



GIULIANO SANSONETTI

THE “FUNDAMENTAL FEELING”. METAMORPHOSIS OF AN IDEA BETWEEN ROSMINI AND THE CONTEMPORARY FRENCH PHENOMENOLOGY

IL «SENTIMENTO FONDAMENTALE»

METAMORFOSI DI UN'IDEA TRA ROSMINI E LA FENOMENOLOGIA FRANCESE ATTUALE

For a long time, scholars have highlighted the singular consonance between phenomenology and some ideas of Rosmini. Among the latter, the "fundamental feeling" proves to be extraordinarily suitable for interpreting the reality of man as embodied self. Starting from Merleau-Ponty, this view of man still feeds a lively debate in contemporary French phenomenology, in particular through the voices of Michel Henry and by Renaud Barbaras.

In studi recenti si è posto sempre più l'accento sulle profonde consonanze tra il pensiero di Antonio Rosmini e la fenomenologia del Novecento riguardo ai problemi della *percezione* e della *corporeità*, ma già un grande e avveduto studioso del secolo scorso, Pietro Prini, vi faceva esplicito riferimento in una limpida introduzione al pensiero del Roveretano.¹ Naturalmente il primo richiamo è al fondatore della fenomenologia, Husserl, per estendersi tuttavia a quanti, sulla sua scia, hanno approfondito e ampliato le problematiche fenomenologiche in direzioni anche divergenti da quelle del maestro; pensiamo in particolare a Merleau-Ponty e alla sua fenomenologia della percezione. Di primo acchito un tale approccio può apparire addirittura incongruo, data la distanza e la diversità tra i due contesti di pensiero, e tuttavia, a una considerazione più ravvicinata, esso appare tutt'altro che infondato o ascrivibile a un'indebita volontà di attualizzazione del pensiero rosminiano. Al contrario esso è non solo legittimo, ma meritevole di essere ulteriormente perseguito, sia per una nuova delucidazione delle idee del Rosmini, sia per il contributo che esse possono dare al dibattito odierno.

¹ P. PPRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 90 ss.



In queste considerazioni siamo guidati da una forte suggestione dovuta all'accostamento che a suo tempo Jean Wahl, il non dimenticato autore delle *Études kierkegaardienne*, aveva compiuto tra Rosmini e Maine de Biran, in nome della comune battaglia nei confronti del sensismo e del materialismo degli *Idéologues*.² Ebbene se un tale accostamento è fondato, come riteniamo che sia, considerato quanto il pensiero di Biran sia presente nella riflessione fenomenologica da Maurice Merleau-Ponty a Michel Henry, vorremmo far intervenire nel dibattito in ordine al tema della *corporeità* le istanze fondamentali del pensiero rosminiano che, materialmente assente, vi è tuttavia presente per le posizioni che rappresenta – in nome delle *cose stesse*, per così dire. Vista così, la suggestione non appare un azzardo eccessivo anche perché il nostro non sarà un confronto diretto, 'testuale', tra le affermazioni di Rosmini e quelle dei fenomenologi francesi presi in esame, quanto piuttosto – in nome di una comune aria di famiglia – il tentativo di delineare più precisamente un'area di questioni sul tema dell'io e della corporeità, assolutamente centrali in tutta la riflessione fenomenologica.

Per i lettori di Henry e, prima ancora, di Biran, non può non colpire la straordinaria consonanza del loro pensiero con l'idea rosminiana del *sentimento fondamentale corporeo*, che fa veramente dell'io *penso* cartesiano e kantiano un io incarnato. Osserva in proposito Prini, citando direttamente il filosofo:

Noi percepiamo noi stessi immediatamente, perché l'io è un sentimento, e precisamente un *sentimento fondamentale*, «perché tutte le sensazioni si fondano in lui: egli non ha bisogno delle altre sensazioni, è da sé: noi non possiamo giammai essere senza di noi, tutte le altre nostre sensazioni hanno bisogno del sentimento nostro essenziale, perché tutte le possibili sensazioni non sono che modificazioni di noi».³

Prosegue quindi Prini:

