



MARTINA GALVANI

BODY AND SPACE.
THE NOTION OF INDIVIDUALITY ACCORDING
TO ANTONIO ROSMINI AND EDITH STEIN

CORPO E SPAZIO.

L'INDIVIDUALITÀ SECONDO ANTONIO ROSMINI E EDITH STEIN

This paper focuses on the theme of the 'human individual constitution' through Antonio Rosmini's and Edith Stein's reflections. In spite of their distance in time, and even if they certainly did not influence each other, the two Christian philosophers seem to look at the human creature in a consonant way. This comparison – which necessarily neither is, nor wants to be historical – is legitimated not only by a common philosophical sensibility, but also by an affinity in method and results.

Per ripensare con Rosmini e con Stein la problematica della *costituzione individuale umana*,¹ muoveremo da uno dei primi testi nei quali la fenomenologa sistematizza determinate riflessioni riguardanti il soggetto umano: *Zum Problem der Einfühlung* (1917), per accennare poi ad alcune analisi contenute nelle opere più mature; parallelamente si guarderà alle considerazioni

¹ La questione del realismo gnoseologico viene discussa, in ambito fenomenologico, a partire dalla formulazione di Husserl della «problematica della costituzione». Il tema è ripreso da Edith Stein in stretta connessione con le sue riflessioni sulla persona umana e, in questo senso, il termine può adattarsi all'indagine antropologica sull'individualità affrontata da entrambi gli autori qui messi a confronto. (cfr. P. SCHULZ, *Il problema del «realismo» tra fenomenologia e Scolastica: sugli scritti filosofici di Edith Stein*, in *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 701-723).

rosminiane dedicate al sentimento fondamentale e al sintesismo tra reale ed ideale, tratte dall'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1838) e dalla *Psicologia* (1946-48). Edith Stein, guidata dall'esigenza di *regredire* al sostrato ultimo del reale, come noto, si «converte»,² ai principi della fenomenologia husserliana, da lei assimilati e utilizzati secondo le intenzioni del maestro. Ella si avvale della riduzione anche nelle analisi sull'essere umano, poiché attraverso la «messa fuori circuito» dell'*Existenzsetzung*, vede la possibilità di guardare al «fenomeno» umano nella sua essenza.³

La riflessione filosofica del Roveretano è mossa dallo stesso intento: riandare ai principi primi del reale e la via che egli propone per farlo è quella del *sintesismo*. L'unico metodo possibile, afferma, è infatti quello che comprende in un unico movimento sintetico sensazione e ragionamento: «l'osservare importa un atto della mente, che toglie a proprio oggetto un sentimento e si risolve in un giudizio. Questo atto della mente [...] non è in fine che l'applicazione dell'essere ideale al sentimento [...]».⁴ Una volta premesse le linee di metodo, si apre per entrambi, la domanda sulla possibilità che il soggetto umano ha di conoscersi, o meglio, di *sapersi* quale individualità specifica. Emerge come primo risultato la dimensione del *corpo proprio*: non solo come luogo materiale, tramite il quale incontrare altri reali, ma in particolare come sentimento interiore, che rende possibile quell'incontro.⁵ Cosa sia questo *sentimento*, quale legame abbia col corpo e con la coscienza riflessa, sono le domande che guideranno le nostre analisi e che si svilupperanno grazie al pensare dei due autori. La condivisione di tematiche affini non rappresenta una semplice constatazione, ma vuol essere piuttosto letta quale *signum* di una nuova via, che tenta di rispondere all'esigenza di realismo avvertita da entrambi.

² Il modo di guardare il mondo proprio della fenomenologia è «[...] un rivolgimento dello sguardo che Husserl paragona ad una vera e propria conversione religiosa, in quanto spogliarsi dell'atteggiamento naturale comporta un cambiamento tanto profondo da non avere niente di spontaneo» (A.M. PEZZELLA, *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, p. 60).

³ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma 2014, p. 68.

⁴ A. ROSMINI, *Psicologia*, ENC, vol. 9-10, Città Nuova, Roma, 1988, I, p. 47.

⁵ Questa affinità tematica tra i due autori qui posti a confronto è già stata notata da Angela Ales Bello, che a tal proposito scrive: «Come per i fenomenologi, il corpo è sentito "da dentro", è da noi sentito. [...] Si compie, pertanto, una ricognizione in senso "genetico": come si forma il corpo?» (*Complessità e stratificazione dell'essere umano: a proposito di antropologia e psicologia. Un confronto tra Antonio Rosmini ed Edith Stein*, in *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generato*, Atti del Convegno "Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione", Modena, 13-14 novembre 2014, a cura di F. BELLELLI e E. PILI, CnX/Filosofia, Roma 2016, p. 121.

I. PERCEZIONE INTERNA E ‘INDIVIDUALITÀ REALE’

L’indagine della “struttura umana” non è sufficiente per cogliere ciò che individua ogni singolarità e questa consapevolezza è ciò che muove Stein ad affrontare, senza sosta, la tematica antropologica, facendone il cardine di tutta la sua produzione filosofica. Vista la vastità del problema, vorremmo iniziare con alcune considerazioni che ci permetteranno poi di mostrare una certa convergenza con l’antropologia proposta da Antonio Rosmini.

