

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100



MIMESIS / LA NUOVA ROSMINIANA

SEZIONE
Rosminianesimo Teologico

N. 1

La collana è diretta dal



Ente di ricerca riconosciuto da MIUR con data 01/09/2016 RE: # 10309268
ISSN 2284-4406

La mission dell'Istituto
è la promozione editoriale del pensiero rosminiano

www.cattedrarosmini.org

La pubblicazione del volume
è stata resa possibile grazie
al contributo
di

BPER Banca, CIDITEC AIR HANDLING SOLUTIONS,
Associazione culturale "Spei lumen",
gli amici della Parrocchia di S. Giovanni Battista in Solleria (MO)

BPER:
Banca

CIDITEC
AIR HANDLING SOLUTIONS
CONSULENZA E DISTRIBUZIONE
MATERIALE AEREAULICO,
ASPIRAZIONE E FILTRAZIONE



Si ringrazia Giovanna Gabbi per la revisione editoriale

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *La Nuova Rosminiana/Rosminianesimo Teologico,*
Il divino nell'uomo e l'umano nella rivelazione, n. 1
Isbn: 9788857544793

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383



GIAN PIETRO SOLIANI
«SENTIRE È ESSERE».
LA METAFISICA DEL SENTIMENTO
IN ROSMINI, OLTRE IL PARADIGMA
ONTOTEOLOGICO

1. *Premessa*

In questo articolo ci proponiamo di indagare il modo nel quale alcuni dei temi più noti della fenomenologia di Lévinas sono stati affrontati nel XIX secolo da Antonio Rosmini, al fine di proseguire un confronto tra il pensatore di Rovereto e alcuni nodi cruciali della modernità e della post-modernità filosofica¹. I testi rosminiani a cui faremo riferimento sono, in via principale, le pagine della *Teosofia* dedicate all'essere reale. Per giungere allo scopo che ci siamo prefissati partiremo da Heidegger, quale ispiratore della critica di Lévinas alla tradizione metafisica. In secondo luogo, ricostruiremo alcuni nodi tematici del pensiero di Lévinas nel suo dialogo con Heidegger e Husserl. Infine, cercheremo di mostrare la pertinenza di un confronto teorico tra Rosmini e Lévinas.

Poiché risulterebbe impossibile esaurire l'approfondimento in questo contesto, ci limiteremo a ricostruire il quadro teorico levinassiano, avendo in mente il suo possibile accostamento con la riflessione rosminiana sull'essere reale. Ciò che si intende mostrare, con Rosmini, è l'impossibilità di trattare il sentimento e il sentire come estranei all'essere. Da qui, l'impossibilità di ridurre la metafisica a etica, sganciandola dall'ontologia². L'ope-

-
- 1 Tale confronto è già stato iniziato in altre sedi. Ci permettiamo di rimandare ai seguenti lavori: G.P. SOLIANI, *Antonio Rosmini e l'idea dell'essere nel pensiero moderno prekantiano (1674-1781)*, in: F. BELLELLI, G. GABBI (a cura di), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas 2015, pp. 47-122; Id., *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, in F. BELLELLI, E. PILI (a cura di), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 151-168.
- 2 I termini "metafisica" e "ontologia" vengono qui utilizzati con una valenza diversa. L'ontologia riguarda lo studio dell'essere in quanto essere e delle sue determinazioni per quel tratto che le accomuna, ovvero il fatto di essere. Per metafisica si



razione rosminiana, infatti, pur trovando dei punti di convergenza con la riflessione levinassiana, ha di mira la costruzione di una metafisica di trascendenza in cui l'essere morale, non sia soltanto una risposta all'istanza etica e al desiderio di legame con l'altro da sé, ma sia propriamente il compimento dell'organismo dell'essere, superando gli equivoci del pensiero moderno e post-moderno³.

2. Heidegger: il paradigma ontoteologico

Come è noto, Heidegger⁴ ritiene che la tradizione metafisica sia caratterizzata da una duplicità irriducibile di teologia e ontologia: l'essere è il fondamento e l'ente è il fondato, senza che sia mai stata pensata veramente, da un lato, la differenza in quanto differenza tra essere ed ente e, dall'altro lato, la divergenza di teologia e ontologia. La duplicità in parola consisterebbe nell'ambiguità originaria della metafisica che si presenta *e* come scienza dell'essere più generale di tutti (ontologia) *e* come scienza dell'Essere assoluto fondamento di ogni ente (teologia). Certo, l'essere è il "differente" rispetto all'ente, cioè rispetto alla determinatezza, ma – prosegue Heidegger – è la «differenza del differente» che per la metafisica è qualcosa di impensato. Di fronte a questo esito le parole "essere", "ente", "fondamento" e "fondato" non sono più utili. A ciò si aggiunga che, nella lettura heideggeriana, anche l'Ente supremo è a sua volta fondamento dell'essere, e quindi di se stesso⁵. Il dio della metafisica sarebbe, secondo Heidegger,

intende, invece, "il trascendimento dell'esperienza nell'orbita del pensiero" (Gustavo Bontadini), ossia l'affermazione dell'Assoluto trascendente l'esperienza diveniente.

- 3 Un tentativo ben più ampio e articolato del nostro di instaurare un dialogo tra Rosmini e il pensiero postmoderno, valorizzando anche il pensiero di Lévinas, è stato proposto recentemente da Fernando Bellelli. Cfr. F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 2014.
- 4 Gli studi sul rapporto tra Heidegger e la tradizione metafisica sono assai numerosi. Mi limito a citare i seguenti: E. GARULLI, *Heidegger e la storia dell'ontologia*, Argalia. Urbino 1978; M. RUGGENINI (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991; P. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011.
- 5 M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in: ID., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, traduzione italiana di G. Gurisatti, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in ID., *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2013², pp. 90-94.

nient'altro che *causa sui*, ossia «fondamento che, a sua volta, a partire da ciò che ha fondato, necessita della fondazione che gli è adeguata, cioè della causazione da parte della cosa più originaria. Quest'ultima è la causa intesa come *causa sui*. È questo il nome appropriato per il dio della filosofia»⁶.

Con un dio simile – questa la famosa conclusione di Heidegger – l'uomo non può avere alcun tipo di rapporto. A questo punto, sembra essere più rispettoso di Dio un pensiero senza-Dio, che lasci la libertà di accogliere Dio, al di fuori degli spazi angusti del pensiero metafisico⁷.

È stata messa in luce da più parti e in diversi modi l'arbitrarietà di questa lettura complessiva della storia della metafisica⁸ che pretende di includere tutti gli episodi salienti in una sorta di destino ineluttabile, orientato verso il dominio contemporaneo della tecnica. Si è fatto notare anche che la critica heideggeriana all'essere della tradizione metafisica, con il conseguente invito a pensare l'essere come “evento” (*Ereignis*), è, in fondo, un idealismo trascendentale mascherato⁹. Con quell'insistenza sulla necessità di pensare la differenza del differente (l'essere) in quanto differenza, Heidegger sembra voler riproporre il principio dell'inobiettività del pensiero, sul quale l'idealismo, per primo, si è soffermato tematicamente.

Non a caso la disamina della costituzione onto-teo-logica della metafisica comincia dalla *Scienza della logica* di Hegel. Heidegger ha cura di sottolineare che, certamente, l'essere è la «questione controversa riguardo al pensiero» – la “cosa” del pensiero¹⁰ –; ma, mentre per Hegel questo essere non è altro che “concetto assoluto”, verità in sé conscia e idea assoluta, al

6 *Ivi*, p. 95.

7 *Ibid.*: «A un dio simile l'uomo non può rivolgere preghiere né può offrire sacrifici. Dinanzi alla *causa sui* l'uomo non può cadere devotamente in ginocchio né può suonare e danzare. Di conseguenza, il pensiero senza-dio, che deve rinunciare al dio della filosofia – cioè al dio come *causa sui* – è forse più vicino al dio divino. Il che, in questo caso, significa soltanto: questo pensiero è libero per tale dio più di quanto la onto-teo-logica non si disposta ad ammettere».

8 Rilievi significativi sono stati mossi da Carmelo Vigna (vedi nota successiva) e da Dario Sacchi. Cfr. D. SACCHI, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Studium, Roma 2007, pp. 15-23. Un posizione che rilegge la storia della metafisica cercando di superare il paradigma onto-teologico si trova in: O. BOULNOIS, *Métaphysique rebelles. Gèneses et structures d'une science au Moyen Âge*, PUF, Paris 2013.

9 C. VIGNA, *Sulla metafisica di Heidegger*, in: ID., *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 259-294.

10 M. HEIDEGGER, *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 53: «Il termine “cosa” significa la questione controversa, il contenzioso, quell'unico che, per il pensiero, è il caso che lo riguarda».

contrario, per il filosofo di Messkirch, l'essere è la differenza in quanto differenza dall'ente¹¹. Stando così le cose, si tratterebbe, per Heidegger, di richiamare l'idealismo hegeliano alla coerenza con il principio della inobiettivabilità dell'orizzonte trascendentale che, fin da *Essere e tempo*, Heidegger aveva indicato, attraverso il linguaggio scolastico, con il termine *transcendens*: «essere e struttura d'essere stanno al di là di ogni ente e di ogni possibile determinatezza ontica di un ente. Essere è il puro e semplice *transcendens*»¹².

In effetti, l'altro dalla determinatezza è senz'altro l'essere indeterminato e insieme il pensiero o l'apparire in senso trascendentale, il quale è sempre apparire-di un contenuto, ma senza che tale contenuto sia predeterminato e senza che l'apparire ne risulti modificato e, quindi, determinato per mezzo del contenuto che appare. Heidegger chiama anche «nulla» l'altro dall'ente, ovvero l'essere come «negazione della totalità dell'ente»¹³. L'essere è il ni-ente, poiché non è nessuno degli enti determinati che appaiono nell'esperienza. Stando così le cose, negli scritti di Heidegger, l'essere, il nulla e il pensiero possono essere trattati, con buona approssimazione, come sinonimi¹⁴.

-
- 11 *Ivi*, p. 60: «Per Hegel la cosa del pensiero è l'essere, in riferimento all'essere-pensato dell'ente nel pensiero assoluto e in quanto pensiero assoluto. Per noi la cosa del pensiero è lo Stesso, dunque l'essere, però l'essere in riferimento alla sua differenza dall'ente. Detto in modo ancora più incisivo: per Hegel la cosa del pensiero è il pensiero in quanto concetto assoluto. Per noi, invece, con una denominazione provvisoria, la cosa del pensiero è la differenza *in quanto* differenza».
- 12 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927, traduzione italiana di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2012, p. 64.
- 13 M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1949⁵, traduzione italiana di F. Volpi, F.W. Von Herrmann, *Che cos'è metafisica?*, in: ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 65: «Il niente è la negazione completa della totalità dell'ente»; *ivi*, p. 70: «Esser-ci significa esser tenuto immerso nel niente. Tenendosi immerso nel niente, l'esserci è già sempre oltre l'ente nella sua totalità. Questo essere oltre l'ente noi lo chiamiamo trascendenza. Se l'esserci, nel fondo della sua essenza, non trascendesse, ossia, come ora possiamo dire, non si tenesse immerso fin dall'inizio nel niente, non potrebbe mai comportarsi in rapporto all'ente, e perciò neanche a se stesso. [...] Il niente non è un oggetto, né in generale un ente. Il niente non si presenza per sé, né accanto all'ente a cui per così dire inerisce. Il niente è ciò che rende possibile l'evidenza dell'ente come tale per l'esserci umano. [...] Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del niente».
- 14 Di nuovo, rimandiamo al saggio di Carmelo Vigna dove l'equivalenza nel pensiero heideggeriano tra essere, pensare e niente è dimostrata con l'ausilio dei testi. Cfr. C. VIGNA, *Sulla metafisica di Heidegger*, cit., pp. 273-282.

Carmelo Vigna ha messo in luce come la domanda leibniziana («Perché, infine, l'essente e non piuttosto il niente?») sia intesa da Heidegger in un senso che non è più quello della metafisica classica. Heidegger si chiede, infatti, intorno al senso della determinatezza di contro all'apparire trascendentale. Vigna riformula la domanda heideggeriana nei seguenti termini: «l'assoluto c'è. Perché allora il mondo? Perché il finito o il determinato in quanto tale? Perché non c'è solo l'infinito? Il finito non è forse l'apparenza fenomenica dell'infinito (in termini heideggeriani: l'ente non è il modo d'apparire per noi dell'essere?)»¹⁵. La radice del domandare heideggeriano è, in questa prospettiva, idealistica e insieme fenomenistica. Idealistica, per le ragioni già espresse, e fenomenistica perché l'ente è inteso come l'apparenza che nasconde o fa apparire soltanto in parte la verità che è l'essere. L'ente è il kantiano “fenomeno”, oltre il quale sarebbe occultato l'essere “noumeno”.

Vigna conclude la sua disamina di questo tratto della metafisica heideggeriana sottolineando che siamo di fronte a un immanentismo, simile a quello hegeliano, che si oppone frontalmente a una metafisica della trascendenza. L'opposizione originaria nella metafisica heideggeriana è la coppia determinato-indeterminato (ente-essere), trattata alla stregua della coppia hegeliana astratto-concreto. In una metafisica di trascendenza, invece, il punto di partenza è solitamente l'opposizione di essere e non-essere che appare nell'esperienza del divenire. L'appello all'indeterminatezza è insufficiente per oltrepassare la determinatezza. Bisogna che ciò che oltrepassa il determinato sia diverso da esso anche quanto al suo esistere attuale, non solo quanto al suo semplice essere indeterminato. La diversità, quanto all'esistere attuale, appare nel non-esserci-più della determinatezza che prima c'era, ossia nel divenire, opposto alla stabilità dell'esistenza attuale dell'Assoluto¹⁶. Insomma, la diversità fondamentale tra l'ente e l'essere è quella tra l'ente mutabile e l'Essere immutabile e non quella tra la determinatezza e la semplice indeterminatezza.