L'essere ci è dato, non l'abbiamo da noi stessi. Così come ci è dato, e dunque non è prodotto da noi stessi, quel *sentimento fondamentale corporeo* in cui il sentimento dell'io è incarnato senza potersene separare, almeno finché vive e ha coscienza di sé.⁴

L'io, in quest'ottica, non è né mera coscienza di sé, la coscienza di qualcosa che non muta nel variare delle sensazioni, come pensava Kant, né, tanto meno, la pura finzione logica di cui giungerà a parlare Nietzsche. Questo perché, come dice ancora Rosmini, l'io non sussiste se non accompagnato da «quello che nominammo *sentimento fondamentale corporeo*, o sentimento del vivere». Appaiono quindi superati tanto il dualismo di coscienza e corpo quanto la riduzione

² J. WAHL, *Le sentiment fondamental chez Rosmini*, in M.F. SCIACCA (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1957)*, 2 voll., Firenze, Sansoni 1957, pp. 1155-1158 (Dobbiamo questa indicazione al Dott. Juan F. Franck).

³ Ivi, p. 91.

⁴ *Ibidem*.

sensistica dell'io.

Venendo a Biran, questi dev'essere considerato per Henry «uno dei veri fondatori della scienza fenomenologica della realtà umana» in quanto è «il solo che abbia [...] sentito la necessità di determinare originariamente il nostro corpo come *corpo soggettivo*».⁵ In sostanza, il primo grande merito di Biran consiste nell'averci dato «una teoria ontologica dell'io» nella misura in cui l'essere dell'io viene identificato con la soggettività.⁶ Ciò significa che l'io è tutt'uno con la soggettività e che questa può esistere solo come corpo soggettivo, non come coscienza e corpo quali realtà solo accidentalmente congiunte. Henry delinea quindi il passaggio dalla problematica dell'io a quella del corpo:

Maine de Biran ha preso come tema della sua ricerca il problema dell'ego, problema di cui si accorge subito che non può essere risolto con un'analisi ontologica del concetto di soggettività; quest'analisi, a sua volta, nei suoi risultati, lo *obbliga* a porre su basi del tutto nuove il problema del corpo il quale, correttamente situato e interpretato, riconduce al problema dell'io con cui s'identifica.⁷

Da qui discende l'affermazione di Biran che Henry considera tra le più importanti della tradizione filosofica: «Il sentimento dell'io è il fatto primitivo della coscienza».⁸ Che il sentimento dell'io costituisca il fatto primitivo della coscienza non implica tuttavia nessuna dissoluzione della corporeità nella coscienza giacché, come viene mostrato chiaramente, Biran sviluppa l'analisi della corporeità a un triplice livello: 1) «Il corpo come entità biologica» 2) «Il corpo come essere vivente, che appare tale nella nostra esperienza naturale» 3) «Il corpo come corpo umano», il solo a cui spetta la qualifica di «corpo soggettivo» o «trascendentale».⁹

Henry legge quindi l'ontologia della soggettività di Biran come una metamorfosi del *cogito* cartesiano, il quale

aveva bisogno di spogliarsi dell'immobilismo della sostanza-pensiero per diventare, viceversa, l'esperienza stessa di uno sforzo (*effort*) nel suo compimento, sforzo in cui comincia e finisce, secondo Biran, l'essere stesso dell'io.¹⁰

L'*effort* costituisce l'esperienza che la soggettività fa di sé, compendosi in tal modo la trasformazione fondamentale della nozione stessa di io, che da 'io penso' diventa un 'io posso'. Questo perché Biran contesta a Descartes una concezione statica del pensiero che, troppo spesso, assume il carattere di una sostanza chiusa in sé, di cui cogliamo unicamente i modi della sua modificazione, al punto che «tutte le modificazioni della vita della coscienza non sono che de-

⁵ M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., Paris 1965, p. 12.

⁶ Ivi, pp. 50-1.

⁷ Ivi, p. 15.

⁸ Ivi, p. 56.

⁹ Ivi, p. 8.

