono s'inscrivono nella persona come dimensioni costitutive. Il peccato originale in Rosmini ricorda all'uomo la sua incapacità ed incoerenza, pur in orizzonte di perfettibilità e di ascesi educativa votato alla continua e intima ridefinizione migliorativa del rapporto uomo-Dio. Il perdono in Ricœur mostra che davanti alla fallibilità e al male niente è perduto, e permette quell'assunzione di responsabilità e di scelta che rende l'uomo aperto alla possibilità, creatore di nuovi orizzonti.

DIO

CARLA CANULLO

FENOMENOLOGIE RIBELLI.
INATTESE RIAPERTURE DELLA QUESTIONE-DIO
PER UN INEDITO INCONTRO CON ANTONIO ROSMINI

I. *Cui prodest? Il senso di un percorso*

A chi giova rileggere Antonio Rosmini alla luce di questioni che non sono state le sue? A chi giova congiungere, senza ridurre le differenze, ‘Rosmini e la fenomenologia’? Che tipo di operazione tradisce e che attitudine filosofica manifesta? Giova alla comprensione di Rosmini, o della fenomenologia o al fraintendimento di entrambi? Forse, sia chi conosce il pensiero di Rosmini, sia chi conosce il pensiero fenomenologico resterebbe insoddisfatto dall’arbitrarietà dell’accostamento.

C’è però almeno un caso cui questo avvicinamento giova, ossia al *modo* di trattare quelle questioni che *si impongono* ed *emergono* anche quando sono negate. Un imporsi ed emergere che mostra fino a che punto esse siano *ribelli*, come scrive Olivier Boulnois in *Métaphysiques rebelles*.¹ Dopo aver spiegato il suggestivo titolo del suo libro, Boulnois compie un’operazione prossima a questa tentata con la lettura rosminiana. Il suo proposito, infatti, è cogliere al di là di quanto è storicamente accaduto, la questione metafisica *as such*. Per farlo, parte da quest’osservazione di Paul Vignaux: «Lo storico che ha ricevuto una formazione filosofica deve guardarsi dall’unificare troppo e dal sistematizzare; occorre che faccia vedere la diversità *ribelle*. Occorre che nella sua esposizione non

¹ O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structure d’une science au Moyen Âge*, P.U.F, Paris 2013.

vi sia l'illusione di poter disporre di una certezza omogenea».² Affermazione che Boulnois commenta così: «Mostrerò anche la *vitalità* delle metafisiche medievali, le quali non smettono di rinascere e di cambiare forma, sfuggendo a formule già disponibili e pronte. Di qui l'aggettivo "ribelli"»³ che egli riprende *anche* da Vignaux. E seguendo un percorso che s'ispira al contempo alla genealogia e alla decostruzione,⁴ tra le metafisiche ribelli Boulnois colloca anche quella di Duns Scoto.⁵ Lungi dal limitarsi a coniare una formula suggestiva, Boulnois pratica dunque un *metodo* che 1) non riduce la metafisica sotto un unico titolo e che, invece, 2) ne segue le questioni nel loro stesso manifestarsi mostrando con ciò l'esistenza di 'metafisiche' in luogo di un'unica 'metafisica'.

La stessa via sarà seguita in queste pagine in cui 1) si parlerà non di fenomenologia ma di *fenomenologie*, nella consapevolezza della *vitalità* del metodo husserliano, 2) definendole con l'aggettivo *ribelli* per indicare che esse si rinnovano e sottraggono a riduzioni e restrizioni tematiche troppo facili. Rinnovamento che accade per la *vitalità* delle questioni che affrontano perché in esse *s'impongono*. Tra tali questioni sta anche la questione-Dio, questione 'ribelle' già nel fondatore della fenomenologia.

II. Husserl, la fenomenologia e la questione-Dio

Neppure il più sommario dei quadri storici potrebbe ignorare l'apertura a «questioni di filosofia della religione» che ha caratterizzato la fenomenologia fin dai suoi esordi, tema sul quale, peraltro, la letteratura non manca. Così, all'indubbia apertura alle questioni concernenti Dio e la trascendenza attestate dallo stesso

² Ivi, pp. 14-15.

³ Ivi, p. 16.

⁴ Boulnois lo fa discutendo sia le tesi di Heidegger e di Gilson, sia riprendendo la strategia di lettura di Derrida e di Foucault.

⁵ Dunque un autore che è stato letto con Rosmini (cfr. G. P. Soliani, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012).

Husserl,⁶ va aggiunto che *anche* la fenomenologia post-husserliana si è rivolta alla questione-Dio e alla vita religiosa. Eppure, sebbene tali questioni all'interno della scuola fenomenologica siano ormai acquisite,⁷ le polemiche e le tensioni non sono mancate né mancano, e ciò fin dalla prima ricezione della fenomenologia in Francia ad opera di Mikel Dufrenne.⁸ Tensioni giustificate dallo stesso Husserl che, in merito alla questione-Dio, ha legittimato interpretazioni differenti.

Basti citare Dominique Janicaud (di cui è nota la critica agli autori di cui ci occuperemo), il quale scrive alla fine del secolo scorso due volumi nei quali si oppone al *côté* religioso della ricerca fenomenologica. Il primo dei due libri è *Le tournant théologique de la phénoménologie française*,⁹ il secondo, forse meno noto ma più interessante perché – andando oltre la polemica – avanza un'ipotesi filosofica, è *La phénoménologie éclatée*.¹⁰

Il secondo capitolo di questo libro (*Une phénoménologie athée?*) prende le mosse proprio da un testo di Dufrenne, *Pour une philosophie non théologique*. Pur non ignorando la differenza tra la sua posizione e quella di Dufrenne, Janicaud ne condivide lo spirito e propone di superare le opzioni dell'ateismo e del teismo per mettere in campo la più radicale *epoché* di Dio,¹¹ facendolo in totale fedeltà a Edmund Husserl.

Come si giustifica, tuttavia, questa conclamata fedeltà a un autore che a Ingarden dichiarava che Dio è il problema fondamentale della filosofia? Testimonianza corroborata anche da quanto il filosofo diceva a Edith Stein nel 1935 affermando che «la vita dell'uomo non è altro da un cammino verso Dio. Ho cercato di

⁶ Cfr. L. Dupré, *Husserl's Thought on God and Faith*, «Philosophy and Phenomenological Research», 29 (1968), 2, pp. 201-215.

⁷ Si veda *Dio nella fenomenologia*, «Aquinas», 57 (2014), senza ignorare i corsi di Martin Heidegger pubblicati in *Fenomenologia della vita religiosa*, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003.

⁸ In M. Dufrenne, *La poétique*, P.U.F., Paris 1973, pp. 7-57.

⁹ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, l'éclat, Combras-Paris 1991.

¹⁰ Id., *La phénoménologie éclatée*, l'éclat, Combras-Paris 1998.

¹¹ Ivi, p. 32.

giungere a ciò senza l'aiuto della teologia, senza le sue prove e il suo metodo; in altri termini, ho cercato di giungere a Dio senza Dio»,¹² testimonianza che conferma quanto anticipato da un inedito del 1933: «Se tale scienza (la fenomenologia, ndr) può condurre a Dio, il suo cammino verso Dio sarà un cammino ateo verso Dio [...] così come è un cammino ateo quello verso l'umanità autentica assolutamente universale intesa come sostrato [...] sovra-nazionale, sovra-storico di ciò che costituisce in modo sovra-temporale e sovra-empirico l'umanità autentica in generale».¹³ Un cammino condotto, cioè, in regime di *epoché*. Quale *epoché* di Dio, tuttavia? Per Janicaud, dovrebbe trattarsi di un' *epoché* che rinuncia a ogni trascendenza e invita all'indagine intenzionale della «ricchezza del nostro stare nel mondo»,¹⁴ motivo per cui la fenomenologia altro non sarebbe dal continuo svolgimento dell'intenzionalità nell'apertura al sensibile che appare.

L'inesausto riaprirsi della questione-Dio in Husserl si attesta anche nella polemica tra due interpreti dell'opera del fenomenologo, Jocelyn Benoist ed Emmanuel Housset, i quali a distanza di venti anni (1991-2010) hanno riflettuto su quei testi husserliani che, in Italia, Angela Ales Bello ha contribuito a diffondere.¹⁵ Andare ai testi husserliani aiuta a tornare alle questioni poste su Dio. Dunque non al «che cosa» di Dio si dice, ma «come» la questione-Dio si pone. E ponendosi, considerando l'epoca in cui Husserl ha filosofato, essa rinvia alla vicenda della teologia metafisica, o anche, della metafisica ontoteologica. Sia Benoist, sia Housset hanno discusso la questione leggendo i testi non editi del fondatore della fenomenologia, forse la fonte maggiore, ancora oggi, di tale questione.

¹² Citato da J. Benoist in *Husserl au-delà de l'onto-théologie?*, «Les études philosophiques», 4 (1991), pp. 433-458; citazione a p. 433.

