

SILVIO SPIRI

LA VIA DELL'INTERIORITÀ. LA PSICOLOGIA DI A. ROSMINI, LA FENOMENOLOGIA E LE NEUROSCIENZE

THE PATH TO INTERIORITY.

THE PSYCHOLOGY OF A. ROSMINI, PHENOMENOLOGY, AND NEUROSCIENCE

Existential analysis takes as starting point the world-of-life and discovers the integral reality of the person who is the metaphysical unit of soul and living body. Re-proposing the question of consciousness means recognizing the importance of the inner dimension, which is defined by the term “soul”, in which the metaphysical question arises about the meaning of life and existence.

Following the path of interiority, the original meaning of the soul, the self-consciousness that presupposes the dimension of the unconscious, is clarified. The anthropological question aims to develop a hermeneutic of existence: the human being is the synthetic unit of objective ideal being and the fundamental bodily feeling. This unity manifests itself in intellectual perception.

While neuroscientific discoveries define the material and biological conditions of the human being, the phenomenological analysis of consciousness, which is not exhausted in transcendental subjectivity, can indicate the constitutive relationship of the human mind with the truth of being. Neuroscience, phenomenology and metaphysics can find a space for mutual integration, against any reductionism, through the gaze on the integral truth of the person who is love.

The ontological synthesis of the three forms (ideal, real and moral), which Rosmini talks about, is an indication of the foundation of the ethics of care: care of oneself and one's soul, care of one's neighbor, care of being. In the final analysis, care is the integral form of being. Rosmini strives to decipher the metaphysical mystery of the person understood as a relational substance or subsisting relationship, whose essence consists in love and whose ultimate goal lies in the union of love with others and with God.

Metaphysical inobjectification (or the original presence of the ideal, objective, indeterminate being in the human mind) and moral inobjectification (or “the experience” of a person that is reflected in the inner experience of another consciousness) are both expression of a

dynamic conception of being and human being, that is relationship. Such a perspective is expressed on a phenomenological level in empathy.

According to the neuroscientific discoveries, empathy has a plausible explanation in mirror neurons that are a constituent part of human existence, like other biological structures and functions. However, material and biological conditions, while necessary, are not sufficient. The mutual integration between anthropological dimensions responds to the challenge of complexity and, at the same time, proposes the need to walk the path of interiority to address the question of meaning. This seems to justify the comparison between Rosmini's psychology and metaphysics of love – also attentive to the psychological investigations – and today's development of neuroscience and contemporary phenomenology, with particular reference to Husserl and Edith Stein.

1. Introduzione

Nell'epoca contemporanea occorre riscoprire la via dell'interiorità poiché in ogni essere umano sorge, prima o poi, la domanda metafisica sul senso della vita e dell'esistenza. Questa domanda è radicata nel desiderio metafisico di essere e di amare che genera la gioia. La ricerca filosofica permette di sviluppare un'ermeneutica dell'esistenza nell'orizzonte dell'essere a partire dall'analisi fenomenologica della coscienza. La coscienza umana è illuminata dalla verità che trascende il soggetto perché la verità non è creata dall'uomo ma è dono. Del resto, la radice metafisica e trascendente della persona è la verità integrale dell'essere che si può riconoscere superando le forme di riduzionismo.

L'analisi esistenziale si applica all'intera struttura metafisica della persona che è unità metafisica di anima e corpo vivente. Questo è il grande mistero della persona che scopre di essere un prodigo meraviglioso e un mistero inesauribile. Fenomenologia e metafisica possono trovare uno spazio di reciproca integrazione nella misura in cui condividono l'esigenza del ritorno alla verità integrale della persona.

Per rispondere alla domanda sul significato dell'esistenza, occorre riformulare la domanda sul senso dell'essere, evitando gli opposti rischi del fenomenismo naturalistico e dell'astrazione delle strutture logiche e trascendentali della soggettività. Che cos'è l'essere e perché l'essere piuttosto che il nulla? Qual è la struttura della persona? Secondo Rosmini, la metafisica della creazione consente di riscoprire l'amore come fondamento ultimo della realtà dell'essere da intendersi come dono e come cura. La verità dell'essere è l'amore perché solo l'amore è. Il rapporto della coscienza personale con la verità si configura come atto di amore. L'atto primitivo e originario dell'intelletto che intuisce l'essere oggettivo, forma oggettiva della conoscenza, si compie attraverso il riconoscimento dell'ordine dell'essere per mezzo della volontà intelligente. A ciò si riconnettono anche le dinamiche psicologiche e neurofisiologiche della realtà personale che presuppongono un sentimento fondamentale corporeo. Il progresso delle neuroscienze ripropone nel ventunesimo secolo la questione dell'identità umana e la domanda sul significato dell'agire. Ciò richiede lo sforzo di riconoscere l'unità metafisica delle dimensioni della persona. La considerazione fenomenologia dell'esistenza apre la strada all'analitica esistenziale che non si ferma al dato, ma individua il fondamento di ciò che si manifesta e appare nell'unità della persona che

è unità metafisica di anima e corpo. La negazione dell'anima o l'oscuramento della dimensione spirituale è causa dei mali sociali, etici e politici.

Le conseguenze devastanti legati all'assenza di umanità ci sollecitano a ricercare la radice dello spirito da cui sgorga l'umanità. L'assenza di umanità è il frutto avariato della negazione artificiale e artefatta dello spirito umano. Ciò si manifesta nella devastazione compiuta dalle guerre, nella violenza dilagante, nelle molteplici forme di riduzione dell'uomo a oggetto e strumento, nella mentalità dello scarto e della devastazione dell'ambiente. Per uscire dallo smarrimento etico e dall'oscuramento dell'intelligenza occorre ripercorrere le vie dell'interiorità.

2. *La critica al materialismo*

L'ideologia materialistica cade in contraddizione. Per quanto ci si sforzi di cancellare una dimensione che non si vede, ma che è altrettanto reale quanto ciò che vediamo e tocchiamo, non sarà mai possibile cancellare la dimensione interiore, ovvero lo spirito o l'anima che ha una consistenza ontologica. L'operazione umana della negazione, sempre possibile, non può alcunché contro la realtà che è sempre più grande dell'ideologia. Da ciò deriva anche la necessità di comprendere il significato globale di ciò che è reale per evitare di considerare reale solo ciò che l'ideologia scientista vuole legittimare. Ciò significherebbe vanificare la realtà o per meglio dire oscurare la realtà dell'*humanum*, di cui pure esistono prove e manifestazioni nella vita affettiva, sociale, religiosa, artistica, scientifica.

Il naturalismo scientifico presume di dimostrare la validità delle proprie asserzioni sulla base delle recenti acquisizioni neurobiologiche. Tuttavia, la visione filosofica riduzionistica e deterministica non è in grado di comprendere le dinamiche della volizione, della libertà e del comportamento morale. Le neuroscienze indagano una dimensione essenziale della condizione umana, ma non esauriscono il mistero e la complessità della persona. L'essere umano è un essere naturale, è parte della natura, ma non è solo natura in quanto la sua capacità di trascendere la natura deriva dalla costituzione metafisica dell'interiorità. L'interiorità umana, che è illuminata dall'essere oggettivo, è anche la radice metafisica della dimensione intersoggettiva della persona. Solo un approccio interdisciplinare alla persona è in grado di riflettere la sfida della complessità capace di affrontare le sfide antropologiche ed etiche con la necessaria integrazione di prospettive filosofiche e scientifiche. Tuttavia, senza una metafisica, che pone la domanda sul senso dell'essere, non è possibile ricondurre la molteplicità delle dimensioni costitutive della persona nell'unità antropologica.

Da ciò scaturisce la critica al sensismo, al materialismo e al positivismo di Rosmini – che ricerca il fondamento e la radice dell'esistenza nell'essere, nelle sue tre forme o atti (reale, ideale e morale) e nel Fondamento ontoteologico –, sia la fenomenologia di Husserl, la riflessione fenomenologica prima e poi anche metafisica di Edith Stein.

Rosmini critica il materialismo, il sensismo e individua la loro fallacia metafisica. Tutte le filosofie riduzionistiche non colgono la verità integrale dell'essere che possiede due caratteri essenziali: l'unità e la complessità. Il materialismo nega questi due caratteri con gravi conseguenze gnoseologiche ed etiche:

il carattere della TOTALITÀ [...] è congiunto essenzialmente coll'altro dell'UNITÀ; e non può avervi né pur questo in una dottrina filosofica che si trovi priva di quello. Perciò una materiale filosofia non può congiungere le sue parti ad unità, appunto perché ciò che rigetta dello scibile umano, ciò che ella non vede, sono «i più intimi, cioè, gli spirituali legami delle cose, che dall'immenso loro numero ne fanno riuscire mirabilmente una sola». Infatti, riducendo essa alla sensazione corporea tutto ciò che è nello spirito umano, non le resta ad oggetto del suo sapere (benché, a parlare con coerenza, questo stesso sarebbe impossibile), che la materia, o, per meglio dire, i puri *accidenti* della materia e la *materia* è subbietto di divisione indefinita, e non può somministrare alla mente alcuna nozione di vera unità: gli *accidenti* perdono anche quella unità che aver potrebbero, ove vengano divisi dal subbietto nel quale esistono, O, per parlare più accuratamente, del quale formano il modo d'esistere.

Solo lo *spirito* è il fonte della unità; e solo le essenze che allo spirito risplendono, sono quei *legami intimi e spirituali* che unizzano, per così dire, le cose, le essenze ond'aver possiamo un subbietto unico, indivisibile, e onde la materia stessa, che di natura sua indefinitamente si moltiplica e sperde, veste una forma semplice e costante e rendesi idonea a farsi oggetto de' nostri intellettuali concetti e de' nostri ragionamenti.

Quindi nella filosofia della sensazione una contraddizione interna ed una pugna continua con se medesima; poiché mentre l'intelletto non può veder nulla se non semplificato nella unità, il filosofo della sensazione all'incontro fa tutti gli sforzi, col suo intelletto medesimo, a persuadervi che non esiste cosa alcuna che sia veramente semplice ed una, s'assottiglia per dimostrarvi di non veder ciò ch'egli vede, e per riuscire a sciogliervi le idee *astratte* in altrettante *collezioni d'individui*, e a spezzarvi le idee d'individui in replicate *sensazioni*.¹

La filosofia, che è amore e ricerca della sapienza, fornita dei caratteri dell'unità e della totalità, non è altro che vera scienza, un amore e una ricerca continua e mai compiuta della verità che ci chiama a sé, che suscita il desiderio. Questa è la ragione per cui l'uomo cerca con la propria ragione di avvicinarsi alla fonte di ogni verità continuamente, con tutti i suoi pensieri, l'affetto del cuore, ben sapendo che la verità non è una proprietà esclusiva di qualcuno, per quanto grande possa essere l'ingegno umano e per quanto lunga possa essere la ricerca. La verità è dono che si dona solo a chi ha il coraggio del filosofare.

Sia Rosmini che Husserl criticano la mentalità positivistica. Husserl osserva che l'accettazione ingenua del mondo fattuale genera una visione erronea della realtà perché parziale e riduzionistica. Più precisamente, l'errore dell'argomentazione empiristica consiste nell'identificare o scambiare la fondamentale esigenza di 'tornare alle cose stesse', che sintetizza il programma della fenomenologia, con la riduzione di ogni conoscenza possibile alla sola esperienza sensibile. Al contrario, Husserl si propone di sostituire l'esperienza sensibile con qualcosa di più generale, ovvero con l'intuizione delle essenze, allargando gli orizzonti della razionalità. Di conseguenza, egli respinge l'identificazione di scienza in generale e scienza empirica.

È facile, del resto, accorgersi che l'ammettere tale identificazione e il contestare la validità del pensiero puramente eidetico mettono capo ad uno scetticismo che, in quanto genuino scetticismo, si annulla per assurdo. Basta chiedere all'empirista quale sia la fonte di validità delle sue tesi generali (per esempio

¹ A. ROSMINI, *I caratteri della filosofia*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, ENC vol. 2, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1979, pp. 206-207.

«ogni pensare valido si fonda sull’esperienza come sull’unica intuizione offerente»), ed egli si avvolge in evidenti assurdità. L’esperienza diretta fornisce soltanto singolarità e nessuna generalità.²

Lo scientismo non è in grado di porre gli interrogativi rilevanti per l’essere e per l’agire umani e che concernono il senso. Infatti, «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto».³

Husserl non rinnega il valore della scienza, ma esprime l’esigenza di un’integrazione tra le scienze umane e le scienze naturali. Inoltre, egli esprime la necessità di affrontare i grandi problemi che riguardano il senso dell’esistenza umana e del mondo, osservando le intime e profonde relazioni.

Husserl, nella sua ultima opera intitolata *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936-1937), pubblicata postuma nel 1954, affronta il tema della crisi della scienza e della civiltà occidentale prendendo in considerazione la disumanizzazione delle conoscenze scientifiche che, con il loro carattere oggettivante, si sono estraniate dall’uomo. Egli ritiene che la scienza non sia in grado di rispondere ai problemi dell’esistenza umana e alle domande di senso che riguardano il mondo e la vita. Tali domande appartengono alla metafisica che rende possibile la ricerca di un’integrazione con la prospettiva delle scienze. Secondo Husserl, la condizione di stallo delle scienze naturali coincide con la visione riduzionistica della scienza a cui Husserl contrappone la fenomenologia.

La conoscenza naturale sorge con l’esperienza delle cose reali esistenti. I fatti che derivano dall’esperienza sono sempre contingenti e accadono ‘qui’ ed ‘ora’. Sia la scienza che la vita quotidiana iniziano con i dati di fatto. Tuttavia, quando un fatto (questo colore, questo suono) si presenta alla coscienza, noi cogliamo anche l’essenza comune (il colore, il suono), di cui il fatto è un caso particolare. Per Husserl l’essenza è ciò che si trova nell’essere proprio di un individuo come suo *quid* e l’intuizione è l’atto con cui noi conosciamo le essenze.⁴

L’intuizione eidetica o intuizione dell’essenza è una conoscenza distinta da quella dei fatti, i quali sono sempre casi singoli delle corrispondenti essenze eidetiche. La fenomenologia è perciò scienza delle essenze e non è scienza dei dati di fatto. Pur essendo scienza dei fenomeni, il suo scopo è quello di descrivere i modi tipici dell’apparire dei fenomeni alla coscienza. Questi modi sono appunto le essenze universali. Dunque, gli oggetti della fenomenologia sono le ‘essenze’ dei dati di fatto, cioè gli universali che sono intuiti dalla coscienza quando si presentano i fenomeni.

L’epoché fenomenologica consente di sospendere l’atteggiamento naturale dell’uomo nei confronti del mondo. Il fenomenologo mette tra parentesi non solo la realtà oggettiva e materiale, ma anche le teorie e i giudizi che si esprimono su di essa allo scopo di raggiungere

² E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., a cura di V. COSTA, intr. di E. FRANZINI, Einaudi, Torino 2002, vol. II: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, libro III: *La fenomenologia e le altre scienze*, p. 45.

³ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1954], a cura di E. PACI, tr. di E. FILIPPINI, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 35.

⁴ Cfr. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. I: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, pp. 13-19.

l'essenziale e riottenere poi il mondo, mai negato, nel contesto dell'autoriflessione universale. Mentre il mondo si riduce a un puro fenomeno della coscienza, ciò che resiste all'*epoché* è proprio la coscienza che è il ‘residuo fenomenologico’, cioè la realtà soggettiva che non si può mettere in discussione.

Prescindendo dagli aspetti empirici che caratterizzano i dati di fatto, si colgono le essenze universali mediante la ‘riduzione eidetica’ o ‘intuizione eidetica’.

Il rapporto tra fenomenologia e metafisica si delinea a partire dalla critica al riduzionismo positivistico che si presenta come visione assoluta e totalizzante, ma orientata in senso materialistico. Il positivismo non fa altro che estendere il metodo sperimentale ad ambiti dell’esperienza umana che sono estranei all’approccio matematizzante e scientifico. Così facendo, esso produce solo una visione ideologica riduzionistica a cui Husserl non contrappone una visione totalizzante, ma una concezione della filosofia che si apre alla ricerca del senso a cui partecipa anche la scienza, non più concepita come ideologia ma come strumento di ricerca della verità integrale, la quale non può mai prescindere dal senso globale dell’essere.

Il concetto positivistico della scienza del nostro tempo è dunque – da un punto di vista storico – un concetto residuo. Esso ha lasciato cadere tutti quei problemi che erano stati inclusi nel concetto, ora troppo angusto ora troppo ampio, di metafisica, tra gli altri quelle questioni che sono dette poco chiaramente ultime e supreme. A ben guardare, questi problemi, come tutti quelli che sono stati esclusi, hanno una loro inscindibile unità in questo senso: espressamente o implicitamente, nel loro senso, essi contengono i problemi della ragione – della ragione in tutte le sue forme particolari. La ragione è il tema esplicito delle discipline della conoscenza (cioè della conoscenza vera e autentica, razionale), della vera e autentica valutazione (i valori autentici come valori razionali), dell’azione etica (l’azione veramente buona, l’azione fondata sulla ragione pratica): la ragione è cioè un titolo sotto cui si raccolgono le idee e gli ideali ‘assolutamente’, ‘eternamente’, ‘sopratemporalmente’, ‘incondizionatamente’, validi.⁵

L’incondizionato travalica la dimensione del fattuale e si pone come fondamento della conoscenza, dell’etica, dell’antropologia. La ragione è lo strumento della soggettività che dischiude la questione del senso attraverso la domanda di senso che coinvolge inevitabilmente la costituzione metafisica della persona, il problema della libertà, il senso della storia, Dio come ragione assoluta del mondo e di tutto ciò che esiste. Tutti i problemi di ragione (metafisici, etici ed esistenziali), travalicano, vanno oltre i dati di fatto che sono contingenti e relativi alla scienza. Eliminare le domande di senso e precludere la via alla verità, animata dal desiderio dell’infinito, significa decapitare la radice della filosofia e dell’esistenza.

Se l’uomo diventa un problema ‘metafisico’, specificamente filosofico, lo diventa in quanto essere razionale; se è in discussione la storia, si tratta sempre di riconoscerne il ‘senso’, di riconoscere, nella storia, la ragione. Il problema di Dio contiene evidentemente il problema della ragione ‘assoluta’ in quanto fonte teleologica di qualsiasi ragione nel mondo, del ‘senso’ del mondo.

