

IL SENTIMENTO E LA FILOSOFIA DEL CORPO

Juan F. Franck

Introduzione

In questo breve videocorso mi sono proposto di presentare alcuni aspetti essenziali della riflessione rosminiana sulla natura del sentimento, che possono aiutare a valutare sia le riuscite che i limiti della filosofia contemporanea sulla corporeità. Questo ambito del pensiero del Novecento ha degli importanti antecedenti nel secolo anteriore, in particolare nel pensatore francese Maine de Biran, in Fichte, Schopenhauer e in alcune ricerche psicologiche, ma trova un vigoroso e originale impulso nella scuola fenomenologica (Husserl, Merleau-Ponty, Strasser, Henry, ecc.) e nella filosofia dell'*esprit* presa in senso ampio.

La questione che ci occuperà è diventata centrale in ogni moderna teoria della conoscenza e un riferimento di obbligo della riflessione sull'uomo, nonché a volte della meditazione sulla natura del reale come tale. E questo ultimo, purtroppo, per la eccessiva centralità che occupa oggi l'uomo, non certamente il migliore di lui, nella riflessione filosofica. Proprio nel presente contesto filosofico il pensiero rosminiano è in grado di illuminare la filosofia e quasi di riscattarla da tanti riduzionismi, i quali conservano ciascuno la sua parte di verità, ma senza poter contribuire positivamente all'insieme in virtù giustamente della loro parzialità. Invece, è una costante nel pensiero rosminiano cercare i nessi tra i problemi filosofici e non lasciargli isolati, perché la realtà rivela la sua unità profonda all'uomo che medita seriamente. In particolare, il sentimento fondamentale si trova all'incrocio di molti grandi problemi della filosofia: della teoria della conoscenza da una parte, e dell'antropologia, da un'altra; della cosmologia, per quanto riguarda la struttura e la composizione degli enti materiali, e della metafisica, in quanto rivela l'intima natura del soggetto come tale, e dunque del reale. Infatti, nella filosofia non è possibile non trovarsi ad ogni passo di fronte a problemi diversi, le cui connessioni reciproche vengono rilevate, e rivelate, da una visione sistematica ed enciclopedica come quella di Rosmini.¹

¹ Per un'esposizione più ampia e dettagliata v. F. Piemontese, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, Milano 1966. Per le questioni etiche v. A. Negri, "Corporeità e discorso etico. Proposta per una lettura attuale della teoria rosminiana del sentimento fondamentale", in: *Giornale di Metafisica* 37 (1982) 237-289.

Vorrei insistere sul carattere tutt'altro che razionalista del filosofare rosminiano, malgrado la sua enorme comprensività. È uno dei più salienti nelle sue opere e contribuisce non poco alla sua capacità esplicativa, nonché alla resistenza di alcuni a recepirlo. In parecchi pensatori contemporanei si trova un succedaneo dello stesso vigore filosofico, purtroppo in senso opposto: una forse felice intuizione prende il posto di altre intuizioni e diventa così ostacolo per una osservazione più completa. Rosmini parlava giustamente di un “amore soverchio di regolarità e di sistema” (NS 342) per indicare la tendenza a non accettare niente che non sia già compreso nelle premesse del discorso. Invece, quello che lui chiama “sistema della verità” non è altro che la infinita apertura dello spirito alla totalità del vero e in nessun modo la sua costrizione. È molto frequente che un filosofo, dopo una sua importante scoperta, senta la tentazione di ridurre tutto ad essa, ma la grandezza di Rosmini sta anche in questa incorruttibile fedeltà all'esperienza, nonché alla sua logica stringente e alla sua capacità di collegare le parti in una totalità organata. Ed è proprio così che, paradossalmente, si rende capace di ulteriori novità. La tematica del corpo soggettivo ne offre un particolare e luminoso esempio, e sarà mio compito cercar di farlo vedere.

Nell'ambito della filosofia cristiana recente il problema non ha avuto in verità sviluppi importanti, tranne due soli indirizzi a me noti. Per ragioni che spero diventeranno evidenti più avanti, escludo la proposta di Michel Henry, che non appartiene a una filosofia cristiana in senso proprio, ma a una «filosofia sul Cristianesimo», cioè a una filosofia che prende liberamente alcuni temi cristiani come motivo per proporre una filosofia precedentemente concepita e in questo caso assolutamente inconciliabile con esso. Così, l'incarnazione di Cristo viene interpretata secondo la teoria del sentimento del proprio corpo, o carne, divenuta chiave interpretativa di tutta la realtà, e concludente in una filosofia insieme corporeistica e dialettica.

Il primo di quei due indirizzi suriferiti è rappresentato da Michele Federico Sciacca, filosofo agostiniano e rosminiano, sulle cui riflessioni avremo ancora occasione di tornare. In secondo luogo, merita una menzione speciale il tomista catalano Jaume Bofill i Bofill. La sua lettura agostiniana di San Tommaso le permette di valutare positivamente il pensiero rosminiano. In un saggio dell'anno 1956, intitolato “Per una metafisica del sentimento”, Bofill scrive: “Fra quelle espressioni sue, la cui riuscita, di frequente, ci sembra indubitabile, Antonio Rosmini adopera nella sua *Psicologia*, quella di «sentimento fondamentale», la quale noi abbiamo adottato” (p. 133). Benché non sviluppi più avanti la riflessione sul corpo proprio

o soggettivo, mi sembra una strada aperta nel tomismo per far luogo a l'osservazione interna, non sempre giustamente valutata all'interno di esso. Inoltre, è interessante rilevare che lo stesso autore adopera in quel saggio un'altra espressione rosminiana, benché senza riferirsi a Rosmini: quella di *forma oggettiva*, un concetto, come si sa, fortemente resistito da non pochi tomisti. La data della pubblicazione di quel saggio e la provenienza tomista del suo autore rialzano senza dubbio il valore del riferimento e rinforzano la convinzione che i tre grandi del pensiero cristiano –Agostino, Tommaso e Rosmini– vanno letti e interpretati insieme.

Dividerò la mia esposizione in quattro parti. Nella prima mi soffermerò sugli aspetti gnoseologici della problematica del corpo soggettivo. Essa ci servirà come punto di partenza per la seconda parte, in cui ci occuperemo degli aspetti antropologici. Saranno rilevati soltanto i lineamenti principali senza poter naturalmente passare ai dettagli, abbondantissimi nelle opere rosminiane. Nella terza parte cercherò di fare un confronto col pensiero di Maine de Biran. Dopo di evidenziare una certa vicinanza della loro impostazione, non trascurerò le differenze, derivate dalle non infrequenti ambiguità e lacune del pensatore francese. Mi riferirò anche alla discutibilissima interpretazione di Michel Henry, poggiata giustamente sulle incertezze di Biran. Nella quarta ed ultima parte, il confronto sarà con un altro pensatore francese, Maurice Merleau-Ponty. La fenomenologia le riconosce analisi pregevoli sulla corporeità, sulla percezione e sulla motricità umane, nonché la superazione di certe alternative erronee, ma il nostro compito sarà di rilevare piuttosto le conseguenze false che lui deriva da alcune intuizioni valide, proprio in ragione di una osservazione parziale. Ed è ancora una volta la filosofia di Rosmini quella che permetterà di riscattare il vero da un sistema erroneo, quasi come si trapianta un germoglio buono da un'albero non buono, dove non potrà portare i suoi più bei frutti.

Lezione Prima

Dal sentire al sentimento fondamentale

La teoria del sentimento fondamentale fra pensiero classico e discussione moderna

Negli scritti giovanili Rosmini aveva già osservato che l'attenzione dei filosofi non si era trattenuta abbastanza nel passato sulla natura del corpo proprio o soggettivo. Essi non avevano distinto a sufficienza l'osservazione esteriore dalla osservazione interna, cioè il corpo percepito dall'esterno, come qualcosa per esempio di estenso, colorato, rigido, ecc., dalla percezione interna che un soggetto ha del corpo che lui stesso possiede. Dopo aver meditato a lungo sulle discussioni fra empiristi e razionalisti si era convinto della mancata riflessione di entrambi sui presupposti antropologici della percezione sensitiva e delle aporie cui finivano sia gli uni che gli altri per aver trascurato la dimensione soggettiva delle conoscenze umane. Lontanissimo di concludere nella relativizzazione del pensiero, come forse una tale affermazione sembrerebbe di sottoscrivere, Rosmini non vuol tuttavia lasciar inosservato che alla base della nostra percezione sensitiva si trova un sentimento primitivo, non originato da nessuna realtà esteriore, ma che si immedesima con noi stessi. Non si ferma dunque alla questione epistemologica, ma proprio in virtù della fedeltà ad una esperienza completa, raggiunge e approfondisce con un rigore analitico del tutto suo una tesi antropologica presente in Agostino e poi in Campanella.

Si può dire quindi che le ricerche rosminiane che contribuiscono alla formulazione della dottrina del sentimento fondamentale rispondono a due indirizzi teoretici distinti ma complementari. Da una parte, il problema della conoscenza, come è stato impostato nella filosofia moderna. In particolare, Locke, Condillac, Reid, gli *idéologues* e Kant stimolano la sua riflessione fino a trovare nella tesi del sentimento fondamentale un primo passo nella superazione definitiva delle loro difficoltà teoretiche. È interessante rilevare che lo storiografo Rodolfo Mondolfo, nella sua introduzione alla traduzione spagnola del *Traité des sensations*, afferma che Rosmini ha messo in piena luce l'importanza del sentimento fondamentale, che non riceve dal filosofo francese un'analisi soddisfacente, anche se l'espressione si trova già

presente in lui.² In questo punto la sua riflessione raggiunge alcune riuscite rilevanti, benché non prive di alcuni imprecisioni, del calabrese Pasquale Galluppi, riuscite che Rosmini approfondirà notevolmente nel *Nuovo saggio*.

Ma se non l'ispirazione profonda, certo la somiglianza più grande, deve cercarsi nella concezione agostiniana dell'anima. Come si vedrà in seguito, la dottrina rosminiana va ben al di là delle ricerche psico-fisiologiche e offre una riformulazione propria e approfondita della teoresi agostiniana. In ogni modo, negli scritti giovanili non si trovano tracce di letture né di Sant'Agostino né di Campanella che possano evidenziare il loro influsso esplicito in questo punto particolare. Invece, tutto il percorso teoretico e analitico che porta alla scoperta dell'essenza dell'anima come sentimento fondamentale, sembra segnato dalla discussione ideologica della modernità. Non è possibile tuttavia rifiutare la possibilità di un ripensamento da parte di Rosmini di alcune letture classiche. Ma rimane certa la sua indipendenza da ogni fonte particolare, il che ridonda nella più grande genialità del Roveretano e nella sua capacità, da una parte, di confermare una intuizione metafisica profonda con l'analisi dei dati e, da un'altra, di fornire un fondamento metafisico all'esperienza. A conferma di questa ipotesi si trova un passo di *La coscienza pura*, dove leggiamo: “Confesso che anche il mio guardo a questa soma s'atterrì e quasi gli omeri ricusarono di sostenerla. / Pure cessato il primito smarrimento dirò così come un faciullo che si assuefaccia con un cane che da prima forte temeva, ha depresso la molta paura e sbigottimento e colla familiarità della cosa ha procurato eziandio di mansuefarmela”.³

Il percorso che seguiremo adesso comincia colla scoperta del sentimento fondamentale attraverso l'analisi della sensazione. Riprenderemo in seguito la distinzione fra l'extrasoggettivo e l'oggettivo, la quale permette di riconoscere sia la rilevanza del sentimento fondamentale che la presenza di qualcosa di trascendente nella costituzione del soggetto razionale. E finalmente, cercheremo di mostrare come e perché questo trascendente nell'anima, l'oggettivo appunto, allarga il sentimento dell'uomo facendolo partecipare dell'infinito e nobilitandolo sopra tutti gli altri enti.

² Vid. E. B. de Condillac, *Tratado de las sensaciones*, trad. spagnola di G. Weinberg, Buenos Aires 1963, p. 135; il commentario si trova nell'*Estudio preliminar*, p. 33.

³ A. Rosmini, *La coscienza pura*, in *Saggi inediti giovanili/2*, vol. 11/A delle *Opere*, (ed.) V. Sala, 1987, pp. 21-114, 90.

La sensazione e il sentimento fondamentale

Il sentimento fondamentale è il sentimento che l'anima ha di sé stessa. Negli scritti giovanili, questo sentimento viene chiamato anche, e più spesso, «coscienza», anzi «coscienza pura», proprio perché il soggetto riconosce sé stesso in quel sentimento. Ma posteriormente, nella *Psicologia*, Rosmini ammette un uso improprio del termine, frutto di una contaminazione sensistica si può dire, e, anche se non gli sfugge la peculiare riflessività del sentimento, riserva il nome di coscienza per l'atto razionale della riflessione. I primi scritti sono abbondanti in prove, esperienze e analisi che confermano l'esistenza di quel primo sentimento, fondamento di tutti gli altri, e che del primo sarebbero una modificazione e qualcosa di aggiunto. Prima di andare avanti vediamo alcuni passi, molto chiari e pieni di sicurezza, benché dopo qualche esitazione iniziale, soprattutto dovuta al rifiuto di ogni forma d'innatismo.