¹³ *Ibidem*, citazione dagli inediti husserliani A VII 9, *Horizont* 1910-1933, p. 11.

¹⁴ D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, p. 112.

¹⁵ Cfr. A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1985; Ead., *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, edizioni Messaggero, Padova 2005.

Se per Benoist Husserl si colloca perfettamente nella storia dell'ontoteologia, di parere diverso è Ales Bello,¹⁶ con la quale concorda Housset, il quale non soltanto mette in luce i diversi significati in cui Husserl parla di Dio¹⁷ ma, pur non negando la presenza di un *côté* metafisico e ontoteologico in Husserl, interroga la trascendenza di Dio cogliendovi la medesima enigmaticità di *ogni* trascendenza, ivi compresa quella del mondo. Detto altrimenti: se la questione-Dio resta aperta, lo è perché in Husserl resta tale la trascendenza. E se per certi versi «il procedere husserliano resta [...] metafisico»,¹⁸ ci sono testi in cui Dio è sottratto a tale orizzonte, come mostra il passo in cui Husserl afferma: «Nulla ci impedisce di pensare che possiamo andare [...] al di là dei limiti della nostra vita di coscienza [...]. E (nulla ci impedisce di pensare) che un tale al di là sia perlomeno pensabile, o almeno possibile in quanto ambito dell'essere che ci resta inaccessibile o in quanto “Nulla” che non dipende dalle nostre verifiche o legittimazioni. [...] Al di là che è in dis-accordo con il linguaggio della nostra coscienza».¹⁹ Commenta Housset: «Il “nulla” non significa che Dio non si dà, ma è al contrario il modo in cui si dà. Il che mette in evidenza che dire che si vede Dio come un qualunque ente del mondo, o come possibilità ideale (o *telos*, ndr.) del mondo, significa già non aver più a che fare con Dio».²⁰ E, di qui, il chiarimento dell'ateismo metodologico di Husserl, ateismo che sta a indicare che «il filosofo non è necessariamente colui che chiede che cosa Dio sia divenuto quando la fede scompare, ma colui che vuole dare un significato trascendentale alla fede [...]. La riduzione non chiede che si smetta

¹⁶ La quale propone, attraverso una lettura altrettanto serrata di quella di Benoist, un'ipotesi diversa, e ciò grazie all'attenzione prestata ad altri fenomenologi e filosofi della religione, in particolare Scheler e Duméry.

¹⁷ Oltre al Dio metafisico, infatti, in Husserl vi è un Dio 'etico' e Dio come atto puro.

¹⁸ E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, éd. du Cerf, Paris 2010, p. 193 (trad. nostra).

¹⁹ Ivi, p. 194, citazione di Husserl, Manoscritto B I 14, p. 155.

²⁰ Ivi, p. 197.

di credere, ma che si metta tra parentesi la fede per mettere in luce la pura fenomenicità di Dio». ²¹

La tensione tra fenomenologia e questione-Dio si ritrova, quindi, in Husserl e per questo motivo è ripetuta dagli interpreti. *Giustamente* ripetuta, perché già il metodo della riduzione e della messa tra parentesi di ogni trascendenza si ripete in Husserl in modi e luoghi diversi. Basti accennare ai §§ 50 e 51 di *Idee I*, dove il § 50 apre il campo della coscienza pura e assoluta come «residuo fenomenologico», mentre il § 51 afferma che tale sfera è indipendente dalla natura, la quale non ne condiziona l'esistenza perché «la natura stessa si rivela essere un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in connessioni di coscienza soggette a regole». ²² Nell'*Annotazione* che segue questo paragrafo Husserl precisa che «il *principio teologico*, che può forse essere ragionevolmente supposto, non può essere assunto *come una trascendenza nel senso del mondo*: poiché ciò costituirebbe [...] un circolo vizioso». ²³ Ora, «poiché un Dio mondano è evidentemente impossibile, e poiché l'immanenza di Dio nella coscienza assoluta non può essere concepita come immanente nel senso dell'essere vissuto (il che non sarebbe meno assoluto)», prosegue Husserl: «Ci devono essere nella corrente assoluta della coscienza e nelle sue serie infinite altri modi di annunciarsi delle trascendenze [...]; e ci deve infine pure essere un annunciarsi di ordine intuitivo, al quale il pensiero teoretico potrebbe adattarsi e seguendolo razionalmente rendere intelligibile la potenza unitaria del supposto principio teologico». ²⁴

La questione della trascendenza si gioca in questo passo in cui siamo in regime di riduzione, come anche Janicaud voleva. E questo regime di riduzione dichiara una mancanza o un'assenza. Poiché i modi che noi conosciamo, ossia la trascendenza mondana

²¹ Ivi, pp. 197-199.

²² E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, con introduzione di E. Franzini, trad. it. di V. Costa Einaudi, Torino 2002, § 51 p. 127.

²³ Ivi, *Annotazione*, p. 127.

²⁴ *Ibidem*.

e l'immanenza coscienziale, rendono entrambi impossibili 'Dio', per porre la questione-Dio *altri modi della trascendenza devono darsi* così come deve potersi dare un ordine intuitivo che ecceda il pensiero teoretico e gli imponga, per così dire, il proprio ordine, diverso da quello causale.

La questione-Dio, allora, si ribella nell'opera stessa del fondatore della fenomenologia perché si sottrae a facili riduzioni, il che conferma la *querelle* tra Benoist, Housset, Ales Bello e altri interpreti. È su tale questione che altre fenomenologie si sono ribellate, riaprendola.

III. *Fenomenologie ribelli. Come si riapre la questione-Dio*

Se il rifiuto della questione-Dio, in fenomenologia e non soltanto, deve poter restare sempre possibile, una temperie francese, che si è reclamata alla fenomenologia,²⁵ ha optato per la riapertura di tale questione. Dovendo delimitare il contesto, l'attenzione sarà rivolta a Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien ed Emmanuel Falque.

L'ipotesi proposta è che queste fenomenologie non intendano tradire l'invito husserliano a non porre presenze trascendenti ma proseguano l'opera di riflessione sulla trascendenza nei molti modi in cui questa può esser pensata, seguendo le sue riaperture. Per tutti si seguirà un motivo, ossia il modo in cui essi de-figurano la trascendenza. *De-figurazione* è un termine che coniamo intendendo il prefisso 'de-' in senso positivo, come nel caso di 'denominazione' (ossia dare molti nomi, e non nel senso della privazione e del depauperamento), e intendendo il termine *figura*

²⁵ Va ricordato che lo stesso reclamarsi degli autori che tratteremo alla fenomenologia è un tema molto dibattuto. Ci permettiamo di rinviare C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004. Sul tema, e soprattutto sull'apertura teologica dell'opera di Marion e degli altri autori che vedremo, si vedano anche V. Perego, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita & Pensiero, Milano 2004, e N. Reali, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova editrice, Roma 2001.

secondo il vocabolo francese *figure, volto*. De-figurazione non significa «essere sfigurato» o perdere i tratti ma indica il poter assumere, in questo caso da parte della trascendenza, quei volti che essa può effettivamente accogliere quando la sua questione si riapre per la *ribellione* a definizioni uniformanti. Scopo di questa de-figurazione, tuttavia, non sarà soltanto mostrare il senso che la trascendenza assume in alcuni autori che si ‘ribellano’ alle sue riduzioni ma anche cercare quei tratti che già Antonio Rosmini aveva anticipato. Le ‘fenomenologie ribelli’ si ritroveranno così in un inedito *compagnonnage* con il filosofo roveretano, comunanza che le inserisce in un contesto filosofico più ampio.

La de-figurazione della trascendenza proposta da Jean-Luc Marion si conferma nel percorso che va da *Il fenomeno erotico*²⁶ al libro dedicato ad Agostino, *Au lieu de soi*.²⁷

Le sei meditazioni de *Il fenomeno erotico* articolano l’apertura dell’io alla trascendenza e l’accadere della manifestazione di Dio come amore. A de-figurare la trascendenza è tuttavia *meno* il fenomenalizzarsi dell’amore e *più* il ‘luogo’ da cui essa arriva, ossia da *ailleurs*, da *altrove*. Questo modo di intendere la trascendenza inizia con l’affermazione agostiniana dell’interiorità di Dio a me stesso, dove l’*interior intimo meo* esprime il paradosso di un’estraneità più intima a me di me stesso e dalla quale io sono amato. Un’intimità che attesta l’apertura dell’ego all’*ailleurs*. Se infatti l’Io è là dove è amato e là dove ama, allora questo *là* diventa più interiore dell’intimità stessa dell’Io. Il paradosso del comparativo (*interior*) che supera il superlativo (*intimus*), scrive Marion, «indica un luogo che non trovo fuori di me né in me, perché mi trova in un *sé* che non mi appartiene ma al quale appartengo e cui alla fine devo giungere. Dio non mi supera nella sua alterità assoluta se non nella misura in cui, nella distanza stessa che apre, definisce ciò che io amo, dunque quello che *mi* identifica con il mio più autentico

²⁶ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, trad. it. di L. Tasso, Cantagalli, Siena 2017.

