



MARTINA GALVANI

L'ANIMA E IL SENTIMENTO DI SÉ SECONDO ANTONIO ROSMINI E EDITH STEIN

THE SOUL AND THE FEELING OF THE SELF,
ACCORDING TO ANTONIO ROSMINI AND EDITH STEIN

The anthropological analysis carried out by Antonio Rosmini in the early decades of the nineteenth century stems from his desire to dialogue with those philosophical issues of his time that are interested in subjectivity. In line with modernity, the philosopher's gaze focuses on the individual, on his gnoseological capacity, and on his complex body-spiritual structure; his research, however, is ontologically founded and his reflection on the human being does not lose the link with the objective notion of truth, proper to Christianity. A century later, Edith Stein will dedicate her reflections to the search for meaning of all phenomena, among which she privileges the human being; it is the subject, in fact, who carries out the analysis on all things and who, after observing the world, questions himself. This phenomenological gaze will accompany all her anthropological investigations, allowing Stein to identify a transcendental, that is, universally valid structure which, however, becomes tangible in a completely original way in each individual. Her research path then develops into a metaphysical anthropology, which sees the finite as necessarily founded in the infinite.

The attempt to compare Antonio Rosmini's thought with Edith Stein's one is motivated by the awareness that both anthropological approaches are metaphysically founded, since they both recognize the human being as structurally open to transcendence. Within this perspective, the two philosophers describe the feeling of the self as bodily-spiritual; in my work I focus primarily on this theme, which is central to both investigations on the human being.

L'analisi antropologica compiuta da Antonio Rosmini nei primi decenni del XIX secolo muove dal desiderio di dialogare con le istanze filosofiche del suo tempo. In linea con la modernità, lo sguardo del Roveretano si concentra sull'individuo, sulla sua capacità gnoseologica e sulla complessa struttura corporeo-spirituale; la sua ricerca è fondata ontologicamente e la riflessione

sull'essere umano non perde il legame con la nozione oggettiva di verità, propria del cristianesimo. Un secolo dopo, Edith Stein, dedicherà le sue riflessioni alla ricerca di senso di tutti i fenomeni, tra i quali ella privilegia l'essere umano; è il soggetto, infatti, che compie l'analisi sulle cose e che, dopo aver osservato il mondo, si interroga su se stesso. Lo sguardo fenomenologico accompagnerà tutte le sue indagini antropologiche, permettendole di individuare una struttura trascendentale, ossia universalmente valida che, tuttavia, si concretizza in modo del tutto originale nei singoli. Il suo percorso di ricerca si sviluppa poi in una antropologia metafisica, che vede il finito come necessariamente fondato nell'infinito.

Il tentativo di accostare il pensiero di Antonio Rosmini e quello di Edith Stein è mosso dalla consapevolezza che entrambe le analisi antropologiche sono fondate metafisicamente, in quanto i due filosofi riconoscono l'essere umano come strutturalmente aperto alla trascendenza. Inoltre, all'interno di tale prospettiva, essi descrivono il sentimento di sé come corporeo-spirituale e nel mio lavoro vorrei focalizzare l'attenzione proprio su questo tema, che risulta centrale in entrambe le indagini sull'essere umano.

I. SENTIMENTO FONDAMENTALE E CAPACITÀ SENSITIVA

La problematica in oggetto può essere approfondita attraverso l'analisi dalla capacità sensitiva e quindi iniziando dalla corporeità; circa questa tematica le indagini del filosofo di Rovereto sono particolarmente originali¹ e, sotto certi aspetti, anticipano quelle fenomenologiche sul *Leib* (corpo proprio). Antonio Rosmini, infatti, mette bene in luce la duplicità del corpo proprio, approfondendo il tema in particolar modo nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* e nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*. La sensitività corporea è da lui descritta come quella facoltà che permette all'uomo di avere molteplici sensazioni, derivanti dall'azione di un corpo esterno sul proprio.² Grazie alla capacità sensitiva è dunque possibile avvertire sul proprio corpo l'azione degli enti reali, ovvero la loro "forza sensifera" – come la chiama il filosofo – e le conseguenti modificazioni dell'unico sentimento fondamentale.³

Il concetto di sentimento fondamentale viene elaborato da Rosmini addirittura nel testo intitolato *La coscienza pura*, redatto tra il 1817 e il 1822 e rivisto nel 1827, per poi essere approfondito nelle opere psicologiche e antropologiche successive. Tuttavia, in quest'opera giovanile

¹ Anche Tina Manferdini nota che Rosmini sviluppa il tema della corporeità in modo originale e innovativo. Nel suo *Essere e verità in Rosmini*, la filosofa dedica al tema un'appendice intitolata *Corporeità e sentimento fondamentale in Rosmini* (T. MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1984², pp. 181-197).

² «La sensitività percepisce l'azione del corpo sensibilmente e passivamente (sensazioni)» (A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. I, ENC, vol. 3, Città Nuova, Roma 2003, n. 338, p. 422).

³ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, vol. I, ENC, vol. 9, Città Nuova, Roma 1988 n. 85, p. 76.

ancora non compare il termine “sentimento fondamentale”, in luogo del quale il filosofo utilizza la parola “coscienza pura” o “Io”, per indicare l'essenza sostanziale dell'anima. A tal proposito, è importante rilevare una profonda differenza con quanto egli dirà in seguito, in particolare nella *Psicologia* (1846), dove il monosillabo “Io” e il termine “coscienza pura” saranno invece utilizzati per indicare il risultato dell'operazione riflessiva, contrapposta appunto alla sostanzialità dell'anima, indicata con il termine “sentimento fondamentale”.⁴ Al di là delle imprecisioni linguistiche, già nel testo giovanile è evidente l'attenzione di Rosmini per quel “sentimento primitivo” che l'anima ha di sé e che precede la riflessione. «Nel primo istante che l'anima esiste e *anteriormente d'ogni suo atto* – scrive – *debbe avere una coscienza o consapevolezza di se medesima*».⁵

Tale sentimento, come si dirà, non necessita di uno specifico organo corporeo, poiché precede qualunque sensazione; si tratta infatti di un sentimento sostanziale che rimane immutato e sul quale si innestano tutte le sensazioni particolari.⁶ La capacità sensitiva, invece, implica la dimensione corporea, e, nel descrivere il processo percettivo, Rosmini mostra di avere ben presente le conoscenze mediche e fisiologiche del suo tempo,⁷ ma ci tiene anche a chiarire che una spiegazione medico-fisiologica non possa esaurire l'argomento; difatti, la descrizione del sentimento fondamentale, che precede le sensazioni, esula da qualunque spiegazione fisica.⁸ Tali precisazioni avvicinano la sua prospettiva alla “psicologia fenomenologica” husserliana, che prenderà le distanze dalla rigidità della psicologia empiristica. Quest'ultima, infatti, pretendeva di

⁴ Cfr. *ivi*, nn. 69-70, pp. 64-65.