Naturalmente anche il problema dell’immortalità è un problema razionale, come del resto il

⁵ HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 38.

problema della libertà. Tutti questi ‘problemi metafisici’, intesi nel modo più ampio possibile, i problemi filosofici nel senso corrente, travalicano il mondo in quanto universo di meri fatti. Lo travalicano appunto in quanto problemi che mirano all’idea della ragione. E tutti protendono a una maggiore dignità rispetto ai problemi che concernono i fatti, i quali sono loro subordinati anche riguardo all’ordine in cui si dispongono. Il positivismo decapita la filosofia.⁶

Ripercorrendo la storia e il significato profondo della metafisica occidentale intesa come *philosophia perennis*, Husserl individua il carattere dell’unità dell’essere e definisce la metafisica come scienza delle questioni ultime e supreme:

Già nell’antica idea della filosofia, che aveva la sua unità nell’inscindibile unità dell’essere, era implicato un ordine di senso dell’essere, quindi dei problemi dell’essere. Perciò alla metafisica, la scienza delle questioni ultime e supreme, spettava la dignità di regina delle scienze; il suo spirito conferiva a tutte le conoscenze, a quelle raggiunte da tutte le altre scienze il loro senso peculiare. Anche questo passò nella filosofia al momento del suo rinnovamento, anzi essa credette addirittura di aver scoperto il vero metodo universale con cui costruire una filosofia sistematica culminante nella metafisica, una filosofia seriamente concepita come una *philosophia perennis*.⁷

In che modo Husserl affronta questo problema? La fenomenologia indaga il «mondo della vita» (*Lebenswelt*) che l’abuso della concettualizzazione scientifica e l’intellettualismo della cultura hanno dimenticato. Il mondo della vita è il mondo concreto, precategoriale, in cui vive e palpita la vita soggettiva e risalta il valore della dimensione intersoggettiva. Il mondo della vita indica la dimensione della quotidianità che costituisce anche il fondamento, la premessa e il tacito presupposto del discorso scientifico. Il terreno comune a tutti dell’esperienza globale in cui si trova anche lo scienziato come ogni altro uomo che vive in esso. In esso, oltre ad essere oggetti tra gli oggetti, noi siamo

soggetti egologici che lo esperiscono, che lo considerano, che lo valutano, che vi si riferiscono attraverso un’attività conforme a scopi, soggetti per i quali il mondo circostante ha il senso di essere che gli è stato attribuito dalle nostre esperienze, dai nostri pensieri, dalle nostre valutazioni ecc., e nei modi di validità (della certezza, della possibilità, eventualmente dell’apparenza, ecc.) che noi realizziamo attualmente in quanto soggetti di validità, o che già possediamo da prima e che portiamo in noi in quanto abitualmente acquisiti, in quanto validità di questo o di quel contenuto che possono essere attualizzati a piacimento. Naturalmente tutto ciò soggiace a una molteplice evoluzione, mentre il mondo continua a essere un mondo unitario, e si corregge soltanto nella sua struttura di contenuto.⁸

Il mondo della vita è quindi l’orizzonte in cui la coscienza trova il senso del mondo e della realtà.

⁶ Ivi, pp. 38-39.

⁷ Ivi, p. 39.

⁸ Ivi, pp. 134-135.

Il mondo-della-vita, che comprende in sé tutte le formazioni pratiche (persino quelle delle scienze obiettive in quanto fatti culturali, pur nell'astensione dalla partecipazione ai suoi interessi), è immerso nella costante evoluzione della relatività ed è in costante riferimento alla soggettività. Ma per quanto evolva e per quanto continuamente si rettifichi, esso mantiene la sua tipologia essenziale, a cui rimangono legate la vita e tutte le scienze, di cui essa è ‘terreno’. Perciò esso ha anche un’ontologia che deve essere attinta soltanto in una pura evidenza.⁹

Per mezzo della «riduzione fenomenologica» si giunge al «mondo della vita», quel regno di evidenze originarie che sono comuni a tutti gli uomini e che emergono nel cuore della soggettività trascendentale che per Husserl è la via dell’interiorità agostiniana.

3. La ‘coscienza personale’

Nella prima metà dell’Ottocento Maine de Biran e Antonio Rosmini individuano il fatto primitivo della coscienza, ovvero il sentimento intimo della soggettività. A ciò si lega l’analisi del sentimento fondamentale corporeo, il tema dell’appercezione fondamentale e la grande questione della volontà intelligente che dilata l’orizzonte razionalistico e gnoseologico dell’età moderna.

Numerosi filosofi hanno rivolto la loro attenzione all’esperienza del sentimento fondamentale corporeo vissuto in prima persona, anche se Rosmini ha approfondito la prospettiva metafisica di questa esperienza intima e originaria. Del resto, ogni persona sa di non possedere un corpo come un oggetto esterno, poiché il corpo è espressione della persona e del nostro essere intimo e profondo, che è anche un essere incarnato. Diversa è la considerazione del corpo extra-soggettivo o biologico, che tuttavia forma una realtà unica con ‘me stesso’. Tracce di questa consapevolezza e di questa distinzione si trovano nella prospettiva di Schopenhauer, nella psicologia di Maine de Biran e nella psicologia metafisica di Antonio Rosmini. Inoltre, il tema dell’anima è affrontato anche da Marco Mastrofini (1763-1845) nell’opera intitolata *L’anima umana e i suoi stati, principalmente l’ideologico* (I-II, 1842).

Pur considerando la varietà delle diverse impostazioni richiamate, possiamo sottolineare la specificità della *Psicologia* di Rosmini che si propone di sviluppare un’antropologia integrata e metafisicamente fondata. Tale impostazione consente di superare il dualismo antropologico, ma anche il monismo materialistico degli illuministi francesi e degli *idéologues*. L’antropologia rosmiiana è caratterizzata da un realismo metafisico che afferma l’unione reale e sostanziale di anima e corpo, il fisico influsso, la reale azione e passione dei due principi che formano l’unica sostanza dell’uomo. Inoltre, l’analisi della costituzione metafisica dell’essere umano suppone e integra nell’indagine psicologica la questione della verità integrale dell’essere e conseguentemente il rapporto dell’uomo con la verità. Riprendendo la lezione di sant’Agostino, Rosmini non si limita ad analizzare le potenze dell’anima, ma riscopre la questione dell’essere e della verità che è radicata nell’anima nella quale c’è la traccia del divino.

⁹ Ivi, p. 200.

Rosmini segue la via dell'interiorità e affronta anche la questione metafisica del senso dell'essere che abita nell'interiorità dell'anima. Ciò esige la capacità di trascendere la stessa anima che risulta aperta alla verità che sempre ci precede. La prospettiva di Rosmini non è quella dello psicologismo, che comporta il ripiegamento dell'io su se stesso. La trasparenza dell'anima a se stessa è possibile solo in relazione all'essere e alla verità che rinvia al Fondamento ultimo di tutto ciò che esiste. Intenzionalità ontologica della coscienza e metafisica sono strettamente legate e implicate nella ricerca del senso dell'essere.

In alcuni testi Rosmini sembra avallare un parallelismo psicofisico (*Psicologia*) che ammette due sostanze diverse e opposte. Non bisogna tuttavia tralasciare gli approfondimenti contenuti nella *Psicologia*. Alla luce di tali precisazioni si comprende che solo dal punto di vista analitico ed astratto è lecito parlare di due sostanze (corpo e anima) incomplete. L'analisi psicologica deve partire dalla considerazione della complessità del soggetto umano. La sintesi antropologica non è solo il punto di partenza, ma è anche il punto di arrivo della ricerca. Nell'unità costitutiva della persona convergono molteplici dimensioni in quanto la persona è sintesi ontologica, una sostanza unica, il cui atto di essere è concreto e realissimo. In questo senso metafisico la persona è unità duale di anima e corpo. Tale concezione rosminiana non deve essere confusa con altre prospettive filosofiche che si definiscono con l'espressione «dualismo filosofico».

Il metodo fenomenologico dell'indagine individua il desiderio metafisico della felicità, ovvero la realtà ontologica e metafisica dell'essere umano, la cui comprensione richiede di formulare la domanda sul senso dell'esistenza: qual è il senso dell'esistenza integrale dell'essere umano? A partire da questa domanda ineludibile il soggetto si pone la domanda ontologica fondamentale dell'essere in quanto essere: perché l'essere piuttosto che il nulla? La corrispondenza tra l'unità e la molteplicità antropologica procede di pari passo alla prospettiva metafisica dell'essere che è uno nella sua essenza e molteplice nelle sue tre forme. Tale impostazione si ricava dalla *Teosofia* e dalla «Premessa» alle opere di metafisica che si trova all'inizio della *Psicologia*, benché tale premessa sia stata composta in un periodo successivo.

L'antropologia filosofica di Rosmini si fonda sul sintesismo ontologico delle tre forme.¹⁰ L'essere è uno-molti poiché l'unità dell'essenza è correlata alla molteplicità delle forme dell'essere che è ideale-oggettivo, reale e morale.

La forma ideale dell'essere è la verità oggettiva e universale, intuita per natura dalla mente. Si tratta del lume della ragione e dell'intelletto che la tradizione filosofica occidentale ha sempre riconosciuto. Del resto, nella storia della metafisica la traccia dell'infinito che è nell'uomo, essere intelligente e finito e contingente, ha bisogno di una ragione sufficiente, di una causa reale e infinita in grado di spiegare l'origine della verità dell'essere.

La coscienza, come osserva anche la fenomenologia, è sempre 'coscienza di qualcosa', ha un rapporto di intenzionalità con ciò che è altro da sé. Proprio l'intenzionalità della coscienza che è coscienza di qualcosa è il tema della fenomenologia.

L'intenzionalità della coscienza è un aspetto che emerge anche dalla *Psicologia* di Rosmini, con una valenza esplicitamente metafisica. A fondamento della constatazione fenomenologica,

¹⁰ Cfr. S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, pref. di E. BACARINI, Città Nuova, Roma 2004.

Rosmini individua l'intenzionalità ontologica della coscienza pura (o anima), che ha l'intuizione immediata e naturale dell'essere universale. Dunque, la coscienza pura ha un rapporto immediato con l'essere indeterminato, iniziale e virtuale, ancor prima che sorga la consapevolezza o autocoscienza. Nella psicologia del profondo, che Rosmini delinea, l'espressione «coscienza pura» sarà poi sostituita dalla parola «anima» o «sentimento sostanziale», che è la radice della personalità. L'inconscio è parte essenziale e costitutiva della condizione umana, ma riguarda il rapporto con l'essere, *primum cognitum*, senza il quale non potremmo raggiungere la consapevolezza o autocoscienza, né la conoscenza della realtà esterna.

La forma reale dell'essere finito coincide nell'uomo con il sentimento fondamentale corporeo che indica la soggettività sussistente, reale, finita e contingente inherente all'atto di essere, unico e irripetibile, di ogni soggetto umano.

La forma morale dell'essere è la sintesi ontologica in cui si esprime il dinamismo dell'esistenza che assume la forma del bene. L'essere umano, ente intelligente finito, con la volontà libera riconosce e ama l'ordine intrinseco dell'essere e di ogni ente. Il suo atto specifico è l'assenso in quanto la volontà riconosce ciò che l'intelletto conosce attraverso l'intuizione.

Il sintesismo ontologico delle forme dell'essere nell'uomo delinea una 'terza via' alternativa al dualismo e al monismo. Rosmini non propone un dualismo delle sostanze o delle proprietà, poiché la natura umana è costituita dall'unità duale di anima e corpo vivente. L'unità sostanziale delinea la struttura metafisica della persona nella quale l'anima è forma del corpo vivente. In questa maniera si configura anche il criterio ermeneutico-metafisico dell'esistenza umana intesa nella sua complessità e nelle relazioni profonde che sono annunciate nell'unità di anima, spirito e corpo. La visione integrale dell'essere e la riflessione globale sull'uomo dimostrano la continuità del pensiero rosminiano con la riflessione filosofica e teologica dei Padri della Chiesa, in particolare sant'Agostino, e dei dotti medievali, tra i quali emergono san Bonaventura e san Tommaso. La novità della metafisica rosminiana è evidente in riferimento alla questione della soggettività, nei confronti della quale l'età moderna manifesta a tratti una sfiducia fuorviante nei confronti della ragione a vantaggio esclusivo di istinti e sensazioni, oppure un'esaltazione parossistica della dialettica e del pensare a discapito dei sentimenti umani. La sintesi di tradizione e modernità, che Rosmini cerca di realizzare, ha lo scopo di costruire il «sistema della verità», concepito come il frutto e l'opera della cooperazione delle intelligenze umane che Rosmini intende risvegliare attraverso l'opera condivisa della carità intellettuale.

In particolare, egli costruì un'alternativa metafisicamente fondata alla filosofia trascendentale kantiana, all'idealismo tedesco, al sensismo e all'empirismo francese e inglese, di cui tuttavia coglie elementi positivi e fecondi grazie a un'analisi critica orientata all'integrazione progressiva dei livelli di indagine, e grazie a una competenza storiografica. In questo modo, il lettore delle opere di Rosmini è portato a confrontarsi direttamente con gli altri autori che vengono chiamati in causa in un dialogo fecondo che anima sempre la ricerca filosofica che non si lascia congelare in categorie storiografiche o semplificazioni.

Del resto, Rosmini si avvale del metodo dell'osservazione interiore, psicologica, spirituale e metafisica, ma riconosce anche l'importanza dell'osservazione e del progresso delle scienze medico-scientifiche. In questo approccio Rosmini ha avuto precursori che però non manifestano la stessa consistenza metafisica, ma restano legati all'indagine psicologica. In fondo, la problematica del sentimento intimo, *sens intime*, era avvertita dalla filosofia europea agli inizi dell'Ottocento. Nel 1805 l'Accademia di Berlino, ponendo a tema la ricerca sull'origine delle conoscenze

umane, ha avvertito la necessità di indagare i fatti primitivi del senso intimo, proponendo una discussione filosofica sulle seguenti questioni: «Ci sono appercezioni interne immediate? In che cosa l'appercezione interna differisce dall'intuizione? Quale differenza c'è tra intuizione, sensazione e sentimento? Quali sono i rapporti di questi atti o stati dell'anima con le nozioni e le idee?».¹¹ A questa tematica, che in fondo era anche quella posta da Condillac e dagli *idéologues*, il filosofo Maine de Biran cercò di dare una risposta filosofica nell'opera *De l'aperception immédiate*.

Rosmini indaga la questione dell'anima e della coscienza nella prospettiva ontologica e metafisica e anche da un punto di vista esistenziale. Nella filosofia del Novecento, il filosofo tedesco Heidegger usa il termine *Dasein* per indicare l'esserci,¹² cioè l'esistenza, che però è considerata solo nella dimensione temporale, in una prospettiva finita. Per Heidegger l'essere è il tempo, l'essere coincide con il finito e con la successione. Inoltre, Heidegger comprende che la questione antropologica non è svincolata dalla questione dell'essere. Invece, Rosmini concepisce l'essere in modo completamente diverso da Heidegger. Nell'ontologia integrale l'esistenza umana è reale e finita, ma si apre alla verità dell'essere oggettivo ideale, luce dell'intelletto, intuito per natura a cui la volontà intelligente può adeguare se stessa riconoscendo l'ordine intrinseco dell'essere. Quando il desiderio metafisico della felicità si orienta verso il suo vero fine, che è il bene, allora l'uomo comprende di non essere gettato nel mondo ed è in grado di riconoscere il Fondamento di tutto ciò che esiste come dono. Nella metafisica della creazione di Rosmini il fondamento ultimo di tutto ciò che esiste è Dio, che è Amore.

Per altro verso, la domanda sul senso dell'essere conduce il filosofo di Rovereto a riflettere sul fondamento metafisico dell'antropologia integrale. Nell'unità dell'essere umano convergono le tre forme ontologiche: la forma dell'essere ideale oggettivo, la forma reale e la forma morale che costituiscono il sintesismo ontologico. Nelle profondità dell'io abita la verità, l'essere-come-dono, il divino nell'uomo – come afferma Rosmini –, che è solo una 'traccia' dell'Assoluto. Questa traccia non è Dio, anche se da Lui proviene come atto della creazione. Da tale sorgente interiore sgorga l'amore e il desiderio umano della verità e del bene la cui origine è la Verità sussistente e infinita di Dio, ovvero il Bene in sé e per sé, che è Dio. Ogni essere umano tende a Dio, anche senza saperlo e senza conoscerlo, poiché una nostalgia di infinito è nell'anima e trova compimento nella speranza cristiana che non delude mai.

Rosmini critica e supera l'agnosticismo, lo scetticismo, lo psicologismo e il naturalismo. Le concezioni riduzionistiche dell'essere, dell'uomo e della realtà, pur smentite e sconfitte, si ripropongono in forma mutata e con forza crescente, attribuendo a se stesse una visione unitaria e onnicomprensiva, imitando la pretesa della metafisica che però viene rimpiazzata dall'ideologia. Più precisamente, la metafisica prima è rifiutata come inutile e inconcludente dall'ideologia antimetafisica, ma poi viene in un certo senso riammessa dai suoi stessi detrattori, sotto le sembianze di un bieco materialismo o di un vuoto scetticismo. In ciò si manifesta la contraddizione di ogni positivismo, scientismo o scetticismo metafisico che non colgono la radice dell'essere e della personalità poiché finiscono per scambiare una parte, pure essenziale e constitutiva

¹¹ «Moniteur Français», 31 ottobre 1805.

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. di P. CHIODI, Longanesi, Milano 1976, pp. 28-29.

(dimensione materiale e naturale), con il tutto. Tali riduzionismi scambiano e confondono frettolosamente la necessaria attenzione alla natura e alla realtà biologica con il naturalismo, la funzione evocativa del dubbio con lo scetticismo, l'incompletezza della ricerca e il limite della conoscenza di una ragione finita con l'agnosticismo.

La dimenticanza della filosofia di Rosmini da parte della storiografia filosofica accademica è l'esito infausto a cui viene sottoposta la metafisica nel suo complesso. Identificando ogni discorso metafisico con il razionalismo vuoto e astratto si compie un errore poiché la storia della metafisica è molto più ampia delle formule che si adoperano. In particolare, la filosofia di Rosmini è una metafisica dell'amore. ‘Solo l'amore è’ poiché l'amore è l’‘atto di essere’ completo, il peso dell'uomo che è immagine e somiglianza dell'Amore infinito ed eterno. Dio, che è Amore, ha creato l'universo e ogni forma di vita, l'uomo e la donna, solo per amore.¹³ Nell'età della secularizzazione si materializza l'intenzione ‘umana, troppo umana’ di estirpare dal cuore dell'uomo la ricerca del senso che, tuttavia, sempre riaffiora dalle sorgenti della vita interiore e dell'esistenza, attraversata dal desiderio metafisico dell'Amore e dalla nostalgia insopprimibile e infabbricabile del Bene sussistente.

Consapevole dei rischi insiti nel materialismo, che concepisce l'uomo a una sola dimensione,¹⁴ Rosmini si propone di allargare gli orizzonti della razionalità e di assumere l'esperienza

¹³ Cfr. S. SPIRI, *La sapienza dell'essere. Ontologia triadica e trinitaria, metafisica della creazione e dialettica nella Teosofia di Antonio Rosmini*, Aracne, Roma 2013.