²⁷ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, P.U.F, Paris 2008.

sé».²⁸ E ancora: «La fatticità dell'amore mi fissa e mi assegna, come ogni fatticità, ma esercitandosi come amore [...] essa consiste nel rinviarmi in un *altrove* (*ailleurs*)». Di più, «la sola possibilità che la pressione del *pondus amoris* apre per me consiste soltanto nella determinazione di questo *ailleurs*».²⁹

Altrove, allora, è la de-figurazione della *trascendenza* che incontriamo quando la fenomenologia si ribella all'esclusione delle questioni che la concernono. De-figurazione che Michel Henry proporrà seguendo una via diversa.

Nella trilogia dedicata al cristianesimo³⁰ Henry insiste sulla giustapposizione tra la trascendenza oggettiva e oggettivante del mondo e l'immanenza patica della carne nella quale, soltanto, la Vita si coglie. È alla luce di questa insistenza che egli indica nel Cristo il Primo Vivente generato dalla Vita, dal Padre. Ogni vivente, poi, è tale per la generazione che accade per l'immanenza nella Vita, dove tale *immanenza* si manifesta nel *pathos* della carne vivente che non necessita, per manifestarsi, della *trascendenza* del mondo.

Se andiamo a *L'essence de la manifestation*,³¹ tuttavia, si scopre una diversa de-figurazione della trascendenza non pensata in contrapposizione all'immanenza. Volendo definire tale senso *henryen* dell'immanenza, lo si potrebbe definire *intensivo* – nel senso dell'*intensus* latino, ossia ciò che è vivo, forte, che si incrementa e, incrementandosi, cresce. È questo *intensificarsi* a unire termini che la filosofia contrappone (immanenza e trascendenza), facendolo in modo inedito.

In pagine molto note nelle quali cerca l'essenza della manifestazione e contesta che questa sia opera della trascendenza, Henry scrive: «Non essere l'opera della trascendenza significa, per una manifestazione, sorgere e compiersi indipendentemente dal mo-

²⁸ Ivi, p. 144.

²⁹ *Ibidem* per entrambe le citazioni.

³⁰ Le tre opere di Henry, tradotte da G. Sansonetti sono: *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997; *Incarnazione. Per una fenomenologia della carne*, SEI, Torino 2001; *Parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003.

³¹ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, P.U.F, Paris 1992 (trad. nostra).

vimento col quale l'essenza si slancia e si proietta *in avanti* nella forma di un orizzonte; sorgere, compiersi e mantenersi indipendentemente dal processo ontologico di oggettivazione, ossia in assenza di ogni trascendenza». Ma, ed ecco presentarsi una sorta di ossimoro, «la manifestazione che si produce in assenza di ogni trascendenza è tuttavia la manifestazione della trascendenza stessa. Che una manifestazione, la manifestazione dell'essenza intesa come trascendenza, si produca in assenza di ogni trascendenza, significa quindi: l'atto originario della trascendenza si rivela indipendentemente dal movimento attraverso il quale si slancia in avanti spingendosi fuori di sé [...]. L'immanenza è il modo originario nel quale si compie la rivelazione della trascendenza, e come tale, l'essenza originale della rivelazione».³²

La suggestione di quanto detto non riduce però la forza di un'obiezione: sarà mai possibile pensare un'alterità irriducibile o un *ailleurs*? Domanda che per certi versi anche Henry pone, chiedendo in che modo qualcosa di *altro* si riveli e manifesti. Ora, tale 'altro' è l'essenza stessa dell'immanenza, che Henry indica nella *Vita* e la cui rivelazione è Parusia.³³ Questa riflessione sulla vita immanente a ogni vivente e al contempo trascendente perché mai esaurita dalle singole manifestazioni sarà l'anima della trilogia dedicata al cristianesimo e all'incarnazione del Cristo, Primo Vivente.³⁴

Seconda de-figurazione della trascendenza sono, dunque, i tratti specifici che questa assume grazie all'incarnazione che accade per la Vita – 'altro' che si scopre come 'trascendenza nell'immanenza' del vivente.

La terza de-figurazione della trascendenza è l'appello di Jean-Louis Chrétien. L'appello non è definibile: non è domanda né chiede 'qualcosa' di determinato. Non è una richiesta che si sente ma che un appello sia accaduto è manifestato dalla risposta che riceve. Chrétien lo dice ricorrendo al verbo *kalein*, chiamare, con-

³² Ivi, pp. 279-280 per entrambe le citazioni.

³³ Cfr. ivi, p. 355.

³⁴ Cfr. G. Sansonetti, *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006.

vocare, che Platone nel *Cratilo* unisce a *kalon*, al bello.³⁵ *Kalein*, come il francese *appeler* e l'italiano *chiamare*, significa dare il nome ma anche interpellare, convocare. L'appello – indefinibile e che non chiede 'qualcosa' – *si manifesta* perché *chiama* in quanto *bellezza* (*kalein/kalos*) che *attrae*.³⁶ Il bello, la bellezza «chiama manifestandosi e si manifesta chiamando. Che il bello ci attiri, ci metta in movimento verso di sé, ci muova, venga a cercarci là dove siamo affinché possiamo ancora cercarlo, questo è il suo appello e la nostra chiamata».³⁷

Colgo, tuttavia, la bellezza come appello «soltanto quando le rispondo nello spavento, nello smarrimento o nell'ammirazione»; colgo l'appello del *Logos* «quando gli rispondo con pensieri e parole».³⁸ Il pensiero – la filosofia – è 'risposta' nella quale si rivela la verità che ci convoca. Nella risposta, l'appello si dà ad ascoltare; nella risposta – in ogni risposta e in qualunque modo noi rispondiamo – il senso si rivela. Perciò appello e risposta non si scindono ma l'una è suscitata dall'altro che – in essa – si manifesta e viene alla luce.

L'appello del Bello si declina, poi, come appello del Bene. Commentando a più riprese Dionigi l'Areopagita, Chrétien scrive che il Bello che chiama è, innanzitutto Dio, nel quale il Bello *si converte* nel Bene e «nascondo all'essere, noi rispondiamo a tale chiamata. Non si tratta qui soltanto del bello ma del Bene esso stesso che convoca *dando origine*».³⁹ Il nome più proprio del bello che convoca è, perciò, Dio, il quale – in quanto è Bene – chiama all'essere l'uomo e ogni cosa. Reciprocamente, convocando e attraendo, il Bene si rivela e manifesta risollecitando sempre e di nuovo il cammino dell'esistenza, evento che fa accadere perché ne è

³⁵ Platone, *Cratilo*, 416b-e.

³⁶ E dando il suo nome alla bellezza, «l'appello mostra ciò che per lui è essenziale, la natura stessa della sua manifestazione» (J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, éd. de Minuit, Paris 1992, p. 19).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ J.-L. Chrétien, *Phénoménologie de la réponse*, in *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, P.U.F, Paris 2007, p. 15.

³⁹ *Ivi*, p. 28.

l'origine che non smette mai di implicarsi nell'esistere stesso. L'appello del Bene e del bello, terza de-figurazione della trascendenza, è dunque 'chiamata ad essere' di Colui che chiama all'esistenza ciò che ancora non è. Ed esistere è *già* rispondere e aver risposto, ovvero: l'esistenza è la risposta a un appello, all'appello a essere.

Infine, la quarta de-figurazione della trascendenza si traccia nell'opera di Emmanuel Falque, dove tale de-figurazione passa attraverso la riflessione filosofica sulla figura del Cristo che, nel libro *Le Passeur de Gethsémani*, è Colui che *attraversa* e *passa* nel Getsemani senza *fuggire* dalla (e la) sua condizione esistenziale.

Soltanto se l'attraversamento paziente dell'esistenza è *possibile* le questioni che la trapassano assumono quel peso che le rende ineludibilmente umane. Ineludibili perché caratterizzanti in proprio e 'autenticamente' l'esistenza al punto da essere momenti in cui l'immagine che l'uomo è riaccade e si compie, ovvero, «quell'immagine di Dio in cui si coglie – scrive Falque – fin da ora e nella totalità (la) nostra natura». ⁴⁰ È per questo motivo che «Cristo ci insegna a essere uomini – ossia a non fuggire la nostra finitezza – fino a insegnarci il modo in cui possiamo “abbandonarci” nella morte» ⁴¹ passando al Padre. Il passaggio possibile della trascendenza e alla trascendenza nella figura del Cristo, fa perciò scoprire nella finitezza l'apertura intima dell'esistenza, ossia del 'luogo' in cui si scopre l'alterità radicale che la abita; 'altro' di fronte al quale si schiude l'alternativa dell'esistenza, che può sempre accogliere o rifiutare «la presenza quotidiana di questo altro da me». ⁴²

La de-figurazione della trascendenza come altrove (Marion); il patire l'immanenza che accade perché la trascendenza s'incarna in essa (Henry); il manifestarsi della trascendenza come appello nella risposta che l'uomo dà e nella quale la sua stessa esistenza si rigenera per il riaccadere dell'origine (Chrétien); il passaggio di

⁴⁰ E. Falque, *Le Passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, éd. du Cerf, Paris 1999, p. 31.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 171.