L'altro aspetto problematico, strettamente connesso alla rilettura heideggeriana della tradizione metafisica, è l'aver confuso, come un'unica cosa, il sapere antico-medievale con il sapere assoluto dell'assoluto tipico del pensiero hegeliano. L'*epistème* antica e medievale è sapere necessario del necessario, ovvero si esercita intorno ad alcuni nuclei teorici ben precisi che godono dell'incontrovertibilità, senza pretendere di imbrigliare la realtà in una processualità guidata dalla necessità, al modo hegeliano. Ridurre a unità i due tipi di sapere – quello hegeliano e quello antico-medievale – è un errore storico e insieme speculativo.

15 *Ivi*, nota 33, p. 283.

16 *Ivi*, pp. 283-286.

3. La trascendenza in Lévinas: oltre Husserl e Heidegger

La critica di Heidegger alla metafisica tradizionale e il suo richiamo a considerare la differenza ontologica, secondo la particolare e surrettizia curvatura appena illustrata, hanno fatto scuola. Si potrebbe leggere la fenomenologia francese del '900 e di inizio millennio come il tentativo, più o meno mascherato, di uscire dall'immanentismo heideggeriano alla ricerca di un qualche tipo di trascendenza, ma senza mettere in discussione gli equivoci della critica del pensatore tedesco alla metafisica tradizionale.

Per questo motivo, la coppia concettuale trascendenza-immanenza diventa uno dei nodi teorici fondamentali su cui sostare¹⁷. Emmanuel Lévinas è probabilmente uno degli autori che ha fatto della riflessione su questo luogo teorico uno dei perni della propria proposta filosofica. Non ci possiamo soffermare sul confronto che, fin dalle prime opere, l'autore di origine ebraica instaura con la trascendenza e l'immanenza husserliane. Ci limitiamo a notare che la ricerca di Lévinas si dirige verso ciò che può rompere la tentazione di totalizzare Altri, attraverso l'attività pensante: l'*ego cogito* cartesiano. Altri, irrompendo in modo imprevisto, si manifesta come ciò che non può essere oggettivato dal *cogito*, poiché trascendente e originariamente separato dal nostro *ego*. Altri ci precede e il suo appello si impone a noi.

La relazione tra il nostro Io e Altri, tra il Medesimo e l'Altro, è ciò che Lévinas individua nella cartesiana idea dell'infinito che abita l'uomo come altro da lui e si contrappone al concetto di totalità in senso hegeliano. La totalità hegeliana, invece, è il progetto di costituire un sapere assoluto che riduca all'Io ogni cosa, senza tralasciare alcunché. L'infinito di cui parla Lévinas tiene in sé, come separati, il Medesimo e l'Altro, nella forma della trascendenza¹⁸. Senza questa trascendenza dell'Altro rispetto all'Io «ci sarebbe soltanto l'essere»¹⁹.

Con il termine "essere", Lévinas allude al risultato di quella movenza che nella fenomenologia di Husserl era l'intenzionalità²⁰, ossia l'atto

17 Sul concetto di "trascendenza" in Lévinas si veda G. FERRETTI, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.

18 E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, traduzione italiana di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2004, p. 58: «L'idea di infinito – la relazione tra il Medesimo e l'Altro – non annulla la separazione. Questa attesta nella trascendenza».

19 *Ivi*, p. 59.

20 Cfr. E. LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris 1930, traduzione italiana di S. Petrosino, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, capp. II-III, Jaca Book, Milano 2002.

dell'Io, la *cogitatio*, in quel senso amplissimo che già aveva assunto nelle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio²¹. Tale atto dell'Io va a costituire, come è noto, delle oggettualità, delle modalità di essere. Secondo Lévinas, per Husserl e, in generale, per tutta la tradizione filosofica, l'atto di conoscenza oggettiva tutto ciò che ha di mira, riconducendo l'Altro al Medesimo, Altri all'Io. Facendo una "teoria", la tradizione filosofica si presenta come "ontologia", intelligenza dell'essere, nella quale il desiderio metafisico, come anelito all'"assolutamente altro" svanisce²². Tuttavia, si dà la possibilità di una teoria che sia rispettosa dell'esteriorità, ossia della trascendenza d'Altri rispetto all'Io. Tale teoria è una metafisica e insieme un'etica che, criticando la riduzione d'Altri all'Io, precede l'ontologia. Nella prospettiva levinassiana, come è noto, l'Io dev'essere decentrato per lasciare posto all'Altro²³.

-
- 21 RENÉ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, II, in: ID., *Oeuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam-P. Tannery, vol. VII, Vrin, Paris 1900, p. 28: «Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens».
- 22 E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., pp. 40-41: «La relazione teorica è stata lo schema preferito della relazione metafisica. Il sapere o la teoria significa innanzitutto una relazione con l'essere tale che l'essere conoscente lascia che l'essere conosciuto si manifesti rispettando la sua alterità e senza segnarlo in nulla con questa relazione di conoscenza. [...] Teoria significa anche intelligenza – logos dell'essere – cioè un modo tale di affrontare l'essere conosciuto che la sua alterità rispetto all'essere conoscente svanisce. Il processo della conoscenza si confonde a questo stadio con la libertà dell'essere conoscente che non incontra niente che, altro rispetto ad esso, possa limitarlo. Questo modo di privare l'essere conosciuto della sua alterità può attuarsi solo se è intenzionato attraverso un terzo termine – termine neutro – che a sua volta non è un essere. In esso finirebbe con l'attutirsi lo choc dell'incontro tra il Medesimo e l'Altro. Questo terzo termine può apparire come concetto pensato. L'individuo che esiste abdica allora a favore del generale pensato. [...] Qui la teoria si impegna in una via che rinuncia al Desiderio metafisica, alla meraviglia dell'esteriorità, di cui vive questo Desiderio»; *ivi*, p. 41: «La filosofia occidentale è stata per lo più un'ontologia: una riduzione dell'Altro al Medesimo, in forza dell'interposizione di un termine medio e neutro che garantisce l'intelligenza dell'essere».
- 23 *Ivi*, pp. 40-41: «La teoria come rispetto dell'esteriorità delinea un'altra struttura essenziale della metafisica. Essa ha la preoccupazione critica nella sua intelligenza dell'essere – o ontologia. [...] Così la sua intenzione critica la porta al di là della teoria e dell'ontologia: la critica non riduce l'Altro al Medesimo come l'ontologia, ma mette in questione l'esercizio del Medesimo. Una messa in questione del Medesimo – che non può non essere fatta nella spontaneità egoistica del Medesimo – è fatta dall'Altro. Questa messa in questione della mia spontaneità da parte della presenza d'Altri si chiama etica. L'estraneità d'Altri – la sua irriducibilità a Me – ai miei pensieri e ai miei possessi, si attua appunto come una messa

L'intenzionalità conoscitiva, per come è presentata da Husserl – per lo meno in *Ideen I* – è tale per cui, certamente, la coscienza è sempre coscienza-di qualche cosa, ma – ciò che più conta – l'oggetto appare e risplende soltanto grazie ad essa e da essa risulta, dunque, condizionato²⁴. In questo senso, lo sviluppo più naturale della fenomenologia husserliana sarebbe l'idealismo²⁵ e l'approdo a una metafisica del trascendentale, nella quale gli oggetti sono costituiti dalla coscienza e la realtà non mantiene mai una qualche indipendenza dal pensiero²⁶. Per Lévinas, l'essere oltre il quale si deve andare è quello proprio di quelle oggettualità che sono costituite dal *cogito*, ma non solo.

È lo stesso *ego* che deve essere decentrato rispetto ad Altri. In questo senso, anche il *Dasein* heideggeriano – il luogo della comprensione dell'essere – deve essere posto in secondo piano rispetto ad Altri. Secondo Lévinas, vi è una profonda relazione tra il *Dasein* e l'*ego cogito*. Il primo sarebbe, infatti, ciò che rende conto della nozione cartesiana di soggetto. La comprensione dell'essere come preoccupazione per la propria esistenza è la caratteristica fondamentale della finitudine del *Dasein* ed è il fondamento dell'apertura di quest'ultimo verso il mondo²⁷. La finitudine del pensiero umano «non sarà più una semplice determinazione del soggetto – non si dirà più solamente [con Cartesio] “noi siamo un pensiero, ma un pensiero finito” –, la finitudine conterrà il principio medesimo della soggettività del soggetto. È perché c'è una coscienza finita – il *Dasein* – che la coscienza medesima sarà possibile»²⁸.

in questione della mia spontaneità, come etica. La metafisica, la trascendenza, l'accoglienza dell'Altro da parte del Medesimo, d'Altri da parte di Me si produce concretamente come la messa in questione del Medesimo da parte dell'Altro, cioè come l'etica che mette in atto l'essenza critica del sapere. E come la critica precede il dogmatismo, la metafisica precede l'ontologia».

- 24 E. LÉVINAS, *Essais nouveaux*, in: ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016⁴, pp. 185-186: «L'intentionnalité signifie que toute conscience est conscience de quelque chose, mais, surtout que tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être resplendit et, par là-même, apparaît».
- 25 Cfr. *ivi*, pp. 176-177.
- 26 Cfr. *ivi*, pp. 1190-191.
- 27 Cfr. E. LÉVINAS, *Martin Heidegger et l'ontologie*, in: ID., *En découvrant l'existence*, cit., pp. 88-89.
- 28 *Ivi*, p. 89: «Elle ne sera plus une simple détermination du sujet – on ne dira plus seulement “nous somme une pensée, mais une pensée finie” – la finitude contiendra le principe même de la subjectivité du sujet. C'est parce qu'il y a une existence finie – le *Dasein* – que la conscience elle-même se trouvera possible».

L'essere di Heidegger è, in effetti, finito. La tesi di Hegel mediante la quale si afferma l'identità di essere e nulla è legittima per il filosofo tedesco, ma soltanto perché «l'essere stesso è per essenza finito e si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori del niente»²⁹. La comprensione dell'essere, caratteristica fondamentale del *Dasein*, ne costituisce anche la finitudine.

A questo punto possiamo tornare a una delle tesi capitali del pensiero levinassiano. L'idea dell'infinito che Cartesio assegna all'*ego cogito* come ciò che non coincide con quest'ultimo, ma piuttosto lo apre all'esteriorità, è per l'autore lituano «relazione» essenziale con Altri³⁰. L'idea di infinito rompe la totalità costituita dall'oggettivazione conseguente alla *cogitatio*, ossia all'atto intenzionale messo in campo dall'Io, ossia dal Medesimo. In Cartesio – questa l'interpretazione levinassiana – sarebbe presente una concezione dell'Io come essenzialmente e strutturalmente aperto ad Altri; ma affinché vi sia questa tendenza essenziale occorre che Altri preceda l'Io³¹.

La tesi cartesiana, accolta da Lévinas, è che l'Infinito è di più della sua idea. Nel suo essere formale esso è trascendente rispetto al suo essere oggettivo. Essere oggettivo ed essere formale dell'Infinito non possono venire a coincidere³². Occorre preliminarmente rilevare che la tesi nella sua va-

29 M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 75. La stessa tesi è sostenuta in M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer, Tübingen 1971, traduzione italiana di E. Mazzarella, C. Tatasciore, *Schelling. Il Trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1994, p. 264.

30 Su questo punto si veda anche: E. BACCARINI, *Lévinas. Soggettività e Infinito*, Studium, Roma 1985.

31 Riguardo a questi temi, risultano fondamentali le pagine di E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 46-50. In particolare, scrive Lévinas: «Questa relazione del Medesimo con l'Altro, senza che la trascendenza della relazione tronchi i legami implicati da una relazione, ma senza che questi legami uniscano in un tutto il Medesimo e l'Altro, è fissata, di fatto, nella situazione descritta da Cartesio nella quale l'«io penso» ha con l'Infinito, che non può affatto contenere e dal quale è separato, una relazione detta «idea dell'infinito». [...] L'idea dell'infinito è eccezionale in quanto il suo *ideatum* va al di là della sua idea [...]. La distanza che separa *ideatum* ed idea costituisce qui appunto il contenuto dell'*ideatum* di cui possiamo avere in noi solo un'idea; esso è infinitamente lontano dalla sua idea – cioè esteriore – perché è infinito» (*ivi*, pp. 46-47).

32 *Ivi*, p. 46. La tesi cartesiana può essere rinvenuta anche negli scritti di Kierkegaard. S. KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler* (1844), traduzione italiana di S. Spera, *Briciole filosofiche*, Queriniana, Brescia 2012², cap. III, pp. 102-103: «Determinato [Dio] come l'assolutamente diverso, lo si potrebbe immaginare sul punto di manifestarsi, ma non è così, perché l'assoluta differenza la ragione non può neppure pensarla; infatti, questa non può negare se stessa assolutamente ma si

riante più generale, non ridotta al semplice caso dell'Infinito è – come già notava Gustavo Bontadini – l'«esplicita formulazione del dualismo gnoseologico cartesiano»³³. Il presupposto di tale posizione consiste nel ritenere il pensiero come un contenitore dal quale si dovrebbe uscire per incontrare la realtà in sé. Lévinas, volendo fuggire l'idealismo, nega anche quella verità fondamentale dell'idealismo che è l'identità originaria di pensiero ed essere³⁴ e per la quale il pensiero è il manifestarsi stesso dell'essere.