Nella prima stesura di *La coscienza pura* (1821) scrive: “se l'anima se medesima non sentisse sarebbe come se non esistesse per se medesima. Ma come passare al sentirsi? Per l'agire mi si risponde dei soggetti esterni su di lei. Or io domando, se essa è come [se] non esistesse per lei, cioè come una pietra come potrebbe poi percepire l'azione fattagli dagli oggetti esterni? (...) Se non sente: come sentirà una mutazione in sé? “Per es. io non veggo una cassa, come potrò vedere ciò che v'è nella cassa?”⁴ La denominazione di «sentimento» compare già in questo importante saggio, e perfino quella di «sentimento fondamentale»: “La coscienza pura poi (...) è il primo sentimento fondamentale che ha l'anima; cioè il sentire se medesima in quello primo stato, anzi è essa medesima [cioè, l'anima]”⁵

Nella seconda redazione di *La coscienza pura*, appena cominciata, leggiamo un argomento ripreso parecchie volte. Ecco un passo eloquente: “Infatti se non sente l'anima sé stessa come può sentire quanto è in sé stessa?”⁶ Sentire sé stesso non potrebbe essere soltanto una facoltà dell'anima, ma deve essere un vero atto primo sostanziale. Se accettiamo il termine «io» per indicare il soggetto che si sente e si sa esistente, possiamo dunque affermare con Rosmini: “Quando adunque si dice, l'io ha la facoltà di sentire sé stesso, allora questo è

⁴ Ibidem, p. 45

⁵ Ibidem, pp. 73s.

⁶ Ibidem, p. 100.

un modo di esprimersi, col quale si considera questo *io* come capace di sentire sé stesso, senza considerare che sostanzialmente si sente”.⁷

Benché per Rosmini basti la sola osservazione interna di quello che accade in noi per convincersi dell’esistenza di un tale sentimento fondamentale, data la difficoltà che molti hanno di riflettere sulla propria esperienza, vuole offrire alcune considerazioni per aiutare ad avvertire la esistenza di quel sentimento. Nel *Nuovo Saggio* richiama l’attenzione su alcuni fenomeni empirici, come la sensazione della pressione atmosferica, la circolazione del sangue ed altri. Tutti questi fatti testimoniano un mutamento del nostro sentimento, e quindi suppongono un sentire alla loro base.⁸ Più tarde, nella *Psicologia*, dove riprende gli scritti del 1821, aggiunge altre prove che coinvolgono più concetti metafisici e riguardano direttamente quello che troviamo nel fondo dell’io, l’anima in sé stessa e l’intima natura della sensazione.⁹ Cominciamo fermandoci in quest’ultima.

Ogni sensazione è provata come una modificazione di noi stessi, del nostro stato sensitivo. Infatti, quando sentiamo, proviamo una passività e quindi anche l’attività di qualcosa diversa da noi. La sensazione ci fa anche avvertire l’esistenza del nostro proprio corpo, di modo che si può paragonare l’atto di sentire col risvegliarci che fanno le cose esterne. Ma come potrebbe sentire altre cose quello che non sente sé stesso? Se la percezione di altri corpi è dovuta alla passività provata nel sentire, si deve dire in conseguenza che nel fatto della sensazione percepiamo due specie diverse di corpi: il corpo nostro e i corpi esteriori, forze straniere a noi che agiscono sul nostro corpo. Inoltre, dato che la sensazione è un fatto immediato della coscienza, non è possibile ingannarsi sulla sua passività, la quale diventa così garanzia della veracità dell’esperienza.

Un corollario importante è che l’esistenza di una realtà corporea diversa da noi è provata coll’osservazione, non col ragionamento: il fatto stesso della sensazione rivela la realtà di altri corpi insieme a quella del nostro (NS 760, 845). Ma la conseguenza principale è che gli stimoli esterni non potrebbero da sé stessi trasformarsi in sensazioni se l’anima non gli conferisse il sentimento. Sentire l’altro vuol dire simultaneamente sentire sé modificato dall’altro. Quindi, se il soggetto non sentisse sé stesso, non potrebbe avere nessuna

⁷ Ibidem, p. 108.

⁸ Cfr. NS 715-716.

⁹ Cfr. *Psicol* 96-103.

sensazione. Condillac paragonava il soggetto senziente ad una statua, il cui sentimento di sé comincerebbe ad esistere dopo che gli stimoli esterni avessero risvegliato i sensi esterni (l'odorato, la vista e anche il tatto!). Se così fosse, qualcosa che non ha il sentimento, sarebbe la sua causa. Ma essendo il sentimento comunicabile, si deve dire che l'anima non lo riceve, ma ce l'ha già da sé stessa e "rende sue sensazioni gl'impulsi degli agenti da lei diversi".¹⁰

Un'altra conferma si può avere dall'analisi della percezione del corpo che chiamiamo nostro. Questo lo percepiamo in primo luogo come gli altri corpi, in quanto agiscono sui nostri organi sensitivi, per esempio quando guardo la mia mano o tocco il mio braccio. È la percezione che Rosmini chiama *estrasoggettiva*, perché va riferita a qualcosa di diverso del soggetto, ma sempre in rapporto a lui.

In secondo luogo, c'è la percezione *soggettiva*, quella che fa il soggetto di sé stesso come soggetto, non come altro da sé. Questa seconda maniera di percepire il nostro corpo ha due modi diversi: il primo è la modificazione provata per l'azione di altri corpi su del nostro; e il secondo, che è infatti il primo nell'ordine sia di natura che di tempo, nel suo stato primitivo, cioè prescindendo da ogni azione esterna. Il primo modo di questa percezione soggettiva è la sensazione, la quale rivela la copresenza di due fatti di natura diversa: da una parte, la modificazione del sentimento fondamentale nell'organo sensitivo colpito, e dall'altra, la percezione sensitiva del corpo esterno. Il primo fatto è di natura soggettiva, mentre il secondo è certamente di natura estrasoggettiva, di modo che l'atto della sensazione è insieme soggettivo ed estrasoggettivo.¹¹ Questi due modi di sentire sta all'origine di due concetti diversi, quello di corpo esterno e quello di corpo proprio o soggettivo, ma c'è un rapporto di dipendenza del primo rispetto del secondo, e non in maniera inversa.

Le modificazioni del sentimento sono sentite dall'anima per la stretta unione che essa ha col corpo, il cui stato percepisce in maniera immediata. Questa congiunzione intima è dunque di una natura peculiare e ciò giustifica che si chiami al corpo animato *materia* dello spirito. Il nostro corpo, già animato, non è soltanto termine del principio senziente, ma anche cagione del sentimento fondamentale e perciò sua *concausa*.¹² Il rapporto diverso del corpo

¹⁰ *Psicol* 102.

¹¹ Cfr. *NS* 701-707.

¹² Cfr. *NS* 1001.

nostro col nostro spirito fa che sia sentito “una cosa con noi”.¹³ Perciò Rosmini lo chiama anche *cosenziente* e *consoggetto* della sensazione, dato che sente e partecipa della virtù sensitiva dello spirito, benché non per la sua propria natura di corpo ma dal fatto di essere termine proprio di un sentimento vitale. San Tommaso avrebbe detto: “non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque”; “parlando con proprietà, né il senso conosce, né l’intelletto, ma l’uomo per mezzo di entrambi”.¹⁴

Le sensazioni sono dunque modi della percezione extrasoggettiva e suppongono la modificazione del sentimento fondamentale, anzi *sono* le sue modificazioni. Mentre le sensazioni hanno figura e contorni, il sentimento fondamentale ha soltanto l’estensione e non può essere rappresentato. Ma anche se la natura del sentimento fondamentale rimane fino a un certo punto incognita, resta fermo che le sensazioni non sarebbero provate come una modificazione di noi stessi se non ci sentissimo già prima di sentire la modificazione. Questo sentimento di noi stessi è costante ed abituale, e senza di lui le sensazioni resterebbero del tutto esterne al soggetto, cioè non sarebbero quello che sono. E anche se non ci sembrasse davvero strano che la sensazione fosse capace di farci avvertire la sua presenza, certamente dovremmo ammettere che non potrebbe in nessun modo comunicarci il sentimento della nostra propria esistenza. In conseguenza, i termini del problema devono essere invertiti, giacché “[n]on si tratta (...) di cercare come nasca il sentire; ma di sapere come si modifichi, e ne nasca la sensazione”; “il sentire (...) è dato originalmente”.¹⁵ Queste affermazioni del *Nuovo Saggio* riprendono altre presenti nella operetta giovanile intitolata *Pneumallogica ovvero Psicoallogica*, scritta fra il 1817 e il 1823,¹⁶ e confermano la precocità della scoperta rosminiana di un sentire primitivo.

A conferma indiretta di questa percezione si può aggiungere che altri fatti innegabili sarebbero inspiegabili senza il sentimento fondamentale, per esempio il riferire che noi facciamo delle sensazioni ad una parte del corpo nostro e i movimenti delle nostre membra. Né l’uno né l’altro sarebbero possibili se non sentissimo tutte le parti del nostro corpo prima delle sensazioni particolari e dei movimenti. L’unità delle facoltà sensoriali e motrici ha come fondamento la percezione immanente e primitiva di tutte le parti del corpo nostro.

¹³ NS 701.

¹⁴ S. Tommaso d’Aquino, *De veritate* 2, 6 ad 3.

¹⁵ NS 717.

¹⁶ A. Rosmini, *Pneumallogica ovvero Psicoallogica*, in *Saggi inediti giovanili/2*, cit., pp. 189-219, 218.

Soggetto, estrasoggetto, oggetto

Riprendiamo adesso per approfondirla una distinzione importante fra due termini che potrebbero essere facilmente confusi: estrasoggetto/estrasoggettivo e oggetto/oggettivo. Estrasoggettiva è la percezione sensitiva, in quanto si riferisce a un altro dal soggetto, anche se sempre in rapporto al soggetto sensitivo. Oggettiva è la percezione intellettuale, cioè il pensare una cosa qualsiasi in quanto è in sé, sia o non sia percepita dai sensi. L'atto di sentire non può terminare nell'oggetto, giacché questo non agisce sulla potenza dell'uomo, ma è presente alla mente senza modificarla e senza soffrire perciò modificazione alcuna. Invece, il corpo che agisce sugli organi sensitivi, sul nostro corpo, produce in noi una modificazione, appunto quella che ci informa sull'agente esterno. Una conseguenza importante è che le cose diverse da noi non sono di per sé oggetto della nostra mente, ma devono diventarlo. E lo diventano non in virtù della sensazione prodotta nel sentimento, ma di qualcosa che deve essere oggetto per sé, appunto l'essere ideale, non sentito ma intuito dalla mente come qualcosa che è in sé stesso. Perciò, né il sentimento né la sensazione sono vera e propria cognizione. Se conoscere una cosa è "metter la cosa nella classe universale degli enti esistenti",¹⁷ dove non c'è intuizione dell'essere, non c'è una propria cognizione. Mentre questa è essenzialmente oggettiva, "le sensazioni (...) non sono altro che le modificazioni del sentimento fondamentale".¹⁸ In quanto alla sensazione, analizzarla è vederla alla luce dell'essere, cioè nella sua natura. Ma la sensazione non conosce sé stessa, non può sapersi, cioè non può avere sé stessa come oggetto.

Da queste considerazioni si può concludere che se l'uomo non fosse insieme un principio senziente e intelligente, non potrebbe conoscere intellettivamente la sensazione e dire ché cosa ella è. Infatti, essendo la sensazione una modificazione del soggetto, e perciò di natura soggettiva, per forza deve essere lo stesso soggetto che sente colui che intuisce l'essere ideale, al fine di oggettivare la sensazione. Scrive Rosmini: "(...) il solo soggetto, e tutto ciò che è soggettivo, non sarebbe neppure conosciuto né come soggetto né come soggettivo, senza il lume dell'oggetto".¹⁹ Questa distinzione ha una rilevanza difficile di esagerare nella discussione sulla natura della percezione. Infatti, come vedremo a proposito di Merleau-Ponty, è impossibile spiegare ché cosa sono la sensazione e la percezione sensitiva se questa rimane il fondamento di ogni conoscenza umana.

¹⁷ *NS* 332; vid. 355.

¹⁸ *Psicol* 1331.

¹⁹ *Psicol* 868.

Il sentimento intellettivo

Il sentire dunque è diverso dal pensare. Il primo termina nel corpo e nelle sue modificazioni; il secondo termina nell'essere oggettivo, di natura opposta al soggetto. Ma sia sentire che pensare sono atti del soggetto e in quanto tali possono essere sentiti. Noi sentiamo che sentiamo, e sentiamo anche il nostro atto di pensare l'essere in universale, giacché essendo un atto del soggetto non può non far parte di lui. E nel sentire l'atto c'è anche qualche percezione del termine dell'atto, perché gli atti sono specificati dai suoi termini; altrimenti non si distinguerebbe un atto dall'altro. Quindi, si sente l'atto già attuato, insieme appunto al suo termine. Il sentimento non sente soltanto il principio, ma questo in unione col suo termine; perciò, oltre al sentimento corporeo c'è un *sentimento intellettivo* il quale è il sentire l'atto che intuisce l'essere universale. C'è quindi un sentimento intellettivo, il quale è lo stesso sentimento fondamentale in quanto intuente l'essere ideale e illuminato dalla sua luce. È il sentimento di un'apertura infinita, una “sensazione universale dell'oggetto”.²⁰

Secondo Rosmini, ogni potenza è determinata da un atto primo ed ha un termine stabile. Mentre il termine essenziale della potenza sensitiva è il corpo soggettivo, cioè il primo sentito, il termine proprio della potenza intellettiva è l'essere ideale, di natura opposta al soggetto e proprio perciò, anche se gli sta abitualmente presente, non fa una sola cosa con lui, ma lo trascende infinitamente. La denominazione dell'essere ideale come *forma oggettiva* dell'intelletto non ubbidisce ad una contraddizione, giacché da una parte, senza di lui non ci sarebbe la potenza intellettiva, e perciò è la sua *forma*; ma, da un'altra parte, l'essere ideale non è un elemento costitutivo della potenza, anzi sta di fronte ad essa ed è di natura opposta – è *oggetto* – senza mai confondersi con la potenza né con le sue operazioni (NS 1010). Dunque, quando nel *Nuovo Saggio* Rosmini parla di sentimento fondamentale per indicare il solo sentimento fondamentale corporeo, con ciò non vuol escludere che ci siano altri sentimenti, nemmeno che il sentimento dell'uomo non sia anche intellettivo, ma vuol dire che per sé stesso, senza la presenza dell'essere ideale, di natura non soggettiva, il sentimento si attuerebbe soltanto come sentimento del corpo proprio. Il sentimento non è quindi un fatto fra altri, ma diventa nella speculazione rosminiana la base della persona e della realtà stessa.