¹⁴ J.O. DE LA METTRIE, *L'uomo macchina*, a cura di F. POLIDORI, Mimesis, Sesto San Giovanni 2015. Il principio materialistico unitario, applicato allo studio della struttura degli organismi, conduce La Mettrie a negare il valore della metafisica e il valore di ogni forma di trascendenza. Basti appunto pensare a *L'homme machine* del medico e filosofo Julien Offray de La Mettrie del 1747; a Claude-Adrien Helvetius, che nel 1758 in polemica con la metafisica spiritualistica scrisse il trattato *De l'esprit* (C.A. HELVÉTIUS, *Dello spirito*, a cura di A. POSTIGLIOLA, Editori Riuniti, Roma 2019) e poi il trattato *De l'homme. De ses facultés intellectuelles et de son education*, uscito postumo nel 1773; al filosofo materialista e ateo Paul Henri Dietrich d'Holbach che scrisse il *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (P.H.D. D'HOLBACH, *Sistema della natura*, UTET, Torino 2017). *L'homme neuronal* di Changeux (J.-P. CHANGEUX, *L'uomo neuronale*, pref. di F. FABBRO, Mimesis, Milano - Udine 2024) ripropone una visione filosofica materialistica a partire da presupposti neuroscientifici di indubbio interesse, ma che vengono estesi impropriamente alla sfera spirituale in virtù di un monismo materialistico che perde di vista l'unità integrale della persona, la sua radice metafisica, l'unità duale di anima e corpo, che non si deve confondere con il dualismo antropologico che pure cerca di superare. Il materialismo delinea una prospettiva antimetafisica, ma rivendica al principio materialistico, che è alla base di ogni asserzione, un valore assoluto e indiscutibile, che potremmo definire pseudo-metafisico. Infatti, in questa prospettiva si manifesta un'evidente contraddizione che consiste nel tentativo di considerare ideologicamente il principio aurorale della cosiddetta scientificità empirica come criterio di valutazione di ambiti e dimensioni spirituali che sono altrettanto reali, anche se non materiali

umana (sensibile-empirica, spirituale e religiosa) nella sua integrità. Questo tentativo non è rimasto isolato poiché una continuità e affinità di pensiero si può riscoprire nell'approccio fenomenologico e metafisico alla persona di Edith Stein,¹⁵ oltre che nel personalismo filosofico del Novecento di Jacques Maritain¹⁶ e Emmanuel Mounier.¹⁷

In questo contesto è necessario esplicitare alcune questioni antropologiche: l'essenza dell'anima come sentimento sostanziale, il rapporto anima-corpo e la questione dell'immortalità dell'anima. La sorgente della riflessione è l'esperienza personale dell'esistenza umana, che si può interpretare gradualmente, senza dissolvere mai il mistero dell'anima, anche attraverso il metodo fenomenologico. 'Tornare alla persona', che è un grande mistero metafisico! Sembra essere questa la via da percorrere sino in fondo per non cadere nelle forme del riduzionismo antropologico. Per ricercare la radice ontologica e metafisica della persona umana, intesa nella sua complessità e nel dinamismo del suo sviluppo, tentiamo di chiarire i termini della relazione tra anima, spirito, corpo vivente.

4. Il sintesismo scientifico

Rosmini ha posto le fondamenta per costruire una nuova enciclopedia delle scienze capace di rispecchiare la complessità e l'unità dell'essere. L'analisi e la sintesi, l'universalità e la totalità sono i principali caratteri del sistema della verità integrale. Il sintesismo scientifico non è solo un'indicazione metodologica che sollecita la collezione di discipline diverse, ma è l'essenza stessa del dialogo interdisciplinare che è il riflesso dell'ordine intrinseco dell'essere e dell'uomo. Tutto ciò richiede l'esercizio pratico e operativo di un'intelligenza collettiva che si basa sulla comunicazione tra le persone e i saperi. La corrispondenza tra le forme dell'essere, le facoltà umane e il sapere filosofico configura la prospettiva rosminiana dell'integralità nella quale si costituisce un equilibrio tra le parti e il tutto dell'organismo. La dimensione ontologica degli enti reali si riverbera nelle scienze e ne fonda i rispettivi metodi. In questo contesto, va compresa l'autonomia relativa della psicologia, a cui Rosmini ha dato un contributo notevole. La *Psicologia* di Rosmini si apre con la distinzione tra scienze complete e incomplete: le prime hanno per oggetto un 'ente intero' (ad esempio l'uomo) considerato nella sua specie e si dividono come si dividono gli enti stessi; le seconde hanno per oggetto le speciali maniere di vedere l'ente, ossia altrettanti 'enti

¹⁵ Cfr. E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. ALES BELLO - M. PAOLINELLI, Città Nuova - Edizioni OCD, Roma 2013; E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributo per una fondazione filosofica*, tr. di A.M. PEZZELLA, Città Nuova, Roma 1996.

¹⁶ Cfr. J. MARITAIN, *L'umanesimo integrale*, tr. di G. DORE riveduta dall'autore, presentazione di P. VIOTTO, Borla, Torino 1964.

¹⁷ Cfr. E. MOUNIER, *Personalismo*, Ave, Roma 1964; E. MOUNIER *Il trattato del carattere*, saggio introduttivo, nota bibliografica e cronologia essenziale di G. CAMPANINI, Edizioni Paoline, Milano 1990.

mentali'. L'analisi comporta necessariamente una limitazione gnoseologica in relazione agli enti mentali o alle porzioni di un oggetto su cui si esercita la ricerca. Tuttavia, l'organismo del sapere non si fonda sulla limitazione della mente, ma sulla verità integrale dell'essere che si rifrange nel prisma delle sue molteplici forme e manifestazioni. Perciò è necessario considerare le scienze incomplete come membra delle scienze complete e non confondere l'ente intero con un essere mentale o anche la parte con il tutto. Il sintesismo del sapere non elimina la distinzione, l'analisi, ma anzi esige l'approfondimento, la specializzazione del sapere. La visione integrale dell'essere e dell'uomo arricchisce, fonda e promuove il progresso scientifico autenticamente umano.

Rosmini riconosce il valore e l'importanza delle scienze – basti pensare ai lineamenti di filosofia della medicina contenuti nell'ultimo volume della *Psicologia* –, ma indica chiaramente anche gli errori del riduzionismo scientista, positivista e neopositivista che negano la verità integrale dell'uomo e riducono la realtà alla sola dimensione materiale. L'esigenza della sintesi e della sistematizzazione del sapere si coniuga con l'analisi, che porta luce, chiarezza, distinzione e sollecita la specializzazione dei saperi, senza disperdere l'unità che deve essere ricostruita secondo un ordine razionale che riflette l'ordine reale. Nel piano enciclopedico, articolazione sistematica del sistema della verità, la psicologia è una scienza metafisica di percezione. Se la metafisica è la dottrina delle ragioni ultime del reale (finito e infinito), la psicologia è la scienza dell'ente reale che è la psiche umana (*anima humana*) unita al corpo.

Nella comunicazione feconda dei saperi si realizza il sintesismo tra le dottrine gnoseologiche e quelle psicologiche, i cui principi sono rispettivamente l'essere e il sentimento. Come la teoria dell'idea non si può intendere senza la dottrina dell'anima che è informata dall'essere, così la teoria dell'anima resta oscura e incomprensibile se non le si congiunge la dottrina dell'essere.

Inoltre, nel piano enciclopedico rosminiano si attua il sintesismo tra psicologia e cosmologia, entrambe scienze di percezione e di osservazione. Poiché la materia, cioè l'oggetto di studio della cosmologia, è tutto il creato, la psicologia è una parte materiale della cosmologia filosofica: l'uomo è parte del mondo creato. Se però consideriamo la fonte delle due scienze, la cosmologia scaturisce dalla psicologia: gli enti reali che compongono il mondo sono percepiti dal sentimento dell'anima.

Dall'impostazione rosminiana si evince, inoltre, il sintesismo tra psicologia e neurofisiologia (oggi diremmo neuroscienze) che consente di superare ogni forma riduzionistica del sapere e dell'essere. Allargando gli orizzonti della razionalità, si scopre l'inefficacia e il pericolo di ogni concezione naturalistica e materialistica in cui si dimentica la questione del senso dell'essere. Rosmini, al contrario, propone una concezione antropologica integrata e unitaria nell'unità psico-fisica e spirituale dell'uomo che è costitutivamente aperto alla trascendenza. Tale dimensione è irriducibile alla sfera fisico-biologica, anche se l'esistenza umana è incarnata. L'integrazione antropologica non è il frutto dell'astrazione né è opera della ragione scientifica, ma è fondata nella realtà e nella costituzione metafisica dell'essere umano in cui emerge la radice metafisica del desiderio che è la gioia.

Nell'ultimo volume della *Psicologia* Rosmini chiarisce le sue intenzioni programmatiche in relazione alla sapienza medica e psicologica dell'età moderna:

Ne' moderni tempi gli scienziati hanno diviso l'uomo in due, alcuni tolsero a parlare dello spirito, altri del corpo: a ciascuna delle due parti parve possedere tutta la scienza, e contese coll'altra, e la dispettò, e il dispetto, tenendo luogo di ragione, divise maggiormente le due fazioni. Che ne fu? Invece di

avere una scienza sola dell'uomo, se n'ebbero due, contenzoise, contraddittorie, inimicissime. L'una, e la men rea, fece dell'uomo un cotal angelo tutto spirituale, che per un cotal miracolo, moveva un corpo; all'altra metà restò la materia, la quale anch'essa, per un miracolo molto maggiore, s'animava da se stessa, e sapeva fare tutto ciò che fa lo spirito. A noi parve desiderabile che cessassero cotali dissidi, e l'uomo racquistasse nella scienza l'unità che ha nella natura, toltagli dagli imperfetti e fallaci metodi di studiarlo, seguitando i quali, quelli che da due secoli filosofarono intorno all'uomo, né poterono mettersi in accordo, né giugnere al bramato conoscimento dell'essere umano; ché né l'uomo de' medici, né quello di alcuni psicologi è veramente l'uomo [...]. L'uomo è uno: le due scienze (fisiologia e psicologia) sono una: la loro conciliazione ed unione prepara la perfezione dell'unica vera scienza dell'uomo.¹⁸

Rosmini non contesta la legittimità della divisione e specializzazione delle scienze, ma rifiuta la loro separazione che genera la pretesa di assumere la parte per il tutto. In particolare, non si contesta l'esistenza di due scienze distinte, ma la riduzione dell'uomo a una dimensione. Rosmini distingue senza separare la psicologia dalla fisiologia, ma cerca anche le condizioni ontologiche di possibilità per un dialogo interdisciplinare. Egli estende l'ambito della psicologia che era limitata alla mente umana (intelletto) per favorire una visione globale dell'uomo attraverso una scienza dell'anima che presta attenzione anche alla dimensione corporea. Premesso ciò, non può sfuggire il fatto che la psicologia di Rosmini conquista uno spazio di 'autonomia relativa', ma assai importante. Fatto nuovo nella tradizione, la psicologia per Rosmini è una scienza autonoma quanto ai metodi e ai contenuti: «Alla psicologia come scienza si deve chiedere la capacità di costruire un sistema di cognizioni dimostrate, dipendenti da un solo principio, che è l'oggetto stesso della scienza».¹⁹ Rosmini ha sviluppato numerose riflessioni psicologiche della contemporaneità, in quanto molte innovazioni sono da lui espresse, senza gli eccessi e le angustie che si manifesteranno in alcune tendenze psicologistiche. Ciò stride profondamente con la dimenticanza del contributo che Rosmini ha dato alla cultura filosofica europea. Il valore della riflessione rosminiana si evince dal fatto che, come afferma la Raschini,

Rosmini ha aperto il campo di una psicologia così organicamente inserita nell'enciclopedia delle scienze da essere salda all'ontologia grazie al suo fondamento razionale e scientifico, e alla metafisica grazie al suo oggetto, che è un ente reale; ciò mentre vengono indicati i canali d'accesso e i metodi per la sua assumibilità scientifica, della quale oggi si stanno già efficacemente sperimentando le applicabilità in sede di terapia psicoanalitica da parte di alcuni spiriti intraprendenti che osano andare contro corrente.²⁰

La Psicologia svolge una riflessione metafisica che si completa nella *Teosofia*. Il procedimento dialettico analitico sfocia nella visione sintetica dello spirito umano, che si situa nell'orizzonte estensivo e intensivo dell'essere integrale. Il sintesismo ontologico delle tre forme dell'essere

¹⁸ A. ROSMINI, *Psicologia*, ENC vol. 10/A, a cura di V. SALA, Città Nuova, Roma 1989, n. 2228, pp. 217-218.

¹⁹ M.A. RASCHINI, *Sintesismo e scienze psicologiche*, in ID., *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia 1999, p. 214.

²⁰ Ivi, p. 217.

costituisce un approfondimento metafisico che pone la questione del senso dell'essere in una direzione ontoteologica e onnicomprensiva. La sfida della complessità ontologica e antropologica e storica è stata compresa da Rosmini, condannato ed emarginato. Tale emarginazione va di pari passo con l'oscuramento dell'intelligenza e la progressiva marginalizzazione della metafisica. Questa involuzione è iniziata con il materialismo settecentesco, è andata avanti con la de-costruzione positivistica e neopositivistica. Ciò di fatto coincide con la crisi delle scienze e della cultura europea. A tal proposito, appare illuminante l'analisi retrospettiva di Husserl:

L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venire determinata dalle scienze positive e con cui si lascia abbagliare dalla 'prosperity' che ne derivava significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano gli uomini di fatto [...] nella miseria della nostra vita [...]. Questa scienza [...] esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale nei nostri tempi tormentati si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso.²¹

5. Il sintesismo ontologico nell'uomo

Rosmini elabora una psicologia umana integrale che si fonda sul sintesismo ontologico di anima e corpo. La scienza dell'essere umano, considerato nell'unità complessiva della sua vita psichica, abbraccia le tendenze spirituali all'essere, fondamento della mente, ma studia anche i fenomeni del corpo associati alla vita della mente. Introspezione e comportamento, se assunti in questo contesto antropologico, mostrano la loro fecondità interpretativa e psicoterapeutica che si riverbera nell'accompagnamento psicologico. Rosmini non aveva certo velleità terapeutiche, ma interpretative, e neppure semplicemente finalità descrittive, poiché la sua attenzione è rivolta ai fondamenti epistemologici della scienza integrale dell'uomo e, in particolare, ai presupposti ontologici dell'antropologia in cui si radica la questione del senso dell'essere a cui è riconducibile il mistero dell'esistenza personale e il senso della vita comunitaria.

Rosmini individua nell'uomo le tre forme dell'essere che caratterizzano anche la teoria astratta e universale dell'essere: l'essere reale, l'essere ideale e l'essere morale.

Nella categoria ontologica della realtà rientra la soggettività sussistente. Alla categoria dell'essere reale appartiene non solo il corpo che caratterizza la nostra esistenza incarnata, ma anche l'anima che è il reale dell'uomo. L'atto dell'intelligenza è un atto soggettivo e dunque reale.

L'essere ideale è l'alterità interiore che non coincide con il soggetto, essendo radicalmente diverso da quest'ultimo. L'essere ideale non è astratto dall'uomo, ma è l'essere come dono, contenente massimo, lume della mente che è capace di far conoscere tutte le cose. Tale essere è un atto primo, un puro atto che l'anima contempla in modo oggettivo, prima ancora di essere consapevole. L'essere concepito come atto dell'esistenza è semplice e uno, non soggiace alla

²¹ HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 35.

limitazione dello spazio e del tempo.²² Ad esempio, pur riconoscendo l'importanza della domanda ontologica fondamentale e nonostante il suo grande ingegno filosofico, l'ontologia di Heidegger riduce l'essere alla dimensione temporale e alla forma materiale e finita dell'esserci (*Da-sein*), privandosi della possibilità di approfondire la questione del senso dell'essere inteso in tutta la sua estensione e nel suo Fondamento.

Sia il sentimento fondamentale corporeo che l'essere ideale e oggettivo intuito dalla mente umana delineano la dimensione dell'inconscio metafisico che viene riconosciuto dalla psicologia del profondo di Rosmini, la cui radice è l'essere integrale. Pur distinguendosi realmente dalla mente umana, l'essere oggettivo è forma dell'intelligenza umana e mezzo universale del conoscere. In altri termini, l'essere universale è il lume della ragione, la verità nota all'uomo per natura di cui parlano san Tommaso e sant'Agostino.²³ L'"essere in universale" è l'elemento celeste e divino che è nell'anima intellettuiva dell'uomo, ma non è Dio sussistente.

La forma morale dell'essere non costituisce mai nell'uomo una necessità ontologica, poiché l'essere morale è il compimento dell'essere che l'uomo può realizzare nella scelta libera e nell'assenso al bene oggettivo. Da ciò deriva la responsabilità dell'uomo chiamato a realizzare il bene nella storia.

La critica al monismo materialistico, al monismo idealistico (spiritualistico) e al dualismo antropologico si accompagna alla proposta filosofica del sintesismo ontologico. Il monismo materialistico, a cui Rosmini rivolge le sue critiche, è rappresentato da Cabanis, da Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), da Claude-Adrien Helvetius (1715-1771), da Paul Heinrich Dietrich, barone d'Holbach (1723-1789) e in generale dal riduzionismo *idéologique* del Settecento. La *pars destruens* della psicologia rosminiana non sarebbe però comprensibile senza l'apporto costruttivo che si manifesta nella prospettiva integrale dell'uomo in cui trovano spazio e attenzione anche le istanze della fisiologia. Nell'orizzonte dell'esperienza umana integrale emerge la sfida della complessità sottesa al sintesismo ontologico delle forme dell'essere nell'ente intelligente finito.

In epoca contemporanea, la soluzione monista-riduzionista di stampo materialista si ripropone in varie forme. Basti pensare al funzionalismo, alle teorie computazionali e a quelle dell'intelligenza artificiale. Con ciò non si intende negare la validità di un procedimento metodologico necessario all'avanzamento delle scienze empiriche o non si intendono negare gli aspetti positivi del progresso, sempre legati a esigenze di natura etica e non solo tecnica, ma si vuole semplicemente indicare l'errore dell'eliminativismo ontologico. La sfida della complessità esige una

²² Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, ENC vol. 12, a cura di M.A. RASCHINI - P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1998, n. 180.

²³ Sulla continuità del pensiero rosminiano con il pensiero di san Tommaso e con quello di sant'Agostino, cfr. ad esempio A. ROSMINI, *Psicologia*, ENC vol. 9, a cura di V. SALA, Città Nuova, Roma 1988, nn. 681-684, pp. 320-322. La convergenza con il pensiero di san Tommaso risiede nel fatto che noi percepiamo la realtà del corpo e giudichiamo tutte le altre cose nella luce della prima verità in quanto il lume del nostro intelletto è una certa impressione della prima verità (*Summa theol.*, I, XII, II). Il lume del nostro intelletto è il mezzo della conoscenza. Questo lume, osserva Rosmini, è l'essere in universale.

filosofia dell'integralità: la persona è *corpus et anima unus*. La visione olistica della persona supera ogni interpretazione riduzionistica dell'esperienza umana e ne rivela l'intrinseco difetto.