In quasi tutti i suoi scritti, la fenomenologa premette un discorso di metodo alle analisi vere e proprie, mostrandone le molteplici applicazioni possibili. Il duplice movimento della riduzione, che dopo aver escluso ogni giudizio sul mondo naturale lascia come residuo ultimo l’*Io puro*, o *Io trascendentale*, coi suoi *Erlebnisse*, diviene il campo d’indagine specifico.⁶ La seconda riduzione - quella trascendentale - sarà il motivo di varie incomprensioni tra alcuni allievi di Husserl e il maestro, nonché la ragione di molteplici e differenti interpretazioni dell’approccio da lui proposto nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*. Qui il tema non vuole, e non può, essere trattato in modo completo, ma la prospettiva che si viene ad esporre, pur nella sua parzialità, è volta a mostrare in che modo Stein riesca ad usare tale riduzione proprio per fondare un’antropologia di stampo realista. A tal proposito, è interessante notare la distinzione che la filosofa propone, già nella sua tesi dottorale, tra il campo della *percezione interna di sé* [*inneren Selbstwahrnehmung*] e quello della *riflessione* [*Reflexion*]. Quest’ultima – afferma la filosofa – «[...] è sempre una conversione *attuale* dello sguardo nella direzione di un’esperienza vissuta attuale, mentre la percezione interna può essere essa stessa *inattuale* [...]».⁷ La distinzione è sottile, ma altrettanto fondamentale: se la «riflessione» indica l’esperienza vissuta attualmente, il cui soggetto è l’*Io puro*, la «percezione interna», invece, è quell’«appercezione di “se stesso”» nel senso dell’individuo in rapporto alla sua esperienza *individuale*, che la fenomenologia in un primo momento mette tra parentesi insieme al giudizio sull’esistenza del mondo esterno, poiché trascendenti l’*Io puro*.⁸

In altri termini, nella *Reflexion* ogni *Erlebnis* assume la forma del “cogito” specifico ed è incontestabilmente certo. I vissuti inattuali, propri della percezione interna di sé, invece, non sono intenzionati dall’*Io*, ma sono un “volgersi a”, che manca del carattere assoluto della riflessione. Tuttavia, poco oltre Stein afferma che attraverso i *rapporti percettivi*, di cui l’*Io* viene a far parte, i vissuti inattuali continuano a perdurare sullo sfondo, rendendo possibile, ad esempio,

⁶ Per la distinzione tra riduzione eidetica e riduzione trascendentale si veda A. ALES BELLO, *L’universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2007 e R. POZZI, *Per visibilia ad invisibilia. Percorsi di ontologia in Edith Stein*, Edizioni ODC, Roma 2012, pp. 46-53.

⁷ STEIN, *Empatia*, cit., pp. 106-107 (corsivo mio).

⁸ Ivi, p. 107 (corsivo mio). La differenza tra *Reflexion* e *inneren Selbstwahrnehmung* viene rimarcata da Stein nel confronto con la teoria di Scheler, il quale – secondo l’autrice – aveva confuso i due termini e, in questo modo, non aveva colto il significato autentico dell’*Io puro*.

guardare al proprio passato.⁹ Tale considerazione sembra riuscire a contrastare l'accusa di idealismo rivolta alla riduzione trascendentale: qualcosa di pre-riflesso “resta sullo sfondo” e i vissuti attuali sono descritti come la parte evidente di un unico e più complesso flusso di coscienza [Bewußtseinsstrom], costituito da *Erlebnisse* dal diverso grado di evidenza.¹⁰ È questo il fenomeno della ritenzione, proprio della “coscienza originaria”.¹¹ L'analisi dell'io puro,¹² per quanto essenziale, non basta dunque a risolvere il problema della *costituzione individuale* [Selbstheit], la quale «verrà in risalto» in un primo momento nel confronto con un “Tu”. Leggiamo a tal proposito le parole di Stein:

Il fatto che l'io puro, il quale vive nel presente, sia legato a tutti quanti i vissuti del flusso costituisce l'unità di questo flusso, il quale non può interrompersi in alcun punto. Dinanzi a questo “medesimo” flusso di coscienza si pongono ora “altri” flussi di coscienza: al flusso dell'io si pone dinanzi quello del “Tu” e quello del “Lui”. La loro ipseità [Selbstheit] e alterità si basa su quella del Soggetto cui appartengono; ma esse non sono soltanto “altre”, bensì sono pure “diverse”, dal momento che l'una e l'altra ha il proprio peculiare contenuto di esperienza vissuta [Erlebnisgehalt]. Dato che ogni singolo vissuto di un flusso è caratterizzato in special modo dalla posizione che occupa nel totale nesso dei vissuti, anche per questo motivo – oltre al fatto di appartenere ad un io – si distingue dunque pure qualitativamente come vissuto di questo io e non di altri. Grazie al loro contenuto del vissuto i flussi di coscienza sono dunque qualitativamente diversi. Ma anche con questa differenziazione qualitativa non siamo ancora giunti a

⁹ Cfr. *ivi*, p. 113.