²⁰ Cfr. *Psicol* 137-139, qui 138.

Un breve passo del *Nuovo Saggio* ci servirà forse come conclusione di questi primi paragrafi: “Tutte queste riflessioni confermano l’esistenza di un sentimento fondamentale in noi: esistenza che si potrebbe anche scorgere con un po’ di seria attenzione sulla natura del NOI; perché il NOI, chi riflette sopra sé stesso, trova che è nel fondo un sentimento, che costituisce il soggetto senziente ed intelligente” (NS 719).

Lezione Seconda

Aspetti antropologici e metafisici

Nella prima lezione abbiamo preso come punto di partenza la sensazione occasionata da un qualche cosa di esterno per trovare alla sua base un sentimento stabile, la cui modificazione sarebbe appunto il sentire le altre cose. Una riflessione si può dire gnoseologica ci ha portato subito in sede antropologica, rivelandoci la natura intima dell'anima come sentimento fondamentale. Adesso ci soffermeremo su due questioni antropologiche. Cominceremo dalla distinzione del principio sensitivo e del principio senziente, per evidenziare in seguito l'unità di corpo ed anima. In secondo luogo, parleremo del sentimento fondamentale come sostanza dell'anima e della natura dell'io. Finalmente, indicheremo la maniera in cui Rosmini intende si dia l'unione dell'anima intellettuale ed il corpo animato.

Principio sensitivo e principio senziente

Il primo degli aspetti antropologici riguardante il sentimento fondamentale che ci interessano si collega ad un'altra importante distinzione, cui Rosmini attribuisce un grande momento, giacché costituisce una prova dell'immaterialità del principio senziente, cioè dell'anima. Si tratta della distinzione tra corpo e sentimento. Il corpo, animato o bruto, è chiamato da Rosmini anche *principio sensitivo* –letteralmente: *portatore di sensazione*– proprio perché fa sentire ed è la causa dei fenomeni extrasoggettivi.²¹ Ora, una proprietà fondamentale del corpo è l'estensione, l'avere parti fuori da parti. Quindi, se il *principio senziente* fosse anche lui esteso, la sensibilità di ogni sua parte sarebbe fuori da quella di tutte le altre, e così l'esteso non sarebbe mai sentito, perché ogni parte sarebbe sentita isolatamente dalle altre. Il corpo e l'anima hanno dunque nature diverse: il primo è esteso, la seconda deve essere semplice ed immateriale, e il sentimento è il loro rapporto. È quindi un errore pensare che l'esteso senta l'esteso, anzi è vero il contrario: l'esteso è sentito sempre da un inesteso, cioè il principio senziente è per forza immateriale. Si vede quanto interessi al problema di determinare la natura dell'anima il sapere che neanche le sensazioni sarebbero possibili senza

²¹ Cfr. per tutto ciò AM 61-71 e *Psicol* 748-767.

l'esistenza di un principio immateriale. Se è così, tanto meno sarà esteso e materiale il principio che ha l'essere come oggetto.

Ci troviamo di fronte al classico problema dell'unione dell'anima e del corpo. È già un *locus communis* che la questione diventa insolubile se anima e corpo si prendono come due sostanze, la cui comunicazione si dovrebbe trovare. Se non si vuole dichiarare l'unione un mistero impenetrabile, bisogna quindi cercare la soluzione per un'altra strada. Il fatto della coscienza è indubitabile: c'è un corpo che possiamo chiamare nostro; quindi all'anima appartiene un corpo in maniera speciale, e neanche Descartes lo mette in dubbio. Rosmini afferma che una risposta soddisfacente non si può trovare se la nozione di corpo si fa dipendere dalla percezione estrasoggettiva: “Fino a tanto che si considera il corpo come ci appare quando si fa termine esterno de' nostri sensi, è impossibile trovare la menoma somiglianza di lui collo spirito, e perciò nessuna possibilità d'una comunicazione tra queste due cose”.²² Si deve considerare il corpo come viene dato dall'esperienza e dall'osservazione interna: come *consoggetto* del nostro sentimento.

Avevamo detto che il corpo ci appare così come termine stabile, anzi come *materia* del nostro atto di sentire, in modo che lo stesso principio senziente (l'anima) non sarebbe quello che è senza il termine sentito (il corpo). È questo un altro esempio della *legge del sintesiismo*, che Rosmini trova dappertutto e che risponde ai più importanti e difficili problemi della filosofia, non diciamo della rosminiana soltanto, ma della filosofia *tout court*.²³ La legge del sintesiismo afferma che “due entità differenziatissime ed oppostissime fra di loro sono tuttavia condizionate l'una all'altra per modo, che l'una non può stare né si può concepir senza l'altra”. La citazione è presa da una lettera a Michelangelo Manzi, a Lodi nel 1846, dove aggiunge in seguito come esempio il rapporto fra “il principio sensitivo e il corpo da lui sentito”.²⁴ Non è la prima volta che una questione di origine gnoseologica deriva in considerazioni antropologiche. Il fatto è che, da una parte ci sono condizioni materiali psicologiche –antropologiche– della conoscenza, e dall'altra, il modo di conoscere dell'uomo rivela la sua struttura antropologica.

²² NS 998.

²³ V. C. Bergamaschi, *Grande Dizionario Antologico del Pensiero di Antonio Rosmini*, 4 voll., Stresa-Roma 2001, voce *Sintesisimo o sintetismo*, IV, 403-412.

²⁴ A. Rosmini, Lettera del 15 dicembre 1846 a Michelangelo Manzi, in *Epistolario completo*, vol. IX, p. 693.

Il sentimento fondamentale, sostanza dell'anima

Nella *Psicologia* il sentimento fondamentale è chiamato «sostanza dell'anima»: “[...] vi hanno sentimenti che non si possono concepire da sé soli, e presuppongono un altro sentimento dinnanzi a sé, di cui sieno modificazioni. Conviene adunque risalire al primo sentimento, pel quale e nel quale sono tutti gli altri, e innanzi al quale niun altro sentimento si sperimenta. Vi dee esser dunque un sentimento primo e stabile, in cui consista la sostanza dell'anima: e questo è quello che noi abbiamo chiamato *sentimento fondamentale*”.²⁵ Come sappiamo, anche questo punto si trovava già negli scritti giovanili chiaramente concepito.

L'esperienza ci insegna che il sentire coinvolge anche un sentirsi. Sentire un'altra cosa non è che sentire sé stesso in uno stato passivo rispetto di quella cosa, modificato da essa. Alla base quindi di ogni sentimento passeggero, c'è sempre un sentimento stabile, abituale, il quale deve essere anche sostanziale, non potendo essere anche lui la modificazione di un altro sentimento, né di altra cosa che non sia sentimento. Così, basato sull'esperienza, Rosmini accetta con Agostino che l'anima sente sé stessa nella sua sostanza, e non si conosce soltanto attraverso gli atti secondi, seguendo la via della riflessione. Infatti, la conoscenza di sé stesso non può essere il risultato di una conclusione, come se “l'anima nostra non fossimo noi stessi”,²⁶ come se fosse una cosa in più, che bisognerebbe raggiungere dopo altre cose. Infatti, come farei io a sapere che si tratta di *me* e non di un'altra cosa, se io non percepissi me stesso immediatamente? Tutto ci porta ancora a concludere che questa percezione deve essere sostanziale ed anteriore a tutte le altre.

Mediante un atto di riflessione poi, quando affermiamo l'io, affermiamo alla base della nostra realtà un sentimento fondamentale. Ma per poter affermarsi intellettivamente bisogna prima percepirsi sensitivamente. Altrimenti, l'oggetto affermato rimarrebbe una mera possibilità o un'ipotesi. Invece, il sentimento di sé stesso, cieco senza la luce intellettuale, annuncia non soltanto il fatto della sua esistenza, ma anche la sua propria natura di sentimento. Rosmini dirà che il reale stesso è sentimento, un'affermazione di enorme portata ontologica, ma che non può trattenerci adesso.

²⁵ *Psicol* 91.

²⁶ *Psicol* 116.

Il sentimento fondamentale è la sostanza dell'anima, concepita non come *substratum* ma come principio dinamico, come atto primo di sentire e d'intendere, che sono quegli atti primitivi che contraddistinguono la sua natura. Invece, la coscienza non è un atto primitivo e sostanziale. Qui bisogna ricordare che Rosmini riserva il vocabolo «coscienza» per indicare l'atto riflesso, la consapevolezza che si trova soltanto negli enti intelligenti. Ma sappiamo già che il sentimento fondamentale sente anche sé stesso, anzi lui è un primo atto di sentire e perciò di sentirsi. Come si distingue questa maniera di riflessività dall'atto di coscienza, propriamente detto? Nella prima il soggetto non si ha come oggetto, quindi non può né pensare né dire sé stesso. La presenza sensitiva di sé fa parte della realtà del soggetto e benché ci avvisi della sua realtà, il sentirsi non basta per giudicare sé sussistente, perché a ciò bisogna l'idea di esistenza e quindi un principio intellettuale. In poche parole, per sentire non bisogna avere l'intelletto. Divenire oggetto a sé stesso vuol dire concepirsi come esistente, e per far ciò non si può fare a meno dell'idea dell'esistenza.

Si parla spesso di «coscienza sensibile», ma bisogna tenere distinti questi due modi assai diversi di presenzialità, i quali indicano due principi di natura diversa. Nell'*Introduzione alla filosofia* Rosmini fece stampare una lettera a Luigi Gentili sull'eclettismo di Victor Cousin, dove ribadisce la distinzione fra il sentimento e la coscienza. In quella lettera si sforza per mettere in evidenza che i sentimenti possono aver luogo senza essere accompagnati da un atto riflessivo della coscienza. I nostri pensieri, e insomma tutti i nostri atti, hanno luogo prima dell'atto per cui ne siamo consapevoli, e questo per necessità. Infatti, l'atto per cui possiamo dire a noi stessi che abbiamo provato un determinato sentimento o che abbiamo avuto un determinato pensiero, è per sé posteriore all'adempimento del sentimento o del pensiero in questione. Inoltre, la confusione fra sensazione o sentimento, e coscienza, è lo stesso errore di Condillac, interpretando il quale Cousin afferma che “sentire è conoscere che si sente”.²⁷

In ogni modo, sul piano del sentimento si trova già quello che mi fa dire che io percepisco *me* stesso. Se così non fosse, non potremmo distinguere il sentimento di noi dagli altri sentimenti, neanche potremmo dire che il *nostro* sentimento è stato modificato. Infatti, non è esatto parlare di *altri* sentimenti, come se questi fossero sentiti con indipendenza dal sentimento di noi stessi. Sentire un'*altra* cosa, avere un *altro* sentimento vuol dire sentire sé

²⁷ V. Cousin, *Cours de Philosophie professé à la Faculté des lettres pendant l'année 1818*, Garnier, Paris 1836, *Leçon V*, cit. per A. Rosmini, Lettera del 13 febbraio 1837 a Luigi Gentili, in *Introduzione alla Filosofia*, vol. 2 delle *Opere*, (ed.) Pier Paolo Ottonello, Città Nuova, Roma-Stresa 1979, pp. 407-433, 415s.

stesso modificato da un'altra cosa, provare cioè la modificazione dell'unico sentimento che siamo noi. La ragione per la quale non possiamo percepire il sentimento di altri principi senzienti è appunto il fatto che non siamo quel sentimento.

Rosmini propone chiamare *meità* (come i tedeschi dicono *Icheit*) la nota che distingue un sentimento da tutti gli altri, e *suità* la stessa caratteristica presa astrattamente.²⁸ Infatti, il sentimento è sempre percepito come proprio, e anche se da sé non è capace di coscienza in senso stretto, è certamente quello che individua la coscienza. Ciò che esiste, ciò che è reale, è il sentimento, e la materia esiste soltanto come suo termine. Una materia non sentita in qualche modo, cioè presa isolatamente dal principio che la sente, sarebbe un'astrazione e quindi non un ente reale. Per ciò Rosmini considera che il principio dell'individuazione non è la materia ma il sentimento, perché è questo quello che segna il reale come reale.

La natura dell'io

Dobbiamo domandarci adesso che cosa è l'io. Per io s'intende un atto della riflessione che esprime il soggetto autocosciente, ma non il soggetto puro, il sentimento fondamentale. Questo si trova nel fondo dell'io il quale suppone prima di sé il soggetto già in atto. Quindi, l'io non esprime il soggetto nella sua prima natura, ma come cosciente di sé stesso. È certo un atto del soggetto, ma designa il soggetto in quanto ha acquistato l'autocoscienza. Se da una parte non esprime il soggetto puro, dall'altra non dice la pura autocoscienza come atto, ma il soggetto autocosciente. Il sentimento fondamentale è una realtà sostanziale, mentre l'autocoscienza è un atto. L'io suppone sia il soggetto che l'autocoscienza, ed è pertanto l'affermazione del soggetto autocosciente. Si può dire perciò che il soggetto diventa un io, ma non che è un io nel suo primo atto, nemmeno che l'atto autocosciente sia l'io. Il soggetto non pone sé stesso assolutamente, altrimenti sarebbe l'autore della sua realtà sostanziale. Ma l'io è sì una specie di autoposizione, giacché lui non è sostanza ma atto secondo, e il suo concetto comprende l'oggettivazione di sé a sé stesso. Cioè, se non oggettivasse sé stesso, non sarebbe un io; dunque, si autopone veramente, anche se non come sostanza. L'io di Fichte, come l'*autoctisi* gentiliana poi, confondono i due piani e attribuiscono ad un atto primo sostanziale quello che appartiene ad un atto secondo e accidentale.