⁵ *Ivi*, p. 31 (corsivo mio).

⁶ Cfr. A. ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, vol. II, ENC, vol. 11/a, Città Nuova, Roma 1987, p. 100: «La coscienza dunque esiste indipendentemente dalla sensazione particolare: mentre la sensazione particolare ha bisogno per esistere della coscienza: a quella stessa maniera che l'accidente non può esistere senza la sostanza, che l'artificio non può esistere senza l'artefice, quantunque vi possa essere e la sostanza senza l'accidente e l'artefice senza l'opera sua».

⁷ Ad esempio nella distinzione tra impressioni e sensazioni: cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. II, ENC, vol. 4, Città Nuova, Roma 2004, n. 985 e ss., pp. 411 e ss. Si veda anche *Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC, vol. 24, Città Nuova, Roma 1981, nn. 269-275, pp. 169-172.

⁸ ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., n. 995, p. 422: «La Fisiologia e la Medicina non sono e non possono essere che il prodotto dell'*osservazione esterna*, cioè dell'osservazione che si fa mediante il tatto, la vista e gli altri sensi: la Psicologia all'incontro è il prodotto dell'*osservazione interna*, cioè di tutto ciò che passa nella nostra coscienza. La Fisiologia e la Medicina riguardano il corpo come oggetto esterno; la Psicologia ha per iscopo lo spirito, ed il congiunto in quanto è soggetto».

spiegare in termini fisico-meccanici ogni esperienza vissuta, tralasciando la sua componente coscienziale.⁹ La psicologia fenomenologica, invece, analizza le sensazioni come “atti vissuti” (*Erlebnisse*),¹⁰ inerenti alla dimensione corporea dell’essere umano. Sia per Rosmini sia per la successiva fenomenologia, la prospettiva antropologica di tipo meccanicista non è dunque esaustiva, poiché il corpo non è solo un oggetto materiale, ma un corpo vissuto interiormente.

Il corpo proprio è descritto da Edith Stein come il luogo della manifestazione delle sensazioni (*Empfindnisse*) o affezioni passive, quali ad esempio il tatto, la pressione, il dolore, il freddo o il caldo, ma anche sensazioni di natura psichica quali il piacere, il dolore, il benessere, il disagio ecc. Esse sono localizzabili in un «dove» che si configura come «qualcosa» che riempie uno spazio; «[...] e tutti questi “qualcosa”, in cui si manifestano le mie sensazioni, si raccolgono insieme in un’unità, l’unità del mio corpo proprio, e questi Qualcosa sono essi stessi punti situati nel corpo proprio».¹¹ Le sensazioni vengono descritte come ciò che il soggetto vive in modo passivo; esse sono i contenuti passivi dell’apprensione percettiva e Husserl li descrive come dati *hyletici*. Infatti, le sensazioni sono essenziali per le apparizioni delle cose reali, ma non sono caratterizzate dall’intenzionalità, che invece appartiene alla percezione (*Wahrnehmung*).¹² Esse hanno a che fare con qualcosa di esterno che agisce sul mio corpo, il quale in un certo senso resta passivo; le diverse parti corporee, che si “costituiscono” in me in virtù delle sensazioni, possono essere considerate più o meno vicine al mio Io e in tal senso le sensazioni sono «localizzate» sul mio corpo. Il busto è più vicino a me degli arti, mentre il cuore sembra coincidere con il mio Io; anche la testa rappresenta un punto centrale di riferimento, in particolare per le sensazioni che non

⁹ I dati psichici, secondo la prospettiva husserliana, abbracciata poi anche da Edith Stein, non possono essere compresi attraverso leggi meccaniche. Cfr. E. STEIN, *Tipi di psicologia e la loro importanza per la pedagogia* in E. STEIN, *Formazione e sviluppo dell’individualità*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 19-21.

¹⁰ Recentemente Angela Ales Bello ha proposto la traduzione del termine tedesco *Erlebnisse* con “vivenze”: cfr. E. HUSSERL, *Il bambino. La genesi del sentire e del conoscere l’altro*, testo a fronte. Traduzione, prefazione, analisi del testo e commento di Angela Ales Bello, Fattore Umano Edizioni, Roma 2019.

¹¹ E. STEIN, *Il problema dell’empatia*, Studium, Roma 2014, p. 126 (ed. ted., p. 46: «[...] und alle diese Etwasse, an denen meine Empfindungen auftreten, schließen sich zusammen zu einer Einheit, der Einheit meines Leibes, sind selbst Stellen des Leibes»).

¹² E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 2001, p. 104: «Nella percezione come in tutti gli atti nei quali si coglie qualcosa, l’Io si dirige verso un oggetto separato (indichiamo questo momento come l’intenzionalità del vissuto); nella sensazione non si presenta alcuna intenzionalità di questo tipo, il soggetto è “implicato” in un modo particolarmente sordo e passivo».

hanno una collocazione corporale.¹³ Queste diverse parti del mio corpo proprio, però, prese nel loro insieme, vanno a costituire l'unità dello «spazio corporale proprio».