¹⁰ Il dibattito tra realismo ed idealismo ha fin da subito diviso gli allievi di Husserl. Edith Stein stessa si affatica su questa tematica, senza prendere una posizione netta; tuttavia, in ogni sua analisi riparte sempre dal metodo della riduzione, affermando in questo modo la sua aderenza ad esso. Coglie infatti che la correlazione tra il movimento intenzionale noetico e quello materiale hyletico, descritta in particolar modo in *Idee II*, non implica alcun “isolamento” o “assolutizzazione” dell'io trascendentale. Per un approfondimento del tema rimandiamo, tra gli altri, a: R. POZZI, *L'idealismo trascendentale di Husserl: la voce del maestro e degli allievi* in «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», anno 16 (2014); A. ALES BELLO, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvechi Edizioni, Roma 2013; F.V. TOMMASI, *Lo sviluppo del dibattito fenomenologico: idealismo e realismo nel pensiero di Edith Stein*, in «Aquinas», XLV, 1 (2002), pp. 171-186.

¹¹ Cfr. E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 151-153.

¹² Stein, nel descrivere l' “io puro”, ricalca la definizione che Husserl dà in *Idee I*. Ella infatti afferma: «abbiamo sempre parlato dell'io puro in quanto soggetto dell'esperienza vissuta privo di qualità e non altrimenti descrivibile» (*Empatia*, cit., p. 120); e ancora scrive a tal proposito: «In contrapposizione all'io che si cela dietro l'esperienza vissuta, Husserl chiama *io puro* quello di cui si ha immediata conoscenza nell'*Erleben*. [...] “io puro e null'altro”» (*Essere finito e Essere Eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova Editrice, Roma 1999, p. 84-85).

ciò che comunemente s'intende con un Io individuale ovvero con un individuo.¹³

Il raffronto con l'alterità assume un ruolo fondamentale, poiché è quello che permette al soggetto il riconoscimento di un flusso di coscienza qualitativamente diverso dal proprio.¹⁴ Eppure, ciò non basta ad individuare quel *quid* che specifica ogni singolarità, la quale evolve qualitativamente anche rispetto a se stessa.¹⁵ Bisogna allora tornare alla distinzione – più sopra sottolineata – tra la “riflessione”, riguardante l'Io puro e i suoi vissuti attuali, e la “percezione interna”, la quale invece *sta alla base* di quei vissuti e permane nonostante il divenire del flusso: un *sostrato*,¹⁶ che Stein riconosce nell'anima sostanziale.¹⁷ Su questo tema l'autrice ritornerà continuamente, attraverso un lavoro di scavo quasi incessante,¹⁸ ma ciò che emerge fin dalle

¹³ STEIN, *Empatia*, cit., pp. 121-122. Circa l'insufficienza dell'Io puro per definire la persona come singolarità specifica si veda anche STEIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 159: «Con la coscienza pura e con la possibilità di coglierla per via conoscitiva e di ricercarla metodicamente non si esaurisce il problema della soggettività. Come abbiamo visto la persona non è semplicemente un Io puro [...] piuttosto – come ogni altro essere vivente animato – è una realtà intrecciata con l'anima ed il corpo nel contesto del mondo reale».

¹⁴ Cfr. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 86: «Poiché tutta la vita dei contenuti scaturisce dall'Io, e poiché essa vive in ogni vissuto, è chiaro che le unità di esperienza vissuta – sebbene per il loro diverso contenuto siano chiuse in sé e delimitate rispetto alle altre – non si allineano l'una dopo l'altra come anelli di una catena, ma si è autorizzati a parlare con Husserl di un *Erlebnisstrom*».

¹⁵ Cfr. STEIN, *Empatia*, cit., p. 122: «La peculiarità qualitativa senza l'ipseità non sarebbe sufficiente per un'individualizzazione, dato che è pure possibile pervenire alla diversità qualitativa del flusso di coscienza se si tiene conto che un flusso di coscienza viene dato mutato qualitativamente nella progressione dell'esperienza vissuta».

¹⁶ La tematica del “sostrato” viene affrontata da Stein anche nelle opere più mature; si veda a tal proposito in particolar modo E. STEIN, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, p. 64 e STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit.

¹⁷ Cfr. STEIN, *Empatia*, cit., p. 123: «Il nostro flusso di coscienza unitariamente concluso non è la nostra anima. Ma nei nostri vissuti – come abbiamo già visto quando abbiamo considerato la percezione interna – si dà a noi qualcosa che sta alla base di essi e manifesta se stessa e le sue proprietà costanti così come il suo identico portatore: questa è l'anima sostanziale».

¹⁸ Cfr. STEIN, *Potenza e atto*, cit., p. 58 (corsivo mio): «Questa certezza d'essere precede tutte le conoscenze. Non che tutte le altre – come da un principio fondamentale – siano da derivare da essa in quanto conseguenza logica, o come se essa fosse il metro col quale tutte le altre siano da misurare, bensì nel senso del punto d'inizio oltre il quale non si può ulteriormente retrocedere. La certezza d'essere è una certezza irriflessa, che precede tutte le conoscenze razionali».

prime ricerche è la profonda unità tra la dimensione dell'Io trascendentale, luogo degli *Erlebnisse*, e la corporeità oggettiva. Questo legame sembrerebbe quasi contraddire il monito originario della fenomenologia, che tenta una regressione all'essenza proprio attraverso la neutralizzazione del mondo fisico e psico-fisico (*Existenzsetzung*), in quanto trascendenti la coscienza. Eppure, è proprio il risultato di questa *epoché* a ricondurre ad una nuova "datità" [*Gegebenheit*], – materiale (*hyletica*)¹⁹ – ovvero quella del "corpo proprio", percepito [*wahrgenommen*] con le sue sensazioni [*Empfindungen*]. Al movimento intenzionale noetico corrisponde dunque quello noematico, che presenta una precisa localizzazione spaziale (materiale).²⁰ A comprova di quanto detto, ci affidiamo alla descrizione dell'autrice:

(La sensazione) non scaturisce [...] dall'Io puro; non assume in alcun caso la forma del "cogito", con cui l'Io s'indirizza verso un Oggetto, e perciò, riflettendo su di essa, non mi è mai possibile trovare l'Io, in quanto la sensazione si trova sempre in un "dove", localizzata spazialmente, distante dall'Io, forse molto vicino ad esso, in ogni caso mai in esso. E questo "Dove" non è un luogo vuoto nello spazio, ma Qualcosa che riempie lo spazio, e tutti questi "Qualcosa", in cui si manifestano le sensazioni, si raccolgono insieme in un'unità, l'unità del mio corpo proprio.²¹

La riduzione trascendentale sfugge allora al rischio dell'idealismo, poiché salva quel substrato reale, che connota il soggetto singolo. La sensazione, infatti, necessita di uno spazio, di un dove, di una materialità percepita, che faccia da "base" ad ogni vissuto: questa è riconosciuta nella corporeità, non nel corpo fisico [*Körper*] – che come tale è messo fuori circuito dalla prima *epoché* – ma nel corpo proprio [*Leib*], la cui presenza reale è invece ineliminabile. Compiuta la riduzione su ogni realtà del mondo, il soggetto la effettua anche su di sé e, nonostante in questa seconda riduzione vi sia identità tra noesi e noema, poiché il soggetto che compie l'operazione coincide con l'oggetto sul quale tale operazione viene compiuta, la conclusione soggettivista non può essere tratta. Infatti, l'identità tra soggetto e oggetto si fonda su quella percezione "materiale", che non resta confinata nell'Io puro: è la percezione del «corpo proprio senziente» [*empfindender Leib gegeben*] a "riempire" il movimento intenzionale dell'Io.²² Possiamo quindi dire con Stein: «il corpo proprio», che costituisce il residuo ultimo dell'*epoché*, «è essenzialmente

¹⁹ Per un approfondimento sulla dimensione che Husserl definisce "hyletica" si veda ALES BELLO, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, cit., in particolar modo il cap. IV, intitolato *Il senso delle cose: hyletica, antropologia, metafisica*.

²⁰ A tal proposito, afferma in *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 73: «[...] posso lasciare indeciso se la cosa che io percepisco coi sensi esista o non esista realmente, ma non posso cancellarla dalla percezione in quanto tale; [...]».

²¹ STEIN, *Empatia*, cit., p. 126.

²² Di questo stesso avviso ci sembra anche Claudia Mariéle Wulf: cfr. *Dalla fenomenologia essenziale alla fenomenologia esistenziale*, in *In ascolto di Edith Stein*. Voci dal mondo, Aracne Editrice, Roma 2016, pp. 18-19.

costituito da sensazioni» ed è perciò un'evidenza di realtà "percepita". Infatti, le sensazioni «sono componenti *reali* della coscienza e in quanto tali appartengono all'io». ²³ Qui non si parla più dell'io puro (assoluto), escluso da ogni accesso a quel mondo che trascende la coscienza, bensì dell'io individuale e personale, che è da me percepito come *corpo proprio senziente*. ²⁴

A questo punto, il pensiero di Rosmini può essere di supporto all'ipotesi avanzata con Stein. La sintesi tra soggetto ed oggetto – fondamento ontologico dell'antropologia rosminiana – aiuterà infatti a mostrare in che senso il movimento della seconda riduzione non possa essere considerato un'inferenza tautologica, in virtù di quel sostrato sensibile individuale che è ineliminabile.

II. LA «REALITÀ» COME PRINCIPIO D'INDIVIDUAZIONE

Antonio Rosmini, nella sua *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838), si appresta ad indagare l'essere umano con un metodo che definisce analitico-sintetico, mediante il quale scomporre in parti per poi ricomporre in unità. ²⁵ Da una prima analisi della soggettività, emergono perciò le sue componenti essenziali: «l'uomo è un soggetto animale, intellettivo e volitivo». ²⁶ In quanto tale, egli è dotato di corpo materiale e di intelligenza. Non stupirà, allora, la particolare attenzione che anche il Roveretano riserva alla corporeità, che fin da subito è descritta nel suo duplice significato. ²⁷ Egli dimostra, infatti, che la materialità del corpo non è sufficiente per comprenderne la complessità e distingue tra il corpo fisico (extra-soggettivo) e il

²³ STEIN, *Empatia*, cit., p. 134.

²⁴ Ivi, p. 129: «Ciò che rende particolarmente stretto il legame tra sensazione [*Empfindung*] e percezione del corpo proprio [*Leibwahrnehmung*] sta nel fatto che il corpo proprio è dato come senziente e le sensazioni sono date sul corpo proprio».

²⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC, vol. 24, Città Nuova, Roma 1981, pp. 31-32.

²⁶ Ivi, p. 33.