Altri, ossia l'Infinito, assume la parvenza di una figura metafisica in senso classico, sebbene Lévinas non si impegni in alcuna argomentazione costruttiva nei riguardi dell'esistenza di Dio e nemmeno in una difesa della prova cartesiana³⁵. Tuttavia, occorre subito avvertire che si tratta soltanto di una parvenza. La relazione con l'Infinito è relazione con l'Altro essere umano, nella figura dello Straniero (*étranger*), dell'orfano e della vedova: è relazione etica. Questa relazione è desiderio, intenzionalità *sui generis* che non oggettiva, ma lascia l'Altro nella sua exteriorità rispetto all'*ego*. L'Altro è l'Assoluto che non viene relativizzato in alcun modo dalla relazione con l'*ego*, a differenza di quanto accadrebbe nella relazione oggettivante dell'intenzionalità husserliana e, in generale, nel modo in cui, secondo Lévinas, la tradizione filosofica ha pensato la relazione tra conoscente e conosciuto³⁶. La presenza di quello che Lévinas chiama lo Straniero viene scorta già in Aristotele, con la sua teoria dell'intelletto produttivo e nel «pensiero alato» del *Fedro* platonico³⁷. Si tratta, per Lévinas, di riflettere sull'infinito nel finito, del più che è presente nel meno, e che «si attua attraverso l'idea dell'infinito, si produce come Desiderio»³⁸.

sforza di capire e trasferisce, quindi, la differenza in se stesso così come la può capire con le sue forze. Non può assolutamente trascendersi e quindi pensa soltanto una elevazione al di sopra di se stessa, come la può capire con le sue forze. [...] Ma questa differenza non si lascia afferrare. Tutte le volte che ciò accade, si tratta, in fondo, di un arbitrio e nel più profondo del timor di Dio si nasconde, folle, un arbitrio capriccioso che sa di aver prodotto Dio».

33 G. BONTADINI, *Il fenomenismo razionalistico*, in: Id., *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 9.

34 Occorre precisare che quando Lévinas parla di idealismo ha in mente prevalentemente l'idealismo tedesco, dove è presente una verità che appartiene a un idealismo ben più antico – risalente a Parmenide –, secondo la quale tutto ciò che è dev'essere per ciò stesso pensato.

35 E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 47.

36 *Ivi*, pp. 47-48.

37 PLATONE, *Fedro*, 249a.

38 E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 48.

L'intonazione gnoseologica dell'intrapresa levinassiana è esplicita nell'identificazione dell'Altro con il noumeno kantiano³⁹, precisamente nel senso di «un essere che mantiene la sua exteriorità totale rispetto a chi lo pensa»⁴⁰. Lévinas è in cerca di una passività e di un sentire che si contrappongano all'attività propria dell'intenzionalità come costituzione di oggetti⁴¹. La bontà, in senso platonico, è un altro dei modi per dire l'Altro: un desiderabile che non ha il fine – impossibile, secondo Lévinas, a realizzarsi – di appagare il Desiderio, ma soltanto quello di interpellarlo. Da qui la centralità del tema del Discorso, dell'espressione, del volto d'Altri e del linguaggio⁴².

In ogni caso, lo spazio di una reale trascendenza in senso classico è chiuso, così come quello dell'immanentismo, poiché in entrambi i casi, secondo Lévinas, si darebbe una totalizzazione dell'Altro. Nel primo caso si tratterebbe di una totalizzazione divina, mentre nel secondo si tratterebbe di una totalizzazione umana. Per uscire da questa presunta *impasse*, Lévinas lavora ad una trascendenza del tutto “terrena” che si dia nei termini sopra descritti. Questo è il senso che viene ad assumere la metafisica nel pensiero di Lévinas⁴³.

La polemica levinassiana contro l'idealismo hegeliano e le possibili venature idealistiche dello Husserl di *Ideen I* prosegue anche in *Altrimenti che essere*. L'essere oltre il quale si invita ad andare è il risultato di una costituzione attuata dalla coscienza. Il Bene platonico è, invece, ciò che si do-

39 *Ivi*, p. 47: «L'essere posseduti da un dio – l'entusiasmo – non è l'irrazionale, ma la fine del pensiero solitario (che più avanti chiameremo “economico”) o interiore, inizio di una vera esperienza del nuovo e del noumeno – già Desiderio».

40 *Ivi*, p. 48.

41 Si veda anche AA. VV., *A partire da Lévinas. La passività del soggetto, l'ombra dell'essere e l'enigma dell'etica*, «Aut-Aut», 1985, nn. 209-210.

42 E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., pp. 48-49.

43 *Ivi*, p. 50: «Tra una filosofia della trascendenza che situa altrove la vera vita cui l'uomo avrebbe accesso, sfuggendo da questo mondo, negli istanti privilegiati dell'elevazione liturgica e mistica o nella morte – e una filosofia dell'immanenza secondo la quale ci si può impadronire veramente dell'essere solo quando ogni “altro” (causa di guerra), inglobato dal Medesimo, svanisce al termine della storia, noi ci proponiamo di descrivere, nello svolgersi dell'esistenza terrena, di quella che noi chiamiamo esistenza economica, una relazione con l'Altro che non porta ad una totalità divina od umana, una relazione che non è una totalizzazione della storia, ma l'idea dell'infinito. Questa relazione è proprio la metafisica». Sul senso della metafisica in Lévinas si veda anche F. CIARAMELLI, *Soggettività e metafisica. Emmanuel Lévinas e il tema dell'altro*, Giannini, Napoli 1980; G. FERRETTI, *L'intenzionalità metafisica del desiderio in Emmanuel Lévinas*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

vrebbe incontrare al di là del Concetto e della Storia hegelianamente intesi⁴⁴. Il Bene è la «soggettività» che si contrappone all'essere. La soggettività levinassianamente intesa consiste nell'essere *soggetti* all'appello di Altri, alla responsabilità per Altri. La soggettività presa in questo senso è ciò che Lévinas esprime finalmente con i termini «passività» e «sensibilità»⁴⁵.

La sensibilità è contatto, irriducibile all'identità di essere e apparire tipico della gnoseologia della tradizione filosofica più avveduta. Ciò che non convince della riflessione levinassiana è proprio questo continuo rimando a un al di là dell'orizzonte trascendentale che dovrebbe sorprendere l'Io, andando a costituire la vera immediatezza. L'Altro è un non-fenomeno e la sensibilità è indipendente dall'apparire⁴⁶. In questo orizzonte si colloca la valorizzazione levinassiana delle *Lezioni sulla sintesi passiva* di Husserl, nelle quali la sensibilità e l'affezione non forniscono semplicemente dei

44 E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, traduzione italiana di S. Petrosino, M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2011, p. 24: «Il soggetto umano – io – chiamato sia nel dolore che nella gioia alle responsabilità, non è una trasformazione della natura, né un momento del concetto, né un'articolazione della “presenza dell'essere vicino a noi” della parusia. Non si tratta di garantire la dignità ontologica dell'uomo, come se l'essenza bastasse alla dignità, ma, al contrario, di mettere in questione il privilegio filosofico dell'essere, di interrogarsi sull'al di là o sull'al di qua. Ridurre l'uomo alla coscienza di sé e la coscienza di sé al concetto, cioè alla Storia; dedurre dal Concetto e dalla Storia la soggettività e l'“io” (*je*) per trovare così, in funzione del concetto, un senso alla singolarità stessa di “un tale”, trascurando, come contingente, ciò che questa riduzione può lasciare di irriducibile e questa deduzione di residuo, significa, con il pretesto di burlarsi dell'inefficacia della “buona intenzione” e dell'“anima bella” e di preferire lo “sforzo del concetto” alle facilità del naturalismo psicologico, della retorica umanista e del patetico esistenzialista, è dunque dimenticare il meglio che l'essere, cioè il Bene».

45 *Ivi*, pp. 15-25.

46 *Ivi*, p. 94: «Non appena, dall'alto della sua avventura gnoseologica in cui tutto in essa significava intuizione, recettività teorica a distanza (che è quella dello sguardo), la sensibilità ricade in contatto, essa ritorna, come attraverso l'ambiguità del bacio, dal *prendere* all'*essere preso*, dall'attività del cacciatore di immagini alla passività della preda, dalla mira alla ferita, dall'atto intellettuale dell'apprensione all'apprensione in quanto ossessione per un altro che non si manifesta. Al di qua del punto zero che segna l'assenza di protezione e di copertura, la sensibilità è affezione attraverso il non-fenomeno, una messa in causa attraverso l'alterità dell'altro [...], prima dell'apparire dell'altro. [...] Piuttosto che la natura – ancor prima della natura – l'immediatezza è questa vulnerabilità, questa maternità, questa pre-nascita o pre-natura a cui risale la sensibilità».

dati disordinati che l'Io dovrebbe riordinare, ma si offrono all'intenzionalità del soggetto con una forma che non è la coscienza a elaborare⁴⁷.

Con Giovanni Gentile – su questo punto allievo *ad honorem* di Antonio Rosmini – si potrebbe far notare subito che una sensazione che non appare semplicemente non è. Soltanto quando la sensazione non è più tale ed è già entrata nell'orizzonte coscienziale è possibile parlarne⁴⁸; ma è proprio questo che Lévinas contesta a partire da posizioni moralistiche, cadendo nello gnoseologismo. La trascendenza levinassiana allude all'"esser fuori" dal pensiero, laddove fuori dal pensiero non è possibile saltare. Questa verità che, nella modernità, l'idealismo trascendentale e il neoidealismo gentiliano hanno contribuito a chiarire è inaggirabile. Per porre qualcosa fuori dal pensiero occorre, infatti, pensarlo.

Di recente, Carla Canullo ha scritto giustamente che il «fondamento "temuto" da una certa fenomenologia, è il *fondamento* che esclude ogni fecondo rinvio ad Altro, nello specifico il fondamento soggettivo – ossia l'in-

47 E. HUSSERL, *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Verlesungs und Forschungskonferenzen 1918-1926*, in: ID., *Husserliana*, Band XI, hrsg. von Margot Fleischer, pp. 3-222, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, traduzione italiana di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Milano 2016.

48 G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1981 (rist. ediz. del 1958), p. 95: «E d'altra parte, quell'esperienza, a cui ci si deve affidare, in tanto ci attesta l'esistenza della sensazione, in quanto ce la fa argomentare dalla coscienza che ne abbiamo, ossia in quanto essa è già non più sensazione, ma coscienza, pensiero della sensazione. C'è, si può dire, in quanto non c'è. E pertanto, parlare di sensazione ha un senso, se si sottintende il pensiero che la contiene come suo oggetto». Si pensi alle pagine del *Nuovo Saggio* nelle quali Rosmini esplicita chiaramente la stessa persuasione gentiliana. Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici e dal Centro di Studi Rosminiani, Città Nuova, Roma-Stresa 2003-2005, nn. 419-422, vol. II, pp. 31-33. In particolare, *ivi*, n. 419, vol. II, p. 31: «Qualunque cosa noi conosciamo, e su cui ragioniamo, ci dee sempre esser nota mediante una percezione intellettuale, o un'idea. Quindi è, che di ciò di che non abbiamo idea, noi non abbiamo notizia, né possiamo discorrerne o colla mente o colle parole». E anche, *ivi*, n. 421, vol. II, pp. 32-33: «E si osservi bene [...] che quand'anco in noi ci fosse sensazione pura, scompagnata al tutto da idea, come ci sembra che avvenga, quando sentiamo qualche cosa, e non ci badiamo, avendo l'attenzione della mente in altro occupata: quand'anco, dico, in noi si desse sensazione senza idea; questa sensazione non potrebbe in nessun modo giovarci a derivare un esatto concetto della sensazione, perché ella non sarebbe da noi intesa, né considerata, sarebbe come se non fosse rispetto al nostro intendimento, e quindi noi non potremmo in modo alcuno né pensare né ragionare di lei».

concussum quid cartesiano»⁴⁹. La posizione di Lévinas relativa a un sentire indipendente dall'apparire è in fondo una conseguenza dell'accettazione e insieme della reazione al paradigma cartesiano della razionalità, nei confronti del quale non sembrerebbero esservi alternative.

Tale paradigma coinvolge anche il rapporto tra anima e corpo, ridotti da Cartesio rispettivamente a *res cogitans* e a *res extensa*. Come è noto, infatti, il filosofo francese ritiene che l'*ego* coincida con l'anima e si distingua realmente dal corpo⁵⁰. Prendendo Cartesio come punto d'approdo della tradizione metafisica e l'idealismo come punto d'arrivo della gno-seologia tradizionale, parte della fenomenologia del '900 ha inteso tornare al corpo, all'affezione e alla sensibilità, in rottura con una deriva narcisistica del pensiero e della cultura che fa dell'io e delle sue *cogitationes* una fortezza inespugnabile che rende impossibile qualunque tipo di relazione umana con l'altro da sé. Il recupero del corpo, dell'affetto e in generale dell'altro dall'io e dalle sue *cogitationes* è attuato "contro" l'io, cioè decentrando l'io come certezza immediata, per sostituirlo con un Altro la cui caratteristica fondamentale è quella di non apparire; di avere un volto, sì, ma senza lineamenti definiti. Dunque, le istanze levinassiane sono certamente comprensibili, ma è il modo in cui vengono difese che risulta problematico.

4. Rosmini come interlocutore ante litteram di Lévinas

Le preoccupazioni espresse da Lévinas, emergono già nella riflessione di Antonio Rosmini, in quei decenni che vedono, con la morte di Hegel, il tramonto della modernità filosofica. Rosmini ha inscritto il tema del sentimento all'interno di una metafisica della trascendenza che non è sorda alle richieste della fenomenologia dell'affezione contemporanea, ma piuttosto le include nell'organismo dell'essere, portandone a compimento le implicazioni nella figura dell'essere morale. Nelle pagine della *Teosofia*, dedicate ai concetti di "sentimento" e di "reale", viene avanti in modo piuttosto esplicito l'idea che l'io sia costitutivamente relazione essenziale all'altro da sé, definito proprio come «termine straniero». Tale

49 C. CANULLO, *Rosmini e il passaggio dalla fenomenologia rovesciata del simbolico alla svolta affettiva della metafisica*, in: P. SAPIENZA (a cura di), *La polis: forme dei legami e libertà tra coscienza personale e coscienza civile*, «Quaderni di Synaxis», Edizioni Grafiser, Troina, pp. 36-37.

50 RENÉ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, VI, cit.

operazione, come vedremo di seguito, fa di Rosmini un interlocutore *ante litteram* della fenomenologia contemporanea. Rosmini non rinuncia a fare un'ontologia, che egli vede come parte di una teoria più ampia che prende il nome di *Teosofia*: scienza dell'ente finito (cosmologia), dell'ente infinito (teologia) e dell'ente indeterminato (ontologia)⁵¹. Tale teoria non è razionalisticamente intesa, ma trova nell'essere morale, ossia nel bene e nell'affezione, il proprio compimento ultimo⁵².