Le sensazioni vengono studiate dalla Stein dal lato del corpo proprio e quindi come i contenuti dell'atto percettivo. L'esempio che utilizza nella spiegazione è quello della mano che tocca un tavolo. In questa azione vanno distinti tre elementi: il dato tattile, ovvero *la sensazione* non ulteriormente analizzabile; la durezza del tavolo e il correlativo atto di *percezione esterna*; infine, il dito che tocca e il correlativo atto di *percezione del corpo proprio*.¹⁴ Tale scansione del movimento percettivo è essenziale nella descrizione operata dalla fenomenologa, poiché quello che la Stein vuole mettere in luce è l'impossibilità di prendere le affezioni in modo isolato rispetto alla percezione cosciente del corpo proprio senziente, infatti: «ciò che rende particolarmente stretto il legame tra sensazione e percezione del corpo proprio – afferma – sta nel fatto che il corpo proprio è dato come senziente e le sensazioni sono date sul corpo proprio».¹⁵ Come vedremo, questa considerazione della sensazione dal lato che riguarda il corpo proprio, è particolarmente interessante anche in relazione all'analisi rosminiana delle sensazioni intese come modificazioni del sentimento fondamentale.¹⁶

II. LA DOPPIA PERCEZIONE DEL CORPO PROPRIO

La facoltà sensitiva, che si esercita attraverso il corpo, presuppone sia per Rosmini sia per la Stein due ordini di fenomeni. Il filosofo di Rovereto li descrive già nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*:¹⁷ quelli esterni o *extra-soggettivi*, puramente corporeo-materiali, e quelli interni della

¹³ Si vedano le descrizioni delle diverse parti del corpo e della loro distanza dal soggetto conoscente, che la Stein propone in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 241 e ne *Il problema dell'empatia*, cit., p. 127.

¹⁴ Cfr. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 129.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., nn. 696 e ss. Qui il Roveretano mette in luce la distinzione tra il sentimento e le sue modificazioni, scrive ad esempio: «Dico dunque, che se il sentimento che noi proviamo per la pura immutazione che succede nel nostro organo corporale, è il fondamentale sentimento che subì una modificazione; all'incontro la percezione sensitiva del corpo esteriore, che l'accompagna, è cosa di tutt'altro genere; è un fatto che succede a noi all'occasione di quella prima immutazione e di quel primo sentimento, senza che si possa trovare una connessione necessaria di causa e d'effetto tra queste due cose» (Cfr. *ivi*, n. 704, p. 242).

¹⁷ Qui il filosofo scrive: «Il corpo nostro è sentito soggettivamente ed ancora estrasoggettivamente siccome qualsiasi altro corpo. Egli è sempre una stessa entità che noi sentiamo in questi due modi. Che cosa dunque distingue la percezione estrasoggettiva da quella soggettiva? Nella percezione di un ente come straniero al soggetto si sente l'agente; ma nella percezione dell'ente

sensazione, detti anche *soggettivi*. Un corpo esterno che tocca una parte sensitiva del mio corpo, produce in me delle impressioni, che io posso anche constatare con la vista o col tatto. Ad esempio – esemplifica Rosmini – se un ago tocca la mia mano posso vedere quella piccola ferita e toccarla; in questo senso, l'impressione sul mio corpo è analoga all'impressione su di un qualunque altro corpo. Tuttavia, «sì fatte *impressioni* non hanno la più piccola similitudine colla *sensazione*, considerata nella sua parte *soggettiva*». ¹⁸ Nel primo caso c'è un corpo che agisce su di noi, mentre nella sensazione il nostro corpo patisce, ovvero è il paziente sensibile a se stesso. Infatti, la sensazione, che accompagna un'impressione, scrive Rosmini, «non è visibile né tangibile: è solo sensibile per un sentimento interiore dell'anima, è sensibile per se stessa». ¹⁹

Per spiegare questa dualità, Rosmini nella sua opera antropologica si riferisce allo sguardo verso un uomo sofferente; vedere da fuori gli effetti corporali del dolore non permette all'osservatore di provare direttamente le sensazioni di quell'uomo, che infatti restano soggettive:

il suo dolore all'incontro non cade sotto i miei sensi, ma sta tutto in lui solo: il corpo che cade sotto i miei sensi è il termine dell'attività de' sensi miei; il dolore di quell'uomo non è punto il termine di questa attività de' sensi miei, né può essere; egli non passa fuori dal soggetto, nel quale egli è: perciò la natura di questo dolore si dice *soggettiva*, come quella che non è altro che una modificazione o passione tutta interna del soggetto stesso; là dove la forma e l'altre qualità sensibili del corpo percepito si possono appellare *extrasoggettive*, come quelle che si presentano ed afferiscono a' miei sensori quasi un lor termine, ma restando esterne ad essi, ed a me, che sono il soggetto percipiente: l'una di queste due cose non si può confondere con l'altra [...]. ²⁰

Colui che guarda, dunque, può comprendere percettivamente che l'altro uomo soffre solo grazie a determinati segni esterni (il pallore, gli occhi languenti, lo stringere i denti ecc.). Ciò che egli percepisce da fuori, però, non è identificabile con il dolore provato dall'altro, ma corrisponde all'insieme degli effetti che il dolore crea sul corpo e che è visibile dall'esterno. Da ciò, il Roveretano deduce la necessità di parlare dei fenomeni extra-soggettivi, percepiti sul corpo materiale, e di quelli soggettivi, percepiti invece interiormente. ²¹

Questa intuizione è molto vicina ad alcune considerazioni che Edith Stein approfondirà nella sua tesi di dottorato, dove è proprio l'esempio del dolore altrui a introdurre il tema dell'*Einführung*. La fenomenologa rifletterà sulla duplice datità del corpo utilizzando un'immagine molto simile a quella descritta da Rosmini: un amico viene a comunicarmi un lutto e io mi

come soggetto, o per dire più esattamente come consoggetto, si sente il paziente: il paziente sente se stesso in esso e con esso» (ivi, n. 983, pp. 410-411).

¹⁸ Ivi, n. 985, pp. 412.

¹⁹ Ivi, n. 986, pp. 413.

²⁰ ROSMINI, *Antropologia morale*, cit., n. 58, p. 50.

²¹ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., n. 702, p. 241.

rendo conto del suo dolore mediante la percezione esterna del suo corpo sofferente.²² Tuttavia, non è perché avverto da fuori i segni fisici della sua sofferenza che comprendo il suo dolore; io infatti non posso sperimentare le sensazioni soggettive dell'altro, anche se posso *rendermene conto*. Comprendo cos'è la sofferenza altrui, argomenta la Stein, attraverso il vissuto dell'empatia, che mi permette di riconoscere nell'altro essere umano una struttura costitutiva analoga alla mia e dunque analoghe possibilità di vissuti, ma quel vissuto resterà sempre per me «non-originario» nel contenuto, poiché non proverò mai quella specifica sofferenza.²³

La novità delle riflessioni della Stein consiste proprio nell'indagine degli *Erlebnisse*, che restano una scoperta propria della fenomenologia. Tuttavia, l'entropatia è un vissuto *sui generis*, che spiega la possibilità della relazione intersoggettiva, rimandando alla duplicità del mio corpo. La distinzione fenomenologica tra *Körper* e *Leib* è quindi uno dei temi che meglio evidenzia la possibilità dell'accostamento tra le indagini della Stein e quelle rosminiane sulla corporeità. Tale duplicità viene notata, infatti, anche da Rosmini,²⁴ il quale aveva sottolineato la differenza tra la percezione del dolore da fuori e la sensazione interiore di chi lo sta provando. Così come farà la fenomenologia, il Roveretano insiste su questo tema essenziale, che costituisce una delle novità più interessanti all'interno della sua riflessione sulla corporeità; io posso percepire il mio corpo come un qualunque corpo esterno, ovvero da fuori, ma al contempo posso percepirmi interiormente.