²⁷ Riportiamo a tal proposito un passo particolarmente significativo, tratto da A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ENC, vol. 4, p. 241: «In primo luogo io osservo, che il corpo nostro [...] si percepisce in due modi: 1) come ogni altro corpo esteriore, cioè co' guardi, co' tocamenti, co' cinque sensi in una parola. [...] 2) per quel sentimento fondamentale ed universale pel quale noi sentiamo la vita essere in noi [...]». Sul tema cfr. T. MANFerdINI, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1994, in particolare Appendice I: *Corporeità e sentimento fondamentale in Rosmini*, pp. 181-199.

corpo proprio, come principio senziente (soggettivo).²⁸ Nel primo caso, la propria dimensione corporea è avvertita come ciò che cade sotto i sensi – come qualunque altro oggetto – mentre nel secondo è sentita dall'interno in modo soggettivo, grazie al «sentimento fondamentale».

Il corpo nostro dunque ha la stessa forza di agire e le stesse leggi di estensione come qualsivoglia altro corpo; perciò anche a lui spetta il nome di corpo in comune coi corpi esteriori; ma vi ha questo di più, che lo spazio che egli occupa è precisamente né più, né meno lo spazio del sentimento fondamentale e sue modificazioni.²⁹

Cos'è allora questo sentimento, che identifica una reale porzione di spazio – ovvero un preciso “dove” occupato dal corpo proprio – e che modificato dagli agenti esterni rende possibile le sensazioni?³⁰ In un primo momento, con questo termine egli si riferisce al sentimento fondamentale corporeo, ovvero a quella primitiva percezione della vita che, afferma, può essere avvertita chiudendo gli occhi e provando ad annullare qualunque altro stimolo esterno.³¹ Tale percezione implica però non solamente un *sentito esteso* (corpo), ma anche un *principio senziente inesteso* (anima), che permette di parlare della vita di un soggetto e non semplicemente della vita di un corpo.³² L'essere umano, infatti, non solo sente se stesso, come qualunque soggetto meramente sensitivo, bensì *sa se stesso*.

Il senziente dunque - scrive Rosmini - sebbene non senta propriamente se stesso, tuttavia sente il suo modo di essere nel sentito esteso. [...] Il soggetto meramente sensitivo materiale sente in vari modi un

²⁸ Cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 137-138: «E veramente quella mano che è sentita soggettivamente fa sentire extra-soggettivamente, cioè ella può esser toccata e veduta come qualsivoglia altra cosa priva di sentimento soggettivo, e toccandosi la mano si sente un agente esteso in quella stessa superficie appunto, che forma il confine del sentimento fondamentale. Questo si prova manifestamente ponendosi una mano sull'altra le quali due mani sono naturalmente l'una all'altra paziente ed agente, e quella stessa superficie di una, in cui si è risvegliato il sentimento, è quella che agisce sull'altra e nell'altra lo risveglia».

²⁹ ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 138.

³⁰ Sul tema si veda, tra gli altri, F. PIEMONTESE, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1966.

³¹ Cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 103: «Convien dunque chiudere gli occhi togliendosi principalmente tutte le sensazioni della luce, poi successivamente tutte le altre sensazioni dei sensi esteriori, e ancora tutti que' sentimenti parziali, che potessero svegliarsi nell'interno del corpo nostro a cagione di qualche stimolo particolare. Tolte via interamente queste sensazioni esterne e parziali, senza le quali sussiste ancora l'animale, diciamo noi che riman tuttavia quello che nominammo *sentimento fondamentale-corporeo*, o sentimento del vivere».

³² Cfr. *ivi*, pp. 51-59.

esteso: in questo esteso sente passione ed azione fuse insieme, ma egli non riferisce mica ciò che sente a se stesso, il che è proprio dell'uomo: si ferma lì, e non va più avanti: il pronome *sé* non può applicarsi al mero animale.³³

Il soggetto umano, in virtù della sua natura spirituale – ovvero intellettuale e volitiva –, può ri-conoscersi e pronunciare il vocabolo “Io”. Tale riflessione su di sé ricorda il movimento della riduzione trascendentale, in quanto implica la stessa coincidenza tra il soggetto conoscente e l'Io conosciuto; anche in questo caso però il rischio del soggettivismo è superato. L'Io, infatti, non è un soggetto meramente intellettuale, poiché in tal caso rimarrebbe ignoto a se stesso, ma per sapersi deve essere in relazione col mondo reale e «avere una sua propria azione», in modo da *sentire* la sua stessa attività. Potremmo dire che anche il filosofo di Rovereto si riferisce ad un “sostrato materiale-reale” ineliminabile, riconoscibile nel sentimento precedente la coscienza riflessa, che è poi ‘inteso’ mediante l'intuizione dell'essere ideale. In questa dinamica, il rapporto intersoggettivo assume un ruolo determinante, poiché *attua* quel sentimento reale, che individua ogni singolo.