¹⁰ Ivi, p. 72.

terminazioni del pensiero, ossia idee». ¹¹ Ma, si chiede Biran, «nel fatto primitivo l'io è dato a se stesso come sostanza modificata o come causa e forza produttiva di certi effetti?» ¹² In realtà, sottolinea Henry, Biran si sforza di cogliere l'io non solo come soggetto di affezioni e modificazioni, quanto come «potere di produzione», precisamente come quell'io posso che ritroviamo in Husserl e nella fenomenologia del Novecento. Ora affermare che il movimento, lo sforzo costituisce l'essenza stessa della soggettività implica, secondo l'espressione stessa di Biran, che l'io è «scientemente produttivo». ¹³ Viene così sottolineato il carattere pienamente soggettivo, *ipséisé* – per usare un termine di Henry – del corpo quale principio dell'*effort*, contro ogni concezione cieca e irrazionale dell'agire che ha trovato credito nel pensiero contemporaneo.

L'io viene così a costituirsi come corpo, «*corpo* reale e non più idea di corpo» ¹⁴, come in certo modo avviene in Descartes. Ne deriva che «il corpo ci è dato in un'esperienza interna trascendentale, sicché la conoscenza che ne abbiamo è veramente una conoscenza originaria». ¹⁵ Per conoscenza s'intende quindi il sentimento immediato che abbiamo del nostro corpo come insieme di capacità e di poteri (si pensi alla fenomenologia dell'*homo capax* dell'ultimo Ricoeur), per mezzo dei quali ci è dato agire direttamente sul mondo. Come osserva Biran, del nostro movimento «possiamo avere il sentimento senza conoscere assolutamente i mezzi». ¹⁶ Vi è qui contenuto l'essenziale del pensiero biraniano sul «corpo originario», ovvero come corpo soggettivo, assoluto, immanente, termini usati indifferentemente da Henry. Il corpo originario è quello di cui abbiamo una conoscenza immediata, cui spetta un primato rispetto alla conoscenza 'rappresentativa' o 'oggettiva'; cosa che le teorie classiche hanno ignorato, avendo considerato la conoscenza oggettiva come la depositaria del sapere circa il nostro corpo. Tra l'io e il corpo non esiste allora iato; da sempre siamo padroni del nostro corpo e nessuna presa di coscienza preliminare ne sovrintende la presa di possesso. Così, per Henry una conclusione s'impone:

Il nostro corpo può conoscere il mondo solo perché è un corpo soggettivo, un corpo trascendentale; a sua volta il mondo del corpo è un mondo che è originariamente conosciuto solo dal corpo, ossia unicamente dal nostro movimento. ¹⁷

Al tempo stesso il mondo non è che «la totalità dei contenuti di tutte le esperienze del

¹¹ Ivi, p. 71.

¹² Ivi, p. 72.

¹³ Ivi, p. 75.

¹⁴ Ivi, p. 78.

¹⁵ Ivi, p. 79.

¹⁶ Cit. ivi, p. 88.

¹⁷ Ivi, p. 101.

mio corpo, il termine di tutti i miei movimenti reali o possibili». ¹⁸ Ciò non implica affatto una chiusura dell'io nel suo corpo trascendentale o soggettivo, che dir si voglia; si tratterebbe infatti di un grave malinteso, che Henry stesso intende fugare:

Quando parliamo della vita assoluta dell'ego non vogliamo dire affatto che questa vita è monotona poiché, in realtà, è infinitamente diversa; l'ego non è un soggetto logico chiuso nella sua tautologia ma è *l'essere stesso della vita infinita* (c.n.), la quale rimane una in questa diversità. ¹⁹

Non diversamente da Rosmini, viene qui affermato il legame ontologico tra il sentimento fondamentale, ovvero l'immediatezza dell'io a sé e l'essere come vita, nella sua varietà e molteplicità. Questa sottolineatura ci pare di estrema importanza poiché troppo spesso viene imputata alla concezione henryana del corpo soggettivo e, più in generale, al suo immanentismo, una chiusura solipsistica che in realtà non le appartiene, nonostante certe affermazioni possano indurre a pensarlo. La lezione di Biran per Henry si può così riassumere: «Il corpo soggettivo non è un fenomeno che lascerebbe dietro di sé l'essere reale del corpo [...] è *l'essere reale del corpo stesso, il suo essere assoluto, è tutto l'essere* di questo corpo». ²⁰ Ne deriva che «non vedo mai il mio corpo dall'esterno perché *non sono mai all'esterno del mio corpo* (c.d.H.)», giacché il corpo che vedo dall'esterno non è propriamente il mio corpo, quello che si vede vedere, meglio ancora, che si *sente* vedere, secondo il *sentimus non videre* di Descartes, citato a più riprese da Henry. Questo è dunque il luogo di quell'esperienza originaria che fonda l'unità dell'io e del corpo.