In relazione alla costituzione ontologica dell'uomo, l'anima e il corpo sono principi dell'unica sostanza spirituale e corporea. La sostanza completa è il sinolo antropologico, ovvero la sintesi vivente dell'uomo. Con l'esercizio della riflessione è possibile distinguere senza separare i livelli della complessità, a condizione che non si riduca l'esperienza integrale dell'uomo a una sola dimensione.

Per la legge ontologica del sintesismo non c'è principio senza termine e non c'è un termine senza il suo 'principio'. L'uomo è sintesi ontologica, unità duale di anima e corpo. L'unità dell'anima con il corpo si può osservare nei tre atti fondamentali dell'anima:

- l'atto con cui l'anima sente il corpo sensibile, a cui corrisponde un sentimento fondamentale corporeo da intendersi nella sua precisa caratterizzazione metafisica, quale base e fondamento di tutte le possibili modificazioni (sentimenti particolari, emozioni, ecc.);

- l'atto con cui intuisce l'essere in universale a cui corrisponde un sentimento fondamentale intellettivo;

- l'atto con cui percepisce il proprio corpo come ente, vedendolo nell'essere universale attraverso l'atto della percezione razionale fondamentale.

L'insessione reciproca delle tre forme che si trovano reciprocamente l'una nell'altra può essere compresa a partire dall'uomo. Tuttavia, il punto di partenza che risiede nell'analitica esistenziale deve risalire, per via di raziocinio, dall'uomo alla teoria universale dell'essere. Dall'ordine dell'essere finito e contingente si ricavano le nozioni ontologiche di materia, forma, potenza e atto, che si addicono all'essere universale per analogia, come verrà precisato nella *Teosofia*.²⁴ In quest'opera Rosmini indicherà anche il Fondamento ultimo di tutto ciò che esiste ovvero l'Essere Assoluto e sussistente, nell'orizzonte della metafisica della creazione e dell'ontologia trinitaria.

6. La psicologia ovvero la scienza dell'anima

La psicologia filosofica è la scienza dell'anima che abbraccia e permea la realtà vivente dell'essere umano. Ammettendo una prima distinzione tra scienze complete e incomplete, occorre ricercare il posto della psicologia nell'enciclopedia delle scienze filosofiche, oltre a definire il suo contenuto, l'oggetto e il metodo.

L'anima non è tutto l'uomo, se per uomo si intende la natura umana oppure se si considera l'anima divisa dal corpo. In questo caso la psicologia è una scienza incompleta. Proprio perché l'anima è una parte dell'uomo, Rosmini afferma in alcuni testi che la psicologia è una parte dell'antropologia.

Invece, nell'unità sostanziale di anima e corpo c'è tutto l'uomo. L'estensione materiale-corporea è il termine e la materia del sentimento dell'anima. È impossibile parlare dell'anima,

²⁴ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, vol. 12, cit., n. 181, p. 191; ID., *Psicologia*, vol. 9, cit., nn. 741-744, pp. 145-147.

principio del sentimento, senza parlare dell'uomo intero. Ciò che è fuori interamente dall'anima non appartiene all'uomo e di conseguenza è fuori dell'uomo: «Il corpo appartiene all'uomo [...] in quanto [...] è nell'anima».²⁵

La psicologia, scienza di percezione e di osservazione, è una parte essenziale della metafisica. Il suo oggetto di studio è l'ente reale intelligente finito, cioè l'anima umana unita al corpo, le sue attività e facoltà, le leggi che ne regolano l'attività. Da una parte emerge la continuità della riflessione rosminiana con la psicologia filosofica della modernità, impegnata a superare la frattura dualistica di stampo cartesiano tra psichicità e corporeità, dall'altra il suo statuto epistemologico di 'scienza di percezione' fa sì che essa diventi crocevia tra le discipline teosofiche e quelle di area scientifico-medica, in particolare la neurologia e le neuroscienze. L'istanza rosminiana è attuale se si pensa al tentativo di cogliere l'unità dell'essere umano, nella sintesi scientifica di psicologia e medicina, psicologia e metafisica, psicologia filosofica e psicologia scientifica o sperimentale.

Dalla sintesi ontologica deriva la proposta rosminiana di risoluzione del problema psicofisico. Rispetto alle visioni empiriche dell'antropologia, generate a causa del processo di decostruzione dell'unità metafisica della soggettività – iniziata con il dualismo cartesiano e culminata nella soggettività trascendentale di Kant, nell'empirismo di Locke e nello scetticismo di Hume che vede nell'io solo un fascio di sensazioni – la filosofia Rosmini è un'eccezione significativa, anche rispetto alla tradizione consolidata della psicologia metafisica o razionale di Wolff e Leibniz.

Il metodo della psicologia rosminiana è analitico-sintetico. L'analisi presuppone una sintesi ontologica primordiale che precede le operazioni della mente e che ne rende possibile l'estrinsecazione. Se non ci fosse un soggetto pensante e riflettente, non si darebbe una speculazione psicologica e una relativa oggettivizzazione della coscienza nella luce dell'essere, *primum cognitum*, condizione di possibilità del mondo intelligibile, delle idee acquisite, ma anche delle operazioni della mente.

La riduzione fenomenologica di Husserl e della fenomenologia contemporanea del Novecento era, in un certo senso, già praticata da Rosmini, come si può osservare nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* e nella *Psicologia*. L'impiego di un metodo che potremmo definire fenomenologico avviene sempre nel contesto ontologico e metafisico dell'esistenza umana che caratterizza la validità, i limiti e le finalità ultime del metodo impiegato. Occorre partire dalle cognizioni che si possiedono per risalire con la riflessione all'essenza della cosa.

Questo metodo viene applicato nella *Psicologia* per mostrare come si forma il concetto del sentimento fondamentale corporeo, già esperito e vissuto in prima persona e in maniera inconscia, ma anche per spiegare come dalla consapevolezza di sé si possa passare all'identificazione dell'essenza dell'anima e del sentimento sostanziale che precede la coscienza (Io).

Per formare il concetto del «sentimento fondamentale corporeo», che è il sentimento della vita in noi, bisogna liberarlo da ogni altro sentimento o sensazione attraverso l'opera della riflessione:

²⁵ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 10, p. 34; A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ENC vol. 4, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2004, nn. 983-984, pp. 410-411.

Convien dunque chiudere gli occhi togliendosi principalmente tutte le sensazioni della luce, poi successivamente tutte le altre sensazioni dei sensi esteriori, e ancora quei sentimenti parziali che possono svegliarsi nel corpo nostro a causa di qualche stimolo particolare. Tolte via interamente tutte queste sensazioni esterne e parziali, senza le quali sussiste ancora l'animale, diciamo che rimane tuttavia quello che nominammo sentimento fondamentale corporeo o sentimento del vivere.²⁶

Dal punto di vista metodologico la ricerca ontologica e psicologica sull'anima umana procede dai fenomeni vissuti nella coscienza all'essenza del sentimento fondamentale corporeo, attraverso una riduzione all'essenziale, un'*epoché* sulle forme sensibili. Il sentimento fondamentale corporeo rimane sempre in noi, anche se vengono rimosse le sensazioni acquisite dall'esterno:

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 questa esperienza nel modo più perfetto che si possa, o riportandoci coll'astrazione in uno stato, per quanto è possibile, anteriore a tutte le sensazioni ricevute; io dico che soprastà in me tuttavia un sentimento vitale di tutto il mio corpo.²⁷

Rimuovendo con l'astrazione le cognizioni che si formano nella mente grazie alle sensazioni, non pensiamo più alla forma, alla grandezza e al colore del corpo. In questo modo, possiamo riconoscere l'essenza eidetica del sentimento fondamentale corporeo e dei suoi caratteri fondamentali.

Si troverà che questo sentimento è appieno uniforme e semplicissimo: in esso non si distingue figura alcuna poiché la figura ci è data dai sensi esteriori; non vi sono in esso colori, perocché i colori sono dati dal solo senso degli occhi: senza figura poi né colori, egli non può avere neppure confini di sorte che lo contornino e che campino nello spazio.²⁸

Lungi dal presentare una visione astratta della realtà antropologica, Rosmini dichiara che il corpo è il principio attivo e la causa del sentimento che l'uomo prova e che si può dire muto, sordo e cieco. Tale sentimento precede la consapevolezza e si colloca nella dimensione dell'inconscio, già rilevata da Leibniz e non riconosciuta da Locke.

In secondo luogo, un metodo che si potrebbe definire protofenomenologico viene applicato alla ricerca ontologica e psicologica che indaga l'essenza dell'anima. Infatti, Rosmini procede dal fenomeno della coscienza o consapevolezza di Sè al fondamento del soggetto unico sostanziale, dall'evidenza autocosciente dell'Io all'essenza sostanziale dell'anima, attraverso una riduzione all'essenziale.

²⁶ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC vol. 24, a cura di F. EVAIN, Città Nuova, Roma 1981, n. 139, p. 103.

²⁷ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., n. 711, pp. 248-249.

²⁸ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 139, p. 103.

L'anima viene espressa dal monosillabo IO, ma per conoscere il suo stato primitivo ed essenziale conviene aver presente che con quel monosillabo si esprime, oltre il concetto dell'essenza dell'anima, diverse relazioni, in cui la mente stessa colle operazioni che gli fa intorno lo avvolge. Noi perciò, rimossi i veli di tali relazioni, abbiamo trovato nel fondo dell'IO *un sentimento anteriore alla coscienza* che costituisce propriamente la sostanza pura dell'anima.²⁹

Con l'espressione «sentimento sostanziale» Rosmini si riferisce all'anima che, nel primo atto del suo essere, sente se stessa e prima di qualsiasi altra mutazione. Si tratta di un sentimento primitivo e originario, immanente e sostanziale.

Tutto ciò che resta fuori dall'osservazione interiore non è eliminato, ma anzi pienamente assunto e riconosciuto in quanto costitutivo della nostra corporeità. Pur riconoscendo la differenza tra spirito e corpo, che emerge attraverso l'analitica esistenziale, si apre la via di accesso al sentimento primario totale e unico che Rosmini chiama sentimento sostanziale.

7. Dalla coscienza alla scoperta dell'inconscio

Il punto di partenza delle indagini psicologiche è costituito dalla coscienza o autoconsapevolezza di sé. L'IO, dice Rosmini, è un principio attivo in una data natura in quanto egli ha coscienza di se stesso e ne pronuncia l'atto. Nella coscienza della nostra anima possiamo trovare cosa sia l'anima in generale poiché la coscienza di noi stessi ci somministra la notizia del sentimento dell'anima che è uno dei due primi rudimenti delle nostre cognizioni. La coscienza di noi stessi è il principio della scienza dell'anima o psicologia. Nella *Psicologia* di Rosmini il termine «coscienza»³⁰ è assunto con il significato di autocoscienza o cognizione di sé. Il sentimento sostanziale indica, invece, l'essenza dell'anima umana. In altri termini, l'analisi fenomenologica e psicologica si approfondisce in direzione metafisica. In epoca contemporanea, la questione della coscienza è stata riproposta come *hard problem*, nei termini proposti da David Chalmers. Tuttavia, non è affatto una questione nuova nella riflessione filosofica, ma affonda le sue radici nella modernità e, anzi, trova qui il contesto teoretico più adatto per la soluzione metafisica di cui l'epoca contemporanea si è privata, evitando il riduzionismo, come in Chalmers e in Thomas Nagel, ma restando essenzialmente aporetica e quindi di difficile soluzione. Daniel Dennett propone di «considerare solo ciò che la mente osserva, assumendo la prospettiva impersonale e materialistica della scienza contemporanea».³¹ Il punto di partenza delle impostazioni materialistiche è rappresentato dal mondo oggettivo, materialistico e impersonale delle scienze fisiche. La spiegazione della coscienza non è data dal fenomeno constatabile quanto piuttosto nel fondamento di cui occorre prendere atto con la riflessione metafisica.

²⁹ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 81, p. 74.

³⁰ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, vol. 12, cit., n. 263; ID., *Psicologia*, vol. 9, cit., nn. 61-81.

³¹ D. DENNETT, *L'atteggiamento intenzionale*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 19.

Nagel, invece, nel volume *The View from Nowhere*,³² sostiene che ci sono molte cose riguardanti il mondo, la vita e noi stessi che non possono essere adeguatamente comprese da un punto di vista assolutamente oggettivo-materialistico. Molto è essenzialmente connesso a un particolare punto di vista soggettivo, cioè alla prospettiva della prima persona. Tuttavia, la prospettiva della prima persona del soggetto agente non è sufficiente poiché la soggettività deve essere integrata nell'oggettività ideale dell'essere, legge morale naturale che abita nella coscienza, fondamento e base del principio-persona. Nagel non propone una soluzione al problema della coscienza, restando così chiuso in un'impasse di tipo psicologistico, che può anche sfociare nel puro soggettivismo. Il metodo introspettivo che Rosmini propone, invece, implica la meditazione sull'Io. Come si passa dalla certezza indubbiabile della coscienza di sé alla nozione pura di anima? La nozione pura di anima si ricava attraverso un 'processo regressivo', una riduzione all'essenziale, un regresso che è un progresso conoscitivo. Partendo dalla coscienza di sé, cioè dall'Io, attraverso un procedimento di ricerca dell'essenza sostanziale, si esclude tutto ciò che non appartiene immediatamente alla pura essenza dell'anima. Innanzitutto, occorre liberarsi da tutte le sostanze e qualità che non si trovano nella percezione della nostra anima e che, pertanto, non è lecito aggiungere arbitrariamente. Si esclude con ciò il materialismo. Si richiede inoltre un ulteriore sforzo per liberarsi dalle relazioni attuali con la riflessione, ad esempio l'auto-coscienza di sé che è opera della riflessione. Si escludono così gli errori dei soggettivisti. L'Io (autocoscienza) non coincide con la pura essenza dell'anima. Il punto di approdo è la verità ontologica del soggetto, la sua realtà sostanziale, antecedente la consapevolezza e la riflessione. Non qualcosa, ma l'esistenza reale di qualcuno, nel suo atto di essere (*actus essendi*), precede il ragionamento, precede la stessa consapevolezza di esistere. Non si deve dunque immaginare, ma osservare il contenuto originario della coscienza, cioè il principio-persona. Infine, occorre liberarsi dagli atti sensitivi, che dipendono dall'azione dei corpi esterni, ma anche dall'atto della percezione intellettuva di sé. Del resto, la percezione di sé non è l'anima, ma un atto dell'anima con cui lo spirito acquista la prima notizia di sé. Eliminando tutto ciò dal concetto dell'anima, resta il 'sentimento primo e fondamentale' che costituisce la sostanza dell'anima ed è l'oggetto della susseguente 'percezione di Sé'. Nel fondo dell'Io giace il sentimento fondamentale, che è originariamente inconscio. Rosmini ha avuto il merito di sviluppare una teoria psicologica e metafisica dell'inconscio in relazione al 'sentimento sostanziale dell'anima', al sentimento fondamentale corporeo e, infine, alla percezione prima del sentimento fondamentale corporeo. Per quanto concerne l'essenza dell'anima umana, principio senziente e intelligente, Rosmini constata attraverso l'osservazione interiore che l'essenza dell'anima risiede nel sentimento sostanziale che è originariamente inconscio. La sostanza dell'anima è spirituale, è cioè del tutto diversa dal corpo. Pertanto, l'anima umana è spirito. L'essenza dell'uomo consiste in un sentimento spirituale.

A tal proposito, osserviamo che Francesco Bonatelli, psicologo della seconda metà dell'Ottocento, nella sua opera *La coscienza e il meccanismo interiore*,³³ pone la questione psicologica in termini inequivocabili, allorché ritiene che sia essenziale cogliere l'intima unità sostanziale del

³² Cfr. T. NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986.

³³ F. BONATELLI, *La coscienza e il meccanismo interiore. Studi psicologici*, Minerva, Padova 1872.

soggetto spirituale. Tuttavia, alla sua analisi psicologica si sovrappone un'ermeneutica del rosmianesimo che è inadeguata poiché, contrariamente a quanto egli sostiene,³⁴ Galluppi e Rosmini teorizzarono l'inconscio, cioè il sostrato intelligibile che precede e trascende l'unità collettiva fenomenica.

Il sentimento di Me e la percezione primitiva e immanente della ‘meità’ precede l'autocoscienza in quanto ne costituisce il fondamento e la condizione di possibilità. L'inconscio, che è stato scoperto prima della psicoanalisi di Freud, in Rosmini non ha una connotazione riduzionistica, ma si radica nell'essere in atto o atto di essere reale del soggetto, vale a dire nel suo sentimento sostanziale.

L'unità dell'uomo è nel ‘sentimento primario e totale’, cioè nell'esperienza immediata, nel sentimento vissuto in prima persona che coincide con il sentire originario, inconsapevole e immediato. Il sentire fondamentale è la radice dell'esistenza in cui si esplicita l'unità duale di anima e corpo. Il soggetto ‘esiste sentendo’ in maniera essenziale. I sentimenti particolari, le emozioni sono modificazioni di questo sentimento primo. In questo senso, «l'essenza dell'uomo consiste nel sentimento».³⁵ Sciacca riconosce la rilevanza metafisica della scoperta fondamentale dell'inconscio, nel senso inteso da Rosmini, «l'inconscio non soltanto come spiegazione della vita patologica ed anormale, ma proprio come esso stesso vita nel senso di vita diretta».³⁶

Il sentimento complessivo e unitario dell'uomo ingloba il sentimento fondamentale corporeo e il sentimento intellettuivo. Il primo deriva dalla relazione sostanziale dell'anima con il proprio corpo, di cui ogni uomo ha esperienza immediata, il secondo sorge nel contatto immediato della mente umana con l'essere ideale oggettivo, intuito per natura dall'uomo. I rudimenti dell'antropologia e di ogni sapere umano sono dunque l'essere ideale oggettivo e il sentimento fondamentale corporeo. I due postulati sono dati originari della natura umana, appartengono alla vita diretta e immediata. Essi sono posti in noi contemporaneamente in virtù del sintesismo ontologico. Inoltre, essere e sentimento sono inconsci in quanto precedono la coscienza, sono cioè elementi che si ricavano dalla natura umana e non dalla speculazione. Di essi si compone il giudizio, che altro non è che l'applicazione dell'essere ideale al sentimento. Su di essi, anzi, si applica e si esercita la riflessione.