²⁸ Cf. *Psicol* 75, 142.

Insomma, ci sono tre atti ben diversi: l'atto primo –il soggetto–, l'autocoscienza e l'io. L'autocoscienza non mette in atto il sentimento sostanziale, il soggetto, ma essa è la coscienza di questo, attuata quando il soggetto riflette su sé stesso e dice "Io".²⁹

L'unità dell'uomo nella percezione intellettuale immanente

L'uomo è allora un solo soggetto, e dunque un unico sentimento fondamentale, ma questo sentimento sostanziale ha due termini e si può quindi parlare di un sentimento duplice, corporeo e intellettuale insieme. Soltanto per astrazione si può considerare l'uno isolato dall'altro. Senza la luce dell'essere, il sentimento dell'uomo rimarrebbe soltanto animale, ma la presenza dell'essere ideale eccita un nuovo e superiore sentimento, che lo fa espandersi quasi nell'infinito "e batter l'ali", al dire di Rosmini.³⁰ Ogni sentimento è di per sé immateriale, ma immaterialità non è sinonimo di spiritualità. Questa risulta dall'illuminazione dell'essere, cioè di un elemento non soggettivo e di natura opposta al soggetto. Dopo tutto ciò si capisce che l'anima umana non si dica né sensitiva né intellettuale soltanto, ma razionale. Essa ha come termini sia il corpo sensitivo che l'essere ideale, i quali suscitano i suoi due atti primi: il sentimento del corpo proprio e il sentimento intellettuale. Ma i due sentimenti formano una unità, senza perdere ciascuno la sua natura. Si deve parlare quindi di un solo soggetto, il quale percepisce intellettualmente lo stesso che viene percepito sensitivamente.

A questo punto può sorgere un dubbio. Che l'anima in quanto principio senziente sia forma del corpo non è molto difficile a spiegare, ma bisogna mostrare come può accadere che l'anima in quanto principio intellettuale o razionale, cioè sensitivo e intellettuale insieme, sia forma di un corpo. Da una parte, l'esperienza ci insegna che il corpo animato è termine del principio senziente e quindi una sola cosa con lui. E da un'altra parte, ci fa conoscere pure l'unità del soggetto che siamo noi. Ma la domanda è giustificata: in quale modo l'anima intellettuale si unisce al corpo? Per mezzo di quale operazione il principio intellettuale informa il corpo?

Sappiamo che per Rosmini la percezione intellettuale è quella sintesi realizzata nell'uomo fra la percezione sensitiva e l'intuizione dell'essere. Il suo risultato è l'oggettivazione dell'ente percepito, secondo l'attività che esso ha esercitato negli organi

²⁹ Cfr. *AM* 809-811.

³⁰ *Psicol* 247.

sensitivi. Ma aggiunto l'essere, l'ente è percepito sotto la formalità di *ente*, non come modificazione del proprio sentimento; in maniera assoluta quindi, non relativa. La percezione intellettiva eccede la sensitiva e la comprende in sé, per il fatto che stabilisce una relazione di *entità*, mentre i sensi percepiscono soltanto una relazione di *sensilità*. Questa è il rapporto della cosa, dell'ente, col sentimento che la percepisce, ed è perciò relativa a questo sentimento. Invece, la relazione di *entità* è assoluta e comprende l'altra di *sensilità* sotto di sé, come il tutto comprende le parti. Infatti, l'ente comprende tutte le maniere come può essere percepito dai diversi principi senzienti. Rimane vero che l'intelletto percepisce le cose soltanto come esse le sono date dal sentimento, e perciò in maniera limitata, ma le percepisce come *entità*, non soltanto come termine del sentimento. La percezione limitata si deve al fatto che il principio senziente non sente tutta l'entità della cosa, ma "se si desse un sentimento che apprendesse tutta intera l'entità reale delle cose, e non una parte, non una speciale attività; in tal caso, la cosa sarebbe presentata all'intendimento da percepire senza limitazione o fazione alcuna, e se n'avrebbe un sapere del tutto assoluto, il che accade trattandosi del sentimento sostanziale che ha un ente di se stesso".³¹

Un tale ente è appunto l'uomo, il soggetto razionale. L'uomo è quel sentimento animale che è insieme sentimento intellettivo, e siccome un tale sentimento è unico, e non è né soltanto animale né soltanto intellettivo, merita un nome diverso, appunto quello di sentimento razionale. E il principio di questo sentimento si chiama anche razionale, per quanto non è puramente sensitivo né puramente intellettivo. L'uomo non è quindi costituito da due elementi eterogenei, la cui unità potrebbe sempre lasciare un dubbio sulla sua maggiore o minore accidentalità, ma è un unico soggetto attuato in due termini diversi e non escludenti l'un l'altro, anzi in stretto rapporto per la percezione razionale ed immanente.

Il sentimento razionale dell'anima è la percezione intellettiva del proprio sentimento fondamentale corporeo, o animale. Per essa lo spirito si lega al corpo. È l'atto per il quale un'anima intellettiva apprende in maniera abituale il sentimento animale, senza far ancora perciò un atto di riflessione, e quindi senza conoscersi come principio percipiente. Il nesso fra l'anima intellettiva e l'anima sensitiva, cioè fra il sentimento intellettivo e quello corporeo, o, ancora meglio, la maniera in cui un soggetto intellettivo può essere anche lui sensitivo, animale, è la percezione immanente, l'apprensione stabile del sentimento animale.³² L'unione non si fa, e non potrebbe farsi, attraverso una specie, una similitudine, come nella percezione

³¹ *Psicol* 262.

³² Cfr. *Psicol* 264-266.

dei corpi, ma in maniera intrinseca, giacché non si tratta della percezione estrasoggettiva del nostro corpo, ma di una percezione immanente. Così uno spirito si può dire incarnato, nella misura in cui prende possesso di un corpo sensitivo attraverso un atto suo, che non può essere altro che una percezione intellettuale.

Lezione Terza

Rosmini e Maine de Biran

Alcuni studiosi, come Jean Wahl³³, hanno accennato all'affinità fra Rosmini e Maine de Biran (1766-1824). Nato in 1766 nella Aquitania, Biran aveva studiato soprattutto Condillac e gli *idéologues*. In questioni morali l'influsso più profondo è dovuto a Rousseau. Benché non abbia pubblicato in vita quasi nulla, quattro dei suoi lavori furono premiati: due dall'Istituto di Parigi (1802 e 1805), uno dall'Accademia di Berlino (1807) e un altro dall'Accademia di Copenaghe (1811). Nel 1804 Biran si stacca dagli *idéologues*, giacché questi avevano abbandonato lo studio dei sentimenti interni. Politico di professione per necessità, non per vocazione, Maine de Biran vuole seguire in tutto il metodo sperimentale, applicato alla delucidazione della vita interiore e all'osservazione dei fatti della coscienza. Per lui né il *je pense* di Descartes né il *je sens* dell'*idéologie* sono il vero *cogito*, ma il *je veux*. Quindi, la sua filosofia della volontà raggiungerà l'io come forza attiva, non come sostanza. Morì nel 1824. Poco prima del fine della sua vita disse avere sperimentato in sé l'azione di una forza superiore, identificata da lui colla grazia divina. Questa esperienza lo forzarà a ripensare la sua dottrina dell'io per far luogo alla passività.

È un fatto che ambedue pensatori hanno visto nella percezione di sé stesso qualcosa d'irriducibile e di primitivo, e sono ben coscienti della necessità di riconoscere a questo fatto la sua portata gnoseologica ed antropologica. Il senso dell'uomo interiore è molto vivo nelle loro opere, le quali evidenziano il bisogno di superare la dicotomia empirismo-razionalismo per rendere ragione dell'esperienza umana. Per Biran l'empirismo era rappresentato dagli *idéologues* e il razionalismo soprattutto da Kant, che conosceva poco e indirettamente. Biran, bisogna riconoscerlo, non aveva sondato neanche tutte le conseguenze della *idéologie*; s'interessava piuttosto alle questioni psicologiche e gnoseologiche. Appena verso la fine della sua vita, coll'affermazione della passività dell'io di fronte alla grazia divina, avrebbe potuto cominciare a scorgere che la tesi del corpo soggettivo o del senso intimo non garantiva un vero superamento della *idéologie*. Questo sarebbe riuscito colla riscoperta di quello che Rosmini chiamava *il divino*, cioè la presenza nell'uomo di qualcosa che lo trascende e

³³ V. J. Wahl, *Le sentiment fondamental chez Rosmini*, in: M. F. Sciacca (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, 2 voll., Firenze 1957, I, 1155-1158.

garantisce sia l'oggettività della sua conoscenza che il suo destino immortale, portandolo verso l'altro e finalmente verso Dio.

Nella sua ultima opera cominciata, gli *Nouveaux essais d'anthropologie*, Biran si proponeva un'antropologia complessiva, che facesse luogo all'esperienza della passività, mentre nelle sue opere anteriori aveva sottolineato con insistenza il carattere attivo dell'anima e dell'io. Lo stato della redazione era abbastanza avanzato e secondo gli studiosi Biran aveva l'intenzione di farla precedere da una discussione sulla conoscenza dell'io e degli altri esseri, dove avrebbe riassunto le sue tesi principali. Ma il testo di questa prefazione ci è rimasto difettoso, ed è stato preso dal primo editore (Victor Cousin) per una sua *Mémoire* premiata a Berlino nel 1807. L'errore è stato avvertito più tarde e il secondo editore, Pierre Tisserand, gli ha dato un titolo molto attirante per un lettore di Rosmini: *Note sur l'idée d'existence*, ma che non risponde esattamente al contenuto³⁴. Comunque, la *Note* tratta i problemi che hanno occupato sempre la riflessione di Biran. Vediamo i punti principali.

Biran chiama la coscienza di sé il fatto primitivo, il punto fermo di tutta la conoscenza. L'io è una forza attiva e tutte le altre esistenze sono conosciute sulla base di lui. La sensazione esterna è passiva e ci fornisce il concetto di sostanza, il quale non è sufficiente per conoscere con certezza l'esistenza di altri enti, giacché la sostanza è un'ipotesi su qualcosa che rimane nascosto. Invece, "l'appercezione immediata non è soggetta a errore".³⁵ Non bisogna provare l'esistenza di un soggetto dell'io, perché l'io stesso è soggetto. L'io si trova già in quel fatto primitivo della coscienza e non potrebbe non sentirsi immediatamente. Biran si rende conto che conoscere la propria esistenza è un atto posteriore, ma il primo atto dell'io è il sentimento: "Nel primo istante della sua esistenza, l'io s'appercepisce immediatamente [...] lui sente la sua esistenza [...] e più tarde si percepisce insieme come un essere realmente esistente".³⁶

Di fronte a Condillac, sottolinea la necessità di una prima attività, un intimo senso dello sforzo, contrario ad ogni passività, della cui percezione è anzi condizione di possibilità. Altrimenti, il soggetto senziente, in quanto senziente, sarebbe creato dagli stimoli esterni.

³⁴ Maine de Biran, *Note sur l'idée d'existence*, in: Œuvres, t. X-1: Dernière philosophie: Existence et anthropologie, B. Baertschi (ed.), Paris 1989, 209-299. Per la storia del manoscritto v. l'*Introduction* di B. Baertschi, ibid., xxvii-xxxii.

³⁵ *Note*, p. 213.

³⁶ *Note*, p. 217.

Infatti, ch  cosa sarebbe un soggetto il quale soltanto sentisse le affezioni prodotte in esso dalle cose esterne? Certamente un nulla da s , ma si trasformerebbe in quelle diverse sensazioni, senza avere nessuna unit  n  individualit  da s  stesso. Inoltre, neanche sarebbe possibile una pluralit  di sensazioni, giacch  non ci sarebbe un *soggetto* per sentirle. Ma la sensazione non   percepita in astratto, ma come modificazione di un corpo, il quale   sentito come “il fondo su cui tutte le altre sensazioni sentite si collegano”³⁷ e viene chiamato perci  «corpo soggettivo».

Il fatto primitivo   quindi una *dualit  primitiva*, perch  composto da una forza, l’io, e un corpo sentito come proprio. Ma siccome l’io   la sola esistenza nota per s  stessa, esso “serve come tipo esemplare a tutte le nozioni generali e universali di cause, di forze, la cui esistenza reale nella natura noi ammettiamo”³⁸. Non   l’esperienza esterna quella che ci fornisce i principi primi, ma l’*appercezione immediata interna* dell’io, il “primo punto fisso”.³⁹ N  la sostanza n  l’esteso sarebbero sufficienti per spiegare la conoscenza di altri esseri. Quindi, se non avessimo il senso attivo dello sforzo, il quale trova una resistenza alla sua attivit , non potremmo uscire dallo scetticismo, n  dall’idealismo n  dal materialismo.