4.1 *Il reale è sentimento*

Per intendere i concetti di “reale” o “realità”⁵³, in Rosmini, occorre partire dal concetto di sintesi, ossia dall'organismo dell'essere e dal modo in cui l'essere è originariamente compaginato. La legge del sintesi dichiara l'impossibilità di pensare come autonomo un aspetto dell'organismo dell'essere, pena il cadere nell'assurdo⁵⁴.

L'essere nasconde in sé virtualmente ogni cosa: ogni ente è nulla, se pensato come indipendente e irrelato rispetto all'organismo dell'essere. Ogni ente è relativo ed hegelianamente astratto rispetto alla concretezza dell'organismo dell'essere, ma ciò non significa che non si possa studiare di volta in volta un aspetto dell'essere senza tener conto della sua relazione con l'organismo⁵⁵. Per parlare della differenza tra essere

51 A. ROSMINI, *Preliminare alle opere ideologiche*, n. 33, in: ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. I, p. 86.

52 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini, P.P. Ottonello, voll. 12-17 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini* curata dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro di Studi Rosminiani, Città Nuova, Roma-Stresa 2000, Proemio, nn. 34-35, cit., pp. 69-71.

53 Sulla questione del reale in Rosmini, si veda C. GRAY, *Rosmini, la realtà pura e i principi corporei*, «Rivista Rosminiana», 1936, pp. 197-208; 1937, [continuazione] pp. 22-30, 124-130; 1938, [continuazione] pp. 20-29, 260-268; E. PIGNOLONI, *Il reale nei problemi della Teosofia di A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953.

54 A. ROSMINI, *Teosofia*, lib. VI, n. 2046, cit., vol. V, p. 12: «Questa legge [del sintesi] dichiara che “l'essere ha un cotale organismo ontologico, e che la mente divellendo un organo dall'intero organismo ne ha un tal ente che, se si prende come ente completo, nasconde in sé un assurdo, di cui quando la mente s'accorge conchiude che quell'organo divolto non può stare così solo, è nulla, e neppure si può pensare quando vi s'abbia vista dentro la contraddizione, ma si pensa fin tanto che questa vi giace nascosa in istato, come abbiamo detto altrove, virtuale». Si veda anche *ivi*, lib. VI, n. 2056, vol. V, pp. 24-25.

55 *Ivi*, lib. VI, n. 2047, vol. V, p. 13: «Quando la mente pone sua attenzione in un organo dell'essere separato del tutto allora ella non giudica mica che quell'organo

assoluto ed essere relativo, Rosmini ha usato l'espressione «differenza ontologica»⁵⁶, richiamando il fatto che la vera differenza è quella che si dà tra mutabile e Immutabile, e non, come vuole Heidegger, tra determinatezza e indeterminatezza. Il rapporto tra essere assoluto ed essere relativo è quello che intercorre tra ciò che è assolutamente ente e ciò che è assolutamente non-ente, poiché quest'ultimo è relativamente ente, ovvero è ente, ma relativamente alla propria dipendenza dall'essere assoluto⁵⁷.

«Il reale è sentimento» – secondo l'esplicita formulazione rosminiana – ed è iscritto nell'organismo dell'essere, sebbene non si possa dire propriamente “ente”. Il reale è «un modo categorico dell'ente», ma per essere anche ente occorre che entri nell'orizzonte coscienziale, si faccia oggetto della mente e sia, dunque, pensato⁵⁸. La posizione gentiliana che abbiamo ricordato sopra ha tra le sue fonti principali proprio l'idealismo essenziale rosminiano⁵⁹.

possa stare da sé solo o non possa, ma questa questione né la concepisce né la decide. Onde l'oggetto del suo pensare non è punto assurdo; ché incomincerebbe ad essere assurdo soltanto allora quando la mente pronunciasse o si persuadesse che quell'oggetto stia così da solo che a nient'altro si raggiunga».

- 56 *Ivi*, lib. VI, n. 2049, vol. V, p. 15: «La natura dell'essere relativo e la natura dell'essere assoluto sono così fra loro contrarie che nulla v'è nell'uno che sia identico a ciò che è nell'altro e però sono ancora più che *categoricamente distinti*; infinitamente più che da sostanza a sostanza: trattati di una differenza di essere che giustamente si può denominare *differenza ontologica*».
- 57 *Ivi*, lib. VI, n. 2052, vol. V, p. 18: «Convien dunque dire, che la differenza che passa fra l'essere assoluto e il relativo non è quella di sostanza a sostanza, ma una molto maggiore; e ancor maggior della differenza da categoria a categoria; perocché s'ha *differenza di essere* in questo senso, che l'uno è assolutamente ente, l'altro è assolutamente non-ente».
- 58 *Ivi*, lib. VI, n. 2076, vol. V, p. 48: «Il sentito o il sentimento può dirsi *realità*, non ancora ente; perocché quest'ultima espressione acchiude l'oggetto, giacché l'istituzione della parola *ente* ha in vista il pensato, ossia l'oggetto della mente. In una parola, la *realità* non è l'ente, ma ella è un *modo* categorico dell'ente, uno de' modi né quali è l'ente, e che si dividono da lui per astrazione, assegnandogli un vocabolo che ne esprime il concetto».
- 59 L'idealismo essenziale rosminiano è esplicito, ad esempio, nel seguente testo. A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. Sala, voll. 9-10/A dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini* curata dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro di Studi Rosminiani, Città Nuova, Roma-Stresa 1989, n. 1332, vol. III, pp. 34-35: «Ora se ben si considera, si vedrà, che l'oggettività è condizione così essenziale dell'ente, che in quanto non è oggetto non è ente, e tutt'al più sarà un rudimento dell'ente concepito per astrazione, non possibile ad esistere tutto solo. E veramente si attenda bene che cosa contenga il *concetto di ente*. Il concetto di ente non contiene alcuna relazione di un ente con un altro, anzi la

La realtà, entrando nell'orizzonte coscienziale, costituisce una sintesi tra il sentimento finito e relativo e l'essenza dell'essere nella forma ideale. Rosmini chiarisce in modo esplicito questo punto, dicendo che siamo soliti dare il nome di essere anche al sentimento, non perché questo sia ente in senso proprio, ma poiché in modo irriflesso lo abbiamo già sintetizzato con l'essenza dell'essere (l'orizzonte coscienziale). Il sentimento finito non è altro che un reale finito che diventa "essere relativo" soltanto in unione con l'essenza dell'essere⁶⁰. La legge del sintesiismo illumina questo tratto del discorso rosminiano: il sentimento finito separato dall'essere è soltanto una «incoazione di essere, materia di cognizione [...], non è essere, è cosa che da sé sola non può stare, involge assurdo, e però è uno di que' pensieri relativi a cui la mente pensa perché non s'accorge della repugnanza intrinseca che contengono: quindi ne ragiona ella, ma non giunge mai a fare l'ipotesi che sussistano veramente senza congiungerli coll'essere stesso. Dove scorgesi un caso appunto di sintesiismo ontologico, onde avviene che il reale finito sintesiizzi coll'essenza dell'essere, e senza di essa sia assurdo, benché non sia dessa»⁶¹.

Si comprende immediatamente che il sentito o il sentimento finito devono essere riguadagnati a partire dall'essenza dell'essere. È questo uno degli insegnamenti radicali di Rosmini fin dalle pagine del *Nuovo Saggio*, dove si dice, ad esempio, che l'idea dell'essere precede l'idea

esclude come un soprappiù: dice la cosa *in sé*, non la cosa *agente in un'altra*. Ma la cosa è *in sé* solo a condizione che sia in una mente. Perocché se si parla di corpo non concepito da alcuna mente, quel corpo non ha questa condizione d'essere *in sé* qualche cosa, perché non ha alcuna suità. Lo stesso è a dirsi d'un essere meramente sensitivo, a cui manca il sé. L'essere dunque in sé non è altro che l'essere concepito *assolutamente* e senza relazione ad altro da un intelletto. E quando a noi pare che le cose abbiano questa assoluta esistenza, benché non sieno da noi concepite, cadiamo in una cotale illusione trascendentale. Noi supponiamo che no sieno concepite nell'atto stesso che le concepiamo, e ne ragioniamo; onde parliamo senz'accorgersi di cose concepite in sé; le quali certamente esistono in sé, senza bisogno di altri atti avvertiti da parte nostra per concepirle, perché basta che si presentino al nostro pensiero per aver adempita la condizione dell'essere in una mente. Ma non diremo mai che enti che noi realmente non concepiamo, né immaginiamo che alcun'altra mente li concepisca, enti insomma affatto sconosciuti da ogni mente; siano enti compiuti, sieno qualche cosa in se stesi. L'oggettività dunque è una proprietà o relazione essenziale dell'ente».

60 A. ROSMINI, *Teosofia*, lib. VI, n. 2052, cit., vol. V, p. 17: «Il sentimento finito e tutto ciò che cade in esso, in una parola, il reale finito si concepisce in tre modi, e sotto ciascuno di questi si può domandare che cosa è».

61 *Ibid.*

dell'Io e il suo sentimento. Qui, il filosofo di Rovereto nega che si possa dedurre l'idea dell'essere dal sentimento fondamentale di esistenza del proprio Io⁶². In primo luogo occorre distinguere tra sentimento e idea dell'Io. Il sentimento dell'Io è qualcosa che gode di una sua semplicità, come qualunque altro sentimento, mentre l'idea dell'Io è complessa, poiché nasce dalla sintesi del sentimento con l'essere ideale, grazie al quale il sentimento viene oggettivato, e quindi percepito intellettivamente⁶³.

Il primo principio – precisa Rosmini – non è la coscienza del proprio Io, in qualunque modo questa coscienza venga intesa⁶⁴, ma l'evidenza fenomenologica dell'esserci di qualcosa, dell'ente, senza determinazioni particolari. Solo in seconda battuta sarà possibile separare, considerandoli astrattamente, l'essere ideale e il sentito, come due componenti necessarie dell'ente reale. Da qui, le due formulazioni (psicologica e ontologica) del principio di cognizione che Rosmini chiaramente distingue⁶⁵. L'esperienza

62 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, n. 438, cit., vol. II, pp. 42-43.

63 *Ivi*, n. 439, vol. II, p. 44: «Quindi il sentimento interno dell'Io, hassi a distinguere dalla idea o percezione intellettuale dell'Io. In sentimento dell'Io è semplice; all'incontro l'idea dell'Io p composta 1° dal sentimento dell'Io, che è la materia della cognizione, 2° e dell'idea dell'essere, la forma a cui la mente riporta quel sentimento o quell'Io, e in tal modo lo conosce; il che vuol dire, considera l'Io come un ente, lo pensa oggettivamente, lo pensa in sé. L'Io è il soggetto; tutto particolare; non ha relazione che a sé, ente determinato e reale. Affinché io conosca questo soggetto, io n'abbia l'idea devo concepirlo oggettivamente, come qualunque cosa che a me non si riferisca, in relazione insomma coll'essere, come in relazione coll'essere stesso considero qualunque altro particolare sensibile; l'ente è dunque come la misura comune quando io ho riferito ciò che sento a questo modulo, allora non solo sento, ma ancora conosco ciò che sento».

64 Si pensi al modo in cui Malebranche intende la coscienza di sé come semplice sentimento di ciò che accade in noi o sentimento interiore. N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité* (1674), traduzione italiana di M. Garin, *La ricerca della verità*, Laterza, Bari 2007, p. 324: «Diverso è il caso dell'anima; non la conosciamo attraverso la sua idea; non la vediamo in Dio; la conosciamo solo per coscienza; per questo la conoscenza che ne abbiamo è imperfetta. Della nostra anima sappiamo solo ciò che sentiamo accadere in noi. [...] Attraverso la nostra coscienza, ossia attraverso il 'sentimento interiore' che abbiamo di noi stessi, conosciamo abbastanza, è vero, che la nostra anima è qualcosa di grande. Ma può darsi che quel che ne conosciamo non sia quasi nulla di ciò che essa è in se stessa». Per la critica di Rosmini a Malebranche su questo punto, cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, n. 443, cit., vol. II, p. 47.

65 Vi è un principio di cognizione in una variante psicologica (l'ente è l'oggetto dell'intelletto umano) e un principio di cognizione in una variante ontologica (l'essere è l'oggetto dell'intelletto). A. ROSMINI, *Teosofia*, lib. IV, n. 1559, cit.,

psicologica originaria per l'intelletto umano è quella della presenza dell'ente, a partire dalla quale si può giungere riflessivamente alla presenza in quanto tale (l'essere ideale). Rimane il fatto, come diremo più avanti, che, secondo Rosmini, il sentimento è originariamente esterno all'orizzonte coscienziale umano, è "al di là dell'essere", per utilizzare la formula levinasiana, ma solo se astrattamente considerato.

Il reale, come componente dell'ente reale, può essere definito anche come «materia essenziale» o, meglio, come «stoffo dell'ente». Si tratta di una materia che non ha niente a che fare con la materia corporea, ma è una componente astratta di quel concreto che è l'ente reale⁶⁶. Non si può nemmeno considerare lo stoffo come equivalente alla materia prima aristotelica, poiché quest'ultima si situa a un livello di astrazione superiore rispetto allo stoffo. La materia prima aristo-

vol. IV, p. 73: «Il principio di cognizione riceve due forme secondo che si riferisce alla prima intellesione che è la naturale intuizione, o alle seconde intellesioni colle quali opera l'intelligenza; e queste due forme sono le seguenti. I. L'essere è l'oggetto dell'intuizione naturale. II. L'ente è l'oggetto delle operazioni intellettive. Questa seconda formula dunque viene a dire, che niuna operazione (atto secondo) può fare l'intelligenza umana avendo sol presente l'essere e non ancora l'ente. Quando poi è presente l'ente, il che avviene la prima volta nella percezione, allora è possibile all'uomo di riflettere non solo su l'ente, ma ancora sugli elementi di esso, e di considerare astrattamente ciascuno di questi elementi, e però allora volgere il pensiero riflesso anche all'essere indeterminato che è un'antecedenza dell'ente reale e del suo concetto, alla realtà dell'ente e al suo concetto determinato, alle appendici dell'ente, e a tutto ciò in una parola che coll'astrazione si può distinguere in esso preso da sé o nelle sue relazioni ad un altro. Questo può far la mente perché allora tutti gli elementi dell'ente li vede nell'ente stesso che le sta davanti e che è la condizione del pensare, ed altresì la forma ch'ella applica agli elementi acciocché le si rendano pensabili in separato».