Cristo al Padre come condizione di possibilità di ogni passaggio dell'umano nel divino. Potrebbero essere così riassunte queste 'fenomenologie ribelli' e tali perché rifiutano la riconduzione della trascendenza a un'unica definizione, scegliendo invece di tentarne i diversi volti. Soprattutto, ne rifiutano la riconduzione a un concetto che ne perde la vitalità costringendola nelle maglie di un pensiero che ignora l'esistenza.

IV. Rosmini, infine

Rosmini arriva alla fine non per giustificare *ex post* un percorso in sé coerente ma perché può offrire alle questioni esposte *un quadro, e forse anche, un alveo filosofico che permette di motivarne molti degli assunti*. Ancora, arriva alla fine perché da punti di vista e con metodi diversi, egli ha vissuto e consegnato le medesime questioni già dette e che si ribellano a ogni riduzione. La distanza dagli autori citati non può essere, certo, ignorata e per rimarcarla basterebbe ricordare che uno dei libri più noti di Marion è intitolato *Dio senza essere*.⁴³ Tuttavia, quest'espressione è stata spesso equivocata, giacché voleva indicare non che 'Dio non è' ma che l'argomento ontologico o le proposizioni della teologia razionale 1) non bastano ad affermarne l'esistenza e che 2) evidenziano il carattere idolatrico della metafisica quando essa è usata per pensare Dio.⁴⁴ La medesima esigenza è condivisa dagli altri autori detti e, forse, è anche l'esigenza per cui la questione-Dio in Rosmini si ribella.

Si ribella perché tale questione non è riconducibile alla sola formulazione razionale. Il che non basta, naturalmente, a inserirlo nel discorso fin qui svolto, ma niente vieta che la sua interrogazione possa essere intesa come una de-figurazione continua della trascendenza; de-figurazione che accade quando chi 'la dice' non

⁴³ Cfr. J.-L. Marion, *Dio senza essere*, nuova ed. it. a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008.

⁴⁴ Come noto, questa è la tesi che Marion ha proposto e argomentato in *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1979.

vuole esaurirla ricorrendo alle sole argomentazioni razionali. Motivo per il quale anche gli autori di cui si è detto si sono ‘ribellati’ rifiutando di ‘definire Dio’ e preferendo alla via faticosa quella apofatica. Su questa via incontrerebbero non soltanto Dionigi l’Areopagita, principale autore di riferimento, ma anche Rosmini per il quale «la formola, colla quale esprimiamo Dio è vera; se non che all’uomo è *inintelligibile*, in quanto che egli non può pensare l’essere stesso nel suo atto perfetto e compiuto. E questo è il *nome ineffabile* di Dio; o sia una formola, la quale non può esprimere che Dio». ⁴⁵ Inoltre: «La nostra cognizione negativa di Dio è dunque tale che noi sappiamo per essa a chi rivolgerci [...] e possiamo senza esitazione adorare la nostra *causa*, conoscere praticamente il *fonte della bontà*». ⁴⁶

Sorprende la prossimità con alcuni passi in cui Marion si esprime negli stessi termini ⁴⁷ e sarà proprio la via negativa a condurlo alla de-figurazione della trascendenza come *ailleurs*. Inoltre, volendo ognuna delle de-figurazioni dette essere un’uscita dalla concettualizzazione di Dio, Rosmini si offre come guida filosofica efficace per giustificare passaggi che nei nostri autori talvolta sono troppo rapidi e non adeguatamente giustificati. Scrive a tal proposito Rosmini che il ragionamento che ci spiega che cosa Dio deve essere «non ci dice già quello che è “una sussistenza che nella sua semplicità racchiude ciò che ha la specie e il genere”; non ci mostra, non ci fa percepire, pensare una tale sussistenza, più che la definizione del colore il faccia pensare al cieco; ci mostra i termini, ma non il loro *nesso*, nel quale consiste l’essere divino». Inoltre, i principi che stabiliscono «1° Che l’ordine delle nostre concezioni è perfettamente uguale all’ordine delle cose [...]; 2°

⁴⁵ A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull’Origine delle Idee*, a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 2003, 1241. Su Rosmini e la fenomenologia francese si veda F. Bellelli, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

⁴⁶ Rosmini, *Nuovo Saggio sull’Origine delle Idee*, 1242.

⁴⁷ Cfr. J.-L. Marion, *De Surcroît*, Puf-Quadrige, Paris 2010; Ch. VI, *Au nom ou comment le taire*.

Che Iddio sia l'oggetto del naturale intuito della mente umana, nel qual caso la mente umana potrebbe avere concezioni adeguate all'essere supremo» sono «due errori gravissimi in sé, gravissimi nelle loro conseguenze».⁴⁸

Ancora, Marion, Henry, Chrétien e Falque, per affrontare la questione-Dio, criticano l'analogia e privilegiano la via dell'univocità, facendolo in modo talvolta *tranchant*. Ora, la distinzione interna all'analogia che Rosmini propone potrebbe arricchire e articolare meglio la loro argomentazione ed essere persino da loro accettata. Scrive il filosofo roveretano: «Solo conviene considerare che io distinguo due specie di analogia, quella che hanno le cose create fra loro, e quella delle cose create coll'Essere increato. La differenza di queste due analogie sta nella diversa maniera, in che appartiene l'essere alle cose create, e all'Essere increato».⁴⁹ E prosegue: «Senza qualche cosa di comune tra Iddio e gli enti finiti, mancherebbe la base dell'*analogia* tra il Mondo e Dio. L'*analogia* si fonda sulla comunanza dell'*essere iniziale* e la proprietà di tutte le altre cose. Poiché l'*essere iniziale* è il menomo possibile che ci possa essere di comune tra due enti; e se né pur questo fosse comune, niente più rimarrebbe di comune, e quindi non ci sarebbe più alcun passaggio dialettico, alcuna argomentazione dall'uno all'altro. [...] L'argomento dunque d'analogia non sarebbe possibile, se non ci fosse di comune tra Dio e i contingenti l'essere iniziale e gl'intrinseci elementi di questo. [...] Essendo dunque ammessa da tutti i teologi l'analogia, e questa supponendo qualche cosa di comune tra Dio e le creature, conviene che di comune ci sia almeno l'*essere iniziale*, perché se non ci fosse questo, nulla affatto ci potrebbe essere».⁵⁰

Marion esplicitamente e dichiaratamente, Henry, Chrétien e Falque implicitamente ma di fatto, sottoscriverebbero queste affermazioni: l'analogia (tra la Vita e la carne del Cristo e la nostra

⁴⁸ Per le due citazioni cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1988, 1663 e 1664.

⁴⁹ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. II, a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1983, lib. IV: I, cap. I, art. VI, nota, p. 20.

⁵⁰ A. Rosmini, *Teosofia*, Città Nuova, Roma 1998, vol. I, n. 289.

carne, tra l'appello e la risposta, tra il modo in cui Dio ama e il modo in cui l'uomo ama, nella possibilità di attraversare il dolore e l'agonia) si dà a partire da una condizione di possibilità, per così dire, *univoca o di comunanza*. Di più, questa «comunanza di essere» che Rosmini indica come base per ogni possibile analogia contribuisce a chiarire il senso di un' *univocità* cui i fenomenologi suddetti fanno appello senza, tuttavia, fornire esplicazioni.

Un altro passaggio di Rosmini offrirebbe un chiarimento alla loro proposta: «Della cognizione dell'essere assoluto e infinito, cioè di Dio, la cognizione ci può venir da tre fonti: 1° dalla rivelazione, e questa ove prescindiamo dall'interno lume di grazia, non ci dà che una *cognizione analoga* perché il mezzo onde ci viene comunicata è quel de' vocaboli, cioè di segni non rappresentativi. 2° Dagli effetti, cioè dalla creazione ecc., e questi ancora non ci danno che una *cognizione analoga*, non vedendo noi il modo dell'operare, e solo sapendo per argomentazione ontologica che qui la causa è equivoca al suo effetto, e sopra eminente. 3° Dal ragionamento *ontologico*, e questa ci dà ancora delle cognizioni *analogiche* di Dio; ma nel tempo stesso che ci dimostra che tali cognizioni sono meramente analogiche, e però del tutto insufficienti a farci conoscere l'essere Supremo positivamente, ci dimostra di più, che come degli enti da noi conosciuti la cognizione positiva che possiamo avere». ⁵¹

Se le ultime due condizioni sarebbero esplicitamente rifiutate da chi si reclama alla via fenomenologica, la prima sarebbe accolta e, forse, permetterebbe anche una lettura meno rigida e critica dell'analogia. Con ciò, proprio per la consonanza con il primo punto, Rosmini potrebbe offrire un'altra via (condivisibile perché in linea con la prospettiva d'insieme) per riaprire una questione metafisica che tutti e quattro risolvono troppo rapidamente solvendola in affermazioni tendenti a omologare *ogni metafisica in un modello unico*.