Ciò che conosciamo della nostra anima attraverso la coscienza di noi stessi è il principio della psicologia. La percezione può essere immediata e riflessa. L'io è la percezione consapevole che l'anima ha di sé, l'autocoscienza. L'io non esprime semplicemente il concetto dell'anima, ma anche la percezione che l'anima ha di se stessa come entità reale. Non bisogna confondere l'anima, nel suo stato primitivo, con la coscienza di sé che esige una riflessione per ritornare in se stessi. Coscienza, io pronunciato e riflessione sono accidenti e modificazioni dell'anima ma, secondo Rosmini, Reinhold e Fichte confusero questi distinti stati dell'anima. L'essenza dell'anima consiste in un sentimento sostanziale al quale si giunge attraverso la meditazione sull'Io o coscienza di sé. Pertanto, è necessario procedere dalla coscienza al sentimento

³⁴ Cfr. ivi, pp. 34-41.

³⁵ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 136.

³⁶ M.F. SCIACCA, *L'uomo, questo squilibrato*, Marzorati, Milano 1968, p. 98.

sostanziale, liberando l'Io da tutto ciò che non appartiene immediatamente alla nozione pura dell'anima.

L'anima è un sentimento sostanziale e fondamentale, originariamente inconscio.³⁷ Rosmini cerca nel fondo della coscienza un sentimento che precede la consapevolezza acquisita di noi stessi e che costituisce la sostanza dell'anima. L'anima originariamente e per natura ha la facoltà di sentire e di intendere. Affinché la facoltà compia un atto particolare sono necessarie alcune condizioni. Ad esempio, il sistema sensoriale della vista ha bisogno della luce, il senso uditivo ha bisogno delle vibrazioni dell'aria, il senso del gusto ha bisogno di sostanze chimiche che toccano la superficie della lingua e le papille gustative. L'olfatto suppone l'esistenza di molecole trasportate dall'aria nella nostra cavità nasale. Infine, diversi stimoli fisici (caldo, freddo, pressione, temperatura, ecc.) provocano sensazioni sulla pelle (il tatto). Indubbiamente, le condizioni richieste non sono soltanto gli stimoli esterni dei cinque sensi. Infatti, è necessario considerare l'interazione tra un particolare sistema sensoriale sano e gli stimoli esterni specifici, l'interazione tra i diversi sensi (come avviene ad esempio nella sensazione dell'olfatto), la complessa struttura dei sistemi neurosensoriali, che Rosmini non poteva correttamente e adeguatamente conoscere. Poste tutte le condizioni richieste, una facoltà qualunque si mette in atto. La facoltà è la vera causa efficiente di un atto, mentre le altre condizioni influiscono solo come occasioni necessarie ma non sufficienti. Affinché il sole illumini una stanza, c'è bisogno che il balcone sia aperto. Non è il balcone aperto che illumina la stanza, ma i raggi del sole. Vi è dunque grande differenza fra la mera condizione necessaria e la causa efficiente. Bisogna quindi distinguere l'occasione della sensazione dalla sua causa. Quest'ultima è il soggetto che sente, ossia la facoltà. Se dunque la causa del sentire è la facoltà e questa opera necessariamente, poste le condizioni, la facoltà non fa il suo atto in virtù delle cose esteriori, ma in virtù della propria attività. Per questo Rosmini conclude che la facoltà deve avere sempre un primo atto universale senza il quale non si potrebbe intendere il passaggio dalla potenza ad un atto particolare. La facoltà consiste in un atto universale che poi si particolarizza e specifica

Se dunque la facoltà di sentire dell'anima presa in universale è già in atto indipendentemente dagli esterni e particolari impulsi; dunque l'anima sente se stessa; proposizione che torna a un dire, analizzate le idee, ch'ella è un ente senziente, ciò che pur tutti ci accordano. Se noi pigliamo la definizione che dà Aristotele dell'anima (*De anima*, L. II, cap. 1) *Anima est quo vivimus, et quo sentimus ac intelligimus primo*, conseguita che l'uomo tostoché è animato abbia altresì l'atto della vita, del sentimento e dell'intelligenza, appunto perché ha in sé ciò con cui *primo vivit, sentit et intelligit*. Infatti, se l'anima è ciò con cui si sente, ciò con cui si sente non c'è ancora fino a tanto che nulla si sente. Ma l'anima c'è sempre nell'uomo, essendo ella *forma sostanziale del suo corpo* [...]. Dunque dee esserci sempre qualche sentimento. E lo stesso dicasi dell'intendere. Anche dall'altra definizione aristotelica, *anima est actus primus substantialis corporis physici*,

³⁷ Nel volume di RASCHINI, *Rosmini oggi e domani*, cit., p. 217, si annunciava la pubblicazione imminente del volume *Rosmini e la ricerca dell'inconscio* del rosminiano Sartori. Cfr. D. SARTORI, *Discovering Rosmini as a Psychologist*, in P.P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Atti del Congresso internazionale diretto da M.A. RASCHINI, Napoli 22-25 ottobre 1997, Olschki, Firenze 1998, pp. 315-319.

organici, *potentia vitam habentis* (*De anima*, L.II, cap. 1 e 2) si può argomentare il medesimo.³⁸

L'anima, principio razionale senziente e intelligente, ha l'intuizione dell'essere e il sentimento del proprio corpo. L'essere intuito dalla mente umana e l'esperienza soggettiva del sentimento fondamentale corporeo sono i due postulati dell'antropologia. L'essere oggettivo è la forma di ogni intelligenza, il lume della ragione, la prima cognizione o parte formale della conoscenza. È il minino comune determinabile che è sempre presente alla mente. Perciò, l'idea dell'essere o essere ideale è un postulato indimostrabile che non si può dedurre da una cognizione precedente, essendo l'unico oggetto dato al soggetto umano. Oltre all'intuizione dell'essere, ogni uomo ha esperienza del sentimento fondamentale corporeo, che diventa materia di cognizione allorché l'intendimento rivolge la propria attenzione riflessa su di esso. L'uomo fin dal primo istante della sua esistenza ha il sentimento fondamentale corporeo e l'idea dell'essere indeterminato e universale. Il soggetto non ne ha però consapevolezza. I due elementi della natura umana sono il fondamento dello sviluppo intellettuale, fisico e morale: le sensazioni particolari e determinate non sono altro che modificazioni di quel primo sentimento; analogamente, le idee acquisite sono gli stessi sentimenti in rapporto con l'idea dell'essere; la moralità è un assenso della realtà con l'idealità dell'essere. La sintesi tra essere intuito e sentimento si rivela nella prima percezione intellettuale per la quale il soggetto è l'unità inscindibile di anima-corpo.

8. *L'anima umana e le sue facoltà*

Rosmini sviluppa una vera e propria scienza dell'anima, che non si pone in opposizione con il metodo scientifico e sperimentale, ma anzi ne assume la validità, rifiutando il riduzionismo ontologico e dimostrando la possibilità di fondare una medicina umanistica e una psicologia in cui si afferma il sintetismo o vincolo ontologico anima-corpo. Da ciò la critica alla divisione introdotta da Wolff tra psicologia empirica, che doveva contenere le dottrine dimostrate con l'esperienza, e la psicologia razionale. Se è vero che l'osservazione e il ragionamento sono due modalità distinte di conoscere, è vero anche che non c'è osservazione empirica ed esperienza che non implichi l'operazione della ragione. Del resto, per conoscere non basta avere una collezione di sensazioni, ma occorre la percezione intellettuiva delle sensazioni:

Non si può dunque assegnare una differenza specifica di metodo tra la Psicologia empirica e la razionale, ma sol di grado; in quanto che ciò che si toglie a dimostrar nella prima è il frutto di un ragionamento men lungo, e ciò che si toglie a dimostrare nella seconda è il frutto dello stesso ragionamento che si continua al primo deducendo nuove verità dalle precedenti.³⁹

Rosmini propone un'antropologia integrale che si avvale della progressione dialettica del ragionamento e riconosce l'apporto significativo delle scienze sperimentalistiche. La divisione a cui

³⁸ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 103 e n. 20.

³⁹ Ivi, n. 33.

abbiamo accennato si accentuerà ancora di più nel Novecento, fino a divenire definitiva separazione, con il conseguente rifiuto della filosofia e della metafisica. Tuttavia, mi sembra anche che la psicologia stia perdendo la propria legittima autonomia, sempre relativa, e la sua specificità. Alcuni orientamenti psicologici del Novecento hanno assunto una visione riduzionistica dell'uomo, di tipo neurobiologico, comportamentista o cognitivistico. Piuttosto che riconoscere la diversità dei piani, degli approcci e la necessità di una reciproca integrazione, giustificata peraltro dall'unità complessa dell'essere umano vivente, la psicologia scientifica ha finito per svilire se stessa, a tal punto che oggi alcuni la ritengono inutile, vinta dalle neuroscienze; altri fondono la psicologia nelle misurazioni e negli esperimenti condotti in laboratorio, magari con ominidi, simili per certi versi, ma profondamente diversi dagli uomini. Sulla riduzione neopositivista della dimensione psicologica a quella fisiologica si basa gran parte della psicologia contemporanea. Ciononostante, le tendenze e le aspirazioni dello spirito sono e restano insopprimibili, ragion per cui è auspicabile edificare un'enciclopedia delle scienze che rispecchi la complessità della realtà umana. L'anima nulla toglie alla specificità delle scienze, delle neuroscienze e della psicologia, proprio perché essa non può essere oggetto di indagine sperimentale, ma costituisce il fondamento del fenomeno umano, misurabile e rilevabile dall'osservazione esterna. Essa è oggetto di un'esperienza interiore dell'uomo, il principio della vita che anima il corpo di cui è forma.

Il termine «anima» deriva dal sanscrito, lingua dell'antica India del X sec. a.C. che appartiene alla grande famiglia linguistica indo-europea: *áni* (= egli soffia). Nella lingua greca, che discende dal sanscrito, troviamo la parola *anemos*, cioè vento. Anche la parola *ψυχή*, che per i greci indicava il principio vitale, e quindi anche l'anima immortale separata dal corpo (Omero, *Odissea*, XXIV), vuol dire «fiato» e «respiro», come pure «farfalla». Gli artisti greci raffiguravano Psiche con le ali di farfalla per esprimere questo concetto, che racchiude insieme il pensiero dell'immortalità, come ha accennato il sommo poeta Dante. Cfr. la parola *πνεῦμα*, *spiritus*, esala lo spirito. In latino, i termini *animus* e *anima*, pur essendo per lo più distinti nel loro significato, spesso furono utilizzati promiscuamente anche dai classici. Giovenale dice che il Creatore comune ha dato alle bestie «*tantum animas, nobis animum quoque*» (Sat. 15). Seneca si chiede: «*Animantia quemadmodum divido? Ut dicam, quaedam animum habent, quaedam tantum animam*» (Ep. 58). In ebraico, la parola *Ruhag*, che si traduce anima, significa vento, soffio:

La parola anima, presa dall'aria (*άνεμος*, vento, aria; lat. *anima*), come quella che par muoversi da se stessa, fu applicata a significare il principio sensitivo, a cui appartiene la spontaneità del moto. E veramente che bisogno ci sarebbe stato di supporre un'anima ne' corpi, se tutto in essi avvenisse per movimenti estrinseci e violenti, a spiegare i quali bastano le forze fisiche e chimiche, o comechessia materiali della natura? Questo nome «anima» dunque doveva essere assunto per indicare qualche cosa al tutto diversa da ciò che le forze materiali possono operare; la qual cosa non è altro che la *sensazione*.⁴⁰

L'anima sente se stessa perché per sua essenza è sentimento sostanziale, originario e stabile, principio unico e soggetto di tutti i sentimenti accidentali e di tutte le operazioni. È l'unico sentimento che si sente per se stesso. I corpi, invece, sono sentiti dall'anima. L'anima è il

⁴⁰ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 55.

principio del sentire, è un principio di sentire insito nel sentimento. L'anima umana però non sente solamente, ma percepisce intellettivamente sia i corpi sentiti sia se stessa. Perciò, l'anima umana è un unico principio, sensitivo e intellettivo, che ha l'intuizione dell'essere e un sentimento, il cui termine è esteso. Infatti i postulati dell'antropologia, i dati della natura su cui si fonda ogni riflessione filosofica sono due: l'essere ideale oggettivo e indeterminato, *lumen intellectus*, e l'esperienza del sentimento fondamentale corporeo. L'anima umana è un'essenza risultante dal principio intellettivo supremo e dal principio sensitivo-corporeo. Il principio sensitivo è un'entità divisibile che può stare da sé, come avviene negli animali. Il principio sensitivo non è identico nell'uomo e nell'animale perché, se nelle bestie si può considerare come sostanza, nell'uomo riceve un'altra forma sostanziale dall'unione con il principio intellettivo.

In altri termini, il sentimento dell'uomo ingloba non solo il sentimento fondamentale corporeo, ma anche quello intellettivo e sostanziale. Perciò, si può dire che il soggetto umano ha il sentimento di se stesso. Tale sentimento complessivo abbraccia il corpo sentito e l'anima sentiente e intuente l'essere, ma anche l'unione del principio senziente-intelligente nel principio razionale.

Nella prospettiva metafisica rosminiana l'anima è forma sostanziale del corpo, ma non è atto, produzione o modificazione del corpo. Secondo Aristotele l'essenza dell'anima consiste in un «atto primo sostanziale di un corpo organico che ha la vita in potenza».⁴¹ L'anima non è un atto del corpo organico, bensì «il principio che produce quest'atto. L'anima, in una parola, produce l'*animazione*, ma non è l'*animazione stessa*».⁴² Se l'anima fosse un atto del corpo, non sarebbe distinta dal corpo. Il corpo è il principio che stimola e suscita le sensazioni (principio sensifero); l'anima è il principio che sente e che ha in sé la stessa sensazione (principio senziente), ‘il principio primo della vita’. L'atto del corpo vivente è l’“animazione” e non l’“anima”. Non si deve confondere l'*animazione* che è la vita del corpo, l'atto per cui il corpo vive, con l'anima che ne è la causa efficiente e formale: «Aristotele confuse la vita del corpo coll'anima che la produce; e diede a questa una definizione che non appartiene che a quella, chiamandola un atto del corpo organico».⁴³ Il corpo, in quanto è oggetto della nostra osservazione esterna, è il corpo anatomico ed estrasoggettivo, percepito dai cinque sensi. L'*animazione* conferisce vitalità al corpo anatomico. Al corpo animato appartiene l'atto dell'*animazione*, di cui il corpo inanimato è privo. L'anima è forma sostanziale del corpo, cioè la prima virtù attiva che si trova nell'uomo, per la quale egli è quell'ente e non un altro. Per Rosmini, quindi, l'anima è ‘un atto primo e universale’, che precede tutti gli atti particolari, è un principio senziente-intelligente, sentimento sostanziale che, proprio perché è sempre in atto, sente se stesso. Nella definizione aristotelica dell'anima come atto del corpo, l’“atto” sembra una produzione o una semplice modificazione del corpo. Come osserva Rosmini, san Tommaso, pur accettando la definizione aristotelica, non ammise però l'errore che ne derivava. Chiedendosi come l'intelletto potesse essere un atto del corpo, san Tommaso rispose: «L'anima umana è atto del corpo organico in quanto il corpo le serve di organo. Tuttavia,

⁴¹ ARISTOTELE, *De anima*, L. II, c. I e II, 412 b 6-7; 424 a 17-24.

⁴² ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 223.

⁴³ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 65.

non è necessario che il corpo sia organo di lei rispetto ad ogni sua potenza e virtù, poiché l'anima eccede la proporzione del corpo».⁴⁴ Tommaso segue il principio aristotelico della separazione totale operativa dell'intelligenza da ogni dimensione corporea, ma precisa che non si tratta di una separazione *secundum esse*. Con ciò egli voleva sottolineare la trascendenza dell'atto intellettivo proteso e aperto alla verità dell'essere e, nel contempo, la diversità di sostanza dell'anima intellettiva rispetto al corpo materiale. L'atto intellettuale è sostanzialmente spirituale. L'attività cogitativa e riflessiva presuppone le funzioni e la struttura del cervello, ma manifesta un'eccedenza rispetto alle strutture materiali che sono necessarie, ma non sufficienti. Che rapporto c'è tra il cervello e la nostra attività razionale-spirituale? Possiamo dire che in rapporto alle attività spirituali, il cervello si pone nella linea della causalità materiale, essendone appunto la condizione materiale, ma non la causa efficiente prima che risiede nel principio senziente-intelligente. Quest'ultimo è un atto primo che informa sempre il corpo umano. A questo punto, così commenta Rosmini:

Una parte dell'anima umana [...] e la principale, non è atto del corpo; la definizione aristotelica dunque non esprime tutta la sua essenza come pure dee fare una buona definizione, perocché se l'essenza dell'anima umana non fosse altro che un atto del corpo, l'intelletto non sarebbe anima, non apparterrebbe all'essenza dell'anima, non facendo egli uso di alcun organo corporale; obiezione invincibile, che non isfugge punto alla perspicacia dell'Angelo delle scuole, onde egli non la scioglie, ma si contenta di salvare la verità più importante rispondendo semplicemente così: «l'intelletto possibile *consegue* al concetto dell'anima umana in quanto questa si leva sopra la materia corporale. Laonde esso col non essere atto di alcun organo, non eccede intieramente l'essenza dell'anima, ma è ciò che v'ha di supremo in essa» (Tommaso d'Aquino, *Quaestio de anima*, a. II, ad 4). Coll'abbandonare adunque la definizione aristotelica io reputo d'attenermi sostanzialmente alla dottrina dell'Aquinate. Al che fare sono astretto tanto più considerando che l'intelligenza non è già una mera *potenza* dell'anima umana, ma è una *parte della sua essenza* e parte sostanziale e specifica.⁴⁵

Nella *Psicologia* Rosmini afferma che l'anima sensitiva è atto del corpo, come afferma san Tommaso, ma precisa che con la parola 'atto' si deve intendere il 'principio' del corpo, il quale è 'termine', ciò in cui termina l'azione del principio. A giudizio di Rosmini, Aristotele considerò solo i fenomeni del 'corpo estrasoggettivo' che non formano l'essenza del corpo, ma sono dei segni da cui possiamo ricavare l'attività materiale del corpo. Egli non giunse però alla nozione di 'corpo soggettivo', che ci è dato dal sentimento soggettivo nel quale consiste la vera essenza del corpo. A ciò si aggiunga che l'anima vegetativa, priva di ogni sentimento, non è altro che un principio supposto da Aristotele per spiegare i fenomeni estrasoggettivi delle piante: nutrizione, incremento, generazione e germinazione.

Nell'essenza dell'anima umana si radicano le facoltà spirituali che vengono studiate nella seconda parte della *Psicologia*. Le potenze attuali primitive sono il senso e l'intelletto. Nell'ordine fisico-biologico occorre distinguere le potenze attive dalle potenze passive: il sentimento fondamentale corporeo e gli istinti. Anche l'intelletto ha una funzione recettiva, cioè l'intuizione

⁴⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De anima. Quaestio unica*, a. II, ad 2m.