Il senso intimo   quindi indispensabile per tutta la conoscenza. Senza di lui non avremmo nessuna delle nozioni prime. Queste non sono n  innate n  categorie formali della mente, ma neanche consistono nella *sensation transform e* di Condillac. Colla stessa decisione colla quale Maine de Biran nega alle sensazioni esterne la capacit  di conferire universalit  e necessit  alle idee, non dubita di attribuirle all’io. Accetta la distinzione di forma e materia della conoscenza, e vincola “l’elemento formale al fatto positivo della coscienza come alla sua origine”:⁴⁰ “il modo *attivo*, lo *sforzo*   il *formale* nelle idee; il suo fondamento   nel soggetto, nell’*io*”.⁴¹ Esso   “il primo raggio *diretto* di luce che scorge la vista interiore dell’agente”,⁴² “il principio generatore de tutta la conoscenza”.⁴³ Questo senso intimo   sia l’innato che il formale nella conoscenza umana. Queste affermazioni sono tratte da altre opere, ma lo stesso pensiero si trova ribadito nella *Note*: l’io   il “vero *principio* di

³⁷ Biran, *Note*, 256.

³⁸ *Ibid.*, 212.

³⁹ *Note*, p. 222.

⁴⁰ Maine de Biran, *Essai*, cit., p. 69.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 56s.

⁴² Maine de Biran, *Nouveaux essais*, cit., p. 77.

⁴³ Maine de Biran, *Essai*, cit., p. 7.

tutte le nozioni”,⁴⁴ “il fatto della coscienza ... il fonte di ogni verità”,⁴⁵ “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”.⁴⁶

* * *

Il punto più forte del biranismo è costituito dalle ricerche sul sentimento di sé e sulla percezione del corpo proprio o soggettivo, ma i suoi limiti diventano palesi nella concezione dell’io come «fonte di ogni verità». A dir vero, il suo ragionamento non è molto originale: l’io è attivo e non riceve le nozioni dall’esterno; quindi, le cava da sé. Lo stesso argomento si trova diversamente nel cartesianismo, in Leibniz, in Reid e in Kant. Le filosofie empiriste (Locke, Condillac, Hume), coll’annientare l’io e derivare tutte le conoscenze dalla sensazione esterna, provocano spesso l’affermazione unilaterale del soggetto come fonte del sapere. In questo senso, Rosmini avvertiva ancora nel Galluppi l’influenza sia degli *idéologues* che di Kant, pur nell’opposizione ad ambedue. Non tralascia di sottolineare i meriti del Galluppi nel individuare il nesso logico tra Condillac e Kant, ma fa vedere che il filosofo di Tropea non era riuscito a staccarsi interamente né dal sensismo né dal kantismo, per quanto da una parte attribuisce alle sensazioni stesse l’oggettività, cioè la percezione dell’altro come altro, e da un’altra chiama ancora soggettive le idee di *unità*, d’*identità*, di *sostanza*, ecc.⁴⁷.

Biran vede chiaramente che se il soggetto non fosse capace di conoscere sé stesso direttamente, ogni conoscenza sarebbe ipotetica. L’uomo conosce la sua esistenza in maniera apodittica e non deve supporre un sostratto delle sue operazioni, perché quel sostratto è lui stesso. Ma mentre Biran considera il sentimento interno, il fatto primitivo, il punto di partenza della filosofia, 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. La materia della conoscenza è fornita dal sentimento fondamentale modificato; la forma non è niente di reale, ma non perciò è nulla. L’io è una delle cose conosciute e, come tale, materia possibile della conoscenza. La forma è presente in ogni atto di conoscenza come quello che fa conoscere le cose e perciò deve essere universale. Allora, il soggetto è

⁴⁴ *Note*, p. 298.

⁴⁵ *Note*, p. 226.

⁴⁶ *Note*, p. 265.

⁴⁷ V. per il primo punto *NS* 323n., 954-955, 667n.; per il secondo: *NS* 599, 1037. Sul nesso fra Condillac e Kant v. *NS* 685n.

individuale ed è, in ogni caso, condizione della conoscenza, in tanto è lui chi conosce. Se l'io fosse la forma della conoscenza, questa sarebbe tinta della soggettività più fitta. Biran distingue parecchie volte fra sensazione e idea, così come fra sentire e intendere, ma non fornisce mai un'analisi soddisfacente di ciascuna operazione. Benché si riferisce all'universalità delle idee, non avverte che mettere l'io –il quale è sempre individuale, nessun biraniano ne dubiterebbe– a fondamento dell'universare è un volere estrarre, come direbbe Kant, *ex pumice aquam*.

“Sentire non è pensare”⁴⁸ si dice facilmente, ma la sfida di ogni filosofia è di spiegare il fatto in maniera convincente⁴⁹. L'esistente percepito sensitivamente è riconosciuto dalla mente come esistente. In altre parole: ogni sentimento, anche il sentimento di sé, per essere conosciuto deve diventare materia della percezione intellettuale. Il formale nella conoscenza, l'oggettività –il «fonte della verità» in parole di Biran– non può quindi avere il suo origine nel sentimento intimo. Neanche nell'io, giacché il sentimento di sé, senza l'atto riflesso della coscienza, non è noto per sé stesso, ma deve essere reso noto. E se per io si capisce l'atto che riflette su sé stesso e pronuncia la propria realtà o esistenza, il formale c'è già presupposto, ma non spiegato. Infatti, anche se l'espressione sembra paradossale, bisogna accettare che la soggettività dell'uomo non è fatta soltanto del soggettivo, ma anche dell'oggettivo. L'ontologia dell'essere umano si compie nel superamento della mera sensibilità, per quanto spirituale vogliasi chiamarla. Per arrivare ad una spiegazione completa sia del fatto della conoscenza che della natura umana, è necessaria un'osservazione più fine ed ammettere nell'essere umano un elemento che non si riduce a lui; questo elemento oggettivo, l'essere ideale o idea dell'essere, Rosmini lo chiamerà *il divino*⁵⁰, il quale garantisce all'uomo non soltanto l'oggettività ma anche la sua trascendenza.

Contrariamente a molti altri, Rosmini sostiene che il pensare non ha la sua origine nel soggetto come soggetto, giacché per pensare questo ha bisogno della luce dell'essere. Il pensare è possibile perché c'è un soggetto a cui è presente l'oggetto per sé, l'essere. Di conoscenza vera e propria non si può parlare fuori da una mente. L'extrasoggettivo rimane nella sfera del soggetto, ma l'oggettivo permette di uscirne. Grazie alla luce dell'essere la

⁴⁸ Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie*, en *Œuvres*, t. X-1, cit., pp. 1-208, p. 87.

⁴⁹ Cfr.: “sentir n'est pas connaître” (Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie*, in: *Œuvres*, t. X-1, 1-208, qui 87).

⁵⁰ V. C. Riva, *Il concetto di forma oggettiva*, in: Aa.Vv., *L'essere ideale e morale in A. Rosmini*, Domodossola–Milano 1955, 13-22.

mente è in grado di affermare l'essere in quanto tale, cioè nella sua esistenza indipendente dal soggetto. Per conoscere bisogna fare un giudizio, cui soggiace l'idea di *esistenza*, ma l'idea è qualcosa d'oggettivo ed esce dalla sfera del solo sentimento.

Non è dunque il sentimento di sé stesso, sia pure una forza attiva, quello che permette concepire l'esistenza di altri soggetti e di altre cose. L'io è sempre qualcosa di soggettivo; non può dunque essere né causa né principio della verità, che è essenzialmente oggettiva. L'io non è luce a sé stesso. Certo, nel soggetto si devono trovare i principi della conoscenza, ma questi né vengono alla mente dalla realtà esterna né sono di natura soggettiva. Malgrado le intenzioni di chi pronuncia questa tesi, chiamare l'io «fonte» della verità è cancellare la possibilità di essa. La natura dell'oggetto è di essere davanti al soggetto ed in opposizione a lui. La realtà esterna non è di per sé oggetto, e non lo è ancora quando viene percepita sensitivamente. Diviene oggetto di un soggetto intellettuale –di un io, se si vuole– grazie alla luce dell'essere presente a lui.

Infatti, la riduzione dell'uomo a immanenza non si supera coll'affermazione di una soggettività a livello sensitivo, anzi può essere rinforzata da questa, come ne sono testimoni alcune filosofie del secolo scorso. Ma anche se la ricerca dell'oggettività e della trascendenza non esce dalle preoccupazioni biraniane, una soluzione soddisfacente sembra fuori dalle sue possibilità speculative, troppo fortemente segnate sia dai termini della scuola di Condillac che dalla religione naturale del vicario savoiano, il suo primo maestro. A ragione conclude Henri Gouhier, il più importante studioso di Biran: “Il drama di Maine de Biran si confonde così col significato storico della sua opera, appunto di essere uomo del Settecento nel momento stesso in cui aveva bisogno di pensare contro l'immagine dell'uomo nella quale si compiaceva il Settecento, di avere voluto «inoltrarsi nelle profondità dell'anima» senza rinunciare ai «Lumi»⁵¹. Qui ho voluto portare l'attenzione su di un punto chiave in cui si vede la capacità della sintesi rosminiana di superare gli ostacoli dove era inciampato Biran e, come la sua, tante altre filosofie.

Il biranismo è quindi troppo insicuro e confinato a pochi temi. Si è guadagnato senz'altro un posto nella problematica del corpo soggettivo e della percezione di sé, e per aver

⁵¹ H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris 1948, 15.

cominciato una via, non percorsa da lui fino in fondo, per recuperare il senso dell'unità anima-corpo, testimoniata dall'esperienza e non soltanto oggetto di dimostrazione. Inoltre, dopo Descartes è stato forse il più grande ispiratore e rinnovatore della filosofia francese. Ma i suoi limiti non possono essere ignorati. La vicinanza fra Biran e Rosmini si limita alla tematica del corpo proprio, e infatti alcune delle loro espressioni sono notevolmente somiglianti, ma la chiarezza e la profondità raggiunte da Rosmini non sono da paragonare coi saggi biraniani, ancor meno le due filosofie prese nel loro insieme.

La soggettività radicale di Michel Henry

Soffermarci un tratto nel Biran ci sembra di rigore per quanto i suoi scritti si trovano alla radice delle riflessioni di molti pensatori contemporanei, soprattutto francesi, sulla soggettività e sulla corporeità. Fra questi, Michel Henry ammette di trovare in Biran la sua maggiore ispirazione. Come altri filosofi contemporanei, Henry lancia alla filosofia occidentale un rimprovero generale. Per lui, da Platone a Heidegger la filosofia assume come criterio dell'esistenza la rappresentazione. In conseguenza, il soggetto in quanto tale è “getato fuori dell'esistenza”⁵², perché concepito al modo dell'oggetto. Invece, la vera realtà non deve essere definita dalla presenza davanti al pensiero. Qualsiasi modo di presenza è meramente oggettivo, e pensare il soggetto come un oggetto è annientarlo nella sua realtà di soggetto, giacché sarebbe costituito dall'atto di pensiero. Per Henry dunque oggettività è sinonimo di essere costituito; la soggettività è il reale. La vera realtà è la vita, la quale non è oggetto del pensiero, ma si percepisce soltanto nel sentimento di sé. Da un'altra parte, se il reale è il soggetto e l'oggetto si riduce a lui, non è possibile un vero dualismo, perché questo dovrebbe aver luogo nell'esperienza e l'esperienza è appunto l'assenza di dualismo, è l'unità di soggetto ed oggetto. E se la vita diventasse oggetto, s'alienerebbe. La vita è dunque la soggettività, e il mondo riceve la sua unità da questa, dal soggetto di cui è il mondo.

Che cosa hanno a vedere queste riflessioni sulla questione del corpo soggettivo e del sentimento di sé? Molto. Infatti, queste tesi sono ricondotte da Henry espressamente alla posizione di Biran sulla natura del corpo proprio. Nell'avvertenza all'edizione di 1987 del suo *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, redatto insieme alla sua tesi dottorale, ma stampata per la prima volta nel 1965, scrive: “Oggi non ho niente da

⁵² M. Henry, *La critique du sujet*, in: *Phénoménologie de la vie. II: De la subjectivité*, Paris 2003, 9-23, qui 12.

modificare in questo testo. È sulle sue conquiste essenziali che le mie ricerche ulteriori si sono sviluppate”⁵³. Non può nascondere la sua ammirazione per Biran, sulla cui scia si mette volentieri: “Il primo filosofo e, in verità, l’unico che, nella lunga storia della riflessione umana, abbia mai capito la necessità di determinare originariamente il nostro corpo come *corpo soggettivo* è Maine de Biran, questo principe del pensiero [...] uno dei veri fondatori di una scienza fenomenologica della realtà umana”⁵⁴. L’importanza di Biran starebbe nell’aver fatto della soggettività “il luogo originario di tutto il sapere”⁵⁵, giacché “l’esistenza è [...] l’origine della verità”⁵⁶. Abbiamo visto alcune affermazioni di Biran che isolate dal contesto e dalle intenzioni del suo autore ammettono una conclusione così, ma Henry non si ferma qui.

Se il mondo come manifestazione è costituito dalla coscienza, essere ed apparire s’identificano soltanto nella soggettività⁵⁷, perché l’essere di questa sarebbe lo stesso che il suo apparire (a sé stessa). E Biran è giustamente il pensatore che ha scoperto quella realtà del corpo soggettivo nella quale essere e sentire, essere ed essere noto sono inseparabili. Il mondo non sarebbe veramente altro, perché è oggetto della coscienza. Mondo è sinonimo di manifestazione, e quindi il suo essere concepito esclude una vera e propria alterità, come già detto. La certezza del mondo dipende dalla certezza dell’io: “Il mondo è tanto certo come la mia esistenza”⁵⁸. La sola realtà data è quella dell’io a sé stesso. Henry parla certo dell’altro, di “non-ego” e di “essere trascendente”⁵⁹, ma questo si riduce al soggetto, così come il mio corpo sentito come trascendente –la percezione extrasoggettiva del corpo proprio, direbbe Rosmini– deve essere il mio⁶⁰. Biran avrebbe reso chiaro che l’idea di dualità significa “piuttosto l’assenza di ogni dualità, perché essa è quello che rende possibile l’esperienza, la quale è sempre unità”⁶¹. “Parlare di dualismo ontologico è giustamente escludere l’idea di una tale dualità”⁶².