- 66 *Ivi*, lib. VI, n. 2058, cit., vol. V, p. 26: «La mente adunque che contempla l'essere reale, il trova certo ordinato e ontologicamente organato; ma ella intende che tali organi o parti ontologiche debbono constare di qualche cosa, e questo qualche cosa si può acconciamente denominare *materia essenziale* dell'essere: ella è quella che costituisce propriamente la *realtà* dell'essere. Non d'introduca qui coll'immaginazione la materia corporea che non ci ha a far nulla. E per evitare questo ravvicinamento immaginario fra la materia corporea e la materia essenziale dell'ente, noi, risuscitando una voce antica, chiameremo questa in quanto cade nella nostra esperienza, *stoffo* dell'ente. E qui si osservi che dividendo noi coll'astrazione lo stoffo dell'ente reale dalla sua forma organica ne abbiamo fatto anche così due elementi ontologici i quali sintetizzano insieme in modo che l'uno non istà senza l'altro, ma la mente col suo pensare imperfetto li separa pensando attualmente ad uno e sottintendendo virtualmente l'altro».

telica è «l'elemento comune a tutti gli stoffi degli enti reali»⁶⁷. Lo stoffo dell'ente è da intendere come l'essenza dell'ente reale, cioè dell'individuo⁶⁸, oggetto di esperienza. Si tratta di un ente che non è completamente in atto, ma attende una forma che lo attui: l'essere ideale⁶⁹. È la percezione intellettuale, infatti, a far sì che un sentito possa diventare conosciuto o pensato.

Gli enti reali conoscibili sono di due tipi: noi stessi e gli enti diversi da noi. «Noi stessi siamo sentimento», un sentimento sostanziale e fondamentale che rimane immutato e sul quale si innestano tutti i sentimenti particolari⁷⁰. La conoscenza degli enti diversi da noi avviene o per conoscenza ideale-negativa o per conoscenza positiva. Il primo tipo di cono-

67 *Ibid.*: «Né tuttavia si prenda lo stoffo dell'ente reale di cui parliamo come fosse lo stesso concetto che gli antichi si formavano della *materia prima*; perocché la materia prima degli antichi è concetto più astratto, è l'astrazione dell'elemento comune a tutti gli stoffi degli enti reali; laddove per istoffo noi intendiamo la stessa essenza d'una realtà, quale cade nella nostra esperienza prescindendo da ogni sua organica costituzione ontologica».

68 La realtà, secondo Rosmini, è il principio di individuazione. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, voll. 23-24 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini* curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova. Roma-Stresa 1981, lib. IV, nn. 784-785, vol. II, pp. 434-435: «Sollevarono le scuole una questione difficile e importantissima intorno all'individuo, cioè "qual sia il principio dell'individuazione". Esse risposero con Aristotele, che "il principio dell'individuazione è la materia". Ma questa risposta non può aver luogo in una ontologia universale: essa è angusta come sono anguste tutte le risposte aristoteliche, le quali si veggono manifestamente derivate non dalla considerazione degli enti in universale, ma dalla considerazione parziale e limitata degli enti corporei. [...] Diciamo che il vero *individuo* non si trova che nell'ordine dell'essere reale, e che il principio dell'individuazione è la stessa *realtà* dell'essere; là dove l'*universale* non si trova che nell'ordine dell'essere ideale; e il principio dell'universalità è la stessa *idealità* dell'essere». *Id.*, *Teosofia*, lib. VI, n. 2379, cit., vol. V, p. 332: «Onde dunque nasce la molteplicità degli individui? Non dall'idea pura che è unica, ma dal reale, onde nell'Antropologia (784-787) abbiam detto che la causa generale dell'individuazione, e volevamo dire della moltiplicazione degli individui è la *realtà*»; *ivi*, lib. III, n. 849, nota 90, vol. II, p. 149. In questo ultimo testo la *realtà* viene accostata all'*haecceitas* o *differentia ultima* scotista.

69 A. ROSMINI, *Teosofia*, lib. VI, n. 2059, cit., vol. V, p. 27: «Lo stoffo adunque è propriamente ciò che costituisce la *realtà* nella sua essenza non nel suo atto, come diremo, e la forma, con cui abbracciamo ogni pluralità che si può distinguere dalla mente col suo pensare analitico è quasi il compimento dell'ente, ciò che dà allo stoffo l'ultimo suo atto nell'ordine oggettivo».

70 Cfr. *ivi*, lib. VI, n. 2069, cit., vol. V, p. 38.

scenza è sempre relativo a una qualche conoscenza positiva previa, poiché il contenuto della prima conoscenza è in relazione di proporzione, analogia o somiglianza con il contenuto del secondo tipo di conoscenza. La conoscenza positiva è essenzialmente percezione intellettiva. Essa può riguardare il nostro corpo, il corpo esterno o un'entità che sia insieme spirituale e corporea⁷¹. La conoscenza ideale-negativa, invece, è una sorta di inferenza a partire da una conoscenza che è già stata acquisita per percezione intellettiva.

Per percepire l'ente reale occorre che, innanzitutto, lo spirito attinga alla sostanza, cioè a quel fondo che è la prima entità dalla quale è condizionato ogni aspetto dell'ente. Rosmini la chiama anche «base conoscibile dell'ente»⁷². A questo punto, però, bisogna precisare che la percezione di qualunque sostanza prevede la correlazione tra sostanza-principio e sostanza-termini. La sostanza-principio è quella che si manifesta nella percezione del nostro spirito, mentre la sostanza-termini appare nella percezione di un qualche corpo, sia esso il corpo proprio dello spirito (il corpo soggettivo) o un corpo estraneo. La sostanza del corpo è sempre il termine correlato a una sostanza che fa da principio⁷³. Questa è la condizione per percepire qualsiasi sostanza diversa dal nostro spirito, mediante una percezione extra-soggettiva. La percezione soggettiva del nostro spirito è la «base conoscibile» di tutte le notizie che possiamo ottenere riguardo ai corpi, ed è quindi il fondamento di ogni percezione extra-soggettiva⁷⁴. Il sentimento fondamentale è la radice di ogni percezione particolare, poiché su di esso si innestano tutti gli altri sentimenti⁷⁵, che sono la materia della percezione.

Questo può avvenire perché il sentimento fondamentale contiene in sé virtualmente tutte le sensazioni particolari dei corpi ed è, quindi, essenzialmente aperto a sentire l'altro da sé. Nel sentimento fondamentale è presente la sintesi del principio senziente e del termine virtualmente sentito, ossia quello che in termini rosminiani è detto l'«esteso». Nel pensiero rosminiano, il principio, qualunque esso sia, deve sempre contenere virtualmente il termine. La virtualità del principio senziente è dovuta allo stesso sintesismo che prevede sempre una qualche unione di principio e termine; in questo caso, l'unione di principio senziente e termine sentito. Le sensazioni particolari sono contenute nel principio in modo indistinto, poiché non pos-

71 Cfr. *ibid.*

72 *Ivi*, lib. VI, n. 2070, vol. V, pp. 39-40.

73 Cfr. *ibid.*.

74 Cfr. *ivi*, lib. VI, n. 2071, vol. V, pp. 41.

75 Cfr. *ivi*, lib. VI, n. 2072, vol. V, pp. 41-42.

siedono l'ultima attualità che le fa uscire dalla virtualità. Esse possiedono soltanto un primo atto bisognoso di essere portato a termine⁷⁶. La causa ultima che porta a termine il principio senziente nelle sue virtualità è una potenza extrasoggettiva⁷⁷.

Sulla questione del reale, cioè dello stoffo dell'ente, che è sentimento, si gioca una partita decisiva. Infatti, uno dei problemi filosofici più ostici, secondo Rosmini, è proprio quello del «*mero sentimento*», ossia della possibilità di indagare il sentimento astratto dal suo essere pensato. In primo luogo, secondo il filosofo di Rovereto, occorre mettersi in un atteggiamento che potremmo dire fenomenologico. Occorre «bene osservare». Spesso, infatti, si parla della sensazione quando è già entrata nell'orizzonte coscienziale e si pensa di studiarla come se non lo fosse⁷⁸. È l'errore fondamentale del sensismo; ma la sensazione in quanto tale, nota Rosmini, non ha un'esistenza oggettiva, ma soltanto soggettiva⁷⁹.

Il sensibile non pensato è soltanto «soggetto» o, meglio, «appartenenza di un soggetto»⁸⁰. Per comprendere questa definizione occorre fare riferimento nuovamente al sentimento fondamentale: «quel sentimento primo e sempre identico che costituisce la sostanza spirituale», la quale non è ancora oggettivata e non è, dunque, un ente reale⁸¹. Tutte le altre sensazioni, come già sappiamo, sono modificazioni di questo sentimento e sono continuamente accompagnate da esso. Il sentimento fondamentale o «sostanziale», come lo chiama anche Rosmini in questo contesto, è logicamente primo rispetto alle sensazioni delle quali è sfondo e radice⁸².

Fatte queste premesse si può considerare che il sentito in quanto sentito si compone di due elementi che di seguito illustriamo. Il primo elemento è

76 Cfr. *ibid.*

77 Cfr. *ivi*, lib. VI, n. 2073, vol. V, pp. 42-43.

78 Cfr. *ivi*, lib. VI, n. 2075, vol. V, pp. 45-47.

79 *Ibid.*: «Le sensazioni non hanno esse l'esistenza?» Rispondo di sì, se si parla di *esistenza-soggettiva* e particolare; e vi rispondo di no, se si parla di *esistenza oggettiva*. Questi sono i due modi categorici dell'ente, che conviene perpetuamente distinguere; e chi non sa osservare questi due modi, cessi dallo studio della filosofia. Quando la mente pensa un *oggetto sensibile*, allora ella ha presente l'esistenza come un oggetto, l'esistenza oggettiva».

80 *Ivi*, lib. VI, n. 2076, cit., vol. V, p. 47: «È manifesto che ha gran differenza (più veramente opposizione) fra un sensibile che si contempla come *oggetto*; e un sensibile che non è oggetto, ma è *soggetto* o *soggettivo*, cioè appartenenza del soggetto».

81 Cfr. *ivi*, lib. VI, n. 2079, vol. V, p. 52.

82 *Ibid.*: «Le sensazioni considerate quali modificazioni dello spirito, non lo rappresentano, appunto perché sono modificazioni, e però non sono mai sole, ma unite al sentimento sostanziale, né prime nell'ordine logico».

la “forza”, mentre il secondo è il « *tocco del sentimento*». La forza è in generale la capacità di modificare un ente; ma, nel caso della sensazione, di essa se ne può avere notizia mediante l’effetto che produce nel principio senziente: il «fenomeno dell’esteso». Ciò che importa sottolineare è la relatività del concetto di forza, la notizia della quale è mediata dall’effetto che produce nel senziente. La forza, dunque, ha come presupposto un soggetto senziente. Non vi è, quindi, necessità, secondo Rosmini, di ammettere una rappresentazione del corpo oltre la quale vi sia il corpo stesso⁸³. In questo senso si può parlare di una identità intenzionale di senziente e sentito nell’atto del sentire. Su questo punto Rosmini è un critico esplicito del dualismo gnoseologico⁸⁴.

Del corpo abbiamo, dunque, una conoscenza immediata, ma tale conoscenza è relativa, tanto quanto la forza, poiché ciò che ci permette di tenerla è sempre l’effetto della forza sul senziente. Rosmini aggiunge che la forza non dà come effetto soltanto il «fenomeno dell’esteso», che riguarda il principio senziente, ma produce anche un effetto nell’esteso in quanto tale, ovvero nella sostanza-terminale. Si tratta di quella modificazione che ogni corpo produce su un altro corpo. Questi due effetti sono la causa della distinzione tra «corpo soggettivo» e «corpo extra-soggettivo», secondo la terminologia rosminiana. Il fenomeno dell’esteso è l’esteso in quanto tocca il principio senziente, per questo è alla base del concetto di corpo soggettivo. In realtà, tale distinzione tra due corpi diversi – il soggettivo e l’extra-soggettivo – è tracciata nelle medesima sostanza

83 *Ivi*, lib. VI, n. 2080, vol. V, pp. 52-53: «Nel sentito convien distinguere due elementi, la *forza*, e il *tocco del sentimento*. Per forza intendo quella virtù che modifica lo stato di un altro ente. Ora vi ha una forza che modifica il principio senziente producendo in lui il fenomeno dell’esteso: vi ha pure una forza che modifica questo esteso. Non potendosi conoscere la forza che dal suo effetto, la nozione della forza è relativa, cioè si conosce nell’effetto. Vero è ch’ella suppone un ente soggetto a cui appartenga, ma trattandosi de’ corpi, questo ente soggetto della forza corporea si rimane straniero alla nostra percezione, e tutto ciò che noi conosciamo è unicamente la forza. Questa forza, come prima ed unica cosa cadente nella cognizione nostra, diviene per noi la sostanza corporea, e quindi il corpo. Così il corpo noi lo conosciamo immediatamente, e non per mezzo di alcuna rappresentazione».