⁴⁵ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 223, nota 32.

dell'essere, e una funzione attiva, la volizione universale dell'essere. La prima operazione intellettuale, immanente ed essenziale ad ogni intelligenza è dunque l'intuizione intellettuale dell'essere. La mente non fa altro che ricevere in sé l'oggetto, l'essere virtuale e iniziale, che genera nell'anima un sentimento spirituale-intellettivo. Alla potenza attiva dell'intelletto segue l'attività della volontà il cui atto specifico consiste nell'atto del riconoscimento, cioè nell'assenso deliberato e consapevole, adesione all'ordine intrinseco dell'essere conosciuto e amato. La sintesi della potenza del senso e dell'intelletto dà origine alla potenza risultante della ragione costituita dalla percezione fondamentale del sentimento corporeo. Anche in questo caso bisogna distinguere due funzioni: la ragione teoretica, mista di recettività e attività, e la ragione pratica, funzione attiva. Da queste ultime fuoriescono le potenze virtuali: la riflessione che appartiene alla ragione teoretica e la potenza morale, costituita dalla spontaneità morale e dalla libertà morale, la cui radice è la ragione pratica.

9. La persona umana: la creazione dell'anima umana e la generazione dell'uomo

L'uomo è «un soggetto animale, intellettuale e volitivo»,⁴⁶ più precisamente, «è un soggetto animale dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato, e della percezione del proprio sentimento fondamentale corporeo, ed operante secondo l'animalità e l'intelligenza».⁴⁷ I rudimenti necessari di ogni discorso e di ogni ragionamento sono l'essere e il sentimento.

Rosmini delinea la sua prospettiva antropologica quando afferma che la persona è «un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo ed incomunicabile».⁴⁸ Non è semplicemente una sostanza né un individuo, ma una relazione sostanziale tra anima e corpo, tra il principio spirituale e la sua natura biologica. Il primo principio che unisce il sentito e l'inteso e, al tempo stesso, raccoglie le attività inferiori, fonte della ragione e della volontà, si chiama 'persona'. L'unità psicosomatica dell'uomo esige il riconoscimento della sua dignità ontologica. L'uomo non è solo la sua natura biologica; egli è 'qualcuno' e non qualcosa.

La questione dell'origine dell'anima umana si pone in termini rosminiani nel contesto della metafisica della creazione. Se consideriamo l'insieme dei testi rosminiani, l'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1838), la *Psicologia* (1846-1848), la *Teosofia* e, infine, l'*Antropologia soprannaturale*, possiamo affermare che l'unione dell'anima con il corpo avviene nel concepimento, cioè nella fecondazione. Nel primo istante della nostra esistenza, l'anima creata da Dio si unisce al corpo generato, cosicché l'uomo consta di due parti: l'anima razionale e il corpo vivente. Non c'è, dunque, un'animazione ritardata, ma un essere umano che possiede la vitalità corporeo-spirituale nell'unità sostanziale dell'essere personale.

Secondo Rosmini, non si può spiegare la generazione umana senza ricorrere all'intervento

⁴⁶ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 22.

⁴⁷ Ivi, n. 23.

⁴⁸ Ivi, n. 832.

di Dio medesimo che crea l'anima intellettiva immediatamente nell'atto primo del concepimento o fecondazione. Rosmini nega esplicitamente che l'anima intellettiva si comunichi *ex traduce*, in quanto la persona non è moltiplicabile e riproducibile in maniera seriale. Sulla base dell'*incomunicabilitas* della persona, Rosmini sostiene una posizione creazionista e confuta il traducianesimo di Tertulliano per il quale l'anima proveniva dai genitori. In maniera sintetica, «Dio crea un'anima intellettiva ogni volta che l'uomo genera un individuo».⁴⁹

Nonostante le scarse conoscenze biologiche relative alla generazione umana disponibili nella prima metà dell'Ottocento, è interessante segnalare che secondo l'opinione di Rosmini il principio intellettivo è creato immediatamente da Dio nell'atto della fecondazione umana, quando cioè il seme maschile e quello femminile costituiscono un nuovo individuo:

Nella generazione umana noi diciamo succedere contemporaneamente che l'animale si costituisca col precidersi e confondersi delle parti che formano l'embrione, e che si costituisca l'intelligente principio coll'esser data al medesimo la veduta dell'essere; la quale veduta è già da principio conceduta all'umana natura a sola condizione che questa si costituisca nella sua parte organica; ed è data perciò a tutti i discendenti del primo uomo con quell'atto stesso con cui fu data al primo uomo.⁵⁰

Rifiutando l'ipotesi dell'animazione ritardata di derivazione aristotelica – tesi peraltro accolta anche da san Tommaso con il fine esplicito di confutare il traducianesimo, ma mai per negare il rispetto dell'essere umano in ogni sua fase di sviluppo –, Rosmini afferma: «Il progresso delle osservazioni sullo sviluppo del feto umano fa credere inverosimile che esso venga animato con un'anima umana solo dopo tanti giorni dalla concezione, come suppone Aristotele, ma piuttosto che abbia l'anima sin dal principio del concepimento».⁵¹

In riferimento alla questione dell'origine della persona, è evidente l'attualità della visione filosofica e antropologica di Rosmini. L'etica della vita umana può trovare indubbiamente nella prospettiva del personalismo rosminiano, metafisicamente fondato, ragioni filosofiche per riconoscere il rispetto e l'amore che ogni persona ci chiede. Ogni essere umano ha l'essere (l'essere reale finito e l'essere intelligibile infinito) come dono, ma solo nel sintesismo la persona assume l'amore come compito e compimento dell'esistenza (amore).

Nel contesto della metafisica della creazione emerge una verità esistenziale spesso fraintesa, dimenticata o non compresa: l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Per questo l'umanità realizza se stessa solo nella cura dell'essere e nell'Amore che viene da Dio e

⁴⁹ C. RIVA, *Origine del principio intellettivo in A. Rosmini*, in «Teoresi», X, 1955, 3-4, p. 288.

⁵⁰ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, ENC vol. 39, a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1983, p. 443. Cfr. RIVA, *Origine del principio intellettivo in A. Rosmini*, cit., pp. 268-295.

⁵¹ ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., p. 456. E ancora: «Nell'uomo non v'ha se non un'anima sola, la quale è sensitiva insieme e intellettuale [...] nell'atto del concepimento Dio crea tutto ciò che v'ha nell'uomo d'intellettuale e di sensitivo e perciò i parenti non somministrano che la pura materia bruta e inanimata» (ivi, p. 461; cfr. anche p. 215); cfr. anche ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., nn. 812, 816 e 830; ID., *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 654.

dall'Amore trinitario. Come Dio è Amore trinitario, Amore reale e sussistente e comunione tra le Persone divine e sussistenti, anche la verità più profonda della condizione umana è l'amore come sintesi delle tre forme dell'essere (la forma reale finita, la forma ideale infinita e la forma morale umana). Nella cura dell'anima, nella cura degli altri simili e nella cura della natura e di ogni essere vivente si esprime sempre un atto di amore. Dire che l'umanità ha ragione di fine e mai di mezzo o strumento significa riconoscere che ogni persona è custode dell'essere e non padrone del mondo, ma significa anche riflettere sul fatto che in ogni essere umano c'è una traccia dell'Eterno e un desiderio infinito di felicità che si realizza pienamente nella fede cristiana.

10. Il corpo proprio soggettivo e il corpo extra-soggettivo

Il corpo è una sostanza fornita di estensione che percepiamo in quanto esercita un'azione o energia in noi. L'ente corporeo è il soggetto delle qualità sensibili che producono le sensazioni e perciò è la causa prossima delle sensazioni esterne. Esistono poi due specie di corpi: il corpo nostro e i corpi esteriori: il primo esercita nel nostro spirito un'azione costante e uniforme che causa in noi il sentimento fondamentale della vita; gli altri corpi modificano la materia del sentimento fondamentale e così producono sensazioni parziali e passeggiere. Ciò che qui interessa sottolineare è la consistenza ontologica e fenomenologica del corpo nostro.

A tal proposito, Rosmini distingue due modi di percepire il proprio corpo: il corpo nostro soggettivo, cioè l'esperienza complessiva e unitaria della corporeità ovvero il corpo che mi appartiene in prima persona, e il 'corpo estrasoggettivo', cioè la realtà materiale che si percepisce con i sensi.

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 sensori in una parola. Allorquando io percepisco questo mio corpo sensitivo qual *agente* ne' miei cinque organi, nol percepisco allora come partecipe egli stesso di sensitività [...] ma sì come qualsiasi altro corpo esteriore che mi cade sotto i sensi e vi produce sensazioni. In tal caso un organo del mio corpo ne percepisce un altro [...] 2° Per quel *sentimento fondamentale* e universale per quale noi sentiamo la vita essere in noi [...] e per le modificazioni che soffre il medesimo sentimento mediante le sensazioni avventizie e particolari. Queste due maniere colle quali noi percepiamo il corpo nostro sensitivo, si possono appellare acconciamente co' nomi di *estrasoggettiva* e *soggettiva*.⁵²

Antonio Rosmini ha anticipato, nella prima metà del secolo XIX, le riflessioni della fenomenologia, elaborando la dottrina del «sentimento fondamentale corporeo» da cui emerge non solo l'impiego di un metodo che possiamo definire fenomenologico, ma una prospettiva

⁵² ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., n. 701, pp. 240-241. Cfr. anche ivi, pp. 245-256 e M. GALVANI, *Uno sguardo sull'umano. Antropologia e metafisica in Antonio Rosmini ed Edith Stein*, Tab edizioni, Roma 2020, cap. 3: *Il valore metafisico dell'antropologia filosofico-fenomenologica*, in part. le pp. 262-281.

eminentemente ontologica e metafisica, pure ammessa da Husserl e sviluppata da Edith Stein.

Il sentimento fondamentale, di cui parla Rosmini, precede la consapevolezza, in quanto è il segno inequivocabile della natura umana, e dell'unione dell'anima e del corpo, e abbraccia la dimensione dell'inconscio metafisico che rinvia alle profondità dell'anima oltre che alla realtà concreta e metafisica del corpo.

In tal senso, il Roveretano parla di corpo soggettivo, inteso come ‘consenziente’ e ‘consoggetto’. L'assunto cartesiano dell'autocoscienza rappresentativa del Sé come sostanza pensante è superato nella piena aderenza della persona al suo essere reale, unità sostanziale e complessa di corpo e spirito.

L'esperienza soggettiva si radica nel sentimento fondamentale corporeo, che è l'azione del corpo nostro nell'anima. Il sentimento fondamentale del proprio corpo è sintesi o unità duale del principio senziente e dell'esteso sentito: il principio sensitivo sente tutte le parti del corpo nelle quali si propaga il sentimento. Si tratta di un sentimento limitato, ma non figurato, nel senso che in esso non si ha la percezione dei confini esterni, né delle forme. I sentimenti corporei o sensazioni sono modificazioni del sentimento fondamentale. I fenomeni che appartengono all'anatomia e alla fisiologia appartengono all'esperienza estrasoggettiva del corpo che è possibile grazie alle sensazioni ed è rilevabile attraverso l'osservazione esterna. Invece, il sentimento fondamentale è un modo diverso, originario e primitivo, di sentire il corpo esteso. Nel sentimento fondamentale Rosmini distingue senza separare il principio del sentire dal termine sentito, l'anima sensitiva e il corpo animato, che formano un sintesismo ontologico. Il principio senziente o anima sensitiva è un principio attivo semplicissimo a cui si riconduce la spiegazione dei fenomeni animali. Rosmini osserva che l'attività del principio senziente sul corpo si manifesta nell'“istinto vitale” e nell'“istinto sensuale”. In base alla distinzione evocata, l'anima è immateriale, spirituale e immortale; il corpo materiale, esteso e mortale. Perciò, non è possibile attribuire all'una le proprietà dell'altro e viceversa, a meno di non voler cadere nell'errore del materialismo, che pretende di spiegare i fenomeni del corpo con le sole leggi della materia, oppure nell'errore dell'animismo che attribuisce tutti i fenomeni all'anima razionale.

La fenomenologia di Husserl ha chiaramente descritto la costituzione psichico-corporea dell'individuo. Nel secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura* Husserl sviluppa il tema della corporeità. La costituzione del corpo vivo avviene secondo Husserl in un due modi perché da un lato il corpo è «cosa fisica, materia», quindi *Körper* (il corpo materiale e biologico), ma dall'altro io ho sensazioni «‘su’ di esso e ‘in’ esso», e con ciò si indica il *Leib* (il corpo vivo o corpo proprio soggettivo). Non si tratta di due diverse sostanze, ma di due aspetti del corpo vivente e vissuto.

Husserl utilizza la suggestiva immagine delle mani che si toccano per chiarire la duplicità: la mano che tocca ha le sue sensazioni di contatto nel punto corporeo-spaziale in cui tocca o in cui viene toccata dall'altra mano.

E così: se la mano viene pizzicata, premuta, spinta, punta, ecc., se viene toccata da un corpo estraneo o tocca un corpo estraneo, alla sensazione del contatto, di una puntura di un dolore, ecc.;

Se ciò avviene attraverso un'altra parte del corpo vivo, abbiamo lo stesso risultato, ma raddoppiato nelle due parti del corpo, perché ciascuna di esse per l'altra è una cosa esterna che la tocca, che agisce su di essa, l'insieme corpo vivo (*Leib*).

Tutte le sensazioni così prodotte hanno una loro *localizzazione*, vale a dire si distinguono in virtù dei punti della somaticità che così si manifesta e le ineriscono fenomenicamente. Il corpo vivo si costituisce

dunque originariamente in un duplice modo: da un lato è cosa fisica, *materia*, ha una sua estensione, in cui rientrano le sue qualità reali, il colore, il liscio, la durezza, il suo calore e le altre analoghe qualità materiali; dall'altro, io trovo su di esso, e ho sensazioni 'su' di esso e 'in' esso: il calore sul dorso della mano, il freddo nei piedi, le sensazioni di contatto nelle punte delle dita.⁵³

Sulla base di quanto detto, «il corpo vivo si presenta come una cosa di genere particolare, tanto che non si può ordinare senz'altro nella natura come un elemento tra gli altri».⁵⁴

Husserl indica l'unità di psiche e corpo vivo che però non si deve confondere con l'io puro:

Sottolineando la realtà sostanziale della psiche, si afferma che la psiche è un'unità sostanziale-reale, in un senso analogo a quello in cui è tale la cosa materiale che costituisce il corpo vivo, a differenza dell'io puro il quale [...] non è una simile unità [...]. L'io psichico, la psiche è un'unità completamente diversa dall'io puro, è un'unità che di principio è in relazione con un contesto monadico di coscienza [...] quando si parla di questo io psichico, dell'io umano che però è unito alla corporeità vivente.⁵⁵

Il soggetto è un insieme di proprietà personali e psichiche: il carattere intellettuale dell'uomo e le sue disposizioni intellettuali, il carattere affettivo, il carattere pratico, tutte le sue facoltà spirituali, le sue abilità, le sue doti matematiche, il suo acume logico, la sua generosità, la sua gentilezza, la sua abnegazione, le disposizioni del suo comportamento sensibile, le disposizioni della sua immaginazione. Ogni proprietà psichica è in relazione con determinati gruppi di vissuti di coscienza (*Erlebnisse*) che non sono sue proprietà, ma sono piuttosto i modi di comportamento ovvero gli stati psichici del soggetto. Sta qui il nodo per comprendere il rapporto psichico corporeo. Più precisamente, la psiche è l'unità delle sue proprietà e ogni proprietà è un raggio del suo essere. Come precisa Husserl, la psiche è l'unità delle sue facoltà spirituali che si edificano sulle facoltà sensibili inferiori.

Il soggetto ha anche il suo corpo vivo (*Leib*) e con il suo corpo vivo sono connessi i suoi vissuti psichici. È chiaro però che il soggetto psichico non è primariamente in relazione con il suo corpo somatico in quanto cosa materiale e, mediamente, con i vissuti che a esso ineriscono. Le cose stanno proprio al contrario: il soggetto psichico ha una cosa materiale come corpo vivo perché questo è animato, cioè perché ha vissuti psichici (*seelische Erlebnisse*), i quali, in virtù del senso stesso dell'appercezione dell'uomo, sono fusi in una maniera particolarmente intima con il corpo vivo.⁵⁶

Da ciò derivano alcune conseguenze: la psicologia è scienza della psiche; la psiche o il soggetto psichico si può definire sostanza in relazione all'unità psicofisica dell'essere umano; la vita

⁵³ HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. II, sez. II: *La costituzione della natura animale*, cap. 3: *La costituzione della realtà psichica attraverso il corpo vivo*, pp. 147-148.

⁵⁴ Ivi, vol. I, p. 159.

⁵⁵ Ivi, vol. II, p. 125.

⁵⁶ Ivi, vol. I, p. 126.

psichica è un flusso.

Condividendo la prospettiva husseriana, la Stein afferma: «Il mio corpo proprio si costituisce in modo duplice – come corpo proprio senziente (percepito col proprio corpo) e come corpo del mondo esterno, percepito esteriormente – e in questa duplice datità esso viene vissuto come il medesimo corpo».⁵⁷

11. L'unità anima-corpo: il sentimento fondamentale corporeo e la percezione intellettiva

La natura umana è, in termini rosminiani, composta di anima e corpo personalmente uniti. L'unico principio supremo che raccoglie nel proprio seno 'virtualmente' tutte le attività inferiori è la sostanza dell'anima. Essendo dunque la sostanza dell'anima umana il principio attivo, il principio che abbraccia 'virtualmente' tutte le altre attività che sono nell'uomo, si dice forma dell'uomo. Del resto, «la parola *forma* fu presa fino da' tempi antichissimi per la prima virtù che si trova in un dato ente per la quale esso è quell'ente anziché un altro».⁵⁸ La psicologia rosminiana costituisce un approfondimento significativo dal punto di vista metafisico della soluzione ilemorifica aristotelico-tomista. Nell'uomo c'è una sola anima che è forma sostanziale del corpo. Nell'unico principio razionale confluiscono la vita sensitiva e quella intellettuale, ma il sentimento sostanziale dell'uomo è un principio semplice che ha un termine esteso e un oggetto inteso. Rosmini critica due sistemi filosofici: il sensismo, che affronta la questione dell'unione dell'anima con il corpo riducendo ogni cosa all'anima sensitiva, e il razionalismo neoplatonico, che fissa la propria attenzione esclusivamente sul principio razionale, considerando il corpo uno strumento di cui servirsi, una prigione dell'anima.