⁵³ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l’ontologie biranienne*, Paris 2003 (ristampa), vi.

⁵⁴ Ibid., 12.

⁵⁵ Ibid., 45.

⁵⁶ Ibid., 36.

⁵⁷ Cfr. ibid., 26.

⁵⁸ Ibid., 48.

⁵⁹ Ibid., 163.

⁶⁰ Cfr. ibid., 164 e 171.

⁶¹ Ibid., 162.

⁶² Ibid.

La soggettività è per Henry il corpo soggettivo. Se si può parlare di anima, questa è la coesione interna del corpo⁶³. Il corpo si sdoppia in corpo soggettivo e corpo trascendente, e questa «dualità» non è l'ammissione di un altro da sé come reale, ma è un caso di quel «dualismo ontologico», cioè dello sdoppiamento della soggettività, da cui sorge il mondo come apparenza di alterità: “Il dualismo dell'anima e del corpo, *cioè dell'essere originario del corpo soggettivo e del corpo trascendente*, non è ché un caso particolare del dualismo ontologico”⁶⁴. La vita è insieme l'essere del corpo e l'essere del mondo, e l'unità del mondo è data dall'unità del corpo. Non si tratta soltanto del mondo come fenomeno, come totalità di significanti, oltre di ché ci sarebbe il mondo reale, più o meno raggiunto da noi, ma Henry intende parlare del mondo *tout court*, giacché non è possibile un discorso su qualcosa di reale oltrepassante l'esperienza. Nella sua tesi dottorale aveva questionato l'affermazione che “niente ci può essere dato altramente che all'interno e per la mediazione dell'orizzonte trascendentale dell'essere in generale”⁶⁵. Il nuovo orizzonte trascendentale invece è per lui la soggettività. Il mondo non è esistente in sé, ma la sua realtà è quella della vita che lo costituisce: “il mondo è attraversato da una vita che è la mia: io sono la vita del mondo”⁶⁶, dice Henry in parole quasi blasfeme.

Dunque, non c'è un mondo al di là della vita del corpo; la vita del corpo è infinita: “è un essere reale, perché essa è l'essere stesso del nostro corpo, la sua vita concreta ed infinita”⁶⁷. La vita –e quindi, il corpo e la soggettività– è infinita. Se l'essere in generale nasconde il reale, cioè la vita, e se il soggetto è la vita del mondo, non si può parlare di un esistente al di là della soggettività, della mia soggettività. C'è una differenza fra il contingente e il necessario, fra il finito e l'infinito, ma essa non è nient'altro che la differenza fra la soggettività e l'essere trascendente, il quale, come sappiamo, non è che un aspetto della «dualità ontologica», e quindi relativo alla soggettività. Per Henry, l'io è il necessario e l'infinito: “l'ego [...] è l'essere stesso della vita infinita”⁶⁸, ed il mondo, il finito, ne è una

⁶³ Cfr. M. Henry, *Le concept d'âme a-t-il un sens?*, in: *Phénoménologie de la vie. I: De la phénoménologie*, Paris 2003, 9-38, qui 35.

⁶⁴ Henry, *Phénoménologie du corps*, 187.

⁶⁵ *Ibid.*, 20. V. la sua tesi *L'essence de la manifestation*, Paris 2003 (1^a ed. 1963).

⁶⁶ Henry, *Phénoménologie du corps*, 44.

⁶⁷ *Ibid.*, 131. Lì scrive Henry: “L'être de la connaissance ontologique a été identifié par Maine de Biran avec celui de l'ego, mais l'ego, c'est le corps”.

⁶⁸ *Ibid.*, 127. Da quest'affermazione alla divinizzazione dell'io non c'è che un passo ed è interessante constatare le esitazioni di Henry. Cfr. *ibid.*, 250-252, da dove prendo questa citazione: “[...] l'idea di un rapporto e forse di una unità della conoscenza di sé e della conoscenza divina. Perché questa idea trova il suo fondamento nella struttura ontologica della soggettività assoluta, struttura la cui delucidazione è il biranismo nel suo insieme, essa doveva necessariamente esprimersi su di altre forme: il rifiuto del fideismo, l'assegnazione della psicologia come fondamento della teologica, la concezione fenomenologica della grazia, sono altrettante affermazioni le quali

determinazione, senza realtà ontologica propria: “*il modo d’esistenza chiamato finito è infatti un modo della vita assoluta della soggettività e, in quanto tale, appartiene per essenza ad una sfera d’esistenza infinita [...] [lui] non a più nessun significato ontologico, ma soltanto un significato esistenziale*”⁶⁹. Maine de Biran sarebbe stato il primo pensatore a porre l’essere della soggettività nell’immanenza radicale, e ad avere superato così il dualismo.

Tuttavia, il meno che si può dire è che a partire dalla dimensione soggettiva del corpo proprio, certamente poco studiata dai filosofi, Henry tira conseguenze molto lontane dalle intenzioni di Biran, che non si chiude nell’immanenza, ma si apre a una filosofia dell’assoluto. Nonostante, Henry legge anche l’ultimo periodo di Biran come una tappa in più verso una teoria dell’immanenza assoluta: “L’oggetto dell’ultima filosofia di Maine de Biran è lo stesso di quello, la cui prima delucidazione forniva la teoria ontologica del corpo”⁷⁰. Il solipsismo cui Henry tende fortemente può trovare un appoggio nella natura del corpo soggettivo soltanto sulla base di un’opzione antecedente di darle un valore che non è il suo.

Se l’orizzonte dentro il quale il mondo si presenta al soggetto è la corporeità, non già l’essere universale, l’altro è dato a noi come una modificazione o determinazione del corpo nostro. Ma così diventa impossibile affermare ragionevolmente l’esistenza di un altro da me. In Henry si conferma quindi la distinzione rosminiana fra l’estrasoggettivo e l’oggettivo: quello è relativo al soggetto, questo ne è indipendente. La tesi che il reale sia propriamente soggetto e che tutto il resto sia relativo a lui, potrebbe sembrare un punto d’incontro fra Rosmini e Michel Henry, ma in verità è impostata su principi assolutamente inconciliabili. Infatti, Henry fa dell’oggettivo qualcosa di relativo al soggetto, e questa riduzione ha come naturale conseguenza la chiusura di ciascuno in sé stesso. Non c’è quindi una vera spiritualità in Henry, perché l’uomo non si apre all’altro, ma rimane assorbito nella sua vita e dai suoi sentimenti. Il concetto di totalità ha senso soltanto come l’insieme di quello che ha rapporto colla mia soggettività. Non a caso la vita è chiamata infinita. Si potrebbe dire senza esagerare che il pensiero di Henry è, non una spiegazione, anzi una giustificazione filosofica del

non fanno altra cosa ché commentare la stessa intuizione fondamentale e corrispondono molto esattamente ai diversi indirizzi critici manifestati a partire de l’*Essai*, della *Mémoire sur la décomposition [de la pensée]* e soprattutto alla critica generale contra l’idea di un assoluto trascendente”.

⁶⁹ Ibid., 301.

⁷⁰ Ibid., 243.

narcisismo. E conosciamo già il tragico destino di Narciso: volendo ridurre tutto a sé stesso, si è perso anche lui⁷¹.

Le ambiguità del biranismo spariscono assolutamente in Rosmini. La soggettività umana non è concepita da lui sul modello del sentimento corporeo, ma sulla base dell'apertura all'essere, che non può avere il suo punto di appoggio nel corpo. Sia la corporeità che la spiritualità, la quale non è ridotta alla semplice riflessione né al sentire sé stesso, costituiscono entrambe la soggettività, la cui più piena realizzazzione ha luogo nell'apertura all'altro, finito ed infinito, e nella comunione con lui. Il soggetto umano non è la vita del mondo e molto meno egli è infinito. La distinzione fra sentimento ed essere ideale permette spiegare sia la conoscenza del mondo reale che la conoscenza che il soggetto ha di sé stesso. Il componente soggettivo della percezione sensitiva non è capace di annebbiare l'intendimento, perché quando questo la conosce nel suo essere, per virtù dell'idea, può distinguere che c'è qualcosa in essa che non appartiene al soggetto. L'io non è dunque né il fonte della verità né il formale nella conoscenza, ma un sentimento il quale può essere conosciuto alla luce dell'essere ideale, la forma della verità.

Per concludere vorrei citare un passo alquanto lungo ma luminoso del *Nuovo saggio*, in cui una chiara distinzione fra il soggettivo, l'extrasoggettivo e l'oggettivo permette di sciogliere non poche difficoltà:

“... convien riflettere, che il *soggetto* si sente come *soggetto*, e se noi prendiamo questo *sentimento* per *cognizione*, c'immaginiamo d'avere una cognizione soggettiva; ma questa non è cognizione. Possiamo avere una cognizione *oggettiva* anche del soggetto, che non c'illude punto, benché in quanto con ciò si conosce il soggetto, può chiamarsi cognizione soggettiva. In una parola, noi siamo il fonte della parte soggettiva della cognizione, come l'*essere* è il fonte della parte oggettiva. Il conoscersi dunque come soggetti, quali siamo, è un conoscerci veramente; e la cognizione che può illuderci, è solamente quella che noi abbiamo delle altre cose, diverse sì dall'essere come da noi soggetto; perché quelle non sono colla propria loro entità, nel soggetto contenute. L'altre cose differenti da noi e limitate, se sono simili a noi per una potenza di sentire o d'intendere, sono soggetti; ma se sono insensitive, né

⁷¹ V. L. Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Grasset 1939, dove si troveranno in questo senso molte affermazione di grande attualità, soprattutto il capitolo V: *La sensibilità*.

sono *oggetto* per sé, né *soggetto*. Che cosa dunque sono? Siamo obbligati a denominarle con una parola negativa, chiamandole *estrasoggetto*. Questa parola significa appunto, che il loro primo atto, che le costituisce enti reali, ci rimane incognito e da noi dev'essere supplito, acciocché lo possiamo intendere, come dicemmo de'corpi. Ma l'*estrasoggetto* non si percepisce da noi se non per una sua azione sentimentale in noi, e perciò sebbene ciò che percepiamo sia *estrasoggettivo*, tuttavia nel modo di percepirlo, vi si mescola del *soggettivo*, cioè del nostro stesso sentimento, e se non si separa c'è l'illusione".⁷²

⁷² A. Rosmini, *Nuovo saggio*, cit., vol. 5 (2005), 1228, pp. 148s.

Lezione Quarta

Merleau-Ponty. L'ambiguità della percezione

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

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

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

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

Dall'ambiguità all'iperdialettica

Per Merleau-Ponty la fenomenologia è la comprensione dell'essere-nel-mondo dell'uomo. Sia l'empirismo che l'intellettualismo tralasciano il soggetto della percezione e suppongono il «pregiudizio del mondo oggettivo», secondo il quale soggetto e mondo esistono l'uno di fronte all'altro e c'è “un universo in sé perfettamente esplicito”⁷³. I suoi analisi sulla struttura del comportamento⁷⁴ avevano rivelato la povertà del meccanicismo, ma Merleau-Ponty estende la sua critica fino a rifiutare ogni forma di causalità, sia meccanicistica che finalistica. La condotta sarebbe la sola realtà psichica e le nozioni di sostanza, causa, idea, cosa, ecc., vanno cancellate come altrettante residui del razionalismo e sostituite dal concetto di «forma». La forma è sintesi di natura e idea. La vita, da un'altra parte, non esisterebbe senza la coscienza, e la coscienza è sempre coscienza della vita. Quindi, l'*in sé* (la vita) e il *per sé* (la coscienza) vanno insieme e si comportano fra di loro come momenti dialettici.

È l'analisi della percezione, sempre sensitiva, quello che rivela l'ambiguità dell'esperienza e che non è possibile una netta separazione fra soggetto e cosa percepita. Nel mondo vissuto l'ambiguità è la definizione dell'esistenza, non indice d'imperfezione dell'esperienza. La percezione ha come “montaggio generale”⁷⁵ il corpo proprio, il quale “è l'ordito comune di tutti gli oggetti”,⁷⁶ lo strumento generale della comprensione.⁷⁷ Pensare il soggetto e le cose come due esistenze diverse è cercare di comprendere la vita umana col metodo scientifico, il quale costituisce i suoi oggetti come distinti l'un dall'altro, e dal soggetto stesso. Invece, l'osservazione ci insegnerebbe che “la percezione esteriore e la percezione del corpo proprio cambiano insieme, perché esse sono i due volti dello stesso atto”⁷⁸. Da ciò, Merleau-Ponty deduce che l'uomo non trascende il suo rapporto col mondo, percepito sensitivamente. Fra lui e il mondo c'è un particolare rapporto dialettico: “Il mondo è inseparabile del soggetto, ma di un soggetto che non è altra cosa che progetto del mondo, e il soggetto è inseparabile del mondo, ma di un mondo che lui stesso progetta”⁷⁹. La

⁷³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1967, 51.

⁷⁴ Cf. il libro omonimo: *La structure du comportement*, PUF, Paris 1949.

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 377.

⁷⁶ *Ibid.*, 272.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 272.

⁷⁸ *Ibid.*, 237.

⁷⁹ *Ibid.*, 491.

trascendenza significa soltanto apertura al mondo, giacché non c'è niente al di là del finito e del tempo. Il soggetto è la condizione, il “buco”⁸⁰, “una scia di soggettività”⁸¹ in cui sono le cose; è sempre in funzione del mondo esterno. Quindi, “non c'è l'uomo interiore”, l'uomo è “un soggetto consacrato al mondo”⁸².