Nella prima modalità di conoscenza, egli nota che i sensi implicati sono prevalentemente quelli del tatto²⁵ e della vista; in questo modo sarà possibile conoscere il nostro corpo solamente

²² Cfr. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 72.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 77-78.

²⁴ Scrive Tina Manferdini: «È da rilevare con cura la distinzione fra il nostro corpo e i corpi esterni, giacché essa sta alla base di tutto il discorso rosminiano sulla corporeità umana, la quale viene tematizzata entro una prospettiva che assume come centro di interesse e di considerazione il corpo che noi percepiamo dall'interno e differisce perciò essenzialmente dall'altra prospettiva esteriorizzante che considera il nostro corpo alla stregua dei corpi esterni» (T. MANFERDINI, *Essere e verità*, cit., p. 183).

²⁵ Rosmini afferma che alla base di ogni sensazione vi è quella del tatto, in quanto esso si ritrova in tutte le parti sensitive del nostro corpo. Scrive a tal proposito: «Il tatto è il senso universale: egli è ugualmente in tutte le parti sensitive del nostro corpo» (cfr. *ivi*, n. 744, p. 270); a sostegno di questa tesi, poi, riporta in nota un passo tratto dalla *Summa* di Tommaso d'Aquino: anche gli antichi avevano osservato, che tutti i sensi sono tatto finalmente: quindi s. TOMMASO: *Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum* (S. I, LXXVI, V): *ivi*, n. 744, nota 165, p. 270. Poco oltre, Rosmini specifica che il tatto, esteso in tutto il corpo, è la suscettibilità che ha il sentimento fondamentale di soffrire una modificazione: «Ora poiché il fondamentale sentimento si stende a tutte le parti sensitive del corpo, o sia, questa estensione non è che il modo di essere di quel sentimento [...]. È per questo, che nascendo qualche moto opportuno nel corpo nostro, noi proviamo le sensazioni del tatto. [...] In tutte le maniere dunque di sensazioni v'ha sempre a fondamento la

extra-soggettivamente, rendendoci però conto che ciò non è sufficiente: «noi – afferma Rosmini – non ci contentiamo di mostrare che tra questi due termini della vista e del tatto, il *corpo nostro*, e i *corpi esteriori*, v’ha differenza; ma mostriamo di più, che il primo è anche un’appartenenza del *soggetto*, e i secondi puramente *estrasoggetti*». ²⁶ L’importanza di tatto e vista per la conoscenza esteriore del corpo verrà sottolineata anche dalla fenomenologia. In particolare, la funzione della tattilità verrà spiegata da Husserl in *Idee II* con un famoso esempio, ²⁷ simile a quello che già aveva utilizzato il Roveretano: una mano che tocca l’altra si sente extrasoggettivamente e, allo stesso tempo, soggettivamente. Scrive Rosmini nell’opera di antropologia morale:

E veramente quella mano che è sentita soggettivamente fa sentire extra-soggettivamente, cioè ella può esser toccata e veduta come qualsiasi altra cosa priva di sentimento soggettivo, e toccandosi la mano si sente un agente esteso in quella stessa superficie appunto, che forma il confine del sentimento fondamentale. Questo si prova manifestamente ponendosi una mano sull’altra le quali due mani sono naturalmente l’una all’altra paziente ed agente, e quella stessa superficie di una, in cui si è risvegliato il sentimento, è quella che agisce sull’altra e nell’altra lo risveglia. ²⁸

sensazione del tatto, e perciò v’ha altresì una modificazione dell’organo senziente, la quale da noi è sentita; sebbene non sempre da noi è avvertita» (ivi, nn. 746-747, p. 271).

²⁶ Ivi, n. 708, nota 150, p. 245.

²⁷ Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione pura*, Einaudi, Torino 2002, Capitolo Terzo – La costituzione della realtà psichica attraverso il corpo vivo, 35. *Passaggio alla considerazione costitutiva dell’«uomo natura»*, p. 147: «Palpandomi la mano sinistra ho manifestazioni tattili, vale a dire: non ho soltanto sensazioni, ma percepisco e ho manifestazioni di una mano morbida, liscia, conformata così e così. Le sensazioni di movimento, che svolgono una funzione indicativa, e le sensazioni tattili rappresentanti, che vengono obiettivate sulla cosa “mano sinistra” e trasformate in note caratteristiche, appartengono alla mano destra. Ma palpando la mano sinistra trovo anche in essa serie di sensazioni tattili, che vengono «localizzate» in essa, ma non sono costitutive di proprietà (come la ruvidezza o il liscio della mano, di questa cosa fisica). Se parlo della cosa *fisica* «mano sinistra» faccio astrazione da queste sensazioni [...]. Se le prendo in considerazione, la cosa fisica non si arricchisce, bensì diventa *corpo vivo*, ha sensazioni».

²⁸ ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 197, pp. 137-138. L’esempio era già stato utilizzato da Rosmini nel *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, in una nota, nella quale riporta le considerazioni di Pasquale Galluppi, tratte dagli *Elementi di filosofia*. Il Roveretano mostra di condividere le differenze elencate dal filosofo italiano per distinguere il corpo proprio dai corpi esterni e scrive: «la *mano* sente se stessa senziente, ecco il *soggetto* mentre il *globo di ferro* non sente se stesso, ma puramente è sentito, ecco un *diverso dal soggetto*» (ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., n. 708, nota 150, p. 246).