84 *Ivi*, lib. VI, n. 2078, vol. V, p. 51: «Vi ha un’opinione comune, che tutto ciò che la mente intende, l’intenda per via di rappresentazione, con che si vuol dire, che il pensiero non coglie gli oggetti stessi, ma qualche altra cosa che glieli rappresenta, la qual cosa dicesi idea. Noi abbiamo mostrato in più luoghi l’erroneità di questa opinione». Il dualismo di rappresentazione e realtà rappresentata è contestata da Rosmini sia sul versante dell’atto conoscitivo sia sul versante dell’atto sensitivo. In particolare, a noi interessa il secondo versante della questione.

corporea. Nell'atto del sentire, infatti, il principio dell'atto è sempre il medesimo principio senziente, ma i suoi termini sono due (corpo soggettivo e corpo extra-soggettivo)⁸⁵.

Il senso comune ritiene che la forza che agisce sull'estensione restituisca il concetto di corpo, ma non è così. Il concetto di corpo per essere colto nella sua verità dev'essere inserito nell'essere assoluto, ossia dev'essere adeguatamente posto in relazione con l'organismo dell'essere mediante un ragionamento dialettico trascendentale. Solo a quel punto il concetto di corpo extra-soggettivo può essere legittimamente considerato come rappresentativo dell'«ente trascendente» – che oltrepassa il principio senziente –, sebbene di quest'ultimo si possa avere soltanto una conoscenza negativa, cioè inferenziale e dialettica⁸⁶.

Se consideriamo il caso delle sensazioni che provengono dagli organi di senso («sensazioni organiche»), la dottrina rosminiana sembra farsi più chiara. Il corpo non è il sentito organico, come comunemente si crede. Il corpo è la forza che produce sensazioni organiche, come si è già in qualche modo compreso. I sentiti organici a loro volta rappresentano i corpi, non come un ritratto rappresenta una persona in carne ed ossa, ma ben di più. Solo mediante i sentiti organici possiamo avere notizia di un corpo. Si trat-

85 *Ivi*, lib. VI, n. 2080, vol. V, p. 53: «Ma questa cognizione è relativa anche per esser ella cognizione di una sostanza termine: e desunta dall'effetto. Ora questo effetto essendo doppio, poiché un effetto è quello che la forza produce in noi producendoci il fenomeno dell'esteso, e un altro effetto è quello che la forza produce nell'esteso stesso (modificazioni che un corpo riceve dall'altro), perciò la sostanza corporea ha come due basi, che la farebbero parere due sostanze, onde si ha la distinzione fra il corpo soggettivo e il corpo extra-soggettivo. Ma colla riflessione poi si trova che trattasi d'una sola sostanza, la quale prende in noi due forme a cagione ch'essa si conosce come termine, e non come principio, e il termine è doppio benché il principio sia unico. In qualche maniera si potrebbe dire che le due forme sostanziali nelle quali conosciamo il corpo siene rappresentative dell'unica sostanza corporea».

86 *Ibid.*: «Una forza diffusa nell'estensione esprime il concetto del corpo che hanno comunemente gli uomini. Al qual concetto se si applica la dialettica trascendentale, questa conduce al di là della sostanza termine, e trova un ente soggettivo principio. Ma di questo non altro si conosce che l'esistenza con tale ragionamento, e però il comune concetto di corpo diviene così rappresentativo di questo ente trascendente, diviene vicario di lui nella mente nostra, quantunque la cognizione che ce ne dà non sia più che proporzionale e negativa». Riguardo alla definizione di dialettica trascendentale si veda: *ivi*, V, n. 1886: «noi diciamo dialettica trascendentale quello speciale ragionamento pel quale la riflessione avente a materia l'intuito ed il percepito trova le relazioni di questi coll'essere assoluto».

ta di una conoscenza che avviene «nel sentimento fondamentale», poiché ogni sensazione è modificazione di quest'ultimo e ogni sensazione ci fa «riconoscere la presenza» del corpo⁸⁷.

Il riconoscimento della presenza del corpo risulta ancora più imperfetto nel momento in cui si chiede al sentito organico di restituirci la conoscenza dell'ente reale corporeo, da non confondere con il concetto di sostanza corporea (la forza stessa o il reale)⁸⁸. Il sentito, in questo caso, è come segno di una cosa significata e la conoscenza dell'ente reale corporeo risulta soltanto imperfetta e non immediata. Tanto più che, se la mente non conoscesse già l'ente nella sua estensione trascendentale, non si potrebbe ricavare dalle semplici sensazioni alcuna conoscenza dell'ente reale corporeo, seppure imperfetta⁸⁹.

87 *Ivi*, lib. VI, n. 2081, vol. V, pp. 53-54: «Altro è il corpo, ed altro sono i sentiti organici. Ma questi li prendiamo pel corpo stesso, cioè per la forza che tutte quelle sensazioni produce. Quelli adunque ci fanno conoscere i corpi per una cotale rappresentazione. Questa rappresentazione non è però uguale a quella per la quale un ritratto ci fa conoscere la persona ritratta, perocché né il ritratto è l'effetto della persona ritratta, né in quello vi ha nulla dell'attività reale di questa. All'incontro la sensazione organica è l'effetto della forza, e tiene in se stessa una parte di questa tuttavia in atto. In questo modo adunque le sensazioni organiche rappresentano la sostanza corporea. Né la rappresentano come un incognito, ma come un cognito; perocché la sostanza corporea, che è la forza che abbiám descritta, è a noi cognita nel sentimento fondamentale. Le sensazioni adunque ci fanno riconoscere la presenza di questa forza, e così fanno più del ritratto».

88 La distinzione tra sostanza ed ente reale è di grande importanza per poter comprendere la dottrina rosminiana del sentimento. La sostanza è soltanto un atto primario del quale ogni reale ha bisogno per poter essere oggettivato e diventare ente reale. A. ROSMINI, *Teosofia*, lib. VI, n. 2077, cit., vol. V, pp. 49-50: «La quale distinzione fra l'ente, e la realtà, è necessaria all'Ontologia: senza di essa, questa aberra in una continua anfibiaologia. Del pari è necessaria quest'altra fra la *sostanza*, e l'*ente reale*. Perocché la sostanza esprime un *reale*, il quale ha quell'atto primo che gli abbisogna perché sia concepito per un ente, mediante l'idea a cui egli si unisce nella mente che il pensa. E nel vero la sostanza fu da noi definita: quell'elemento che si ravvisa colla mente siccome primo e base a cui s'attengono tutti gli altri in un dato ente, o in altre parole "l'atto pel quale sono le essenze specifiche", le quali non sono già per gli accidenti, ma per quell'atto nel quale e pel quale questi sono, il qual atto si chiama sostanza. [...] Quando adunque la sostanza s'unisce all'ente-oggetto; allora ella è divenuta ente».

89 *Ivi*, lib. VI, n. 2081, vol. V, p. 54: «Se consideriamo i sentiti organici non rispetto alla sostanza corporea, ma rispetto all'ente reale corporeo, molto meno quelli ce lo danno alla mente per immediato, e solo ce lo presentano come rappresentato imperfettamente, quasi segni di cosa segnata. Il segno non giova a richiamare al pensiero se non ciò che già si conosce; e così se la mente già prima non conoscesse l'ente, mai non potrebbe giungere a pensarlo, per quantunque sensazioni si

Ricapitolando, il sentito è l'unico ad essere effettivamente colto pienamente dal sentiente. Ogni sentito si configura o come oggetto di un sentimento fondamentale, ovvero sostanziale, oppure come modificazione di quel sentimento. In secondo luogo, la sostanza corporea, ossia il corpo, è colto soltanto mediante il proprio effetto sul sentiente. Infine, l'ente reale corporeo, può essere colto come tale soltanto attraverso la mediazione dell'«ente in universale», ossia dell'essere ideale, fermo restando che dei primi due momenti si può parlare soltanto quando siano entrati in sintesi con l'essere ideale.

Diverso dalla forza è il tocco del sentimento: ciò che ci permette di attingere alla materia del reale, che, come ormai sappiamo, Rosmini chiama anche «stoffo del reale»⁹⁰. Lo stoffo del reale è l'oggetto di quella facoltà propria dell'uomo, e non dell'animale, che Rosmini chiama immaginazione intellettuale⁹¹. In altro luogo, Rosmini spiega che lo stoffo del reale o dell'ente appartiene al mondo metafisico, poiché la realtà, nella sua essenza, esiste nell'idea. Ora, se il reale è sentimento, ciò significa che ogni sentimento particolare «ha l'essenza sua nell'idea, e quest'essenza è proprio lo stoffo della realtà»⁹².

4.2 Sentimento e idealità

Nel sentimento si manifesta qualcosa che non è semplicemente soggettivo, ma che è già oggettivo. La dimensione del tocco del sentimento è ciò che ci permette questo contatto col mondo ideale nella forma del “senti-

avesse lo spirito: nuova priva della teoria dell'intuizione dell'ente in universale precedente a tutte le sensazioni organiche».

90 *Ivi*, lib. VI, n. 2082, vol. V, p. 55: «Noi nel sentimento abbiamo prima di tutto distinta una attualità, che per non essere stata nomata fin qui dai filosofi, abbiamo appellata lo stoffo del reale [...]. Lo stoffo è come la materia del reale, e a noi è noto per quella comunicazione che abbiamo detta tocco del sentimento».

91 Cfr. *ivi*, lib. VI, n. 2090, vol. V, pp. 62-63.

92 *Ibid.*: «Noi vedemmo che l'essenza della realtà è tutta nell'idea, e che però nell'idea v'è anche il sentimento, ma non coll'atto suo ultimo che è quello in cui consiste la realtà di lui e che realtà del sentimento si chiama. [...] Ora egli accade che noi non vediamo nell'idea la realtà della sua essenza se non a misura che ci viene comunicata nel suo ultimo atto che costituisce propriamente la realtà sussistente e che è il sentimento nostro e tutto ciò che cade in esso. Dato questo sentimento reale, noi tosto ne vediamo l'essenza nell'idea e distinguiamo quest'essenza dall'atto di lei che la realizza. Noi stimammo opportuno chiamare la realtà nella sua essenza *stoffo della realtà* e nel suo ultimo atto *atto della realtà*. [...] La realtà adunque nella sua essenza esiste nel mondo metafisico cioè nell'idea, e quest'essenza è proprio lo stoffo della realtà».

mento-entità”, ossia nella forma oggettiva che il sentimento, finito o infinito che sia, possiede in modo assoluto e non contingente. Nel caso in cui il sentimento, cioè il reale, sia infinito e assoluto, esso esiste nel mondo ideale anche con il suo ultimo atto, ossia come sussistente, ed è Dio. Nel caso in cui, invece, il sentimento esista nel mondo ideale soltanto come finito e relativo, esso è privo del suo atto ultimo, che può possedere soltanto in modo contingente, nel momento in cui il principio senziente umano senta attualmente qualcosa⁹³.

Come è noto, il mondo metafisico – il mondo ideale – è per Rosmini il “luogo” dell’eterno e del necessario. Come è possibile, dunque, che ogni sentimento particolare sia insieme necessario e contingente, incrocio di idealità e realtà⁹⁴? La questione chiama in causa l’atto della percezione intellettuale, poiché è innanzitutto in esso che si realizza la sintesi di eterno – l’essere ideale – e di contingente, e il reale fa da termine e da ultimo atto dell’essere ideale. Nella relazione con l’essere ideale il sensibile viene oggettivato e reso universale. Si può parlare, allora, di essenza del sensibile, cioè dello stoffo del reale. Ma il reale mantiene anche una relazione «con un sé, con un soggetto attuale» che lo rende «ente relativo, puramente contingente, temporaneo»⁹⁵.

Si tratta di superare l’antinomia, in senso fichtiano⁹⁶, di un sentimento che è eterno e necessario, se considerato in relazione all’essere universale, ma contingente e temporaneo, se considerato in relazione con un sé umano. Se non ci fossero gli occhi e la luce, spiega Rosmini, il sentimento del

93 *Ibid.*: «E se si tratta di realtà infinita ed assoluta vi esiste coll’ultimo suo atto, che appunto perché assoluta non le può mancare. Ma se si tratta di realtà finita e relativa, questa realtà relativa vi esiste assolutamente, cioè nel modo assoluto che è quanto dire come ideale e possibile, ma le manca l’atto relativo, l’ultimo atto pel quale ella sia relativamente a se stessa, che è appunto l’atto della realtà finita e relativa. E rispetto a questo suo atto la realtà finita dicesi contingente, significano che quell’atto può aversi e non aversi». Un sentimento che fosse per essenza un pensato sarebbe Dio: *ivi*, lib. VI, n. 2077, vol. V, p. 50: «Che se si avesse un primo atto di sentimento il quale per l’essenza sua fosse nella mente, cioè fosse unito all’idea, questo sarebbe ente per sé, inteso per la sua essenza. E tale è Dio. Nel quale ciò stesso che è soggetto, è anche oggetto; onde il soggetto è per sé intelligibile, e non ha bisogno di venire oggettivato».

94 *Ivi*, lib. VI, n. 2091, vol. V, p. 64.

95 *Ivi*, lib. VI, n. 2092, vol. V, p. 64-65.

96 Il senso dell’antinomia, per come Rosmini lo utilizza solitamente, è quello portato in auge da Fichte. L’antinomia non sarebbe, come accade per le antinomie della Dialettica trascendentale kantiana, una semplice e irrisolvibile opposizione per contraddizione, ma soltanto un’apparente contraddizione, superabile introducendo un fattore conciliatore dei due estremi dell’antinomia.

colore rosso non ci sarebbe; ma verrebbe meno, per questo, anche l'essenza o idea del rosso? Se la risposta fosse affermativa, l'idea del rosso non sarebbe più eterna. Se, invece, continuasse ad essere, ciò significherebbe che l'essenza del rosso non dipende dal sentimento del rosso, ossia dal rosso reale; oppure si potrebbe ipotizzare che il sentimento del rosso sia già inscritto nell'idea come «vero sentimento tipo del rosso», ossia come archetipo eterno del sentimento del rosso⁹⁷.