Come si vede tale prospettiva presenta più di un punto di contatto con la «fenomenologia della percezione» di Merleau-Ponty e con la sottesa concezione della corporeità a cui giustamente, anche di recente, si è fatto riferimento in un nesso ideale con le idee di Rosmini. ²¹ E tuttavia Henry ritiene di dover prendere le distanze da Merleau-Ponty e su questioni non secondarie. Senza entrare troppo nel merito di tale differenza, ai fini di una rapida caratterizzazione ci rifaremo alle considerazioni di un discepolo di Merleau-Ponty, Renaud Barbaras, che rappresenta al tempo stesso una delle voci più significative dell'attuale fenomenologia francese. Va premesso innanzitutto che tanto per Merleau-Ponty, quanto per Henry, le coordinate generali sono costituite dalla distinzione husserliana tra *Körper* e *Leibkörper* o semplicemente *Leib*, con la differenza che mentre Merleau-Ponty traduce il *Leib* con *corps propre*, Henry l'interpreta come *corps subjectif*. Ovviamente non si tratta di una differenza meramente terminologica; essa è bensì riconducibile a due diverse caratterizzazioni: da un lato il corpo come «mediatore di un mondo» (Merleau-Ponty), dall'altro come «principio d'esperienza» (Henry). Inteso come mediatore tra l'io e il mondo, tra l'«intenzione» e l'«effettuazione», il corpo appare come un mezzo,

¹⁸ Ivi, p. 133.

¹⁹ Ivi, pp. 127-128.

²⁰ Ivi, p. 165.

²¹ G.L. SANNA, *Il problema della percezione tra Husserl, Merleau-Ponty e Rosmini*, in «Rosmini Studies» III, 2017.

del tutto simile a ciò che è lo strumento per lo strumentista, secondo l'esempio dello stesso Merleau-Ponty. Infatti sebbene lo strumento faccia in qualche modo tutt'uno con lo strumentista, ne resta tuttavia separato, in un rapporto essenzialmente funzionale. Il corpo come «principio d'esperienza», distinto dal corpo come «oggetto d'esperienza», è quello di cui in *Philosophie et phénoménologie du corps* si dice che, «nella sua natura originaria, appartiene alla sfera d'esperienza, che è quella della soggettività stessa».²²

Il limite della definizione del corpo da parte di Merleau-Ponty è riconosciuto apertamente da Barbaras che scrive:

Merleau-Ponty non supera veramente la concezione metafisica del corpo come ciò che viene a confondere o a rendere opaca la trasparenza della Ragione, come la parte di contingenza cui è sottoposto il soggetto conoscitivo: il corpo conserva il significato negativo di ciò che fa ostacolo al compimento della coscienza razionale.²³

Ma, al di là della convergenza critica nei confronti di Merleau-Ponty, a colpire è soprattutto il profondo accordo sulla *vita* come grande tema fenomenologico. Per Barbaras, infatti, la vita in quanto tale costituisce 'l'impensato' di Husserl e dei suoi proscrittori, Merleau-Ponty compreso, con l'unica eccezione appunto di Henry il cui pensiero si qualifica come una 'fenomenologia della vita'. Il che non significa, beninteso, un'incondizionata adesione di Barbaras alle tesi di quest'ultimo; al contrario, da subito gli muove un'obiezione di fondo, ovvero se la vita possa essere intesa come semplice «autoaffezione». Tuttavia, con riferimento all'husserliana *Lebenswelt*, alla 'vita fattizia' del primo Heidegger, alla concezione del Merleau-Ponty anteriore alla *Phénoménologie de la perception*, Barbaras osserva:

Tutto accade come se la vita non fosse mai pensata per se stessa ma solo invocata come ciò che, per certi versi evidente, permette di far proprio o di determinare quanto costituisce il vero centro tematico della fenomenologia». E ancora: «[la vita] è insieme onnipresente e curiosamente assente, almeno in quanto non è oggetto di un'autentica interrogazione».²⁴

Che lo si riconosca o meno, questo è precisamente il leit-motiv del pensiero di Henry il quale, non a caso, amava ripetere che Spinoza gli aveva insegnato soprattutto che la filosofia è pensiero della vita, non della morte.