III. L'ANIMA, PRINCIPIO DI VITA, È COLTA SOGGETTIVAMENTE, MEDIANTE L'OSSERVAZIONE INTERIORE DEL CORPO PROPRIO

La sensazione, ovvero la capacità sensitiva di avvertire corpi esterni, coinvolge il corpo materiale, ma non può dipendere da esso. Rosmini dimostra che se non vi fosse un altro principio, oltre a quello sensifero, nemmeno la vita animale sarebbe possibile, «poiché il corpo preso da sé solo, è materia essenzialmente extra-soggettiva; là dove l'animale suppone un interno principio soggettivo, un soggetto».²⁹ Le due differenti serie di fenomeni esigono a loro volta due diversi principi: uno attivo, ovvero il corpo materiale o principio sensifero, e uno che patisce, identificato con l'anima senziente o sensitiva.³⁰ Il *principio sensifero*, infatti, agisce producendo sensazioni che non sente, mentre il *principio senziente o sensitivo* patisce, sentendo sensazioni che non produce. È l'anima che apporta la vita in un corpo materiale, che solo allora potrà dirsi animato e avvertirsi. Egli dunque recupera la definizione tommasiana, che sarà poi condivisa anche dalla Stein, la quale scriverà: «la forma vitale, l'anima, fa del corpo umano un *organismo*. Quando in esso viene meno la vita, rimane solo una cosa materiale come le altre».³¹

L'anima viene definita da Rosmini, sulla scia di Tommaso,³² «il primo principio della vita», in quanto *conferisce* al corpo un nuovo atto, chiamato da Rosmini «animazione»; ma *non* è l'atto di quel corpo, ovvero non è riducibile a forma corporea, in quanto presenta proprietà opposte a quelle materiali e dunque risulta da esso indipendente. La dimostrazione di questo tema classico, proprio della filosofia cristiana, viene tentata attraverso quelle nuove categorie concettuali, che abbiamo descritto: soggettività e extra-soggettività. Osservando un corpo vivo e uno privo di vita – esemplifica il filosofo – non è possibile parlare dell'anima in quanto tale, ma solamente dell'animazione che essa apporta, rendendolo corpo vivente. Infatti, l'animazione è un fenomeno extra-soggettivo e non soggettivo e, in quanto tale, viene colta dall'osservatore coi sensi. Il corpo materiale modifica le qualità sensifere di chi lo osserva e gli permette di constatarne la vita, ma non di vederne l'anima, che è atto in se stessa.

L'argomentazione rosminiana si fonda dunque sulla già menzionata duplicità del corpo proprio, vissuto attraverso la percezione interiore che il soggetto ha di se stesso.³³ Questo sentirsi

²⁹ ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 62, pp. 52.

³⁰ Cfr. *ivi*, n. 56, p. 48: «io posso prendere per principio de' fenomeni puramente materiali la parola corpo, riservando la parola anima a indicare il principio della sensazione».

³¹ STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 77.

³² Rosmini si riferisce a Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, 75, 1 (cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 64, p. 53).

³³ Il 28 dicembre 1841, in una lunga lettera al Dottor Benedetto Monti, Professore primario dell'ospedale manicomio di San Giovanni di Dio di Ancona, Antonio Rosmini scrive: «Quanto poi alla sua sentenza sulla natura della vita, penso che Ella dovesse riscontrare qualche cosa di simile al suo concetto in quella mia *Antropologia*. Nella quale tuttavia io proposi due maniere di definire

è identificato con la percezione interiore che l'anima ha di sé. Ciò implica una riflessione sull'anima e permette di instaurare nuovamente un ponte con il pensiero steiniano. La fenomenologa, nel suo corso di antropologia filosofica, intitolato *La struttura della persona umana* (1932) si appresterà a descrivere gli esseri viventi, riprendendo la gerarchia degli organismi presente nel pensiero aristotelico. Il soggetto umano è un corpo vivente, che cresce e interagisce con l'ambiente esterno, come gli esseri vegetali, che si muove nello spazio e si forma a partire da un centro interiore di movimento, al pari di ogni altra creatura animale, eppure è anche altro; egli possiede un'anima, che rende possibile la percezione interiore di sé, come corpo vivente. Scrive la Stein:

L'esperienza che egli fa di se stesso è totalmente diversa da quella che fa di tutto il resto. La percezione esteriore del proprio corpo non è il ponte per l'esperienza del proprio io. Il corpo viene sicuramente percepito esteriormente, ma questa non è l'esperienza fondamentale e si fonde con la percezione dell'interiorità, con la quale *io sento il mio corpo vivente e me in esso*. Ciò implica che io sia cosciente del mio io, non solo del mio corpo vivente, ma di tutto l'io corporeo-animato-spirituale.³⁴

Entrambi sono dunque concordi nell'affermare che il corpo materiale può dirsi vivente solo perché animato da quel principio di vita che chiamano "anima"; tuttavia la vita non può essere percepita esteriormente, in quanto essa resta *soggettiva*, infatti «colui che è vivo sa d'esser vivo, senza bisogno di certificarsene co' segni esterni [...]».³⁵ Anche mettendo a tacere tatto e vista che, come abbiamo detto, sono indicati da Rosmini e dalla fenomenologia come i mezzi privilegiati per conoscersi da fuori, la percezione interna del corpo proprio non cesserebbe. Descrivendo tale percezione interiore di sé la Stein utilizza la stessa immagine esemplificativa che Rosmini aveva utilizzato per spiegare il sentimento fondamentale corporeo:³⁶ «Se serriamo gli occhi – scrive la

la vita, che mi sembrano necessarie indispensabilmente a distinguersi per trovare l'anello di congiunzione fra la filosofia e la metafisica. L'una delle quali tende a definire la vita da' fenomeni soggettivi (di sentimento) e l'altra da' fenomeni extra-soggettivi (d'osservazione esterna), né so che questa doppia maniera di concepire e definire la vita sia stata da altri notata o svolta a quel modo che io ho procurato di fare; e molto mi piacerebbe se Ella si compiacesse di considerarla».

³⁴ STEIN, *La struttura della persona umana*, cit., p. 69-70 (corsivo mio).

³⁵ «[...] la prova della vita del corpo non è tanto quella che nasce da un'esperienza esterna degli altrui sensi, applicati a esso, quanto quella che nasce da ciò che passa nello stesso vivente. Colui che è vivo sa d'esser vivo, senza bisogno di certificarsene co' segni esterni [...]» (ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 66, p. 54, corsivo mio).