Rosmini, perciò, aiuterebbe le 'fenomenologie ribelli' a precisare meglio un altro motivo che le accumuna, ossia il rifiuto in alcuni

⁵¹ *Ibidem*.

casi esplicito (Marion, Falque) in altri implicito (Henry, Chrétien), della metafisica come via per affrontare la questione-Dio. Rifiuto che si fonda sulla convinzione che la teologia razionale non sia adeguata a porre la suddetta questione. Il filosofo roveretano, invece, offrirebbe una strada diversa, *anche* metafisica ma non per questo *razionalistica*, dando da pensare anche *altre* vie adeguate al ribellarsi della questione-Dio nel rifiuto di ogni riduzione. E, forse, proprio le vie che Rosmini ha percorso possono manifestare perché tale questione si *ribella*, cosa che fa (1) ripetendo *diversamente* quello che ‘tutti i teologi’ condividono (2) per cercarne la *vitalità*.

È questa vitalità della questione-Dio a sottrarsi alle definizioni che la costringono in griglie del pensiero ed è per questa vitalità che essa, anche in Rosmini, si ribella per ripresentarsi. E ripresentandosi, incontra altri modi e percorsi in cui si è ribellata per la spinta della medesima vitalità, offrendo a nuove proposte e vie l'alveo della storia vivente della filosofia. Un'offerta che reciprocamente conferma tali vie grazie alla vitalità di una verità che continua a darsi là dove si rifiuta di essere ridotta a lucide formule che la uniformano e ne tacciono le molteplici de-figurazioni.

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano, N. 37
Adam, Ch. 7n
Adriaanse, H.J. 11n
Agostino (santo) 40, 41, 41n, 42n,
49, 70n, 77n, 78n, 135n, 210,
374, 349n
Albanese, L. 199n, 202n
Albertazzi, L. 24n, 25n, 31n, 34n,
57n, 200n
Ales Bello, A. 113n, 114n, 118n,
125n, 126n, 129n, 130n, 250n,
251n, 252n, 255n, 321, 321n,
324n, 325n, 328n, 339n, 370,
370n, 371, 373
Alessandro di Hales 64
Alighieri, D. 70n, 84n, 86
Aliotta, A. 36, 37, 37n, 57n, 87
Ameseder, R. 60
Angioletti, G.B. 83
Anselmo d'Aosta (santo) 64
Antognini, L. 69, 69n, 70n, 73n
Aquilanti, F. 74n
Arendt, H. 206n
Aristotele 23n, 27, 30, 31, 41, 41n, 49,
89, 90, 136, 150, 152, 160n, 311
Arnim, H. von 137n
Artana, G. 67n
Avancini, D. 67, 67n

Bachtin, M.M. 199n
Bacin, S. 24n
Bacon (Bacone), F. 19, 19n, 23
Baertschi, B. 346n
Baggio, A. 14n
Bailo, G. 101
Balsari, B. 62, 63n
Banfi, A. 46
Barbaras, R. 13, 238, 239, 239n,
240, 240n, 241, 241n, 242,
242n, 243, 244, 244n, 245,
246, 247
Baroni, A. 74
Basile, M. 343n
Basti, G. 190n
Bataille, G. 199n
Battaglia, F. 175
Belardi, W. 136, 136n
Belisari, B. 65n
Bellelli, F. 112n, 113n, 250n, 321n,
380n
Benedetti, M. 56n
Benoist, J. 370, 370n, 371, 371n,
373
Benzoni, R. 58, 58n
Berger, G. 345n
Bergson, H. 105
Berra, L. 83n
Bertoletti, I. 270n, 360n
Bertolini, P. 361n, 362n
Besoli, S. 61n, 93n, 249n
Bestetti, A. 78n
Bianchi, M.L. 136n
Biceaga, V. 217n
Biemel, W. 43n, 165n, 218n, 222n,
273n, 274n, 276n, 278n
Billia, L.M. 55, 58, 62, 62n
Bini, P.M. (pseud. di Placido da
Pavullo) 70n
Bisin, L. 116n
Blondel, M. 68, 76n
Blumenberg, H. 140n
Bodei, R. 199n
Boehm, R. 217n
Bolzano, B. 12, 21, 22, 22n, 38,
39, 47, 48, 49, 50, 61, 61n, 90,
167n
Bonafede, G. 78n
Bonafede, P. 14n, 357n, 361n

- Bonatelli, F. 35, 35n, 36n, 57, 57n
 Bonaventura da Bagnoregio
 (santo) 40, 64, 69n, 70n, 77n,
 78n
 Bonghi, R. 66
 Bonito Oliva, R. 206n
 Bonomi, A. 198n, 206n, 239n
 Bonsiepen, W. 8n
 Botadini, G. 89, 169, 171, 171n,
 172, 172n
 Bosi, A. 8n
 Botturi, F. 130n
 Boulnois, O. 367, 367n, 368
 Boutroux, É. 68, 76n
 Bozzetti, G. 62, 62n, 63, 63n, 64,
 66, 66n, 69, 69n, 72, 72n, 73,
 73n, 74, 74n, 75, 75n, 76, 76n,
 77n, 78n, 80, 81, 82n, 83n, 84,
 84n, 85, 85n, 86n, 87
 Bréhier, É. 48n
 Brentano, F. 11, 12, 19, 19n, 20,
 21, 21n, 22, 23, 23n, 24, 24n,
 25, 25n, 26, 26n, 27, 28, 29,
 30, 31, 31n, 32, 33, 34, 34n,
 35, 36, 38, 38n, 39, 41, 41n,
 42, 43, 45, 46, 52, 57, 57n, 58,
 60, 61, 87, 88, 90, 96, 97, 97n,
 99, 99n, 100n, 197, 200, 200n,
 202
 Brezzi, F. 345n
 Buongiorno, F. 9n
 Burke, P. 207n
 Buroni, G. 63
 Burzio, F. 83

 Cacciatore, G. 57n
 Calabrese Conte, R. 334n
 Cambi, F. 363n
 Campanini, G. 290n, 309n, 358n
 Canullo, C. 12, 12n, 43, 44n, 128n,
 228n, 259n, 373n, 379n
 Cantagalli, G. 75, 78n
 Cantillo, G. 206n
 Capasso, A. 83
 Capelle-Dumont, P. 345n
 Capograssi, G. 56n
 Capone Braga, G. 20, 21, 21n, 22,
 37, 37n, 38, 39, 39n, 40, 44,
 45, 45n, 46, 46n, 47, 48, 48n,
 49, 49n, 50, 50n, 51n, 52, 52n,
 53, 57, 58, 58n, 59, 59n, 60,
 61, 61n, 62, 87, 133n, 165n,
 167n, 284n
 Carabellese, P. 46, 53, 56, 56n, 58
 Caramella, S. 79n
 Carbone, M. 198n
 Carducci, G. 84n
 Carlini, A. 199n, 217n
 Carmagnola, F. 135n
 Cartesio, v. Descartes
 Casara, S. 63
 Casotti, M. 56n
 Castelli, E. 74
 Caviglione, C. 56, 58, 62, 67, 68,
 68n, 75, 75n 76, 82
 Centrone, S. 143n
 Changeux, J-P. 343n
 Cheula, P. 77n, 80, 80n
 Chiala, P. 80n
 Chiarelli, B. 77n, 78n
 Chiavacci, G. 73n
 Chiesa, M. 73n, 77n, 78n, 79, 79n,
 80, 80n, 81, 81n, 82, 90, 90n
 Chinello, C. 350n
 Chiocchetti, E. 44, 45n, 70, 70n,
 71, 71n, 72, 79, 79n, 80, 80n,
 81, 81n 82, 83, 89
 Chiodi, P. 274n
 Chiogna, S. 37n
 Chioventa, G. 56, 62, 62n
 Chrétien, J-L. 13, 127n, 373, 373n,
 376, 377, 377n, 378, 381, 383
 Cicerone, M.T. 136, 136n
 Cimino, G. 57n
 Cioffi, M. 349n
 Cohen, J. 275n
 Colli, G. 141n
 Condillac, É.B. de, 134n
 Confessore, O. 65n
 Conte, G.A. 9n
 Contini, G. 78n
 Conrad-Martius, H. 118n, 251n,
 326n
 Contri, S. 80, 80n
 Cornaggia-Medici, L. 78n
 Corsini, O. 75, 75n
 Costa, F. 95n, 128n, 204n, 220n,
 279n
 Costa, V. 94n, 95n, 115n, 123n,
 124n, 125n, 128n, 202n, 216n,