Come si accennava, il riconoscimento di Barbaras nei confronti di Henry è tanto più signi-

²² P. 11. La definizione del corpo come «principio di esperienza», distinto dal corpo come «oggetto di esperienza», appartiene alla più tarda *Incarnation* (Seuil, Paris 2000, p. 160; tr. it. SEI, Torino 2001, p. 129); essa appare tuttavia in stretta continuità con il pensiero precedente. Per l'espressione del corpo come «mediatore di un mondo» si veda M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 169; tr. it. Il Saggiatore, Milano 1965, p. 200.

²³ R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 71.

²⁴ Ivi, p. 7.

ficativo proprio perché, per altri versi, non vengono risparmiate critiche profonde all'assetto complessivo del suo pensiero. Così, pur sottolineando che «l'apporto specifico di Michel Henry al movimento fenomenologico è consistito proprio nell'assumere, fondandola rigorosamente, la donazione della vita nel vissuto e, conseguentemente, nell'affermare una forma d'identità assoluta tra la coscienza e la vita»,²⁵ non si manca poi di prendere le distanze da quella che viene considerata un'indebita riduzione della vita all'immanenza a scapito della trascendenza, che della vita costituisce una dimensione altrettanto fondamentale. Osserva infatti Barbaras:

Vivere significa indistintamente un vivere intransitivo (*erleben*) e un vivere transitivo (*leben*); nel vivere il soggetto prova se stesso e un mondo di cui, al tempo stesso, fa parte e con cui intrattiene relazioni in quanto vivente.²⁶

Il torto di Henry sarebbe dunque quello di chiudersi nell'*erleben*, in una sorta di autarchica autoaffezione. In gioco sono dunque una serie di coppie pressoché omologhe: trascendenza e immanenza, *leben* ed *erleben*, vivente e vissuto, transattività e intransattività. Non è questa la sede per approfondire il consenso-dissenso tra i due pensatori; il punto essenziale ai fini del presente discorso è costituito dal superamento dell'ontologia della morte che, in forme più o meno larvate, appare dominante nel pensiero moderno e contemporaneo. Con un'avvertenza, che Barbaras così formula: «Una filosofia della vita non può prescindere da una riflessione sul rapporto tra il pensiero e la vita, ossia sulla forma che prende la vita nel pensiero e, quindi, sull'eventuale distorsione allorché questa, facendosi pensiero, tenta di raggiungere se stessa».²⁷ In una fenomenologia della vita è pur sempre la vita, infatti, a manifestare se stessa, nel senso tanto del genitivo soggettivo che oggettivo.

Elemento essenziale di tale fenomenologia appare il radicale superamento del dualismo di spirito e materia, mente e corpo, interiorità ed exteriorità, dualismo che, nella formulazione datane soprattutto da Descartes, ha contraddistinto la moderna concezione della soggettività umana. È proprio al superamento di tale dualismo, dalle forti valenze gnostiche (Hans Jonas), che mira l'ampia riflessione della fenomenologia contemporanea sul tema della *Leiblichkeit*, della corporeità e della carne. Questo perché la vita si dà come carne, incarnazione, e la soggettività non esiste che come soggettività incarnata. Tutta la riflessione di Merleau-Ponty, dalla *Phénoménologie de la perception* al postumo *Le visible et l'invisible*, e di Michel Henry, da *Philosophie et phénoménologie du corps* a *Incarnation*, mostra quanto complesso e tortuoso sia il cammino volto a un autentico superamento del persistente dualismo metafisico che mina l'unità del soggetto umano.

Ciò che Barbaras contesta radicalmente all'immanentismo della vita come «autoaffezione» di Henry è che vi si perderebbe completamente l'idea forte della fenomenologia ossia l'*a priori della correlazione*, il fatto cioè che il reale si dà costitutivamente nel rapporto tra l'io e il mondo. La correlazione esprime infatti l'evidenza fondamentale per cui non c'è un mondo se

²⁵ R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, cit., p. 30.