³⁶ Cfr. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, II, cit., n. 711, pp. 248-249: «Se io mi colloco in un luogo di perfetta oscurità e me ne sto perfettamente immobile per lungo tempo, se cerco ancora di tor via dalla mia fantasia ogni immagine sensibile ricevuta; io mi troverò finalmente in tale stato nel quale mi sembrerà di non aver più cognizione de' confini del mio corpo, della collocazione delle mie mani e de' miei piedi e di tutte l'altre parti. Facendo quest'esperienza nel modo più perfetto che si possa,

filosofa – e pretendiamo le mani dinanzi a noi in modo che nessun membro tocchi un altro membro, sicché non possiamo né afferrare né vedere il corpo proprio, nemmeno in questo caso ce ne possiamo sbarazzare». ³⁷ Si tratta della sua *Leibhaftigkeit*, ³⁸ alla quale siamo indissolubilmente legati e che percepiamo dall'interno.

IV. IL “SENTIRE COSCIENTE” DELL'ESSERE UMANO

La *percezione interiore di sé*, immediata e preriflessiva, che non deriva dal corpo considerato nella sua materialità, bensì dalla sua unità con lo spirito ³⁹ è indicata da Rosmini, come già affermato, con il termine «sentimento» e non individua la sfera emozionale del soggetto, bensì la sua capacità di sentire se stesso dall'interno. È difficile cogliere tale sentimento a livello cosciente, mentre si sentono facilmente le mutazioni che in esso avvengono, ossia le sensazioni. Quest'ultime, descritte come modificazioni del sentimento che le precede, sono occasionate da un agente esterno sul corpo fisico; mentre il sentimento fondamentale è avvertito in modo abituale e uniforme, quasi inconscio, ⁴⁰ in virtù della congiunzione tra anima e corpo.

Per spiegare tale affermazione è necessario far riferimento alla teoria della “percezione intellettuale” rosminiana, implicata nella percezione degli oggetti esterni e di noi stessi. Le sensazioni, argomenta Rosmini, sono modificazioni del sentimento fondamentale e sono riconosciute come tali dal soggetto senziente solo mediante l'intelletto. È l'intelletto che possiede l'idea di esistenza e che quindi può esprimersi nei giudizi. ⁴¹ Sentire e accorgersi di sentire, afferma

o riportandoci coll'astrazione in uno stato, per quanto possibile, anteriore a tutte le sensazioni ricevute; io dico che soprastà in me tuttavia un sentimento vitale di tutto il mio corpo». Lo stesso tema è ripreso da Rosmini nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 138, p. 103.

³⁷ STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 127.

³⁸ Termine che viene tradotto da Elio Costantini con «*corporalità propria*» (cfr. *ivi*, p. 128).

³⁹ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., nn. 668-669, pp. 215-216.

⁴⁰ Sembra che Antonio Rosmini riceva l'intuizione di Leibniz, secondo la quale esistono “*petites perceptions*”, ossia piccole percezioni preriflessive che costituiscono la trama della vita coscienziale, anche quando questa non riflette su di sé, come ad esempio nel momento del sonno. Il tema è stato approfondito da Paolo Pagani in *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 69-79.

⁴¹ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, cit., n. 455, p. 57: «Cercando ora se queste parti sono di loro natura contemporanee, ovvero se alcuna goda di qualche precedenza sulle altre, può osservarsi ch'esse e per natura e per tempo devono trovarsi nell'ordine seguente: primo, dee essere l'idea dell'essere; poi, dee venire la sensazione; in terzo luogo, il giudizio, che le congiunge e così genera

Rosmini nel *Nuovo saggio*, non sono lo stesso, in quanto sensazione e idea sono differenti:

La sensazione non può accorgersi mai di se stessa: è l'intendimento quegli che s'accorge della sensazione: l'accorgimento che noi della sensazione prendiamo, non è altro che la percezione intellettiva della medesima, o una riflessione su questa stessa, e però quest'atto col quale intendiamo la sensazione, è tutto diverso da quello col quale è la sensazione stessa, cioè col quale noi sentiamo.⁴²

È solo mediante l'*intendimento*, ovvero grazie all'originario intuito dell'essere, che posso accorgermi della sensazione e non è la sensazione che si accorge di se stessa. Dunque, senza la *percezione intellettiva*, il soggetto non sarebbe consapevole di percepire un oggetto esterno: «la sensazione sola – scrive – senza essere accompagnata da alcuna idea, rimane inintelligibile». ⁴³ Il filosofo specifica ulteriormente questo rapporto, utilizzando le categorie di materia e forma: «il sentimento, nel suo significato più generale costituisce la *materia* dell'umana cognizione, come l'*essere ideale* ne costituisce la *forma*». ⁴⁴

Tale spiegazione è dunque inserita all'interno di una prospettiva che è fin da subito ontologico-metafisica, quella del *sintesismo*.⁴⁵ In ottica *sintesistica*, infatti, anche il reale, e dunque il sentimento, è parte dell'organismo dell'essere. Le condizioni della sintesi sono due, una ontologica e l'altra antropologica, che dalla prima discende: l'essenza dell'essere è una ed identica nelle sue tre forme (ideale, reale e morale);⁴⁶ la natura dell'uomo è contemporaneamente senziente e intelligente e dunque capace di percezione intellettiva degli oggetti fuori di sé e di se stesso. Su questo punto è necessario sottolineare una certa differenza con la descrizione fenomenologica

la percezione dell'esistenza de' corpi, la quale non è altro che l'applicazione dell'esistenza (quasi predicato) agli agenti corporei, che diventano nello stesso atto, *obbiettivi*».

⁴² Ivi, n. 710, p. 248. E ancora ivi, n. 419, p. 31: «Qualunque cosa noi conosciamo, e su cui ragioniamo, ci dee sempre esser nota mediante una percezione intellettiva, 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».

⁴³ Ivi, n. 419, p. 32.

⁴⁴ ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 15, p. 27.

⁴⁵ Cfr. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1979, n. 173, p. 283: «Quando si considera l'ente in tutta la sua estensione, allora si scorge ch'egli ha un *ordine interno*, ammirando ed immutabile, di cui l'ontologia copiosamente ragiona. Da quest'ordine si raccoglie, fra le altre, *la legge del sintesi dell'ente*; la quale si manifesta in mille modi; ma principalmente mediante questa verità, che "l'ente non può esistere sotto una sola delle tre forme, se non esiste anche sotto l'altre due, quantunque al pensiero umano l'ente, anche sotto una sola forma, si rappresenti come stante da sé e percettibile in un modo distinto"». Si veda anche ROSMINI, *Teosofia*, n. 2046.