Una delle difficoltà che sorgono da questa dottrina, e delle quali Rosmini è ben cosciente, consiste nello spiegare come sia possibile che l'Essere necessario possieda in sé il “sentimento tipo” di qualcosa, non potendo averne la sensazione contingente, come avviene, invece, nel caso dell'uomo, il quale non può avere l'idea del rosso senza averla sperimentata nel sentimento. La risposta di Rosmini ci permette di cogliere il posto che la sensazione occupa originariamente nell'organismo dell'essere. Tra il reale (il sentimento contingente) e l'idea (il sentimento tipo) vi è «un anello di mezzo che ci rimane velato», ossia un nesso del quale non riusciamo a scorgere le fattezze. Si tratta dell'atto creatore, ossia dell'«attività dell'essere reale assoluto creante il mondo». Nell'atto creatore sono presenti in un'unità perfetta tutti i sentimenti che sussistono nel mondo. Dio, che coincide con il proprio atto creatore, è un sentimento sommo e perfettissimo, ovvero è un reale la cui relazione con l'ideale dà vita all'«archetipo del mondo e di tutto ciò che è in esso»⁹⁸.

97 A. ROSMINI, *Teosofia*, lib. VI, n. 2093, cit., vol. V, p. 65: «Da questa analisi risulta che il sensibile, il sentimento o si considera nella sua relazione coll'essere in universale e a lui unito quasi atto alla potenza e quasi termine all'atto, e questa relazione è eterna e necessaria; o si considera in se stesso e questa relazione è eterna e necessaria; o si considera in se stesso e questa relazione secca è temporanea e contingente. Ma come lo stesso reale può fare questi due uffici opposti? Come quello che è contingente può apparir necessario? Se non fosse stato da Dio creato l'occhio e la luce e quindi il fenomeno del color rosso, il sentimento del rosso mancherebbe nell'universo. Or ne mancherebbe perciò anche l'essenza, l'idea del rosso? In tal caso tale essenza non sarebbe più eterna come pur si pretende. E se quella essenza vi sarebbe tuttavia; dunque ella non dipende dal sentimento del rosso, dal rosso reale; ovvero è a dirsi che anche nell'idea esiste un vero sentimento tipo del rosso, come sostennero alcuni Platonici».

98 *Ivi*, lib. VI, n. 2095, vol. V, pp. 66-67: «L'essere necessario si dice non è il soggetto della sensazione contingente; e non avendo questa sensazione come potrà averne il tipo? La risposta si deve desumere da ciò che abbiamo detto innanzi, cioè che fra il reale contingente e l'idea v'ha un anello di mezzo che ci rimane velato, onde l'oscurità della cognizione umana. Questo anello è l'attività dell'essere reale assoluto creante il mondo. Or in quest'attività conviene che si accolgano necessariamente tutti i sentimenti che nel mondo sussistono, formanti unità con quella per-

Il mondo reale del quale abbiamo esperienza è contenuto nella realtà di Dio come un suo termine, ma non nel senso che Dio sia un essere relativo rispetto al mondo. Piuttosto, si tratta di guardare al mondo reale come un «compimento morale dell'assoluto»⁹⁹. La creazione del mondo, infatti, è per Rosmini un atto necessario moralmente, conveniente alla natura di Dio e alla Sua libertà, mediante il quale l'Essere assoluto, con un atto di intelligenza amativa, dà realtà a tutti i modi finiti nei quali Egli può essere amato¹⁰⁰.

Con l'atto creativo, Dio pone il proprio oggetto, che non può preesistere alla creazione, diversamente da quanto accade nella percezione intellettuale, nella quale ciò che è oggettivato dall'atto conoscitivo umano preesiste all'atto di oggettivazione. Nell'oggetto che Dio pone con l'atto della creazione è presente il soggetto senziente e il sentimento relativo al soggetto senziente, ma non relativo al Creatore. In questo modo, Dio ha presente il sentimento, ma non lo sperimenta come proprio, non lo subisce¹⁰¹.

Da ciò che si è appena detto si ricava che, per Rosmini, il sentimento, ovvero il reale, non è qualcosa di originariamente altro dal pensiero in quanto tale. Sentire è originariamente essere – «sentire è essere» –, perché ogni sentimento finito e contingente, ogni reale contingente, si trova innanzitutto nella mente divina, nell'Essere necessario. È Dio l'Altro che precede originariamente l'Io umano e che è ad esso irriducibile. Tale identità di sentire ed essere è colta dall'uomo nel momento della percezione intellet-

fezione che esclude ogni difetto e partimento. Ora questo sommo e perfettissimo sentimento è quel reale che colla sua relazione all'ideale forma l'archetipo del mondo e di tutto ciò che è in esso».

- 99 *Ibid.*: «Questa è la realtà che contiene il mondo reale come suo termine e però non in quant'è un essere relativo ma in quanto è compimento morale dell'assoluto». In Dio sono presenti anche i sentimenti dolorosi, come idea e non come realtà sperimentata dal soggetto umano. Per l'uomo è impossibile avere presente un dolore senza averlo prima sentito, ma Dio ha presente a sé l'idea del dolore o di un sentimento senza bisogno di sentirlo realmente, di esserne soggetto. Cfr. *ibid.*
- 100 Su questo tema non possiamo dilungarci. Per questo ci permettiamo di rimandare a G.P. SOLIANI, *Rosmini e la libertà ontologica, personale e politica*, in: P. SAPIENZA (a cura di), *La polis*, cit., pp. 44-48.
- 101 A. ROSMINI, *Teosofia*, lib. VI, n. 2095, cit., vol. V, p. 68: «Ora Iddio coll'atto creativo pone a se stesso l'oggetto, il creato, il quale è formato a dirittura, non già per l'unione de' suoi elementi come lo si forma l'uomo; perocché questi non preesistono all'atto creativo come preesistono all'atto della percezione umana. Or nell'oggetto formato e posto dall'atto creativo vi ha il soggetto senziente ed il sentimento relativo ad esso, non relativo al Creatore. Così il Creatore ha presente la realtà, il sentimento creato, senza ch'egli stesso sperimenti questo sentimento come suo proprio; lo possiede come oggetto del suo conoscere e del suo operare senza esserne passivo».

tiva, quando il sentire è conosciuto, ovvero intuito dall'uomo nell'essere¹⁰². «Intuire il sentire nell'essere come atto di lui è quanto intuirlo oggettivamente, come oggetto, non più sperimentarlo soggettivamente: intuire l'essenza eterna del sentire»¹⁰³. «Intuire l'essenza eterna del sentire» significa cogliere, per quanto possibile all'uomo, quell'atto che è compimento morale dell'Essere assoluto, divenire coscienti di quella relazione eterna con Dio della quale il mondo e l'uomo, in special modo, sono costituiti.

Si può dire, quindi, che il reale preceda l'Io umano, nel senso che quello è inscritto in un ordine morale¹⁰⁴ che è lo stesso ordine dell'essere e che attende di essere riconosciuto dall'uomo attraverso quella dialettica trascendentale della quale Rosmini ha più volte parlato e sulla quale non possiamo ora soffermarci. Non si può dire, invece, che il sentimento o il reale siano in assoluto al di là dell'essere e al di là del pensiero, nemmeno del pensiero umano, per le ragioni esposte.

Il sentimento può essere inteso come l'atto ultimo del principio senziente. È possibile, poi, che il principio senziente sia insieme anche sentito, e allora si parla di quel sentimento che chiamiamo Io. L'Io è insieme senziente e sentito, principio e termine. Se non che, è anche possibile che il sentito sia estraneo – «straniero» – all'Io, e allora il principio senziente sarà a sua volta estraneo al sentito, pur dovendo mantenere con esso una relazione essenziale che contribuisce a costituire un'unità intenzionale di senziente e sentito. In questo secondo caso, l'estraneità di principio e termine, pur nella unione dei due, fa sì che si possa parlare di una materia del sentito estraneo al senziente, la quale può essere sentita o non sentita¹⁰⁵. Il sen-

102 *Ivi*, lib. VI, n. 2096, vol. V, pp. 69-70: «L'essenza dunque delle realtà contingenti o dei sentimenti finiti sta in Dio senza di questi, ed ella è eterna come è eterno l'atto creativo di Dio. Ella ha un'eterna relazione colla realtà contingente che esiste solo nel tempo. L'uomo non vede questa eterna relazione se non a condizione di sperimentare quel sentimento finito e contingente. Questa relazione gli si scopre tosto che s'accorge che sentire è essere: accorgersi di questo è conoscere il sentire, è ancora intuire il sentire nell'essere».

103 *Ibid.*

104 Sulla tematica dell'essere morale di Rosmini, si veda: C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1982; M.A. RASCHINI, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Marsilio, Venezia 1996; P. GOMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1998.

105 A. ROSMINI, *Teosofia*, lib. VI, n. 2158, cit., vol. V, p. 139: «Troviamo 1° che la parola sentimento significa propriamente l'atto ultimo del principio senziente; 2° che il termine sentito o è proprio, o è straniero come abbiám detto. Se è proprio egli è lo stesso principio senziente come sentito, perché «quello è il termine proprio nel quale vi è l'ente identico che è nel principio». Così nel sentimento espres-

so comune trova qui la sua giustificazione nel credere di poter parlare di un termine sentito che non abbia alcuna relazione essenziale con il suo principio senziente. In realtà, ogni termine estraneo al nostro Io ha, innanzitutto, una relazione con un suo principio proprio che si trova «al di là della nostra esperienza» e ci rimane immediatamente sconosciuto, pur rientrando *nel* e costituendo *il* termine estraneo al nostro Io, in virtù del sintesismo di principio e termine¹⁰⁶.

La situazione descritta da Rosmini è quella di due principi senzienti: (1) quello proprio del termine estraneo al nostro Io e (2) il nostro Io che è estraneo allo stesso termine sentito. I due principi senzienti sono diversi tra loro e così anche i sentimenti che scaturiscono dalla relazione con il medesimo termine. La diversità consiste nel fatto che (1) sente il termine come proprio, mentre (2) sente il termine come estraneo a sé¹⁰⁷. «Quindi nel termine del nostro sentire si debbono distinguere tre cose. Esso termine attualmente sentito, e questo è quello che riceve un nome e di cui si discorre per esempio il nome corpo; la *materia* che si suppone non sentita, e questa è l'entità astratta che si forma rimuovendo dal sentito la qualità di sentito, dopo di che ci rimane un *quid* incognito, di cui altro non si conosce se non l'attitudine ad essere sentito; e la stessa materia sentita non da noi, ma dal suo principio proprio con un sentimento totalmente diverso dal proprio»¹⁰⁸.

so col vocabolo *Io*, il senziente e il sentito s'identificano. E però in tal caso il sentimento è proprio tanto del termine quanto del principio. 3° Ma se il termine è straniero, egli ha bensì un rapporto essenziale col principio straniero col quale è unito, ma non gli appartiene l'atto proprio e neppure il sentimento. Quindi egli si rappresenta al veder nostro semplicemente come materia del sentimento, materia bensì sentita, ma che potrebbe anche essere non sentita».

106 *Ivi*, lib. VI, n. 2158, vol. V, pp. 139-140: «Questa è la ragione per la quale gli uomini sogliono pensare una materia delle entità prive esse stesse di sentimento ed atte ad essere or sentite, or non sentite. Così il pensar comune è giustificato; ed egli non deroga menomamente alle verità filosofiche da noi esposte, alle quali il pensar comune non perviene, non avendo cagione di volgersi ad esse. Fra queste verità vi ha quella che ogni termine straniero addimanda un principio suo proprio che è al di là della nostra esperienza. Ora il sentimento di tale principio proprio appartiene a quella entità che è a noi termine straniero, e però anche questa rientra nel sentimento».

107 *Ivi*, lib. VI, n. 2158, vol. V, p. 140: «Ma quella entità che è a noi termine straniero non è già sentita dal suo principio proprio come è sentita da noi, poiché da noi è sentita come straniera e priva al tutto di principio proprio, è sentita unicamente per quel tanto che agisce suscitando un sentimento nel principio a lei straniero, il qual sentimento è tutto affatto diverso dal sentimento del suo principio proprio; perocché trattasi di principi senzienti affatto diversi».

108 *Ibid.*

La materia, astratta dalla relazione essenziale con noi o con il proprio principio senziente è la «*realità pura ed astratta*». Si tratta, tuttavia, di una finzione della ragione che non ci fa conoscere la materia per come è in se stessa, ma ci rende coscienti soltanto del fatto che esiste un'entità reale che si trova «in un contatto di sensibilità col nostro principio senziente dal quale contatto esce il nostro sentito». Quello della realtà pura – spiega Rosmini – è un concetto del tutto «negativo», «relativo» e «imperfetto» che ci informa soltanto del fatto che vi è qualche cosa che precede il sentimento e dal quale si comincia a conoscere la cosa¹⁰⁹. La realtà pura è l'attività propria del sentimento, è completamento del sentimento, e nella sua concretezza è sentimento essa stessa, poiché non può essere realmente separata dal sentimento¹¹⁰.

4.3 Passività, relazione essenziale e sintesi

Vi è un lato di passività e recettività nell'atto del sentire. Il fatto che ogni ente sia composto di un principio e di un termine, secondo l'ormai nota dottrina del sintesi, non mette a repentaglio l'unità ontologica dell'ente reale. Quest'ultima, infatti, è sempre dalla parte del principio, che è ente soggettivo, e quindi ente reale. Anche il termine entra nella composizione dell'ente reale, sebbene in modo diverso, a seconda che sia un termine estraneo all'ente o un termine proprio dell'ente¹¹¹.

Il termine estraneo all'ente reale, e quindi al principio, può essere un corpo, ma può essere anche l'idea dell'essere che è termine estraneo rispetto al principio soggettivo e lo rende intelligente. Nel caso in cui il termine estraneo sia un corpo siamo in presenza del sentimento animale, in virtù

109 *Ibid.*: «Il concetto adunque di questa materia non ci fa conoscere che cosa ella sia in se stessa, ma solo ci conoscere avervi un'entità reale (non si sa come fatta) la quale trovasi in un contatto di sensibilità col nostro principio senziente dal quale contatto esce il nostro sentito. Ora questo concetto negativo, è il concetto di una *realità pura ed astratta*, che è qualche cosa si anteriore al sentimento, e però appunto dicesi pura; giacché per essa incominciamo a conoscere la *realità*, benché sia un conoscere relativo, ed imperfetto».