²⁶ R. BARBARAS, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, p. 43.

²⁷ R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, cit., p. 11.

non per un io e non c'è io se non in quanto aperto al mondo. Ciò significa che il reale è dato sempre nelle sue apparizioni e secondo la loro modalità, le quali sono tali unicamente per un io, una coscienza. Come scrive Barbaras, «la correlazione significa che la relatività dell'ente (*étant*) alle apparizioni soggettive [cioè relative a un soggetto, a un io] non compromette la sua entità (*étantité*), quindi la sua assolutezza: l'ente è in quanto appare, ossia è tributario di un altro da sé». ²⁸ Il principio della correlazione si tiene dunque a giusta distanza tanto dal naturalismo quanto dall'idealismo, per il fatto che il primo concepisce il reale come qualcosa di totalmente indipendente dalla coscienza mentre il secondo tende a risolverlo nella coscienza stessa, quasi fosse privo di consistenza propria. Come non veder qui, in controluce, l'istanza di fondo della rosminiana 'idea dell'essere'? In questo modo appare scongiurato ogni fenomenismo di tipo scettico, poiché è il reale stesso che si dà nella serie delle sue manifestazioni, in un darsi che è al tempo stesso un celarsi giacché non si dà mai tutt'intero. Barbaras sottolinea giustamente la necessità di non confondere *l'apparaissant*, ciò che appare, con le sue apparizioni; tale distinzione, per quanto sottile, va mantenuta onde evitare di ridurre *l'apparaissant* ad un'apparizione specifica. Essa garantisce altresì la trascendenza del mondo rispetto a ciò che di volta in volta si manifesta in esso. È vero che del mondo come tale non si dà esperienza se per esperienza intendiamo, come voleva Kant, quanto è riconducibile al dato. In realtà del mondo si dà esperienza perché, come osserva Barbaras, «ogni apparizione è *originariamente apparizione del mondo* prima di essere apparizione di un che di determinato e per poterlo diventare». ²⁹ Fare esperienza del mondo significa in realtà fare l'esperienza di ciò che si dà sempre sullo sfondo di qualcosa che si sottrae alla presa diretta, alla percezione; cogliere l'ente nella molteplicità delle sue apparizioni, quindi nel differire continuo da sé, nella coappartenenza fondamentale dell'ente con il mondo e del mondo con l'ente: «ciò con cui abbiamo originariamente a che fare non è né la cosa né il mondo ma, appunto, la loro stessa coappartenenza, il loro legame costitutivo». ³⁰

Nella correlazione il soggetto, non diversamente dal mondo, è in continuo movimento, anzi è il movimento stesso, ragion per cui la correlazione non si stabilisce tra due realtà statiche ma tra due dinamismi che si attuano in un movimento unitario, il movimento stesso del mondo. Per lo stesso motivo Barbaras parla di *movimento intenzionale* più che d'intenzionalità, giacché è sempre un movimento di scoperta del mondo, *entro* il mondo. Il soggetto e l'oggetto di tale «fenomenologia dinamica» è dunque il *movimento*, inteso radicalmente come il movimento stesso del vivere, che è la vita nella sua duplice dimensione di *leben* ed *erleben*, di provare e provarsi, di transitività e intransitività.

Ma se questa è la natura del movimento, quale la sua origine, la sua causa? Ora lo sforzo principale di Barbaras nei suoi ultimi lavori è quello di mostrare come una fenomenologia rigorosa non possa sussistere se non nel quadro di una metafisica, dai tratti però totalmente irriducibili a quelli della metafisica classica, come si vede in particolare nella recente *Métaphysique du*

²⁸ R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013, p. 10.

²⁹ Ivi, p. 44.