Acciocchè dunque il soggetto intelligente cominci ad avere sentore di sé, egli è uopo che non sia meramente intelligente, che non comunichi meramente col mondo ideale; ma ch'egli possa altresì avere un commercio col mondo reale, possa avere una sua propria azione, che gli dia il sentimento della propria attività, perché la natura del reale in questa si svela. [...] Simigliantemente è da credere, che ogni essere reale abbia un suo proprio modo d'agire su degli altri esseri reali, e di trasfondere per così dire in altri la propria forza, una parte di se stesso, di esistere così in altri enti, che l'esercitare in essi un'azione e il destarvi un sentimento conforme all'azione contiene tutto ciò.³⁴

III. AUTOCOSCIENZA E SINTESISMO

Il sentimento reale deve dunque precedere la coscienza, l'anima infatti sussiste al di là di quella riflessione su di sé, espressa col monosillabo “Io”.³⁵ Se così non fosse, sarebbe impossibile spiegare l'identità del soggetto che, nonostante i molteplici cambiamenti dovuti alla sua na-

³³ Ivi, p. 441.

³⁴ Ivi, p. 445.

³⁵ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, I, cit., p. 66: «Non si dee adunque confondere la coscienza dell'anima coll'anima; e molto meno si può confonder coll'anima quell'atto col quale l'anima dice IO; di nuovo, non si dee confondere la riflessione dell'anima coll'anima stessa. Coscienza, IO pronunciato, riflessione, sono accidenti dell'anima, non sono la sostanza dell'anima, che precede realmente a tutte quelle sue accidentali modificazioni» e ancora cfr. *Psicologia*, III, p. 113-114. Anche Carla Canullo nota questa distinzione e parla di “preposizionalità della coscienza” in Rosmini: cfr. *La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione*, in «Rosmini Studies», 3, 2016, pp. 187-199.

tura temporale, rimane sempre il medesimo individuo.³⁶ A tal proposito, il Roveretano non manca di riferirsi al pensiero di San Tommaso; non si fraintende l'Aquinate – afferma – se quel «*materia est principium individuationis*» viene interpretato nel seguente modo: il sentimento, che individua gli enti reali, necessita della materia per sussistere.³⁷ In questo senso, la materia è sì principio d'individuazione, ma lo è solamente di quel sentimento.³⁸ Il reale è ciò che rende unico ogni soggetto, ma «[...] il soggetto umano, unico e semplice com'egli è, unisce il sentito coll'inteso: mediante questa unione egli vede che il sentito esiste nell'inteso come ente [...]».³⁹ L'individuo, dunque, può ri-conoscersi solo nel lume dell'essere ideale, senza il quale tale sentimento non sarebbe inteso e la coscienza di sé impossibile. Leggiamo dall'*Antropologia*:

se si vuol pure concepire un soggetto intelligente che abbia una coscienza, egli è uopo concedergli prima la comunicazione col mondo delle realtà, è uopo ch'egli possa ricevere dall'azione degli enti reali in sé un sentimento straniero, e diventare in questa maniera egli stesso un principio attivo. Allora egli sentirà la propria passione, la propria azione, l'unità delle proprie forze. Percepita quell'unità nel sentimento, egli potrà applicargli l'essere ideale, potrà vedere questa sua attività una nell'essere ideale medesimo, e *nel lume di quest'essere trovare il soggetto* di questa forza da cui essa dipende, *trovare in una parola sé medesimo*, riconoscendo che quel soggetto intelligente da cui dipende quell'unità di passione e d'azione è quegli stesso che intuisce l'essere, è egli stesso che discuoopre la necessità di un soggetto intelligente e percipiente. Egli è così che nasce la coscienza, e che il soggetto intelligente pronunzia il vocabolo Io.⁴⁰

Le scienze della psicologia e dell'ideologia non possono essere prese separatamente, poiché l'attività di *sintesi* tra sentimento (soggetto) e idea dell'essere (oggetto) è, secondo Rosmini, inerente ad ogni ragionamento.⁴¹ L'anima può percepirsi – e quindi conoscere se stessa – solo

³⁶ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, I, cit., p. 99: «ora poi - afferma il Nostro - la mia propria identità è evidente: io son certo d'essere sempre quell'io in tempi e luoghi diversi, sofferente ed operante cose diverse. Quest'identità trovasi nel sentimento mio proprio, in quella parte di esso che chiamammo *meità*».

³⁷ Rosmini si riferisce alla *quaestio* XXIX della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino: cfr. *Antropologia*, cit., pp. 434-439.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 434-35. In queste pagine, Rosmini afferma che il principio d'individuazione deve essere riconosciuto nell'essere reale; lo stesso verrà ribadito nella *Psicologia*, I, cit., p. 270, nota 99.

³⁹ *Ivi*, 446.

⁴⁰ *Ibidem* (corsivo mio).

⁴¹ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, I, cit., p. 48; anche l'*Antropologia in servizio della scienza morale* inizia con l'enunciazione dei due postulati, condizione di ogni ragionamento: cfr. *Antropologia*, cit., pp. 24-28.

mediante questa sintesi, che il Roveretano definisce “percezione intellettuale”:⁴² il soggetto, «intuendo l’essenza dell’essere, vede quest’essenza realizzata nel sentimento».⁴³ Azzardando un linguaggio non propriamente rosminiano, potremmo dire che il soggetto è capace, grazie all’idea,⁴⁴ d’intenzionare l’essenza, “riempita” materialmente da un sentito reale; in un movimento da pensarsi assolutamente unitario, appunto *sintetico*. Nel caso specifico, quello nel quale l’individuo guarda se stesso, e non ad altre realtà diverse da sé, soggetto intuente e sentimento percepito coincidono. Quest’ultimo però non è posto dal soggetto, ma da lui trovato: è quel *quid* sensibile e incomunicabile (*meità*) che lo individua prima di essere da lui inteso.⁴⁵