- 218n, 220n, 273n, 274n, 338n,
362n, 372n
- Costabile, A. 57n
- Costantini, E. 324n
- Costantino, S. 207n
- Cotifava, C. 345n, 346n
- Courtine, J-F. 96n
- Crespi, F. 205n
- Crisippo di Soli 137n
- Cristin, R. 95n, 114n
- Croce, B. 49, 66, 67, 68, 70, 71,
71n, 72, 72n, 74, 74n, 78, 79,
80, 80n, 81, 81n, 82, 82n, 84,
85, 85n
- Cusinato, G. 292n, 294n, 301n
- D'Addio, M. 333n
- D'Anna, V. 292n
- D'Annunzio, G. 73n
- Dante, v. Alighieri, D.
- De Capitani, F. 346n
- De Giorgi, F. 12, 12n, 21, 21n, 29,
37, 37n, 52, 90n
- De Giovanni, L. 216n, 218n, 220n
- Deguy, M. 206n
- Dell'Asta, A. 379n
- De Lucia, P. 113n
- Demetrio, D. 361n
- De Monticelli, R. 11, 12n, 284n
- De Palma, V. 116n, 118n, 121n,
124n, 126n
- De Rossi, G. 206n
- Derrida, J. 148, 148n, 202n, 368n
- De Sanctis, F. 86
- De Sarlo, F. 20, 21, 22, 32, 32n,
33, 33n, 34, 34n, 35, 35n, 36,
37, 37n, 38, 48n, 53, 57, 57n,
58, 58n, 61, 64
- Descartes (Cartesio), R. 7, 7n, 8,
19, 19n, 23, 25, 26, 27, 30,
42, 47, 49, 56n, 89n, 121, 125,
236, 237, 238, 241, 352n
- De Simone, G. 301n
- De Vit, V. 66, 66n
- Di Giovanni, P. 53n, 58n
- Dilthey, W. 273, 273n, 276n 325,
344
- Di Martino, C. 216n
- Dione Crisostomo 86n
- Dionigi l' Aeropagita 377, 380
- Dufrenne, M. 369, 369n
- D'Ugo, N. 199n
- Duméry, H. 371n
- Duns Scoto, G. 126n, 160n, 368,
368n
- Dupré, L. 369n
- Eco, U. 93, 136n
- Enskat, R. 11n
- Eraclito 136
- Ernout, A. 139n
- Ersch, J.S. 137n
- Esposito, R. 271n
- Evain, F. 198n, 225n, 277n
- Fabris, A. 108n
- Fabris, M. 346n
- Fabro, C. 57n
- Falque, E. 12, 12n, 13, 127n,
343n, 373, 378, 378n, 381,
383
- Fasoli, D. 199n
- Feilchenfeldt, K. 31n, 34n
- Ferraguto, F. 41n
- Ferrarello, S. 200n
- Ferrari, M. 35n, 53n, 57n
- Ferrarin, A. 24n
- Ferrè, P.M. 63
- Fichte, J.G. 30, 118, 262
- Filippini, E. 43n, 204n, 222n,
273n, 274n
- Finas, L. 148n
- Fink, E. 147, 147n, 162n, 164n,
165n, 327
- Fiorini, A. 70n
- Fleischer, M. 152n, 216n
- Fogazzaro, A. 56, 65, 65n, 84n
- Forcellini, E. 134, 135n
- Foucault, M. 199n, 368n
- Franchi, A. 62, 63, 63n
- Franck, J.F. 234n, 346n
- Franzini, E. 94n, 123n, 124n,
274n, 372n
- Fréchette, G. 24n
- Frege, G. 143n, 200, 200n, 202n
- Freud, S. 350
- Fries, J.F. 36
- Gabriel, G. 140n
- Gadamer, H.-G. 344n

- Gaddo, G.F.A. 69, 80, 83n, 84n,
85, 85n, 86n
- Galati, D. 290n, 309n
- Galilei, G. 204
- Gallarati Scotti, T. 56
- Galli, D. 75n
- Galluppi, P. 51, 58
- Galvani, M. 14n
- Gariboldi, P. 65n
- Gastaldi, L. 63
- Gellio, Aulo 137n
- Gemelli, A. 70, 78n
- Genna, C. 58n
- Gennari, C. 70n
- Gentile, G. 37, 45, 48n, 49, 53, 56,
56n, 58, 72, 72n, 74, 78, 79,
79n, 80, 81, 81n, 82, 82n, 169,
169n, 170, 171
- Gerdil, H.S. (J-F.) 42, 42n
- Gerhardt, V. 140n
- Geulinx, A. 26, 47
- Ghia, F. 12n, 129n, 284n
- Ghigi, N. 200n
- Ghilardi, M. 209n
- Giannasi, M. 112n
- Gilson, E. 368n
- Gioberti, V. 28, 42, 49, 52, 53, 58,
73n, 169n
- Girardet, M. 345n
- Gonella, G. 56n
- Gori-Savellini, S. 57n
- Gray, C. 67n, 76n
- Greisch, J. 351, 351n
- Grondin, J. 345n, 351n
- Gruber, J.G. 137n
- Gründer, K. 140n
- Guidetti, L. 61n, 93n, 249n
- Günther, G. 154n
- Gurisatti, G. 369n
- Habermas, J. 174n
- Hedwig, K. 26n
- Hegel, G.W.F. 8, 8n, 30, 68, 79,
81, 82n, 112n, 134n, 135n,
176, 199, 284n
- Heidegger, M. 11n, 93, 108, 108n,
114, 114n, 120, 120n, 123n,
150n, 199n, 205n, 208n, 215n,
220, 240, 273, 274n, 344,
368n, 369n
- Held, K. 11
- Henry, M. 13, 13n, 234, 235, 235n,
236, 237, 238, 239, 240, 241,
242, 373, 373n, 375, 375n,
376, 376n, 378, 381, 383
- Hermet, A. 83n
- Hiroshi, G. 282n
- Hofmann, J.B. 139n
- Houdebine, J-L. 148n
- Housset, E. 370, 371, 371n, 373,
281n
- Hume, D. 23, 27, 43, 116n, 120,
121, 121n, 197, 199, 199n,
200, 201, 201n, 202, 217, 217n
- Husserl, E. 9, 9n, 10, 11, 11n,
13, 14, 15, 19n, 20, 21, 21n,
22, 22n, 31n, 32, 38, 39, 40n,
42, 43, 43n, 44, 44n, 45, 47,
48, 49, 50, 51, 52, 52n, 57,
57n, 59, 60, 61, 87, 88, 89,
89n, 90, 93, 93n, 94, 94n, 95,
95n, 96, 97, 97n, 98, 99, 99n,
100, 100n, 105, 105n, 106n,
107n, 108, 108n, 109, 111,
111n, 112n, 113, 113n, 114,
115, 115n, 116, 116n, 117n,
118, 118n, 119, 119n, 120,
120n, 121, 121n, 122, 122n,
123, 123n, 124, 124n, 125,
125n, 126, 126n, 127, 127n,
128, 128n, 129, 129n, 130,
130n, 133, 138n, 139n, 141,
142, 142n, 143, 143n, 144,
145, 145n, 146, 146n, 147,
147n, 148, 148n, 149, 149n,
150, 150n, 151, 151n, 152,
152n, 153, 153n, 154, 156,
157, 162n, 163, 164, 164n,
165n, 173, 176, 183n, 185,
186, 192n, 193, 197, 198, 199,
199n, 200, 200n, 201, 201n,
202, 202n, 203, 203n, 204,
204n, 205n, 207n, 208n, 209n,
214, 215, 215n, 216, 216n,
217, 217n, 218, 218n, 219,
219n, 220, 220n, 221, 221n,
222, 222n, 227n, 228n, 229n,
231, 233, 236, 238n, 240,
249n, 251, 251n, 252, 252n,
253n, 254n, 255n, 259n, 269,