110 *Ivi*, lib. VI, n. 2158, vol. V, pp. 140-141: «In ogni sentimento come pure in ogni sentito vi ha un'entità. Ora l'astrazione suol separare anche l'attività del sentimento dal sentimento; e a quest'attività suol pure dare il nome di *realità pura*, cioè separata dal sentimento che la completa. Ma anche qui non dobbiamo ingannarci prendendo i prodotti dell'astrazione quasi per sé essenti, come enti reale. Perocché se si parla del sentimento, lasciati a parte i termini stranieri, l'attività è sentimento ella stessa».

111 Cfr. *ivi*, lib. VI, nn. 2166-2167, vol. V, pp. 147-148.

del quale il principio senziente è recettivo nei confronti del corpo. Spazio e materia (o forza) sono i termini che agiscono su un principio ad essi estraneo, pur avendo anche un loro principio proprio che ci rimane immediatamente sconosciuto¹¹².

Se non che, Rosmini ammette l'esistenza di termini estranei che possono entrare nella costituzione di un principio soggettivo. Tali termini estranei dovranno avere sempre un loro principio proprio che può essere avvistato attraverso la dialettica trascendentale, pur rimanendo in grado di entrare in unione con principi a loro estranei¹¹³. Anche qui, secondo Rosmini, occorre mettersi in un atteggiamento fenomenologico, *osservando* se l'attività del termine è riducibile al principio con il quale si trova unito o se abbia bisogno di altro per essere spiegata. Il criterio è quello della passività: se il principio patisce, «soffre», una qualche passività rispetto al termine con il quale è unito, ciò significa che l'attività del termine non può essere ridotta al principio soggettivo e che quest'ultimo riceve qualche cosa dal termine¹¹⁴.

La nostra intelligenza è il caso classico di un principio soggettivo che riceve e viene costituito da un «termine straniero» ad essa: l'essere ideale. Questo può essere considerato come principio oggettivo per il quale le cose possiedono un'esistenza oggettiva nella mente, sebbene non sia an-

112 *Ivi*, lib. VI, n. 2154, vol. V, p. 134: «Fra queste [entità] noi abbiamo annoverato lo spazio, e la materia ossia la forza che opera nello spazio. Le quali entità debbono avere un loro proprio principio appunto perché in se stesse non ci presentano se non la condizione di termine. Tra esse e il principio senziente si forma un ente, l'animale; ma il principio senziente non è il principio loro proprio, anzi un principio ad esse straniero. In fatti il corpo non è prodotto dal principio senziente, ma gli è presentato a tal che il principio ha rispetto ad esso della recettività».

113 *Ivi*, lib. VI, n. 2156, vol. V, p. 136: «“certi enti-termini possono esser uniti ad un principio che non è il loro, e così costituire altri enti risultanti di principio e di termine”. Quindi ogni qualvolta ci è dato un ente composto di principio e di termine, conviene osservare se questo *termine* è straniero all'ente che costituisce, o suo proprio: giacché ogni qualvolta si trovi essere straniero, è necessario supporre ch'egli appartenga ad un altro principio a cui sia propria, e così v'abbia un altro ente occulto, solo svelato dalla dialettica».

114 *Ibid.*: «Per conoscere poi se un termine è straniero al principio con cui sintetizza conviene osservare se tutta l'attività ch'esso dimostra si possa ridurre a quel principio come a sua causa ed atto primo [...]. Or a conoscere quando l'attività che mostra in se stesso il termine non si possa ridurre a quella del principio con cui sintetizza, basta osservare se il principio soffre dal suo termine alcuna passività, o se da lui alcuna cosa riceve; perché in tal caso è indubitata l'esistenza d'un agente o d'un oggetto straniero».

che principio soggettivo¹¹⁵. «L'essere ideale nell'uomo è anch'egli un termine straniero, e si prova colla regola data di sopra. Il principio intelligente riceve dall'essere ideale l'oggetto primo che lo rende intelligente, egli riceve e non dà; dunque l'ente oggetto non può essere produzione del principio intelligente umano; ma egli esige l'esistenza d'un'altra attività; d'un altro principio, che rimane all'uomo occulto; e che è quello che gli somministra l'oggetto»¹¹⁶.

Il principio intelligente è passivo rispetto all'essere ideale che lo costituisce intelligente in atto. L'ampiezza dell'essere ideale, infatti, è sproporzionata rispetto alla particolarità del singolo soggetto intelligente. Non è possibile, quindi, che sia una produzione di quest'ultimo. Perché vi sia un soggetto occorre l'assoggettamento all'essere ideale. Quest'ultimo, termine estraneo e insieme costituente il principio intelligente, dovrà avere originariamente un principio proprio a sé adeguato che sia «soggetto infinito»¹¹⁷, diversamente rimarrebbe un assurdo, un astratto in senso hegeliano.

Conviene ricordare che Rosmini ha interpretato l'intelletto agente aristotelico come equivalente all'idea dell'essere. Si tratta di una «mente in atto [...] venuta dal di fuori dell'uomo», secondo la formulazione presente nell'*Aristotele esposto ed esaminato*¹¹⁸. Anche in Rosmini, come abbiamo segnalato per Lévinas, emerge il tema dell'originaria e strutturale relazione con l'altro da sé dell'io umano. Entrambi gli autori, fatte salve le differenti prospettive, trovano nell'intelletto agente una delle fonti di questo modo di pensare la soggettività. Anche il soggetto rosmini-

115 *Ivi*, lib. VI, n. 2157, vol. V, p. 137: «Il ragionamento stesso che noi abbiamo fatto circa lo spazio, il corpo, la materia, che ci si presentano come enti termini, possiamo applicarlo all'essere ideale. L'essere ideale ha ragione di principio rispetto a quella esistenza oggettiva che le cose hanno nella mente, è il principio oggettivo, ma non è un principio soggettivo, e noi parliamo ora di questo; il che è attentamente da distinguersi, acciocché non nascano equivoci».

116 *Ibid.*

117 *Ibid.*: «Ma quel principio suo proprio può avere l'ente oggetto? Un soggetto come abbiamo detto. Dunque l'ente oggetto suppone necessariamente, e virtualmente contiene l'esistenza d'un soggetto suo proprio, col quale egli costituisce un solo essere. Ora l'essere ideale è universale, infinito. Dunque egli suppone un soggetto infinito per suo principio. Questa è quella dimostrazione dell'esistenza di Dio a priori, che si presenta in tante guise diverse, ma che è sempre la stessa nel suo fondo».

118 A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, a cura G. Messina, vol. 18 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini* curata dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro di Studi Rosminiani, Città Nuova, Roma-Stresa 1995, n. 120, p. 183.

niano potrebbe essere interpretato nel senso della soggettività levinasiana, come ciò che soggiace a un termine straniero, che nel caso di Rosmini è l'essere ideale¹¹⁹.

L'essere ideale è un termine medio che ha per principio un soggetto, ma prevede l'essere morale come suo termine ultimo. Rosmini ravvisa un parallelo tra il ruolo rivestito dall'essere ideale per il soggetto intelligente e quello dello spazio nel caso del soggetto senziente. L'essere ideale e lo spazio sono entrambi termini medi. Il problema dello spazio come forma del principio senziente rimane aperto nelle pagine rosminiane e su di esso non ci dilunghiamo. Ci limitiamo ad osservare che Rosmini sembra ipotizzare che lo spazio sia quell'ente-termine che informa il principio senziente e fa sì che gli altri termini, come il corpo e la materia, possano essere sentiti, portando a compimento il principio senziente, allo stesso modo in cui, per analogia, l'idea dell'essere è completamento del principio intelligente e ci permette di conoscere ogni cosa. Tutto ciò dovrebbe avvenire sempre in virtù della legge del sintesiismo, secondo la quale «il principio dimora sempre nel suo termine, come il termine dimora nel suo principio»¹²⁰.

Tornando alla questione del rapporto tra principio e termine estraneo, possiamo considerare che, proprio grazie alla legge del sintesiismo, Rosmini può parlare di una «*relazione essenziale* di passività, o di recettività da cosa straniera». Il termine estraneo «non è più che un eccitatore e anche suscitatore del principio come ci attesta l'osservazione de' corpi e dell'idea che sono termini stranieri». La relazione essenziale, mediante la quale il termine estraneo costituisce il principio non mette a repentaglio l'unità ontologica dei due, ma fa sì che il principio soggettivo sia messo in condizione di svolgere la propria attività¹²¹.

119 A. ROSMINI, *Preliminare alle opere ideologiche*, n. 30, cit., pp. 84-85: «L'essere quantunque indeterminato è *oggetto* dell'umana intelligenza: l'anima è il *soggetto*. [...] Ora ogni sapere, ogni verità e certezza l'abbiamo riposta nell'*oggetto*, e non mai nell'anima *soggetto*. L'esistenza dell'anima intelligente e della facoltà d'intendere e di ragionare di cui essa è dotata, sono appunto [...] *condizioni* meramente *materiali*, dalle quali per nulla dipende la verità e la forza d'ogni intuizione e dimostrazione».

120 A. ROSMINI, *Teosofia*, lib. VI, n. 2155, cit., vol. V, p. 135. Sulla analogia tra spazio e idea dell'essere si veda anche Ib., *Psicologia*, n. 1196, cit., vol. II, p. 323: «si scorre un'ammirabile analogia fra l'ordine animale, e dello spazio quale condizione all'apprensione del corpo. Nell'ordine intellettuale vi ha l'intuizione dell'essere ideale qual condizione preliminare alla percezione dell'essere reale. Quindi lo spazio puro è un bel simbolo dell'essere ideale indeterminato: in quello si percepiscono sensitivamente i corpi, in questo si percepiscono intellettivamente gli enti reali».

121 A. ROSMINI, *Teosofia*, lib. VI, n. 2167, cit., vol. V, p. 147.

Ora, gli enti che entrano nella nostra esperienza sono tutti bisognosi di un termine estraneo ad essi. Noi non possiamo mai sperimentare l'esistenza di principi relati al loro termine proprio, cioè a quell'ultimo atto che completa l'ente. Ciò che sperimentiamo è sempre la presenza di enti che hanno bisogno di un termine a loro estraneo per poter sussistere. L'universo rosminiano e l'uomo stesso sono essenzialmente relazione ad altro, rapporto costitutivo con un termine estraneo che si identifica perfettamente con il suo principio proprio, ma che ci rimane immediatamente incognito. Si tratta dell'essere divino, nel quale le tre forme dell'essere – ideale, reale e morale – dimorano l'una nell'altra infinitamente¹²².

5. Conclusioni

Come si è cercato di mettere in luce il pensiero di Rosmini affronta, prima di Lévinas e in modo approfondito alcune delle questioni poste dalla fenomenologia del pensatore lituano, ma inserendole all'interno di un quadro metafisico nel quale i temi del sentimento, della passività, della relazione essenziale e costitutiva dell'Io con un termine estraneo a sé trovano la loro coerenza, specialmente nel rapporto tra Dio e mondo, tra Creatore e creatura. L'attività creatrice di Dio è quel nesso che permette di dare senso non solo all'atto della percezione intellettuale, ma anche alle sue componenti fondamentali che sono l'essere ideale e il sentimento. L'essere ideale è dono dell'Essere assoluto a un Io che è soggetto *a* e *di* tale donazione, poi-

122 *Ivi*, lib. VI, n. 2168, vol. V, p. 148: «Il *termine proprio* all'incontro non è che l'ultimo atto dell'ente, e, per così dire, la punta dell'atto. Noi non abbiamo esperienza di alcun ente il cui ultimo atto non abbia bisogno d'un termine straniero; e questa è prova ontologica, che tutto l'universo a noi percettibile non è per sé, ma per altro. Tutti gli enti a noi cognitivi finiscono adunque col loro atto in termini che non sono dessi. Ma non ripugna il pensare un ente, il quale avesse tali termini, i quali fossero desso. E questo è quello che indubitatamente avviene nell'essere divino. Imperocché quest'essere forz'è che abbia in sé tutte le entità, tutto ciò che è assolutamente ente, e però egli deve contenere i tre modi categorici, esser ad un tempo reale, ideale, e morale: forz'è che il reale sia infinito e contenga gli altri due modi, e così si dica dell'ideale, e del morale; di guisa che l'ente reale sia desso, e l'ente ideale sia desso, e l'ente morale sia desso sé fattamente che egli sia identico ne' tra modi. Così il termine medio, e il termine ultimo in un tale essere è un ente identico col principio. Per altro egli è evidente che l'ente che ha un termine suo proprio, sarebbe semplice ed uno, appunto per la perfetta identità che passerebbe fra l'ente principio e l'ente termine, perocché sarebbe uno stesso ente principio ad un tempo e termine, la distinzione sarebbe ne' modi di essere, e non nell'essere stesso: la divisione si farebbe nell'astrazione, ma non nello stesso ente».

ché è passivo di fronte ad essa. Il sentimento, invece, è originariamente essere e non “al di là dell’essere”, poiché trova la sua collocazione essenziale innanzitutto nel mondo ideale e solo in seconda battuta nella realtà della creazione. Rosmini supera l’idea di un sentimento refrattario al pensare, con la dottrina delle tre forme dell’essere, rimuovendo ogni pericolo gnoseologico che, a nostro modo di vedere, in Lévinas ritorna, attraverso Cartesio.

I temi legati all’essere reale e al sentimento in Rosmini nascondono certamente delle virtualità non ancora del tutto esplorate e disponibili alla costruzione di un dialogo con la fenomenologia francese del ‘900, ma occorre sempre considerare l’imprescindibile intonazione metafisica in senso classico della riflessione del filosofo di Rovereto, senza la quale si rischia di perdere il senso e lo scopo della sua proposta teorica.