La percezione adunque volendosi esattamente indicare colle parole “è quella operazione, per la quale lo spirito acquista un oggetto reale”; e quest’operazione può chiamarsi anche giudizio ed affermazione, poiché lo spirito non ha acquistato un oggetto reale se non l’ha affermato, se non ha detto a se stesso la parola interiore: è.⁴⁶

Il sentimento rimarrebbe oscuro e del tutto incognito, senza l’operazione della percezione intellettuale, ovvero senza quel giudizio che unisce il soggetto reale al predicato dando origini

⁴² La sostanza dell’anima, riconoscibile nel sentimento fondamentale, come è stato detto, precede la coscienza riflessa ed è conoscibile mediante la *percezione*. Quest’ultima infatti – afferma Rosmini nelle prime pagine della *Psicologia* – è ciò che ci permette di conoscere positivamente la sostanza di ogni ente e quindi anche quella dell’anima stessa. Cfr. *ivi*, p. 86: «La sostanza dell’anima dunque è percettibile all’anima stessa, e non potrebbe essere percettibile, se non consistesse in un sentimento primo e fondamentale, perocchè ciò che non si sente in alcun modo, né per alcun modo si percepisce».

⁴³ *Ivi*, p. 67.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 242. Rosmini prosegue poco oltre: «Ora l’anima che vede l’idea, sente se stessa nell’essere ideale; e questa è la speciale sensitività ideologica di cui parliamo. L’anima poi col sentirsi in possesso dell’idea, si sente intelligente, nobilitata, e piglia un istinto intellettuale e razionale, che è la parte attiva della sensitività ideologica».

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 68-69: «Or quale sarà questa nota caratteristica che fa distinguere all’uomo il sentimento proprio da tutti gli altri? Ella dee essere certamente, per dirlo di nuovo, un *quid* che nel sentimento stesso immediatamente si percepisca. [...] Sì, la proprietà, la suità, la meità è un *quid* del sentimento che si percepisce come tutte le altre parti del sentimento e come tutti gli altri sentimenti per l’essenza dell’essere che si ravvisa in essi. Questo *quid* sensibile è il principio dell’individuazione e diviene anche quello della personalità, e questo esiste anche prima di essere percepito».

⁴⁶ *Ivi*, p. 69-70.

all'ente;⁴⁷ infatti, tale sentimento non potrebbe essere conosciuto prima di essere affermato.⁴⁸ Applicando il giudizio alla conoscenza che l'anima ha di sé, è evidente allora che soggetto ed oggetto vengono a coincidere, ma questa identità presuppone un inevitabile sentimento reale, inerente al sostrato materiale corporeo, inteso poi *nell'essere ideale*. Qui – secondo Rosmini – sta il superamento del soggettivismo di Fichte, il quale non ha colto la differenza tra anima sostanziale ed Io cosciente (o anima riflessa).⁴⁹ Se infatti venisse a mancare quel termine reale, che nell'uomo è sensitivo-intellettuale,⁵⁰ l'autocoscienza si risolverebbe in un'autoaffermazione soggettiva, in un mero auto-porsi intellettuale (ideale). Il sintesismo delle forme – dal quale scaturisce l'ultima delle tre, ovvero quella morale – emerge allora come luogo metafisico fondante l'antropologia: individuato da quello specifico sentimento (*meità*), il soggetto umano sa se stesso nella luce dell'essere.

IV. CENNI CONCLUSIVI: ALL'ORIGINE DELL'INTELLIGENZA

Quando l'attività del conoscere assume come oggetto specifico l'individuo, essa può certamente essere raffigurata con un movimento di ritorno circolare, del soggetto su di sé. Eppure, questo tema delicatissimo trova nella fenomenologia di Stein, come nel pensiero di Rosmini, un solido radicamento nel reale, che qui si è tentato di dimostrare attraverso le rispettive riflessioni sulla costituzione dell'individualità. È infatti l'esigenza di rintracciare la specificità di ogni singolo ad ancorare l'indagine della soggettività ad un sostrato di cui si ha esperienza, ovvero il corpo proprio. Esperienza che si traduce nel flusso di vissuti che la coscienza illumina, secondo l'approccio fenomenologico qui mostrato, o che si può analogamente intendere con la sintesi proposta dal Roveretano.

Secondo il filosofo, come abbiamo visto, l'essere umano è nella luce dell'essere, che lo rende intelligente, e perciò può intendere il sentimento che lo individua: il sentimento che l'anima ha di se stessa è "oggettivato", in quanto termina nell'idea, e in tal modo produce l'atto

⁴⁷ Cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 448: «Giunto a questo punto del suo lavoro, l'uomo ha trovato se stesso, ma senza ancora saperlo, poiché non sa ancora che quell'ente, quella sostanza che ha scoperto sia se stesso; non s'è ancor formato la coscienza di sé, non è ancora in grado di pronunciare il monosillabo Io».

⁴⁸ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, I, cit., p. 70-71, nota 5: «Ora, quando il giudizio è formato, allora la sensazione sussistente è certo conosciuta, non prima; ed allora appunto riceve il nome di soggetto da colui che riflette sopra il giudizio formato, e con quell'atto riflesso la considera siccome conosciuta, e nota che di lei si predica l'esistenza».