- 271, 273, 273n, 274n, 275, 275n, 276, 276n, 278, 278n, 279n, 280, 280n, 281, 281n, 282, 282n, 284n, 286, 286n, 287, 292, 292n, 321, 322, 322n, 323, 323n, 324, 325, 326, 326n, 327, 328n, 328, 329, 330, 333, 337, 338, 338n, 339, 340, 344, 368, 369, 370, 370n, 371, 371n, 372, 372n
- Ibsen, H.J. 73n
 Ingarden, R. 93, 93n, 369
 Invitto, G. 207n
- Jakobson, R. 135
 Janicaud, D. 14, 94, 95n, 96n, 97n, 369, 369n, 370, 370n, 372
 Jannsen, P. 153n
 Jonas, H. 241n
 Joyce, J. 199n
 Jervolino, D. 351n
- Kant, I. 8, 23, 24, 24n, 25, 25n, 27, 28, 44, 44n, 45, 51, 52, 52n, 56n, 67, 68n, 77n, 79, 111, 111n, 112n, 113, 115, 115n, 116, 116n, 117, 117n, 118, 118n, 119, 119n, 120, 121, 121n, 122, 123n, 124, 125, 125n, 127, 128, 129, 130, 160n, 165n, 169, 170, 175, 175n, 176, 177, 199, 200n, 203, 206n, 216, 227, 235, 242, 274n, 284n
 Kastil, A. 19, 19n
 Kerlan, A. 363, 363n
 Kern, I. 111n, 115n, 116n, 121n, 274n, 322n
 Kluge, F. 139n
 Koffka, K. 354, 354n
 Körner, S. 24n
 Krienke, M. 44, 44n, 52, 53n, 162n, 274n
 Kristeva, J. 148, 148n
- Laberthonnière, L. 68
 Lamanna, E.P. 36, 36n, 37n
 Landgrebe, L. 151n, 220n, 221n
 La Rocca, C. 24n, 116n
- La Via, V. 125, 125n
 Lavigne, J-F. 105n
 Lazzarini, R. 175, 175n, 176, 176n, 177, 177n, 178, 178n, 179, 179n, 180, 181, 181n, 182, 183, 183n, 184, 184n, 185, 185n, 187, 187n, 188, 188n, 190, 190n, 191, 191n, 192, 193, 193n, 194, 194n
 Leibniz, G.W. 8, 26, 47, 71, 71n, 76n, 118n, 121, 160n, 273n, 274n
 Lefort, C. 198n, 211n
 Leghissa, G. 200n
 Levi, A. 45n
 Lévinas, E. 123n, 130, 130n, 150n, 215, 215n, 216n, 217, 217n, 219, 219n, 220, 220n, 221, 221n, 222, 222n, 223n, 230, 231
 Lévi-Strauss, C. 135n
 Libardi, M. 24n
 Lipps, T. 325
 Lisi, N. 83n
 Locke, J. 23, 25, 26, 27, 28, 30, 42, 43, 48n
 Lucas, H.-Ch. 8n
 Lucrezio Caro, T. 135
 Luhmann, N. 174, 154n, 174n
 Luzi, P. 123n, 126n
- Machiavelli, N. 334n
 Madila Basanguka, A.M. 362n
 Maine de Biran, M.-F.-P.G. 233, 235, 345, 355, 346n
 Malebranche, N. de 8, 26, 32n, 42, 42n, 47, 49
 Mancini, I. 89, 89n
 Mancini, S. 207n
 Manferdini, T. 210n, 257n
 Mangiagalli, M. 77n
 Mangione, C. 201n
 Manzoni, A. 66, 66n, 84n, 85
 Marcel, G. 87, 88
 Marini, A. 114n
 Marino, G. 69, 69n, 70n, 78n
 Marion, J-L. 12, 12n, 13, 127n, 373, 373n, 374, 374n, 378, 379, 379n, 380, 380n, 381, 383

- Martinetti, P. 35, 35n, 37, 45, 45n
 46, 53
 Marx, K. 350
 Mattai, G. 122n
 Mauss, M. 270, 270n
 Mauthner, F. 200n
 Mazzantini, C. 73n, 74, 80
 Meillet A. 139n
 Meinong, A. 21, 22, 38, 46, 48, 49,
 50, 57, 59, 60
 Melchiorre, V. 130n, 275n
 Melle, U. 9n
 Merker, N. 135n
 Merleau-Ponty, M. 13, 88, 111,
 112, 113, 198, 198n, 205,
 206n, 207, 207n, 208, 208n,
 209, 209n, 211n, 213, 213n,
 214, 233, 234, 238, 238n, 239,
 239n, 240, 241
 Messina, G. 101n, 117n, 227n,
 380n
 Messinese, L. 130n
 Mezei, B.M. 23n
 Miceli, R. 77n, 80, 82n, 83n, 84n,
 85, 86, 86n
 Michelstaedter, C. 73, 73n
 Miller, D. 203n
 Mintken, T.E. 126n, 129n
 Missori, V. 177n
 Mistretta, E. 199n, 217n
 Mocchi, M. 57n
 Moglia, A. 63
 Molina, L. de 64
 Montano, A. 37n, 83
 Montano, R. 111
 Montinari, M. 141n
 Montini, G. B. 74n
 Montovant, A. 216n
 Moran, D. 275n
 Morando, A. 56n
 Morando, D. 56n, 73, 73n, 75n, 77,
 77n, 78n
 Morando, G. 56, 56n, 62, 62n, 63,
 67
 Moretti-Costanzi, T. 56n, 175
 Morra, G. 290n
 Murakami, H. 199n
 Muratore, U. 101n, 102n, 381n

 Nabert, J. 344, 345, 345n, 346

 Nardi, M. 37n, 58n
 Negri, A. 290n
 Nenon, T. 274n
 Newton, I. 204
 Nicola, G.B. 67n, 69, 69n
 Nicoletti, M. 12n, 129n, 284n
 Niemeyer, B. 11n
 Nietzsche, F. 68, 141n, 199n, 208n,
 235, 290n, 350, 352n
 Nobile, M. 21, 21n, 22n, 31, 31n,
 40n, 52, 216n, 284n
 Novelli, G. 83n

 Ockham (Occam), G. di 71, 71n
 Olgiati, F. 86, 86n
 Omero 86n
 Otto, R. 36
 Ottonello, P.P. 41n, 104n, 107n,
 108n, 114n, 304, 304n

 Paganini, C.P. 63
 Palmesano, G. 211n
 Panzer, U. 138n, 142n
 Papa, V. 42n
 Pascoli, G. 84n
 Pedrotti, C. 63
 Pellegrino, P. 290n
 Pelliccia, V. 199n, 200n
 Peratoner, A. 348n, 349n
 Percivale, F. 213n
 Perego, V. 123n, 373n
 Pesce, D. 36n
 Petres, E. 208n
 Pettorossi, S.M. 199n
 Peucker, H. 274n
 Pezzella, A.M. 249n, 325n
 Piacentini, G. 221n
 Piaget, J. 73n
 Piana, G. 111n, 201n, 292n
 Picenardi, G. 357n
 Piemontese, E. 113n, 258n
 Pili, E. 112n, 113n, 321n, 250n
 Piovani, P. 37n, 51n
 Platone 41, 42n, 46, 49, 136, 155n,
 163, 311, 312, 359n, 377, 377n
 Plotino 49
 Poggi, D. 35n, 57n
 Poli, R. 24n, 34n, 57n
 Pongratz, L.J. 154n
 Popper, K.R. 199, 203n

- Pozzi, R. 251n, 252n
 Prenna, L. 356n
 Prini, P. 21, 21n, 29, 52, 87, 88,
 88n, 89, 233, 233n, 234, 277n,
 284n
 Pusineri, G. 69, 77, 69n, 70n, 77n,
 78n

 Quine, W.V.O. 117n
 Quintiliano, M.F. 137, 134n

 Raggiunti, R. 124n
 Rancadore, M.A. 33n, 37n, 57n
 Raoss, M. 66n
 Raschini, M.A. 104n, 107n, 108n,
 114n
 Raspa, V. 61n
 Reali, N. 373n
 Reid, Th. 23
 Reinach, A. 330n
 Rella, F. 199n
 Rensi, G. 45, 45n
 Ricci, N. 184n, 264n
 Ricœur, P. 13, 15, 94, 94n, 100,
 103, 237, 270, 270n, 281n,
 343, 343n, 344, 345, 345n,
 346, 346n, 347, 350, 350n,
 351, 351n, 352, 352n, 353,
 353n, 354, 354n, 355, 359,
 360, 360n, 361, 361n, 362,
 362n, 363, 363n, 364
 Rigal, E. 97, 97n, 99, 99n, 100n
 Rignano, E. 57n
 Ritter, J. 140n
 Rollinger, R.D. 38n
 Ronse H. 148n
 Rosmini (Rosmini-Serbatì),
 A. *passim*
 Rossi, G. 69
 Rosso, M. 105n
 Roviello, A.M. 206n
 Ruffing, M. 24
 Ruggenini, M. 11n, 141n
 Russo, A. 57n
 Rutto, G. 61n