⁴⁶ Cfr. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., nn. 166-168, pp. 281-282.

della percezione di sé che proporrà Edith Stein.

Nell'analisi delle sensazioni ella mette in luce il vissuto passivo di queste ultime, ma anche il fatto che esse abbiano già in se stesse un *sensio*, che può essere colto grazie al corpo proprio senziente (*Empfindender Leib gegeben*), descritto dalla fenomenologa come il tramite per la percezione esterna e per quella del proprio Io (cioè del corpo proprio come un tutto). Lo “spazio corporale proprio” è totalmente diverso dallo spazio esterno e in *Zum Problem der Einführung* la Stein parla di una «estensione» che non si lascia delimitare e misurare con linee rigidamente definite. L'unità tra l'Io e il corpo proprio, che rinvia alla relazione tra fisico e psichico, è ritenuta essenziale dalla Stein, la quale spiega come le sensazioni derivanti dall'esterno, ad esempio caldo o freddo, possano diventare lo stimolo per determinati sentimenti che riguardano noi stessi, come piacere, benessere, disagio ecc. L'analisi fenomenologica degli *Erlebnisse* impone quindi la distinzione tra momento *hyletico* o materiale e momento noetico o intenzionale: ogni vissuto presenta un sostrato materiale nel quale già passivamente si rivela il *sensio*, che sarà poi colto intenzionalmente dall'io cosciente. Anche se il momento *hyletico* è non egologico, ossia si costituisce senza l'intervento dell'io, è già in qualche modo intenzionale. Ciò è giustificato dalla corporeità propria (*Leib*) che, in virtù della sua duplicità, è necessariamente legata alla psiche. Perciò – scrive la filosofa – «i sentimenti di natura sensibile non sono localizzati soltanto là, ma al tempo stesso sono anche in me e scaturiscono dal mio Io». ⁴⁷

Ogni tipo di *Erlebnisse* poi – sensitivo e psichico-spirituale – inerisce all'Io puro, descritto fenomenologicamente come una struttura trascendentale stabile e vuota, che si riempie mediante i diversi vissuti che mutano e scorrono. La vita dell'Io ha una certa stabilità e, secondo questa prospettiva, si è autorizzati a definirlo come *ciò che sostiene*, essendo supporto dei contenuti d'esperienza. Eppure l'Io puro (o coscienza trascendentale) resta forma vuota, senza riempimento, ovvero non-sostanziale;⁴⁸ il soggetto è in grado, attraverso una riflessione di secondo grado, di cogliere la coscienza trascendentale coi suoi puri vissuti, ma qualcosa precede questa riflessione ed è quella che la Stein chiama “coscienza originaria”, descrivendola come una luce. La vita dell'Io puro è indicata dalla filosofa come la via per giungere all'anima sostanziale, ma da

⁴⁷ STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 135.

⁴⁸ «Secondo il senso usato da Tommaso, consideriamo la sostanza come ciò che non è in altro; essa coincide così con il significato di “ipostasi” ed è, in quanto tale, co-inclusa nel significato di “persona”. [...] In ambito spirituale questo significa che ci deve essere qualcosa di più di un puro soggetto della vita spirituale, senza qualità (un “io puro” come è stato chiamato, ricollegandoci alla terminologia di Husserl, nel primo capitolo). Un soggetto spirituale che ha una determinata entità di contenuto è una sostanza spirituale; e siccome ogni io è qualcosa di singolare, il soggetto spirituale è un individuo» (E. STEIN, *Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 150).

essa distinta: «ogni uomo – scriverà in *Essere finito e Essere eterno* – si conosce già dalla sua semplice vita desta, senza fare di sé un oggetto». ⁴⁹ Ella dunque distingue in modo chiaro tra persona e Io puro: l'essere persona porta un'essenza che è razionale, ovvero l'anima spirituale in grado di esercitare intelletto e libertà; mentre l'io è la vita cosciente ma non sostanziale. L'anima umana è quindi descritta dalla Stein secondo le categorie della metafisica cristiana, ossia come sostanza spirituale indipendente e al contempo forma del corpo. L'anima è contraddistinta da una «coscienza originaria» ⁵⁰ stabile e quasi inconscia, sulla quale posso poi riflettere e pronunciare il monosillabo “Io”.

Con questo “essere-cosciente-di-se-stesso”, quindi, non si può intendere alcun atto della riflessione che ha per oggetto un altro atto. In generale non c'è alcun atto proprio, piuttosto una “luce interiore” che illumina il flusso del vivere e nel defluire stesso lo rischiarava per l'io vivente senza che questo vi sia “diretto”. Questa coscienza originaria (*ursprünglichen Bewußtsein*) del vivere che fluisce, che è propria della coscienza stessa, si conserva “in modo ritenzionale” anche dopo il deflusso e rende possibile raccogliere nell'unità di un “vissuto” le “fasi” che fluiscono continuamente e quindi fa coincidere il vissuto, che nella riflessione è oggettivo, con quello vissuto originariamente, permette di coglierlo come lo “stesso” ed eventualmente di osservarne le deviazioni. Solo attraverso questa coscienza originaria è possibile una “conoscenza” della coscienza, che la conoscenza stessa non è in grado di dare. ⁵¹

La vita interiore di cui l'essere umano è originariamente cosciente precede qualunque riflessione e perciò può essere accostata al sentimento fondamentale rosminiano. Secondo Rosmini, il soggetto intuente giunge riflessivamente su di sé, attraverso la mediazione dell'essere ideale, ma prima di questa operazione riflessiva egli ha una conoscenza abituale di se stesso. Afferma il filosofo trentino: «noi ci conosciamo *abitualmente*; il che vien quanto a dire, che ci siano sempre presenti gli elementi della percezione di noi stessi». ⁵² Nel momento in cui questa conoscenza implicita viene oggettivata dal soggetto stesso, grazie all'operazione della riflessione, egli è in grado di indicare sé col monosillabo “Io”; perciò, bisogna distinguere la *percezione immediata* dalla successiva *auto-riflessione*. Questo tema viene probabilmente mutuato dal pensiero di Tommaso d'Aquino che, distinguendo *cognitio habitualis* e *cognitio actualis*, ⁵³ si richiama a sua volta alle nozioni agostiniane di *notitia sui* e *cognitio sui*. ⁵⁴

Il sentimento fondamentale non è esclusivamente materiale; al contrario, esso abbraccia

⁴⁹ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999, p. 397.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 72.