Tuttavia, la soggettività di cui parla Merleau-Ponty non è di fatto tale, e questo è il più sorprendente, anche se nasconde una forte logica. È lui stesso a dire: “se io dovessi tradurre esattamente l'esperienza percettiva, dovrei dire che *si* percepisce in me, e non che io percepisco”.⁸³ La percezione è quindi anonima; il suo soggetto non sono io, ma il mio corpo. L'altro ed io siamo nel fondo anonimi e “il nostro essere nel mondo è il portatore concreto di questo doppio anonimato”.⁸⁴ L'anonimato rimane nell'esperienza intersoggettiva: “chi vede e chi è visto si reciprocano e non si sa più chi vede e chi è visto”, “c'è un anonimato innato di Me stesso”.⁸⁵ Non esiste più il “problema dell'*alter ego*, perché la carne è anonima”, è “questa generalità del Sensibile in sé”.⁸⁶ E con una fraseologia di valore piuttosto letterario che filosofico, afferma: “Se si è lasciato catturare da uno dei suoi frammenti, è guadagnato il principio della captazione, il campo è aperto per altri Narcisi, per una «intercorporeità»”.⁸⁷

Queste ultime frasi provengono dalla sua opera postuma, *Il visibile e l'invisibile*, ma sono l'approfondimento delle prime intuizioni. Infatti, molti avevano salutato positivamente i primi due libri di Merleau-Ponty (*La struttura del comportamento* e *Fenomenologia della percezione*) e si deve riconoscere che quei due importanti lavori sono ricchi di ricerche psicologiche e fenomenologiche. In essi la dicotomia empirismo-razionalismo è giustamente svelata come fuorviante e sbagliata non meno in psicologia che per una teoria della conoscenza. La concezione dell'uomo in stretto rapporto col mondo e col suo corpo sono

⁸⁰ Ibid., 249.

⁸¹ Ibid., 376.

⁸² Ibid., v.

⁸³ Ibid., 249.

⁸⁴ Ibid., 512.

⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 2006 (1^a ed. 1964), 181.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., 185. Sull'intercorporeità, si veda Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 286ss. Per la questione della carne si veda il libro di Barbaras, parte III, cap. 10: “The Flesh: The Visible and the Invisible” (cit., pp. 153-173 [181-202 dell'edizione francese]). Cf. anche: “Nel fondo, la carne non designa né il corpo che percepisce né il gesto espressivo, ma il luogo dove si trovano mentre si differenziano l'un dal altro” (ibid., 307 [351]).

alcuni degli aspetti ben ricevuti⁸⁸. Ma non pochi avevano reagito criticamente alle posizioni metafisiche cui Merleau-Ponty aderiva e che faceva derivare dalla sua fenomenologia.

Stephan Strasser, per esempio, ha una buona opinione della fenomenologia di Merleau-Ponty, ma non crede come lui che l'errore dell' "intuizionismo naïf", proprio dell'attitudine oggettivistica, sia parlare di "verità sopratemporale"⁸⁹. Benché l'esperienza non sia completa, ci sono alcune evidenze originarie (*Urevidenzen*), sopra le quali poggia la fenomenologia: tali l'esistenza dell'io, del mondo, del corpo, del noi, del linguaggio, ecc. Queste sono fuori da ogni dubbio e costituiscono l'oggetto di una dialettica volta a completare un'esperienza che ha sempre la possibilità di mostrarsi ingannevole. La dialettica, come Strasser la intende, permette di trovare certezze dove l'esperienza si rivela fluttuante. Per lui la negazione di ogni assoluto non risulta dell'osservazione e non è neanche una legittima conclusione di un buon ragionamento. L'importanza di questa critica si trova, mi sembra, nel rifiutare che la filosofia deva chiudersi nella descrizione del vissuto come tale, soprattutto se capito sensisticamente.

Alphonse de Waelhens è più acuto e rifiuta decisamente la pretensione di Merleau-Ponty di far dipendere la fenomenologia della percezione dalla negazione di ogni assoluto. Si devono quindi rigettare le false alternative, per esempio che "o questo assoluto non solleva nessuna difficoltà [...] o [...] inverte allora tutti i mezzi umani di verificaione e di giustificazione"⁹⁰. Invece, l'assoluto non elimina ogni problema, ma dà un senso alla ricerca. C'è una seconda falsa dicotomia, che de Waelhens formula così: "o l'assoluto è al di fuori, e quindi voi non potete neanche affermarne l'esistenza, o esso è al di dentro, e in questo caso voi v'identificate con esso"⁹¹, ammirandosi che un filosofo "che ha fatto tutto per mostrare la falsità de l'opposizione fra l'esteriore e l'interiore, possa dimenticare le sue proprie ragioni per risuscitare questa stessa alternativa in un piano superiore"⁹². Fare della verità e del valore

⁸⁸ Per esempio, Jean Racette, professore canadese scomparso molto giovane, trova la via aperta da Merleau-Ponty più feconda di quella di Henry, e rimprovera a questo ultimo: 1. il rifiuto d'ogni limite alla coscienza umana; 2. cancellare la deduzione davanti alla percezione; 3. il solipsismo dell'affettività senza oggetto; e 4. l'opposizione di interiorità e intenzionalità. V. il suo articolo "La philosophie du corps de Michel Henry", in: *Dialogue* 7 (1968) 391-409.

⁸⁹ Cfr. S. Strasser, *Phénoménologie et science de l'homme: vers un nouvel esprit scientifique*, Louvain 1967, 275.

⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, Paris 1948, 189; cfr. anche 185-196.

⁹¹ A. de Waelhens, *Une philosophie de la ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain 1951, 394.

⁹² *Ibid.*

l'esclusivo risultato del nostro contatto col mondo e della nostra azione, senza riferimento alcuna all'assoluto, non è l'unico modo di riconoscere un "rilievo"⁹³ al mondo. Al contrario, una verità assolutamente relativa all'uomo e una morale fondata esclusivamente sull'incontro di ciascuno con sé stesso e con gli altri sarebbero prive di ogni valore decisivo. L'esistenza di un pensiero assoluto, di una coscienza universale (Dio), non fa scomparire la coscienza finita né diminuisce il valore della sua esperienza. De Waelhens non vede la conseguenza ed insiste: "l'assoluto si annuncia a noi come un'invito a cercare la verità"⁹⁴.

Nel 1946, Merleau-Ponty tenne una conferenza alla *Société française de Philosophie* sul primato della percezione. In quell'occasione fu duramente criticato. Qui ci interessa soltanto ricordare un'osservazione di Emile Bréhier. All'affermazione del fenomenologo francese che la percezione è segnata dal "paradosso dell'immanenza e della trascendenza"⁹⁵, giacché non è mai completa e in essa la cosa percepita non è costituita, Bréhier obietta che parlare di trascendenza è accettare l'oggetto esterno e dunque distruggere la sua dottrina, perché l'uomo e gli oggetti vengono separati e distinti. Per non cadere in contraddizione, la fenomenologia della percezione dovrebbe rimanere nello stato di vissuto, senza passare all'espressione⁹⁶. Merleau-Ponty aveva insistito prima che non cercava di distruggere né la razionalità né l'assoluto, ma soltanto una razionalità e un assoluto separati, e come tanti altri prima e dopo lui, interpretava il messaggio cristiano nel senso della morte di Dio⁹⁷, di un Dio al di là dell'uomo e del mondo. «Dio è morto» significherebbe che tempo ed eternità sono una sola cosa⁹⁸. Al Bréhier, che non era rimasto soddisfatto delle sue spiegazioni, rispose che la contraddizione è necessaria in filosofia come si vede dal fatto, secondo lui, che la riflessione fa cominciare ad esistere il non riflesso⁹⁹. Nessuno è uscito contento da quella sessione, e Merleau-Ponty ne tirò forse la conclusione che doveva offrire una giustificazione ontologica, e non meramente descrittiva, delle sue tesi sulla percezione. *Il visibile e l'invisibile*, opera rimasta inconclusa, cerca appunto di fornire questa ontologia.

⁹³ Cfr. Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, 191.

⁹⁴ De Waelhens, *Une philosophie de la ambiguïté*, 395.

⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Jacques Prunair (ed.), Lagrasse 1996, 49.

⁹⁶ Cfr. Merleau-Ponty, *Le primat*, 77-78. Altri critici rilevano piuttosto delle inconsistenze logiche ed analitiche: v. R. M. Zaner, *The Question of Embodiment*, The Hague 1964, 127-238.

⁹⁷ Cfr. Merleau-Ponty, *Le primat*, 71-72.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, 102.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, 78.

La scelta metafisica di Merleau-Ponty è una forma di dialettica. L'ambiguità della percezione si risolve e si spiega per il concetto di corpo come carne. Cose e persone sono l'altro estremo della percezione: "Il mondo è visione del mondo e non potrebbe essere altra cosa"¹⁰⁰. Una filosofia della riflessione vorrebbe un oggetto separato dal soggetto, ma questi due sono il lato negativo e il lato positivo dell'unico atto –o fatto, evento– reale, cioè della percezione. Il proprio del soggetto è d'essere nulla¹⁰¹, e il mondo è l'essere, ma questo non sarebbe senza quello: l'essere e il nulla quindi hanno bisogno l'uno dell'altro. Non si può parlare d'interiorità, perché l'uomo è "ek-stase"¹⁰² nelle cose. Perciò, il nulla (il soggetto) è il rovescio dell'essere (il mondo)¹⁰³. Siamo confinati nell'ambivalenza, cioè nell'ambiguità, oscillando tra la contraddizione assoluta e l'identità fra l'essere e il nulla.

La *Wesenschau* husserliana è squalificata addirittura come un mito¹⁰⁴, giacché non esistono essenze "che si offrirebbero a un occhio spirituale"¹⁰⁵. Il pensiero tetico, costituente, accompagna la mala dialettica, quella che cerca di esprimersi in concetti. Ci vuole quindi una *iperdialettica*¹⁰⁶, che non tenga separati soggetto e mondo, e che dunque non cerchi un'espressione oggettiva. Ogni significato è radicato nella *nervatura* della nostra carne, le cui "pieghe segrete"¹⁰⁷ sono appunto le cose visibili. È significativo che Merleau-Ponty sia arrivato a questa dialettica non dalla preoccupazione di riconciliare gli opposti, come Hegel, ma da una fenomenologia della percezione. Perché non dobbiamo dimenticare che per lui l'unico punto valido di riferimento è la percezione sensitiva. La coincidenza è significativa e merita un'attenta considerazione. Infatti, potrebbe gettare luce sulla radice sensista della dialettica hegeliana, che ignora la vera natura dell'oggetto e non può dunque concepire una presenza che non si confonda col soggetto a cui è presente.

Nell'opera sulla percezione si trovano già anticipazioni di questa *iperdialettica*, anche se a volte si dice che il soggetto non è un nulla, ma soltanto il «buco» (*creux*) del mondo. Ma il senso profondo rimane lo stesso, giacché si tratta qui di un nulla dialettico, che toglie al soggetto la sua positività e lo trasforma in funzione del mondo. Così l'uomo è imprigionato

¹⁰⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 104; cfr. 88.

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, 88-91.

¹⁰² *Ibid.*, 82; cfr. 105-107.

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, 79.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, 153.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 156.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, 127.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 156.

nell'immanenza del mondo, anche se l'immanenza è chiamata trascendenza per il solo fatto che il soggetto è teso verso le cose. Trascendenza non è dunque apertura all'infinito, ma chiusura nel finito. Nell'iperdialettica le nozioni di immanenza e di trascendenza non hanno più senso come oposti. Tutto il trascendente è insieme immanente, giacché non c'è niente d'indipendente nella percezione: "Immanenza e trascendenza non si distinguono".¹⁰⁸ L'iperdialettica è la superazione definitiva del dualismo che accompagna ogni filosofia della coscienza. Secondo questo pensiero, non ci sarà bisogno di abbandonare del tutto l'idea classica della verità come adeguazione fra l'intelletto e il mondo, perché nel fondo essa si realizza sempre. Infatti, tutto è vero.¹⁰⁹

La ragione del distacco di Michel Henry dalla fenomenologia di Merleau-Ponty è facile di capire, giacché mentre per il primo il soggetto è il reale, per il secondo non è che una delle due faccie dell'unica vera realtà, che riceve il nome di *carne*. Henry adotta questo termine ma con ciò vuole significare la soggettività, mentre Merleau-Ponty indica il soggetto e il mondo, dati insieme e inseparabilmente nell'ambiguità. Ma se si pensa che per Henry la *carne* è insieme la vita del mondo, si vede che l'opposizione non è totale, anzi si farebbe fatica a trovarla. Insomma, per i due filosofi l'unica realtà è corporale –si chiami soggetto, corpo, carne, o in qualsiasi altro modo– e lo spirito è nulla. Per entrambi l'esistenza è sempre un'esistenza incarnata; questa è l'unica esistenza possibile. Non c'è posto per qualcosa di esistente al di fuori del corpo o senza rapporto con lui. La percezione sensitiva non è l'operazione di un soggetto il quale si accorge di un esistente, ma una vera azione per la quale è quello che è. Il mondo non è, non esiste, indipendentemente dalla percezione, ma è l'altro lato di essa. Il nostro corpo è il mondo che ha raggiunto l'essere, ed il mondo è "un'incarnazione permanente".¹¹⁰ Il soggetto è sempre un corpo, un corpo che è negatività, giacché esso è il luogo del mondo, ma niente per sé stesso. Come si vede quindi, il dualismo ontologico di Henry non è troppo lontano dall'ambiguità di Merleau-Ponty.

Alcuni punti di critica

Ché luce potrebbe gettare Rosmini su questo problema? Nel *Nuovo Saggio* Rosmini dedica un intero capitolo a discernere "ciò che v'ha di soggettivo" e "ciò che v'ha di

¹⁰⁸ Ibid., 120.