L'anima senziente è unita con il corpo per mezzo del sentimento che contiene un principio semplice senziente e un termine esteso sentito. Poiché nel sentimento risiede la realtà, tra l'anima e il corpo vi è una reale congiunzione. Il fatto evidente che dimostra l'unione dell'anima con il corpo è il 'sentimento' dal quale sono escluse tutte le leggi meccaniche che spiegano la reazione dei corpi. Rosmini confuta sia la dottrina dell'armonia prestabilita di Leibniz sia quella delle cause occasionali di Malebranche. A queste teorie filosofiche sfugge la vera essenza del corpo che consiste nell'essere termine del sentimento dell'anima. Infatti, alla nozione di corpo è essenziale la relazione di unione con l'anima. Questi due elementi formano un unico e medesimo sentimento, un sintetismo ontologico e antropologico. Non si dà l'uno senza l'altro: il corpo, termine del sentimento, non è isolato e separato dal sentimento dell'anima. C'è un solo sentimento configurato in modo da essere sotto un aspetto senziente e sotto un altro sentito. L'uno può essere diviso dall'altro per opera di un'operazione analitica e provvisoria della nostra intelligenza speculativa. Il principio immediato del sentimento animale è il principio sensitivo che fa esistere il sentimento in quanto lo costituisce insieme al suo termine. In quanto il sentimento animale

⁵⁷ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. COSTANTINI - E.S. COSTANTINI, pref. alla seconda edizione di A. ALES BELLO, Studium, Roma 2003, p. 128.

⁵⁸ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 206.

esiste, esso può essere percepito dal principio intellettivo.

Nella primitiva, naturale e costante percezione del sentimento fondamentale corporeo l'unico principio razionale (senziente-intelligente) è unito con il corpo sentito attraverso l'immanente e naturale percezione del sentimento corporeo. La percezione intellettiva è la sintesi di essere e sentimento, una cognizione sperimentale che suppone appunto il sentimento globale della realtà che noi siamo, cioè «la pura sensibilità di noi a noi stessi»,⁵⁹ che è quanto dire l'esistenza di ogni individuo umano.

L'unità dell'essere umano consiste in un sentimento unico e semplicissimo che è composto dal principio razionale e da un termine che è l'idea dell'essere. Nell'essere ideale il principio razionale e soggettivo vede il sentimento corporeo di cui ha esperienza immediata e lo concepisce come entità. In questo modo, il sussistente sentito e l'essere formano un solo 'ente', oggetto dell'unico principio razionale, del sussistente sentito e dell'essere: «Questa percezione primitiva e fondamentale di tutto il sentito (principio e termine) è il talamo [...] dove il reale (sentimento animale-spirituale) e l'essenza che s'intuisce nell'idea formano una cosa; e questa cosa sola è l'uomo».⁶⁰

Nella percezione, il sentimento corporeo è percepito come 'ente'. Mediante la percezione prima e fondamentale di cui parla Rosmini si verifica l'identificazione di due principi, il sensitivo e l'intellettivo, che presiedono rispettivamente alla vita del corpo e a quella dello spirito. Il principio risultante dai due principi identificati è l'"anima razionale unita al corpo". Non bisogna immaginare che solo facendosi tale percezione l'anima si unisca al corpo, come se ci fosse un prima e un poi misurabili quantitativamente, ma al contrario la contemporaneità dell'atto di essere dell'uomo, ente contingente e finito, è la stessa percezione prima di sé come un tutto vivente e organico. La percezione congiunge i due termini del soggetto umano, cioè il sentimento animale e l'essere intellettivo, impedendo che la virtù intellettuale si separi dalla sensitiva. Il sentimento animale è così percepito dal principio razionale umano sotto la relazione di entità. La percezione razionale è un atto autenticamente umano, il quale è un soggetto razionale. Ciò che si percepisce poi si conosce. Perciò l'anima razionale conosce il sentimento animale, ma per conoscerlo deve anche parteciparlo altrimenti non lo percepirebbe. Nell'anima razionale, come abbiamo visto, c'è il sentimento nella sua condizione di 'ente', non il mero e nudo sentimento. Il principio razionale percepisce l'essere in tutti i suoi gradi e anche nel grado di sentimento-animale. L'unione anima-corpo è un fisico influsso, un rapporto fisico-sostanziale, ontologico, cosicché *ex percipiente et percepto fit unum*. Dall'unione fisica del percipiente con il percepito risulta una sola sostanza composta. I componenti dell'unica sostanza che è l'essere umano sono realmente distinti, ma non separati, poiché il percipiente non è il percepito e viceversa.

Nella percezione fondamentale l'anima afferma esplicitamente la propria esistenza? Nelle percezioni particolari e passeggiere, percezione e affermazione (assenso espresso dello spirito) sono quasi sempre congiunte. Considerando la percezione in generale, dobbiamo distinguere tre gradi: 1. L'apprensione, che è un'affermazione implicita e abituale; 2. l'affermazione espressa e

⁵⁹ M.F. SCIACCA, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano 1963, p. 288.

⁶⁰ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 264, p. 146.

attuale; 3. la persuasione.

Nella percezione originaria c'è un'apprensione o abituale affermazione, senza affermazione attuale, della propria esistenza. Il sentimento unico, uniforme e naturale dell'uomo non definisce i confini del corpo, non attira l'attenzione. Tutto ciò non impedisce di riconoscere la possibilità di un assenso implicito e abituale a ciò che viene appreso, un'affermazione, per così dire, non ancora pronunciata in maniera chiara e distinta.

12. Inoggettivazione metafisica, empatia e neuroni specchio

Particolare rilevanza assume la dottrina psicologica e metafisica dell'inoggettivazione. Innanzitutto, la conoscenza si fonda sul carattere intenzionale della coscienza. L'"entità in sé" (essere) è oggetto del pensiero ed è la forma della mente e della conoscenza. Mediante l'atto della conoscenza, il soggetto si trasporta con il pensiero nell'oggetto e, così facendo, il suo atto termina nell'entità. Il 'puro atto dell'essere', con cui il soggetto pensa tutte le cose, è essenziale all'atto soggettivo del conoscere. L'atto del conoscere esiste nell'oggetto conosciuto. Con ciò, si vuole dire che l'essere è forma del pensiero ed è appreso in sé. Rosmini indica la connessione della forma soggettiva e della forma oggettiva dell'essere. Infatti, pur ammettendo l'identità dell'essere, egli afferma che l'atto del conoscere ha la sua radice nel soggetto, ma esce dalla forma soggettiva per andare in altro da sé, cioè nella forma oggettiva (l'entità in sé). Soggetto e oggetto sono reciprocamente contenenti e contenuti. Nell'atto dell'intelligenza e nella sua relazione con l'essere si manifesta la facoltà dell'"inoggettivazione" ovvero l'atto dell'intelligenza con cui il soggetto trasporta se stesso in altro. La facoltà dell'inoggettivazione ha però diversi gradi.

L'intelligenza naturale ha per termine l'essere iniziale. Questa forma di inoggettivazione non è altro che l'intuizione naturale dell'essere che coinvolge solo l'intelletto, e non le altre potenze del soggetto reale finito e intelligente. Con questo primo atto naturale, l'uomo vede solo l'essere oggettivo intuito della mente, ma non vede un soggetto completo e realmente sussistente.

Oltre a definire le condizioni ontologiche dell'inoggettivazione originaria, Rosmini analizza anche la relazione interpersonale e l'inoggettivazione di un essere umano in un altro essere umano. La rappresentazione di un 'me' umano realmente esistente e diverso dal proprio si forma partendo dal sentimento di se stesso oggettivato nella luce dell'essere. Astraendo dall'identità soggettiva del sentimento oggettivato, che nell'essere intuito raggiunge un certo grado di universalità, si forma la prima rappresentazione. A questo punto, si ottiene il 'sé' universale da intendersi come tipo oggettivato di 'me'. Successivamente, il soggetto può identificare e attribuire il 'Me oggettivato' a qualsiasi altra persona realmente esistente. Più precisamente, il soggetto può attribuire il Me sia a se stesso, in virtù del sentimento proprio oggettivato, sia ad altri soggetti che agiscono come causa esterna delle modificazioni del sentimento proprio.

Nell'esperienza umana la dimensione dell'alterità, della relazionalità e della reciprocità è essenziale e ineludibile. Infatti, la persona è una relazione sussistente il cui principio attivo supremo e incomunicabile è la volontà intelligente. Inoggettivare se stessi in un'altra persona

significa ‘inaltrarsi’.⁶¹ La relazione psicologica e ontologica tra le persone avviene nella mutua relazione di anima senziente-intelligente e corpo sentito ed è possibile grazie all’‘inoggettivazione’, che si fonda sulla verità dell’essere oggettivo, fondamento della dignità ontologica e del principio di personalità. Secondo Rosmini, l’inoggettivazione di un essere umano che trasporta se stesso in un’altra persona può avvenire con diversi gradi di perfezione.

Consideriamo dunque un uomo il quale con la propria immaginazione intellettiva si trasporta in un suo simile o in molti suoi simili, immagina di essere in essi e di esser essi. Spingiamo quest’atto al grado massimo della sua qualità o perfezione. Quale sarà in quel punto lo stato del subietto che così si è [...] inoggettivato? Ponendo in quest’atto tutta quanta la sua attività, egli in quel momento ha dimenticato totalmente se stesso, le sue proprie affezioni, i suoi sentimenti, i suoi dolori e piaceri, la sua vita: tutte queste cose non sono più presenti al suo pensiero durante quell’atto dell’inoggettivazione, è cessata la coscienza di se stesso. In quel cambio, egli vive della vita di quell’altro suo simile in cui con l’immaginazione intellettiva si è trasportato, intende le affezioni dell’altro, i sentimenti, i dolori, i piaceri dell’altro, è attorniato dalle stesse circostanze, dalla povertà o dalla ricchezza, dalla debolezza o dalla potenza dell’altro, dagli amici o dai nemici dell’altro.⁶²

Vivere la vita dell’altro significa mettersi in relazione con lui, dimenticare se stesso, non porre al centro le svariate esigenze dell’Io, sempre affamato e assetato di verità. Vivere in relazione significa sperimentare l’apertura all’alterità come coessenziale al proprio essere che è relazione. L’esperienza aurorale del Noi, attraverso la comunicazione interpersonale, precede l’articolazione delle parole e del discorso poiché a livello profondo la comunicazione interpersonale è un incontro interiore e solo successivamente si esprime anche con le parole. Il vissuto interiore si comunica e si trasmette nel misterioso fenomeno dell’empatia che è il risvolto psicologico dell’esperienza metafisica della comunione tra le persone. L’apertura dell’anima alla relazione è possibile grazie all’apertura dell’anima alla verità. In altri termini, la trascendenza della verità che è in me – ma non coincide con me – mi predispone alla trascendenza del volto dell’altro che chiede di essere accolto, ma richiede anche la capacità di accogliere.

L’apertura del soggetto all’essere, che trascende la stessa anima, sradica la tentazione e la fallacia dell’intimismo psicologistico. L’individualismo è simile ad una prigione dorata dell’ego, una vera e propria malattia mortale dell’esistenza. Infatti, l’io che si ripiega su se stesso e si chiude alla relazione con altri naufraga nella disperazione perché non conosce veramente se stesso e non trova la radice e il senso dell’essere. In alternativa al soggettivismo e allo psicologismo, Rosmini indica la via dell’interiorità che conduce alla verità dell’essere. L’apertura ontologica e metafisica dello spirito all’essere oggettivo è il fondamento della relazione autentica che l’io ha con sé, con gli altri.

Abbandonare se stesso per accogliere l’altro è un atto di decentramento esistenziale che non priva la personalità della sua identità e unicità, ma anzi permette di riconoscere l’apertura

⁶¹ Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, ENC vol. 13, a cura di M.A. RASCHINI - P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1998, n. 869.

⁶² Ivi, n. 872.

e la relazione come verità della persona che è soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo e incomunicabile (cioè irripetibile nell'unicità di ogni persona), ma comune a tutti i soggetti intellettivi che hanno il principio della volontà intelligente.

Affinché si generi l'inoggettivazione, alla rappresentazione si deve aggiungere un atto volontario dell'intelligenza con cui si astrae il principio-persona universale, comune e identico, che viene successivamente applicato a un altro essere umano. Pertanto, il principio universale assume diverse determinazioni grazie all'immaginazione intellettiva. Il trasporto di sé in altro è un atto dell'intelletto arricchito dalla realtà del sentimento proprio. Pertanto,

conviene che s'aggiunga un altro atto volontario d'intelligenza, col quale mette se stesso, la facoltà della propria coscienza nell'altro, vestendo la propria personalità o, per dir meglio, il principio di questa di tutto ciò che determina la persona dell'altro. Poiché sebbene la persona determinata sia propria di ciascuno individuo e incomunicabile, tuttavia il principio della persona è comune e unico in tutti perché rimane indeterminato quando sia spogliato di tutto ciò che la determina. Onde l'uomo che dimentica nell'istante che descriviamo tutte le determinazioni della propria persona, gli rimane il principio comune e identico della persona stessa, cui vestendo col pensiero delle determinazioni d'un'altra persona diventa un'altra persona nella coscienza intellettiva. Così ogni individuo umano ha in sé un principio il quale coll'immaginazione intellettiva può essere determinato colle determinazioni altrui, e questo rende possibile l'inoggettivarsi.⁶³

Tuttavia, questo atto dell'intelligenza raggiunge la perfezione quando sono coinvolte anche le potenze inferiori della sensibilità che ci consentono di vivere le affezioni, i sentimenti, piaceri e i dolori fisici e morali dell'altro, come se fossero i propri. Occorre sottolineare che per Rosmini l'inoggettivazione produce l'effetto di cambiare il modo di essere di colui che si inoggettiva in altri.

Allo scopo di precisare il graduale perfezionamento dell'inoggettivazione, Rosmini descrive la condizione umana con una sensibilità esistenziale che ritroviamo ad esempio nella filosofia di Pascal. La questione del senso dell'esistenza rinvia al grande mistero dell'esistenza e della infinita sapienza di Dio.

Infine invito gli uomini che amano la speculazione a fare un'osservazione ontologica sopra se stessi e sopra il proprio sentimento. Chi brama di farla, si collochi in perfetta quiete, in perfetto raccoglimento, pensi agli altri uomini, individui simili a lui, ragionando così: «ecco in questo momento io mi trovo adagiato in questa stanza, provo tali sentimenti piacevoli o dolorosi, vo' speculando o pensando ai miei futuri destini eccetera eccetera, in questo stesso momento esistono pure, come me, per le diverse parti della terra milioni e milioni di altri individui umani ognuno con un'esistenza propria incomunicabile: altri di essi soffrono i più acerbi dolori, altri godono i più vivi piaceri; taluno sta sul nascere o è appena nato; per un altro questo è l'istante in cui muore; c'è chi medita iniqui disegni o li compie, e chi al contrario compie opere sante; uno si trova in tal punto della terra, in tale casa, altri si trova in un'altra casa; ciascuno a congiunti o vicini diversi, ciascuno in circostanze differentissime.⁶⁴

⁶³ Ivi, n. 872.

⁶⁴ Ivi, n. 877.

In questo contesto sorge la domanda sul senso dell'esistenza e sul senso dell'essere che, diversamente dall'ontologia immanentistica, esprime la trascendenza dell'essere e conseguentemente l'apertura dell'uomo alla verità dell'essere oggettivo che è la luce della ragione e la forma della conoscenza. Sulla via dell'interiorità, che si avvale dell'osservazione ontologica, emerge l'insopprimibile domanda di senso:

Ora, perché mai io sono qui e speculo, non sono altrove? Perché io non sono alcuno di essi, e nessuno di essi è me? Perché io sono questo Io e non un altro Io? Un altro IO forse altrove fa adesso questa stessa domanda a se medesimo. Io non vedo alcuna ragione necessaria per la quale quest'Io non sia un altro da tutti quegli altri IO, che pure esistono da me separati in se stessi chiusi. Non vedo del pari una ragione necessaria per la quale IO non senta contemporaneamente, non provi, non faccia tutto quello che provano, sentono e fanno gli altri Io, non sia in quelle sì diverse circostanze nelle quali tutti questi Io adesso si trovano. L'essere Io qui o l'essere altrove vedo che non risulta dalla natura stessa dell'Io.⁶⁵

Questo significa che il soggetto non ha una giustificazione sufficiente della propria esistenza, non trova in se stesso il Fondamento che è altro da sé anche se dentro di sé nella forma dell'estranchezza interiore. L'inserzione del problema metafisico nel cuore della modernità è la prospettiva che Rosmini propone per superare il soggettivismo gnoseologico e psicologico, accogliendo però le istanze più profonde della svolta antropologica della modernità filosofica.

Attraverso il sintesismo ontologico il rapporto tra soggetto ed essere oggettivo si esplicita nella forma morale.

Rosmini osserva anche il sentimento di terrore e di angoscia che l'uomo sperimenta quando si inoltra fino alla radice dell'esistenza e sembra venir meno la coscienza di se stesso. Tale disorientamento viene superato nel momento in cui si avverte che l'unità del genere umano, riflessa nel principio universale di personalità, non cancella la molteplicità delle determinazioni concrete, sostanziali e accidentali, né annulla la validità del principio di individuazione. In ogni persona possiamo riconoscere l'unità metafisica del genere umano, che non consente di attenuare o negare la dignità ontologica di ogni persona, ma anche la differenza di ogni individuo umano che incarna in sé il principio incomunicabile della volontà intelligente. Da ciò si ricava che l'identità di una persona non è replicabile come se fosse il prodotto di una serie. L'alterità è la condizione metafisica della relazione tra le persone. Nell'unicità di ogni persona si esprime la dignità ontologica dell'essere umano.

La risposta al problema del senso dell'esistenza, come anche l'origine metafisica dell'essere, è da ricercarsi nell'atto creativo compiuto da Dio, cioè nel libero volere della Causa prima. La ricerca metafisica procede verso il Fondamento ultimo e la ragione di tutto ciò che esiste, Dio. L'ontologia triadica e trinitaria e la metafisica della creazione rivelano l'ordine intrinseco dell'essere nell'armonia di ragione e fede.

Il senso dell'esistenza umana si dischiude nella prospettiva dell'essere morale inteso come amore dell'essere. L'imperscrutabile volontà di Dio che è Amore rivela il significato ontologico dell'amore. L'amore di sé e l'amore dell'altro sono aspetti correlati. Amare se stesso come altro e

⁶⁵ *Ibidem*.

amare l'altro come se stesso. La verità dell'amore è il peso ontologico dell'uomo. In altri termini, la verità ontologica dell'amore conferisce l'orientamento dell'esistenza. Lungo la via dell'interiorità, l'anima ha la possibilità di procedere 'oltre' se stessa e di non rinchiudersi in se stessa. L'esistenza è apertura alla trascendenza dell'essere che è intuito per natura dalla mente, anche se l'essenza dell'essere, di cui parla Rosmini, non è Dio, ma il divino nell'uomo. Dio è il primo ontologico in quanto Egli è l'Essere stesso sussistente, ma dal punto di vista dell'uomo, nella prospettiva naturale, Dio non è la prima cognizione, ma il fine di ogni conoscenza e di ogni esistenza. Se il soggetto non riflette sull'alterità interiore dell'essere universale e indeterminato, l'esistenza si riduce al mondo contingente e al tempo finito di cui non coglie il Principio assoluto e il Fine ultimo. Il soggettivismo impedisce e soffoca la relazione, fagocita ogni cosa nella falsa identità di un soggetto impoverito che si mostra incapace di amare perché nega l'apertura costitutiva dell'anima e si rifiuta di riconoscere che l'essere è dono. Amare l'ordine intrinseco dell'essere significa riconoscere la luce dell'essere che risplende nella profondità dell'anima:

secondo la natura l'uomo ama il proprio essere. Ma quest'essere non è lui stesso, poiché l'ente finito non è mai il proprio essere [...], ma puro reale. Amando dunque il proprio essere, l'amore che si porta in sé, non si porta nel proprio reale subiettivo come puro reale, ma all'essere di quel reale. Essendo dunque l'essere del reale un altro dal puro reale, l'ente intellettivo, in quanto s'ama per natura, s'ama come un altro.⁶⁶

La verità dell'essere che è amore si svela nell'interiorità dell'anima. L'anima non crea la verità, ma la scopre dentro di sé poiché è in relazione con la verità. Tale relazione con la verità dell'essere è ciò che rende possibile secondo Rosmini la trascendenza dell'io che non si ripiega nell'intimità chiusa della monade ma si apre all'incontro con l'altro.