⁵¹ *Ivi*, p. 152.

⁵² ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 532, p. 310.

⁵³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, 7, ad 4.

⁵⁴ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, X, 5, 7.

anche l'intelligenza.⁵⁵ Rispetto alla descrizione del sentimento fondamentale contenuta nel *Nuovo Saggio*, nella *Psicologia* l'orizzonte è più ampio. Non si tratta più solamente del sentimento che noi abbiamo del nostro corpo, come corporeità vissuta dall'interno, ma di un sentimento sostanziale, che costituisce l'essenza dell'anima.⁵⁶ Si tratta dell'attuazione del sentimento nell'essere, definita da Rosmini, in un luogo della *Psicologia*, «sensività ideologica».⁵⁷ Con questo termine il filosofo cerca di descrivere la consapevolezza propria dell'essere umano di intuire l'idea; consapevolezza che è possibile in quanto egli sente di essere l'intuente: «Noi dunque abbiamo il sentimento di noi stessi, come intuente».⁵⁸ Il sentimento è analizzato come principio che termina in tutto ciò che si intende col termine "Io" ed è quindi atto primo e radice della complessità corporeo-intellettuale che è l'uomo. Distinto dalla coscienza di sé, che implica una riflessione di secondo grado. Avvertito mediante le sensazioni molteplici e divenienti, il sentimento è altro da esse, infatti non cambia nella sostanza. Le sensazioni sono dunque intese da Rosmini come gli atti secondi dell'anima sensitiva, che è già in se stessa quell'atto abituale e uniforme chiamato sentimento fondamentale. Ogni sensazione presuppone che la capacità sensitiva (anima) sia già in atto.

Anche l'analisi dell'Io cosciente, proposta da Edith Stein, rimanda ad un io concreto e personale, che è corpo e anima sostanziale. Il passaggio dallo studio della coscienza originaria, fenomenologicamente intesa, a quello dell'anima sostanziale nella sua complessità psichico-spirituale si compie gradualmente. Portando con sé le acquisizioni del metodo husserliano, la Stein si avvicina alla coscienza di sé intesa metafisicamente, ossia quella capacità umana di "sapersi",⁵⁹

⁵⁵ L'uomo infatti non è un soggetto meramente sensitivo, bensì sensitivo-intellettuale, ossia razionale: cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., n. 790, p. 437.

⁵⁶ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., vol. I, Parte I, Libro I, Capitolo VIII: *L'essenza dell'anima è nel sentimento fondamentale, in quanto questo è sostanza e soggetto*.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, vol. II, n. 999, p. 242.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Facciamo qui riferimento alla prospettiva avanzata da Maurizio Malaguti, in stretta continuità con la tradizione della metafisica occidentale, circa il "pensare partecipativo": «Pensare è anche sapersi partecipi da sempre della realtà che non si conosce e che si vuole raggiungere. [...] La prima via della metafisica è la coscienza di mutuare dall'essere tutto ciò che in noi si rivela; è riconoscere l'essere che viene "prima" di noi come ciò che è da sempre depositario delle qualità che in noi sono presenti. Ogni metafisica nasce nel riconoscimento della origine ontologica di ciò che possiamo trovare in noi»; l'autore poi prosegue accennando alle fonti classiche di tali considerazioni: «ammettere la dimensione partecipativa del nostro pensare non implica affatto venire a posizioni gnostiche o neoplatoniche, com'è evidente ad esempio in S. Agostino, in S. Anselmo, in S. Bonaventura i quali tutti ammettono l'originaria consapevolezza della presenza dell'essere [...]. Ricorderemo come ancora per S. Tommaso il sapere partecipativo abbia un profondo senso!» (M.

che anticipa la riflessione consapevole.⁶⁰ Possiamo perciò parlare di un duplice livello di indagine, che abbiamo visto essere presente anche nella speculazione rosminiana, quello psicologico-intenzionale, legato alla riflessione cosciente, che si esprime nella parola “Io”, e quello metafisico-ontologico che rimanda ad una auto-coscienza immediata e implicita chiamato “sentimento” da Rosmini e “coscienza originaria” dalla Stein. Tuttavia, se il filosofo di Rovereto individua tale sentimento come essenza sostanziale dell’anima umana, fin nei suoi scritti giovanili, la Stein arriverà a descrivere tale coscienza pre-riflessa come sostanzialità dell’anima solo nei suoi ultimi testi.

Nonostante le differenze specifiche, che non possono essere tralasciate, possiamo conclusivamente sottolineare che entrambi i filosofi rintracciano l’origine di quell’avvertenza che l’anima ha di sé a partire dal sentire corporeo; se infatti tale avvertenza non fosse sensibile non sarebbe percettibile ed è per questo che il concetto fenomenologico di *Leib* è essenziale. La fenomenologa, come Rosmini, utilizza l’espressione «percezione intellettuale» per riferirsi alla possibilità, esclusivamente umana, di aver cognizione del proprio sentire corporeo-spirituale. Ella parla di una vera e propria sintesi corporeo-intellettuale, che viene appunto *sentita*. Scrive: «Egli sente o percepisce ciò che accade nel suo corpo, ma questo sentire è un sentire *cosciente*, tale da trasformarsi nella *percezione intellettuale* del corpo e dei processi vitali [...]. La percezione è già conoscenza, è un agire spirituale». ⁶¹ In modo analogo, seppur in una modalità che resta specifica, Rosmini aveva parlato del sentimento fondamentale come percettibile all’anima stessa e scrive addirittura: «le operazioni intellettive sono sensibili per loro propria essenza; poiché crediamo che l’essenza stessa dell’uomo consista nel sentimento, come abbiamo detto; sicché quando l’essenza realizzata dell’uomo non fosse sensibile, non sarebbe l’uomo, né l’uomo potrebbe percepire se stesso». ⁶²

martina.galvani8@gmail.com

(Associazione Italiana “Edith Stein”)

MALAGUTI, *Liberi per la verità*, capitolo VI: *L’idea partecipativa*, Cappelli Editore, Bologna 1980, pp. 65-75).

⁶⁰ Questa operazione viene descritta dalla Stein come «conoscenza della coscienza»: cfr. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 149-156.

⁶¹ STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 393.

⁶² ROSMINI, *Psicologia*, vol. I, cit., n. 136, p. 96.