³⁰ Ivi, p. 45.

sentiment. Se in precedenza Barbaras aveva individuato nel 'desiderio' la dimensione propria dell'uomo, quasi una sorta di sentimento fondamentale che fa del soggetto umano un 'io desiderante', ora esso viene concepito solo come *un* sentimento, non *il* sentimento in quanto tale; donde la necessità di una 'metafisica' del sentimento. L'opera non mira pertanto all'elaborazione di una fenomenologia dei sentimenti, di cui non mancano esempi illustri, né va intesa in senso meramente antropologico, come individuazione dei modi di rapportarsi dell'uomo alla realtà. Il ruolo del sentimento, del *sentire*, appare nella fenomenologia metafisica o, meglio ancora, nella metafisica fenomenologica di Barbaras, decisamente più radicale. Per intenderlo correttamente, occorre concepire la relazione io-mondo non più muovendo dall'ego e dai suoi vissuti, bensì dal mondo, di cui l'ego nella sua diversità è parte costitutiva e fondamentale. Si tratta quindi d'intendere il soggetto come diverso dal mondo, non foss'altro perché è il principio stesso della sua apparizione, a condizione tuttavia di non separarlo dal mondo, rendendolo così estraneo a esso. Osserva a questo riguardo Barbaras:

Il cammino della fenomenicità non va dal sentire verso il sentito e da questo verso il mondo (versione classica); esso va dal mondo verso il sensibile e, da questo, verso il sentire. In altri termini, solo perché c'è un mondo ci sono dei sensibili (al tempo stesso come suo prodotto e suo modo di apparire) ed è perché ci sono dei sensibili che c'è un senziente.³¹

Il senso del rovesciamento della prospettiva classica viene così ulteriormente ribadito: «l'apertura ontologica del mondo mediante il sensibile è la condizione dell'apertura intenzionale del sensibile (e dunque del mondo) da parte del soggetto».³² Il soggetto quindi, pur nella sua diversità, si trova a essere in una comunità di fondo con il mondo, a costituire con esso un «terreno comune». La condizione è tuttavia che il soggetto non sia pensato come stabilità e coincidenza con sé, come una sorta di «super-cosa», ma esperito come ciò che si sottrae costitutivamente allo sguardo e tuttavia *si dà*, in un modo radicalmente diverso dall'ente, come un'«assenza», una «mancanza». Il soggetto pertanto, nonché essere oggetto di una certezza apodittica, appartiene piuttosto alla sfera della «credenza», inevitabile quanto ingiustificabile; la qual cosa, anziché opporre il soggetto al mondo, lo rende singolarmente affine a esso. Inoltre muta profondamente il ruolo del soggetto, che si configura essenzialmente come il «destinatario» dell'apparire più che sua condizione. Del soggetto, annota Barbaras,

non si può dire che non fa nulla, che è puramente passivo, giacché lo stesso accogliere implica già una forma di attività, ma non si può neppure affermare che fa qualcosa, nel senso che produrrebbe l'emergenza del senso o lo costituirebbe.³³

Una domanda tuttavia si pone: in che modo pensare l'io come appartenente al mondo, in un'unità ontologica con esso, e contemporaneamente come diverso, «differente»? È a questo

³¹ R. BARBARAS, *Métaphysique du sentiment*, éd. du Cerf, Paris 2016, p. 42.

³² Ivi, p. 43.

³³ Ivi, p. 61.

punto che entra in gioco la metafisica, non come metafisica della *sostanza* ma dell'*evento*, dell'*evento* stesso della *separazione* da cui trae origine l'io. L'io infatti si produce all'interno stesso del mondo, separandosi da esso, quale effetto di una «lacerazione», di una scissione interna, assolutamente inspiegabile. L'io è dunque l'effetto di una *défaillance* che avviene entro il movimento originario del mondo, che è il mondo. Essendo «la scissione da cui procede [...] senza causa né ragione, [...] il soggetto, considerato finora come il luogo, la fonte e il fattore di ogni ragione, dev'essere inteso come il senza ragione per eccellenza». ³⁴ Se tutto questo induce a concepire il soggetto, più che come «positività», come «negatività concreta», ossia come un misto di passività-attività, più difficile rimane la definizione dell'*evento* di cui si può dire solo che «ha luogo, ha avuto luogo» e che, per esso, «tutto cambia ma è impossibile dire ciò che è cambiato o in che cosa è cambiato». ³⁵