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 66 e ss.

⁵⁰ Cfr. ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 437.

morale.⁵¹ L'essere ideale, «che splende uno ed identico a tutte le intelligenze, e splendendo le crea»,⁵² è certamente cifra specifica del pensiero rosminiano, eppure, senza forzare le interpretazioni, il percorso da lui intrapreso ci pare consonante con quello che conduce Stein a innestare il discorso fenomenologico in quello metafisico-teologico. Questa breve conclusione vuole dunque essere solamente un'ulteriore apertura della prospettiva avanzata. Infatti, anche se nei testi presi in considerazione, Rosmini non mette a tema la dinamica dell'atto creativo⁵³ – come invece farà nella *Teosofia* – essa è ovviamente il presupposto fondante l'antropologia e la psicologia. Scrive nell'*Antropologia in servizio alla scienza morale*: «[...] nell'uomo oltre l'animalità si trova l'intelligenza, ed il difficile consiste nello spiegare l'origine di questa».⁵⁴ Per farlo, egli si pone in profondissimo dialogo con la Rivelazione, attingendo dalla *Genesi* e dal pensiero dei Padri; eppure, ciò non consiste nel passaggio ad “un altro piano”, ma l'argomentazione filosofica e quella teologica sono compresenti.

Questa stessa esigenza di ascendere all'*origine* di ogni intelligenza è condivisa da Edith Stein. La vita attuale dell'Io puro – scrive – scorre da un vissuto all'altro, dai contenuti sempre diversi e mutevoli, e non può essere indipendente; essa necessita di un fondamento.⁵⁵ Per questa via, ella riconosce allora l'Essere eterno, Creatore, quale misura dell'essere di ogni Io.

Di fronte all'innegabile realtà per cui il mio essere è fugace, prorogato, per così dire, di momento in momento e sempre esposto alla possibilità del nulla, sta l'altra realtà, altrettanto inconfutabile, che, nonostante questa fugacità, io *sono*, e d'istante in istante sono *conservato nell'essere* e che in questo mio essere fugace colgo alcunché di duraturo [...]. Nel mio essere mi incontro con un altro essere, che è so-

⁵¹ Qui non è possibile approfondire ulteriormente il tema della 'forma morale dell'essere', tuttavia è fondamentale tener presente che l'atto sintetico tra idea e sentimento è descritto da Rosmini quale atto morale, l'ente infatti è ri-conosciuto dall'individuo grazie alla volontà. Questo 'movimento sintetico', intrinseco alla struttura antropologica, permette al Nostro di innestare la riflessione filosofica in quella teologica. Michele Federico Sciacca intuisce bene la centralità dell'essere morale nella filosofia rosminiana e descrive la filosofia morale del Roveretano come teologicamente fondata; l'agire morale infatti è il riconoscimento volontario della Verità che l'intelletto conosce: «nel solo conoscere – afferma Sciacca – non c'è morale, la quale comincia quando ciò che è vero è voluto come bene, amato come l'essere nel suo ordine» (M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Edizioni L'Epos, Palermo 1990, p. 147).

⁵² ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 454.

⁵³ Per un approfondimento del tema rinvio a N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005.

⁵⁴ ROSMINI, *Antropologia*, cit., p. 450.

⁵⁵ Cfr. STEIN, *Potenza e atto*, cit. p. 64: «per la vita che scorre, è presente qualcosa che “sta alla base”, che la regge – una sostanza».

stegno e fondamento del mio essere, di per sé senza sostegno e senza fondamento.⁵⁶

La fenomenologia di Stein, raccogliendo le esigenze filosofiche del suo tempo, riesce a conciliarle con la tradizione metafisica e, in questo modo, ad integrare il discorso husserliano delle essenze con il tema dell'esistenza e della sua origine.⁵⁷ L'analisi della possibilità di intendere il senso [*Sinn*] del mondo reale in cui l'essere umano è immerso, la conduce ad affrontare il problema della creazione.⁵⁸ Questa stessa connessione tra piano gnoseologico, antropologico e teologico è quella che mirabilmente Rosmini ha tentato di mostrare col suo sistema; tale sforzo lo ha costantemente guidato nella ricerca filosofica, in una tensione verso quella «Verità», che l'uomo ri-conosce poiché *intelligente*.

martina.galvani8@gmail.com

(Università degli Studi di Genova)

⁵⁶ STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., pp. 95-96.

⁵⁷ La dottrina delle essenzialità [*Wesenheiten*], elaborata da Stein per dar voce al problema della Creazione, può rendere ulteriormente fecondo il confronto con la prospettiva ontologica rosminiana (in particolar modo cfr. *ivi*, cap. III, §12, 144-159). Il fluire temporale del mondo attuale-reale – afferma la fenomenologa – riceve forma dalle unità di significato, «perciò lo stesso essere delle unità di significato non può esistere indipendentemente da Dio».

⁵⁸ *Ivi*, p. 145: «Ciò che dà l'essere a me e che nello stesso tempo colma di senso questo essere, deve essere non solo padrone dell'essere, ma anche padrone del senso: nell'essere eterno è contenuta tutta la pienezza del senso ed esso non può "attingere" se non da se medesimo il senso con cui viene ricolmata ogni creatura, allorchè è chiamata all'esistenza».