 Sala, M. C. 270n
 Sala, V. 102n, 103n, 104n, 115n,
 223n, 381n
 Salmann, E. 315n

 Samonà, L. 220n
 Sansonetti, G. 375n, 376n
 Saresella, D. 56n
 Sarti, S. 51, 52n
 Sartre, J-P. 94n
 Sava, G. 57n
 Sborgi, C. 354n
 Scarpetta, G. 148n
 Schäfer, R. 10n
 Scheler, M. 11, 13, 14, 88, 179n,
 252n, 270, 274n, 289, 290,
 290n, 291, 292, 292n, 295,
 295n, 297, 298, 299, 300n,
 301n, 302, 302n, 308n, 309n,
 310n, 313, 325, 371n
 Schelling, F.W.J. 30, 154, 207n
 Schleiermacher, F.D.E. 36, 10n
 Schopenhauer, A. 68
 Schuhmann, K. 145n
 Schulz, P. 249n
 Schulze, E. 324n
 Schütze, D. 11n
 Sciacca, M.F. 37, 56n, 87, 175,
 234n, 263n, 345n, 346
 Scivoletto, A. 36n
 Seifert, J. 111, 112, 113
 Semerari, G. 46, 275n
 Senofonte, C. 57n
 Sepp, H.R. 274n
 Severino, E. 21n, 29, 89, 90n,
 199n, 200n
 Signore, M. 360n
 Simard, D. 363n
 Sinigaglia, C. 274n
 Smith, B. 23n
 Solari, G. 51, 51n, 56n
 Soliani, G.P. 14n, 160n, 215n,
 368n
 Sordini, A. 211n
 Sowa, R. 129n
 Spencer Brown, G. 168n
 Spengler, O. 334, 334n
 Spinicci, P. 117n, 123n, 124n,
 152n
 Spinoza, B. 8, 26, 240
 Spiri, S. 277n, 348n
 Staiti, A. 95n
 Stein, E. 13, 14, 113n, 118n, 129n,
 249, 249n, 250, 250n, 251,
 251n, 252, 252n, 253, 253n,

- 254, 254n, 255, 255n, 256,
 256n, 263, 264, 264n, 265,
 265n, 321, 322, 322n, 324,
 324n, 325, 325n, 326, 326n,
 327, 328n, 329, 330, 331,
 331n, 332, 333, 335, 336, 337,
 338, 339, 339n, 340, 369
 Stoppani, A. 69n
 Strasser, S. 279n, 327n
 Stumpf, C. 24n
 Suárez, F. 160n

 Tadini, S.F. 102n, 159n, 275n,
 350n
 Tannery, P. 7n
 Tardivel, É. 12n
 Tasso, L. 374n
 Tilliette, X. 112n, 284n, 345n
 Tolstoj, L. 73n
 Tomasoni, F. 112n
 Tommaseo, N. 66, 177n
 Tommasi, F.V. 252n
 Tommaso d'Aquino (santo) 27, 41,
 41n, 42n, 49, 63, 64, 65, 70n,
 75n, 77n, 78n, 89, 123, 160n,
 260, 260n, 337, 340
 Tönnies, F. 328
 Totaro, F. 130n
 Townsley, A.L. 111, 111n, 211n,
 213, 213n
 Traniello, F. 358n
 Trincia, F.S. 274n
 Troilo, E. 78n, 83n

 Vailati, G. 57
 Vanni Rovighi, S. 89, 89n
 Vanzago, L. 216n
 Varisco, B. 35n, 37, 45, 45n, 53n,
 46, 56, 56n
 Varrone, M.T. 137n

 Vasa, A. 105n, 203n, 276n
 Vecchiet, C. 111, 111n, 112n,
 283n, 321n
 Venier, V. 209n
 Verga, L. 347n
 Vergani, M. 127n, 216n, 227n
 Veronesi, M. 73n
 Vico, G.B. 81n
 Vidari, G. 56, 56n
 Viglino, C. 73n, 74, 75, 75n, 76n,
 77n, 80, 83n, 84, 84n, 86n, 87,
 87n
 Vigna, C. 130n
 Vignaux, P. 367, 368
 Vigorelli, A. 35n
 Virgilio Marone, P. 334n
 Viviani, A. 37n, 51n, 58n
 Volonté, P. 125n, 128n
 Volpi, F. 31, 31n, 274n
 Vongehr, T. 129n
 Vozza, M. 208n

 Wahl, J. 233, 234n, 345n
 Walde, A. 139n
 Waldenfels, B. 150n
 Weil, S. 270, 270n
 Wittgenstein, L. 9, 9n
 Wolff, Ch. 160n
 Wulf, C.M. 256n

 Zagari, L. 31n, 34n
 Zahavi, D. 126n, 143n, 145n
 Zambarbieri, A. 56n
 Zamboni, G. 72, 72n, 74, 78, 78n,
 80
 Zanino, F. 270n
 Zeller, E. 41
 Zippel, N. 328n
 Zolo, D. 283, 283n
 Zoppetti, L. 76

COLLANA «STUDI E RICERCHE»

- 1 *Renato Dionisi. L'opera attraverso lo studio critico delle fonti*, a cura di Salvatore de Salvo Fattor e Marina Rossi, 2011.
- 2 *Francesco Milizia e il teatro del suo tempo. Architettura, Musica, Scena, Acustica*, a cura di Marco Russo, 2011.
- 3 *Sergio Fabio Berardini, Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, 2013.
- 4 *Alessandro Salvador, La guerra in tempo di pace. Gli ex combattenti e la politica nella Repubblica di Weimar*, 2013.
- 5 *Michele Pancheri, Pensare 'ai margini'. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, 2013.
- 6 *Enrica Ballarè, Casa Rosmini e Rovereto. Note dal passato pensando a un museo futuro*, 2014.
- 7 *Rosmini e l'economia*, a cura di Francesco Ghia e Paolo Marangon, 2015.
- 8 *Büchner artista politico*, a cura di Enrico Piergiacomi e Sandra Pietrini, 2015.
- 9 *Alberto Baggio, Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, 2016.
- 10 *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*, a cura di Fulvia de Luise, 2016.
- 11 *Il teatro platonico della virtù*, a cura di Fulvia de Luise, 2017.
- 12 *Da Rosmini a De Gasperi. Spiritualità e storia nel Trentino asburgico. Figure a confronto*, a cura di Paolo Marangon e Marco Odorizzi, 2017.

- 13 Martino Bozza, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, 2017.
- 14 *La scuola trentina tra guerra e primo dopoguerra (1914-1924)*, a cura di Paolo Marangon, 2017.
- 15 *Emil L. Fackenheim: un filosofo tra Auschwitz e la nuova Gerusalemme*, a cura di Massimo Giuliani, 2018.
- 16 Luca Siracusano, *L'epistolario di Cristoforo Madruzzo come fonte per la storia dell'arte*, 2018.
- 17 *Cittadinanza. Inclusi ed esclusi tra gli antichi e i moderni*, a cura di Fulvia de Luise, 2018.
- 18 *La storia va alla guerra. Storici dell'area trentino-tirolese tra polemiche nazionali e primo conflitto mondiale*, a cura di Giuseppe Albertoni, Marco Bellabarba, Emanuele Curzel, 2018.
- 19 Paolo Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini*, 2019.
- 20 *Im Lärm des Krieges war das Wort verloren. Der (un)politische Ferdinand Ebner / Nel fragore della guerra la parola andò perduta. Ferdinand Ebner (im)politico*, a cura di Carlo Brentari e Silvano Zucal, 2019.
- 21 Alessandra Quaranta, *Medici-physici trentini nella seconda metà del Cinquecento. Sapere medico, identità professionale e scambi cultural-scientifici con le corti asburgiche*, 2019.
- 22 *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di Fulvia de Luise e Irene Zattero, 2019.
- 23 *Rosmini e la fenomenologia*, a cura di Mauro Nobile, 2020.

Ideologia (Rosmini) e fenomenologia (Husserl): che cosa può insegnare, oggi, il confronto fra queste due impostazioni teoretiche apparentemente lontane e nondimeno espressive, forse, di comuni istanze *moderne*? Che cosa lascia emergere l'analisi comparata dei rispettivi contesti di insorgenza, degli ascendenti filosofici e delle tradizioni derivate? Che cosa suggeriscono gli approfondimenti incrociati condotti intorno alle questioni riguardanti il rapporto fra coscienza ed essere, le esperienze di passività legate alla percezione, al sentimento e al corpo, la costituzione della persona nella sua relazione con l'alterità? In che misura, infine, la riapertura del discorso su Dio in corso presso alcune voci significative della fenomenologia contemporanea, soprattutto francese, può entrare in dialogo con la teosofia rosminiana? Frutto di un progetto pluriennale e collettivo di ricerca, il volume raccoglie quindici contributi rivolti ai nodi indicati e si offre dunque al lettore come primo bilancio sistematico intorno al tema *Rosmini e la fenomenologia*.

MAURO NOBILE insegna attualmente Filosofia teoretica all'Università di Trento dopo essere stato prima ricercatore e poi professore associato presso l'Università di Milano-Bicocca. Ha svolto studi sul pensiero di Aristotele, Th. More, Hobbes, Leibniz. Si occupa altresì della linea fenomenologico-ermeneutica novecentesca e di questioni di teoria della società, in particolare in chiave sistemica.