La scissione oppone dunque il soggetto al mondo, sebbene il movimento del soggetto non sia altro che un avanzare nel mondo e verso il mondo, nella forma del *desiderio*. Come si è detto, per Barbaras il soggetto è fondamentalmente un *io desidero*. E lo è perché il movimento dell'io non è tutt'uno con quello del mondo, non coincide con esso – non per nulla il destino del desiderio è di rimanere inappagato – e tuttavia s'intreccia con il movimento del mondo, non potendo darsi senza di esso. Questa in sintesi la metafisica del desiderio di Barbaras:

Da un lato [il soggetto] condivide una comunità ontologica con il mondo, corrispondente alla sua appartenenza, in quanto movimento, all'archi-movimento del mondo; pertanto tende verso di esso, tende per così dire a riconciliarsi con esso, a ricostituire l'identità prima cercando di ritrovare il suo suolo. Ma, dall'altro, da questo suolo dinamico, è irrimediabilmente separato dall'archi-evento della scissione, ragion per cui non può che desiderare questo mondo, tendere verso di esso senza mai raggiungerlo. ³⁶

Qui è l'origine di quella *dialettica del desiderio* per la quale l'uomo si trova a essere «esiliato dal mondo in seno al mondo». ³⁷

I modi e le forme con cui l'uomo esprime – e padroneggia esprimendola – tale condizione, sono vari; il *linguaggio* ne costituisce la modalità prima, in particolare il *linguaggio poetico* in quanto «si basa su un *sentimento fondamentale* del mondo [c.n.] che esso tenta di dire al posto dell'agire, in un dire che eccede il piano del significato propriamente detto». ³⁸ Ebbene è proprio questo 'sentimento fondamentale' l'oggetto dell'indagine 'metafisica' di Barbaras, giacché costituisce «la dimensione più profonda e, per così dire, motrice del desiderio, non essendoci desiderio senza iniziazione al desiderato nella sua inaccessibilità stessa». ³⁹ In altri termini, se il

³⁴ Ivi, p. 80.

³⁵ Ivi, p. 84.

³⁶ Ivi, p. 110.

³⁷ Ivi, p. 139.

³⁸ Ivi, p. 174.

³⁹ Ivi, p. 178.

desiderio è condannato allo scacco in quanto niente di finito può appagarlo epperò non cessa di desiderare, è perché è mosso da un sentimento fondamentale che lo sospinge continuamente verso il mondo, non verso gli enti finiti che lo costituiscono ma verso il suo fondo oscuro, da cui esso stesso ha avuto origine. Spetta al sentimento dunque, non alla percezione, la funzione di *aprire* il mondo. Il sentimento è 'fondamentale' nella misura in cui scopre un fondo che non è dato solo, o principalmente, dalla coscienza del soggetto, ma dal suo legame permanente con il mondo, con la trascendenza di esso. Si dovrà dire allora: «Al posto del cogito cartesiano, che sigilla in realtà l'alleanza della coscienza con l'oggetto, c'è non un *io penso* ma un *io sento*, nel senso di un *io provo* o *mi provo* (sentimento) che rende possibile la rivelazione del mondo e, invero, è questa stessa rivelazione».⁴⁰ Se quindi il desiderio è un modo del sentimento, non ne esprime però l'essenza, giacché esperisce il nostro rapporto con il mondo nella forma di una mancanza, mentre il sentimento lo avverte nella sua «vicinanza».⁴¹ Nel sentimento il mondo ci è prossimo: «è come l'eco della natura in noi aldilà dell'evento della scissione».⁴² Di qui l'affermazione conclusiva:

Nel sentimento [...] il mondo è sufficientemente presente e, in certo senso, pienamente presente; poiché il sentimento è la prova di una pienezza a distanza, come una nostalgia ontologica, esso promette una qualche riconciliazione, un'uscita dall'esilio ontologico.⁴³

Ebbene pensiamo che queste parole non sarebbero certo spiaciute a Rosmini, denotando esse un'intima vicinanza con la sua concezione del sentimento fondamentale, proprio per quella 'nostalgia ontologica' che esprimono, al di là delle venature talora nichilistiche che rivelano in Barbaras.

giuliano.sansonetti@unife.it

(Università di Ferrara)

⁴⁰ Ivi, p. 193.

⁴¹ Ivi, p. 210.

⁴² Ivi, p. 213.

⁴³ Ivi, p. 256.