¹⁰⁹ Cf. ibid., 138s. e *Le primat*, 89.

¹¹⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 194.

estrasoggettivo nelle sensazioni esterne”¹¹¹, ma continuerà approfondendo il problema nell’*Antropologia morale* e nella *Psicologia*. Il solo titolo contiene già in anticipo una risposta alla tesi sull’ambiguità della percezione, e la lettura di quelle pagine convincono del senso critico di Rosmini, e certamente della sua non minore capacità descrittiva e analitica. Riconosce senz’altro che “la sensazione è in noi”, non senza avvertire che “è il fatto di cui abusarono gli idealisti”¹¹², giacché la coscienza ci attesta ugualmente che noi siamo modificati da “un’azione fatta in noi non da noi”¹¹³. La nostra passività è correlativa all’attività di un diverso da noi. L’intelletto riflette sulla sensazione e analizzandola trova in essa il soggettivo e l’estrasoggettivo, elementi che compongono la natura di essa. Se l’uomo fosse un soggetto soltanto sensitivo, non arriverebbe al concetto del diverso da sé –infatti, a nessun concetto– e in quel caso sarebbe certamente possibile concepire la sua esistenza come quella di un essere ambiguo per cui c’è un mondo sicuramente (*le monde est toujours déjà là*, “il mondo esiste sempre”, dice Merleau-Ponty), benché i suoi contorni non sarebbero mai definiti e precisi, ma confusi con il suo corpo.

È vero che un «mondo sensibile esterno» è una contraddizione, e in questo Rosmini andrebbe d’accordo; «mondo esteriore», «corpi esterni» sono delle metafore¹¹⁴. Ma non perciò pensare le cose come esistenti con indipendenza da noi sarebbe infrangere le regole dell’esperienza. La percezione sensitiva non può affermare l’esistenza delle cose fuori di noi (un’esistenza assoluta), non perché alla sensazione non appartenga una dimensione esterasoggettiva, ma perché un’affermazione di esistenza tradisce già la presenza di una luce oggettiva, e quindi dell’intelligenza. La percezione sensitiva ci informa delle cose soltanto nel loro rapporto colla nostra sensibilità, col nostro corpo, ma l’intelletto riconosce le cose come esistenti con indipendenza dal loro essere percepite, così come riconosce esistente lo stesso soggetto della percezione. Il torto non è soprattutto in quello che si afferma sulla percezione sensitiva, ma in voler ridurre ad essa l’esperienza e il nostro rapporto col mondo. Così, l’ambiguità non è nella realtà, ma piuttosto nella filosofia che introduce surrettiziamente l’oggettività allo stesso tempo che la nega. La percezione umana, insomma, non è soltanto sensitiva ma anche intellettuale, e l’analisi merleau-pontiana resta un’astrazione, valida piuttosto per gli animali che per l’uomo. Anche se, proprio perché astrazione, un animale non sarebbe in grado di farla.

¹¹¹ Cf. *NS*, parte V, cap. XI, nn. 878-905.

¹¹² *NS* 879.

¹¹³ *NS* 880.

¹¹⁴ Cfr. *AM* 497.

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

Da un'altra parte, la concezione dell'oggettivo come costituito è discutibile. Oggettivare non è infatti costituire, ma considerare una cosa in sé stessa. Se questo non fosse possibile, neanche potremmo sapere che cosa è la percezione. In altre parole, per parlare di ambiguità bisogna esserne già uscito. Il fenomenologo francese non è così fedele all'esperienza come può sembrare al primo sguardo, perché riduce la conoscenza a percezione sensitiva e, come abbiamo detto, se il soggetto della percezione sensitiva non fosse lui stesso anche intellettuale, essa non potrebbe essere conosciuta. Il fatto è che lui ignora la natura dell'intelligenza, la quale comprende come qualcosa di derivato dalla percezione sensitiva e che necessariamente impoverisce la cosa conosciuta. Sarebbe facile sottoscrivere la sua affermazione che “il difetto delle teorie classiche della percezione consiste nel introdurre nella stessa percezione operazioni intellettuali”,¹¹⁵ se la percezione non fosse insieme sensitiva e intellettuale, e che analizzare la percezione sensitiva separata è già frutto dell'astrazione e non un ritorno al mondo realmente «visuto» dall'uomo.

Per quanto riguarda al sintesi fra principio senziente e sentito, ci sono senza dubbio delle forti somiglianze. Aristotele aveva già visto che la potenza di sentire attuata e il sentito in atto sono la stessa cosa. Ed è altresì certo che il sintesi stabilisce una sorte di struttura

¹¹⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 378.

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

Dopo tutto quello che si è detto, non si capisce come si abbia potuto dire, in un articolo di una trentina di anni fa, che esiste “una notevole convergenza [di Rosmini] col pensiero esistenziale-fenomenologico di Merleau-Ponty”,¹¹⁶ se non si vuole soltanto sottolineare alcuni, esigui, punti di contatto. Ma l'autore di queste parole intende andare oltre e suggerisce sorprendentemente l'erroneità di una visione neo-agustiniana di Rosmini, come quella proposta da Michele Federico Sciacca. Mi permetto perciò, per concludere, di ricordare alcuni pensieri di Sciacca, in cui si conferma, da una parte, l'adeguatezza di considerare il sentito in stretto rapporto col soggetto senziente e, da un'altra, l'insufficienza di una tale osservazione sia per un'antropologia completa che per una giusta teoria della conoscenza.

Dice Sciacca: “Nè vi è reale in sé o natura –universo pietrificato ed insignificante– ma vi è il sentimento del reale, il reale sentito da un soggetto senziente, a cui si manifesta ed «appare»: «si rivela» al soggetto che lo disvela. Lo «spettacolo» del reale cesserebbe di colpo

¹¹⁶ A. L. Townsley, “Rosmini and Merleau-Ponty: Being, Perception and the World”, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1976 (68), pp. 75-84, 76. L'autore riconosce al Prof. Rocco Montano (Urbana, Illinois), l'ispirazione della sua indagine, ed è vero che Montano aveva l'idea, un po' eccentrica, che fra i pensatori contemporanei, Rosmini troverebbe il maggiore riscontro nel fenomenologo francese. In ogni modo, la lettura che fa Townsley dei passi citati di Rosmini è fortemente libera, per non dire dubbiosa o addirittura palesemente fuorviante.

senza l'«essere» segreto ed interiore dello spettatore: il reale da solo, senza il soggetto senziente ed intelligente, sarebbe la solitudine del reale, «insussistente»¹¹⁷. E più avanti Sciacca avverte che si devono evitare tre illusioni: quella dell'empirista, per chi le cose sono le nostre impressioni; quella dell'idealista, per chi le cose sono prodotte del movimento dialettico del soggetto; ma anche l'illusione realista, la quale lascia da parte il rapporto delle cose col principio che le sente o intende.¹¹⁸ Ma né quelle parole né questa spiegazione si devono capire in senso idealista, giacché, non si fa del soggetto la sola realtà né questa è limitata al rapporto col mondo. Il loro vero senso è che non c'è realtà senza soggetto, che una realtà assolutamente materiale ed anonima è incompleta e non potrebbe esistere da sé.

In ogni modo, si potrebbe certamente trarne la conseguenza idealista se Sciacca si fosse limitato a questa osservazione. Ma poche pagine dopo, troviamo il recupero della teoria rosminiana dell'essere ideale, il quale rende possibile l'uscita di sé stesso, il passo e l'accesso all'altro, fino alla sua compiutezza nell'essere infinito. “Tra la mente intuente e l'essenza dell'essere intuito vi è un rapporto originario di *tensione* o di dialetticità (...) D'altra parte, adeguare la sua esistenza all'Idea è la sua *vocazione essenziale*, che, pertanto, risulta essere vocazione all'Essere assoluto. Non si tratta di un'esigenza soggettiva e psicologica, ma di un'esigenza ontologica e metafisica”.¹¹⁹ Non c'è per tanto né chiusura in sé stesso né riduzione dell'uomo all'immanenza, tutti e due tesi che non derivano necessariamente dall'osservazione che il sentito è relativo al soggetto senziente.

¹¹⁷ Michele F. Sciacca, *Atto ed essere*, Fratelli Bocca, Roma 1956, pp. 20s.

¹¹⁸ Cf. *ibid.* pp. 68-70.

¹¹⁹ *Ibid.* pp 31 e 34.

Conclusion

Nel confronto con Merleau-Ponty ed Henry abbiamo soprattutto sottolineato le divergenze con Rosmini, cercando di arrivare alle loro posizioni ultime, certamente non conciliabili. Ma non mancano alcuni aspetti d'incontro. La fenomenologia della percezione offre descrizioni vivissime dell'esperienza del corpo proprio, del sentire e della motricità ad essi vincolata. Anche la concezione del sentimento come presenza di sé nel mondo e del mondo nel soggetto, è in linea di continuità cogli analisi di Rosmini. Per quanto riguarda Henry, è chiaro che il suo concetto della realtà come soggetto vivente e come sentimento di sé può essere letto con benevolenza, se isolato dalle conseguenze che il suo autore ne vuole tirare e del marco dove le iscrive. In ogni modo, a me sembra che il torto più notevole dei due filosofi, e anche di Biran, sia la loro insufficiente concezione della natura della ragione umana, ridotta a facoltà delle rappresentazioni. Ne segue l'identificazione dell'oggettivo coll'essere costituito e quindi l'impossibilità di una vera conoscenza dell'altro da sé. Invece, per Rosmini dal suo primo atto la mente è uscita da sé verso l'altro: in virtù dell'essere ideale, che è di natura opposta, può concepire e conoscere quello che è nel suo stesso essere. Se non avessimo che la sensitività, e se questa fosse assolutamente chiusa in se stessa, o tutt'al più segnata da un'insuperabile ambiguità, non avremmo nessun testimone delle altre cose, giacché l'altro da noi non potrebbe essere concepito neanche come possibile.

Più interessante e positivo sarebbe forse stato un confronto con Gabriel Marcel e la sua meditazione del corpo soggettivo e del sentire come *Urgefühl* e come il modo di essere e di agire nel mondo¹²⁰. O anche con Louis Lavelle, la cui vicinanza a Rosmini è molto più forte di quella di Biran. Oltre alla concezione della persona come l'atto partecipato, al tema della presenza dell'essere allo spirito, ed altri ancora, il rapporto di sensitività ed intelligenza sarebbe un bel punto d'incontro. Ci sarebbero anche differenze non trascurabili con Lavelle, ma sempre di minore portata rispetto di quelle che separano Rosmini da Merleau-Ponty, da Henry e da altri contemporanei. Con questi Lavelle non condivide la sottovalutazione della ragione e dell'intelligenza, nemmeno la riduzione dell'assoluto ad immanenza. Qui vorrei soltanto citare un passo di *Les puissances du moi* in cui si trovano sinteticamente elementi fortemente suggestivi per un incontro fecondo: "Si se pensa ancora che l'intelligenza non si serve dell'astratto che come di un mezzo per raggiungere il reale nella sua ricchezza

¹²⁰ Cfr. G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927, 124-126 e 234-240.

individuale e concreta, che il costrutto non può essere staccato dal dato, e che il dato ci è dato dalla sensazione, e finalmente, che la sensazione, lungi da rinchiuderci nella soggettività pura, risiede nell'insieme di tocchi per i quali il reale ci rivela la sua presenza e il suo rapporto con noi, dunque si può dire che è l'alleanza dell'intelligenza e della sensitività quello che forma la coscienza stessa in quanto essa è il punto d'incontro della nostra intimità e della totalità del reale. L'intelligenza non è una facoltà puramente formale; essa è una lettura che facciamo nell'interno del reale, la quale comincia colla sensazione e si continua fino all'emozione estetica"¹²¹.

Inoltre, si avvertiranno in queste pagine alcune omissioni notevoli su problemi tutt'altro che irrilevanti: la discussione sulla natura (oggettiva?, soggettiva?, estrasoggettiva?) dello spazio, la distinzione scolastica fra l'anima e le potenze, il principio d'individuazione, il sentimento fondamentale come radice ultima del senso comune, il concetto di «coscienza» nella filosofia tedesca, il concetto husserliano di *Leib*, ecc. In quest'ultimo caso, oltre che per ragioni di spazio, perché uno studio comparativo non sarebbe di grande aiuto senza la discussione delle due ambiziose filosofie prese nel loro insieme.

Il pensiero di Rosmini non rinuncia alle esigenze legittime di nessuna posizione, ma sa evitare le posizioni reattive. Rivela da una parte un'ampiezza poco frequente, aperta ad altri contributi, ma senza compromettere mai i principi ontologici fondamentali. Il suo marco teorico permette quindi una critica non refrattaria ed escludente, al tempo che una inclusione non eclettica di altri pensatori, realizzando un'autentica purificazione del loro pensiero. Forse la lezione più palese che Rosmini ci offre oggi nella tematica che ci ha occupato è che la soggettività umana non si riduce a corporeità. Se una volta poteva dirsi che la soggettività, la corporeità e l'affettività erano state trascurate e sottovalutate, oggi affrontiamo un nuovo scompenso: manca il senso dell'oggettività, della spiritualità e della razionalità. In Rosmini troviamo tutti gli elementi organicamente connessi. Nella sua filosofia la sistematicità non diventa razionalismo né taglia le ali alla ragione. L'attualità delle sue vedute si riflette nel loro carattere integrale, nonché nelle novità particolari. Non sarebbe quindi troppo ardito dire che la filosofia rosminiana sulla soggettività rimane come un'immensa cava per gli studiosi e che le riflessioni di alcuni nostri contemporanei si fermano per lo più all'anticamera di essa.

¹²¹ L. Lavelle, *Les puissances du moi*, Paris 1948, 129.