La fenomenologia di Husserl, attraverso la riduzione, giunge alla coscienza pura di cui riconosce il carattere intenzionale. Guardando alla complessità della prospettiva husseriana, possiamo constatare che l'idealismo solipsistico lascia il posto a una visione intersoggettiva, che l'empatia (*Einfühlung*) rende possibile, passando attraverso la considerazione del corpo, inteso come corpo proprio. Nelle *Idee* Husserl afferma che attraverso l'esperienza empatica l'io espriisce la vita interiore ovvero la coscienza dell'altro. «Dopo essere giunto con la riduzione fenomenologica all'io puro come campo e come centro di esperienza trascendentale, Husserl individua nella corporeità l'elemento essenziale per la costituzione dell'alterità».⁶⁷ Nella prospettiva fenomenologica di Husserl, l'esperienza del corpo proprio (*Leib*) svolge una funzione fondamentale per la questione dell'intersoggettività. Nell'esperienza originaria della mia esistenza corporea (il corpo proprio) si radica l'esperienza dei corpi estranei. Il corpo, inteso come corpo proprio, mette in relazione l'io con il mondo vissuto all'interno della coscienza, ma non creato dalla coscienza. Il mondo che inizialmente è il mio mondo diventa il mondo di tutti. Proprio la costituzione del mondo intersoggettivo che non dipende da me solleva la questione dell'alterità. Come osserva Baccarini, possiamo individuare uno spostamento tematico progressivo di Husserl,

⁶⁶ ROSMINI, *Teosofia*, vol. 12, cit., n. 741.

⁶⁷ E. BACCARINI, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma 1981, p. 76.

frutto di approfondimenti successivi: «In un primo tempo abbiamo *io e gli altri*, in una fase teoricamente più matura *io e gli altri io nel mondo*. Il recupero del mondo per la posizione dell'intersoggettività diviene fondamentale».⁶⁸

Nella V Meditazione cartesiana Husserl affronta il tema del rapporto con gli altri e delinea l'orizzonte della comunità monadica trascendentale. Husserl esplora il tema della soggettività monadica trascendentale, in base alla quale ogni soggetto è una monade con porte e finestre (diversamente da ciò che pensava Leibniz). Come osserva Baccarini, «nell'esperienza di me come monade originaria, io scopro le altre monadi *per me altre*. Questa esperienza produce un rivolgimento all'interno della fenomenologia che da egologica ed egocentrica (senza dare a quest'ultimo termine una connotazione etica) si fa centrifuga e comunitaria».⁶⁹ Così si dischiude l'orizzonte della comunità monadica trascendentale ovvero il Noi trascendentale.

Nel dinamismo ontologico della realtà personale emerge il significato antropologico e metafisico dell'empatia secondo Edith Stein. L'empatia non consiste nel 'mettersi nei panni dell'altro', non produce la fusione dell'*io* con l'*altro* (estraneo), né tanto meno è proiezione di sé e delle proprie qualità nell'*altro*. L'atto empatico non è una percezione fisica e oggettiva, ma un'esperienza spirituale che si realizza nell'incontro e nella relazione significativa attraverso la quale è possibile entrare in contatto con la vita interiore dell'*altro*. Nella percezione esterna gli oggetti sono oggetti di rappresentazione da parte del soggetto che conosce la realtà. Al contrario, nell'empatia l'esperienza dell'estraneo non coincide con l'*io* empatizzante. L'empatia non è una percezione, un sentimento e non coincide neppure con il ricordo o l'immaginazione, ma è esperienza di un vissuto di coscienza estraneo dentro la propria coscienza. L'empatia è la comprensione profonda della coscienza dell'*altro* e consiste nel vivere l'esperienza interiore dell'estraneo che resta irriducibile. Nell'atto empatico non si produce la fusione dell'*io* con l'*altro*. L'essere dei soggetti che entrano in relazione non si disperde nell'unità del flusso di coscienza poiché i soggetti restano distinti. In altri termini, l'empatia per la Stein non consiste nel prendere il posto dell'*altro* o nel ridurre l'*altro* all'*io* in quanto la soggettività spirituale non è oggettivabile.

L'empatia è il legame originario che lega gli uomini e rende possibile il riconoscimento reciproco. L'empatia

è un vissuto originario, una realtà presente. Quello che presentifica, però, non è una propria 'impressione' passata o futura, ma un moto vitale, presente ed originario di un altro che non si trova in alcuna relazione continua con il mio vivere e non lo può far coincidere con esso. Mi pongo dentro il corpo percepito, come se fossi io il suo centro vitale e compio un impulso 'quasi' dello stesso tipo di quello che potrebbe causare un movimento – percepito 'quasi' dall'interno – che si potrebbe far coincidere con quello percepito esternamente. Se la presentificazione empatizzante non fosse motivata dalla percezione esterna, allora non si distinguerebbe dalla fantasia. Perciò essa partecipa al carattere posizionale dell'apprensione motivante. Sia il contenuto della percezione esterna che quello dell'empatia si accordano vicendevolmente, nella misura in cui ho osservato il movimento vitale originario, che cerco di rendere

⁶⁸ Ivi, p. 79.

⁶⁹ Ivi, p. 85.

intuitivo empatizzando, come realtà.⁷⁰

Le analisi fenomenologiche sviluppate da Husserl e dalla Stein nel corso della prima metà del Novecento sono legate alla comprensione dell'intersoggettività e si possono collegare al tema dell'inoggettivazione metafisica rosminiana.⁷¹

Rosmini svolge un'indagine ontologica e metafisica. Ricapitolando, l'inoggettivazione oggettiva nel 'puro essere' è il fondamento di ogni forma di inoggettivazione. In particolare, consideriamo l'inoggettivazione soggettiva di una persona in un altro soggetto intelligente che si compie per gradi: 1. il principio della propria persona viene astratto e liberato dalle sue determinazioni; 2. si aggiungono al principio di personalità così ottenuto altre determinazioni che, dal punto di vista dell'essenza specifica, sono simili alle determinazioni che il soggetto dell'inoggettivazione sperimenta in se stesso; 3. La rappresentazione tipica e oggettiva, che è nell'essere ideale-oggettivo, viene poi applicata a un altro individuo umano conosciuto grazie a relazioni esterne che ne attestano l'esistenza reale concreta; 4. all'interno della relazione vissuta tra due o più persone che si incontrano, e grazie alle operazioni descritte, è possibile concepire l'altro che mi sta di fronte con tutti i suoi sentimenti interiori. Colui che vuole inoggettivarsi comprende che il 'principio persona' è anche nel volto dell'altro. Grazie a questo processo di identificazione, egli può vivere spiritualmente nell'altro individuo con tutto il vissuto di sentimenti e di emozioni che si sperimentano e si vivono. L'inoggettivazione si approfondisce con la conoscenza e la frequentazione reciproca che richiede tempo, cura e attenzione all'altro, la cui esistenza rimane irriducibile a ogni processo di identificazione.

Edith Stein approda alla metafisica dopo aver sviluppato ontologie regionali, spinta dalla necessità di raggiungere il nucleo più profondo della personalità ovvero il fondo dell'anima⁷² anche grazie al confronto con il pensiero di san Tommaso d'Aquino e della scolastica.

Se per Edith Stein lo studio dell'essere umano consiste in un'analisi fenomenologica poi fondata metafisicamente, Antonio Rosmini propone fin da subito un'antropologia metafisica descritta attraverso un metodo che per tanti aspetti ha i caratteri dell'esame essenziale dei vissuti e dunque rimanda alle strutture dell'umano. Ciò che emerge è una prospettiva che non può fare a meno di un metodo fenomenologico in senso lato e che, al contempo, riconosce il terreno metafisico-teologico, fondamento dell'umano.⁷³

⁷⁰ E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 2001, p. 200.

⁷¹ Cfr. A. ALES Bello, *L'intersoggettività in Husserl, Stein e Rosmini: comunità e società*, in «Rosmini Studies», V, 2018, pp. 251-264. Inoltre, lo studio approfondito condotto da Galvani sull'antropologia e sulla metafisica di Rosmini ed Edith Stein è molto dettagliato nel sottolineare affinità ma anche nel rilevare una certa distanza: cfr. Galvani, *Uno sguardo sull'umano*, cit.

⁷² Cfr. E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 118-119.

⁷³ GALVANI, *Uno sguardo sull'umano*, cit., p. 386.

Al di là del confronto tra gli autori, che non deve ignorare le divergenze, dal punto di vista teoretico è utile promuovere una reciproca integrazione tra la prospettiva fenomenologia e quella metafisica, seguendo la strada tracciata sia da Husserl che da Edith Stein e Antonio Rosmini. Nell'unità e totalità dell'essere umano, la prospettiva ontologico-metafisica indica il fondamento dell'analisi fenomenologica, ovvero la condizione di possibilità della manifestazione e della conoscenza del reale.

Lo scienziato Giacomo Rizzolatti, grazie alle ricerche e agli esperimenti effettuati con la sua équipe dell'università di Parma, ha scoperto agli inizi degli anni Novanta del ventesimo secolo l'esistenza dei «neuroni specchio», prima nelle scimmie e poi anche nell'uomo. I *mirror neurons* sono cellule motorie che sono state individuate in varie aree del cervello dell'uomo, tra cui le aree premotorie, il lobo parietale posteriore, l'insula e il giro del cingolo, l'area di Broca. Questi neuroni 'scaricano' ovvero si attivano sia quando un individuo compie un'azione finalizzata e in prima persona sia quando l'individuo osserva un'azione eseguita da altri individui. In tali circostanze il cervello rispecchia l'azione osservata come se la stesse compiendo in prima persona. L'osservazione induce l'emulazione automatica e pre-riflessiva che è sufficiente per comprendere, sia pure in modo implicito, le intenzioni dell'agente. Ciò vale sia per le azioni concrete (ad esempio, afferrare una tazza o prendere in mano un oggetto), sia per azioni più astratte e comunicative (ad esempio, pronunciare una frase o esprimere un'emozione). Queste strutture sono considerate il correlato e la base neurobiologica dell'empatia e dell'imitazione, dell'assimilazione diretta che il bambino utilizza quando impara a parlare. I neuroni specchio «ci permettono di comprendere il significato delle azioni, di imitarle e di capire le intenzioni che sono alla base».⁷⁴ La scoperta dei neuroni specchio ha determinato un modo diverso di intendere il rapporto tra percezione, azione e cognizione. Infatti, le aree del cervello che attivano i movimenti del corpo sono in grado anche di percepire e di conoscere. Inoltre, il sistema dei neuroni specchio conferma il fatto che noi agiamo non solo come soggetti individuali ma anche e soprattutto come esseri sociali. A tal proposito, Rizzolatti osserva

la nostra stessa possibilità di cogliere le reazioni emotive degli altri è correlata a un determinato insieme di aree caratterizzate da proprietà specchio. Al pari delle azioni, anche le emozioni risultano immediatamente condivise: la percezione del dolore o del disgusto altrui attivano le stesse aree della corteccia cerebrale che sono coinvolte quando siamo noi a provare dolore o disgusto. Ciò mostra quanto sia radicato e profondo il legame che ci unisce agli altri, ovvero quanto bizzarro sia concepire un *io* senza un *noi*.⁷⁵

⁷⁴ G. RIZZOLATTI, *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Zanichelli, Bologna 2008, p. 101.

⁷⁵ G. RIZZOLATTI - C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 4 e pp. 165-183. Cfr. anche G. RIZZOLATTI - C. SINIGAGLIA, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

13. La morte della persona, l'immortalità dell'anima e la resurrezione della carne

Il senso della vita è strettamente legato al senso della morte e alla felicità vera che consiste nella vita eterna di cui possiamo essere certi per la Speranza cristiana che attraversa il tempo e la storia dell'umanità. A tal proposito, anche la filosofia che pone le domande esistenziali è stata considerata da grandi pensatori, da Platone a Montaigne, come un cammino o un viaggio di preparazione alla morte e quindi di preparazione alla vita e a ciò che viene dopo la morte. La condizione umana non è semplicemente gettata nel mondo, tesa tra caso e necessità ineluttabile, ma vive nella tensione della Speranza che non tradisce mai. L'ultima parola non spetta alla morte, intesa come fine assoluta o dissoluzione nel nulla, ma alla vita eterna che si apre nell'orizzonte escatologico dell'esistenza e della storia. Per questo Antonio Rosmini dice che solo l'uomo muore. Invece, l'animale perisce e perde tutto. La morte è intimamente legata al senso della vita ed è un evento che rivela il senso dell'essere, ma è anche un processo che si colloca nel cuore dell'esperienza personale, unica e irripetibile e perciò incomunicabile.

Il contesto esistenziale in cui si pone la domanda sulla morte dell'uomo (perché un uomo muore? Qual è il senso ultimo della vita?) esige l'integrazione di diverse prospettive: la prospettiva biologica, quella clinica, la prospettiva metafisica e religiosa. Nel contesto dell'antropologia cristiana, i livelli non si escludono, ma si integrano.

Dal 'punto di vista metafisico' la morte dell'uomo è la separazione dell'anima dal proprio corpo, implica cioè il distacco del principio che è la fonte delle operazioni vitali. Questa consapevolezza era già acquisita nell'antichità. Secondo la teoria ilemorfica, la rottura definitiva avviene quando non c'è più interazione e integrazione tra il principio vitale e l'organismo biologico. Pertanto, la relazione sostanziale anima incarnata-corpo animato è segnata dalla contingenza e precarietà della condizione umana:

la parola morte altro non significa che la cessazione nel corpo degli atti della vita e dell'animazione: dunque la parola *morte* non si riferisce che al corpo, e sarebbe assurdo attribuirla a ciò che non è corpo. Ma spirito significa una sostanza che non è corpo: dunque lo spirito non soggiace alla morte. Ma l'anima è spirito. Dunque l'anima è immortale.⁷⁶

E ancora: la morte è «la dissoluzione dell'organismo corporeo e quindi la dissipazione del sentimento corporeo-organico».⁷⁷ Con la morte l'anima intellettuva non percepisce più il proprio corpo, ma non cessa di intuire l'essere universale che la costituisce intellettuiva. Solo l'organismo perisce, e il relativo sentimento corporeo, ma alla morte del corpo non corrisponde la morte dell'anima intellettuiva, la quale ha il sentimento della propria immortalità. L'uomo manifesta

questo sentimento della propria immortalità [...] di continuo, sia in azioni ed imprese durevoli, al di là della vita presente, sia nell'amor di una gloria presso i posteri, sia nel dispregio della morte, sia nello stesso suicidio, di cui solo l'uomo e non la bestia è capace; sia in quella forza di pensiero e di animo

⁷⁶ ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 135, p. 96.

⁷⁷ Ivi, n. 703, p. 331.

finalmente che dimostra spesso l'uomo moriente.⁷⁸

La ‘definizione biologica’ considera la natura del fenomeno vitale. Ad esempio, oggi è comunemente accettato il criterio neurologico di accertamento della morte. Infine, la ‘definizione clinica’ dipende dalle possibilità di diagnosi e prognosi. Sul piano meramente biofisico, Rosmini osserva che la morte come processo non coincide con l’assenza di ogni attività vitale e, a conferma di ciò, adduce i fenomeni dell’irritabilità o contro-distensione dei muscoli osservati dopo la morte dell’animale. In effetti, dopo la morte è possibile constatare contrazioni muscolari isolate, perfino movimenti respiratori e battiti cardiaci. Tuttavia, non si può ignorare che si tratta di fenomeni isolati, non più regolati e integrati nella vita dell’organismo vivente. Con lo sviluppo delle tecniche di rianimazione si può anche prolungare artificialmente il respiro e la circolazione. Il morire non è, dunque, solo un evento ma anche un processo. Se ciò è vero, la cessazione della vita esige la scomparsa dell’attività dell’organismo in quanto tale (respirazione, nutrizione, stato di veglia, ecc.), scomparsa definitiva e irreversibile.

La ‘definizione clinica’ è il frutto del progresso della tecnologia applicata alla medicina e alla scienza. Diagnosticare la morte significa verificare non il distacco dell’anima, ma l’assenza di segni di vita organizzata. Da ciò deriva l’importanza di una corretta e precisa diagnosi di morte.

Dopo queste precisazioni, possiamo approfondire la prospettiva metafisica e religiosa. L’immortalità dell’anima e la resurrezione della carne sono argomenti che Rosmini sviluppa ampiamente nell’*Antropologia soprannaturale*, opera postuma. Tuttavia, non mancano alcuni accenni significativi nella *Psicologia*. L’immortalità dell’anima è provata immediatamente per la coscienza di sé: poiché l’essenza dell’anima consiste nel sentimento, tutte le operazioni intellettive sono accompagnate da una sensibilità, che però è profondamente diversa dalla sensibilità animale. Da ciò Rosmini deduce che l’anima umana, separata dal corpo, conserva la sua essenza, vale a dire un proprio sentimento spirituale che deriva dall’essere intuito per natura, sempre aderente al principio intelligente. Tale sentimento incorporeo non ha nulla a che fare con i sentimenti animali e figurati. Rosmini si ispira a sant’Agostino, il quale aveva confutato gli errori dei filosofi materialisti che speculavano sulla natura dello spirito. Per sant’Agostino, come anche per Rosmini, l’anima è incorporea in quanto spirito che vivifica il corpo ed è immortale in quanto è un sentimento vitale spirituale che non ha nulla di corporeo.⁷⁹

La prova fondamentale dell’immortalità dell’anima umana risiede nella legge del sintetismo ontologico: la natura di un soggetto sostanziale è determinata dal principio attivo e dal suo termine. Ora, il principio continua ad esistere finché perdura il suo termine naturale e immutabile. Il termine naturale della mente è l’essere ideale oggettivo, universale, impassibile, semplice, immutabile ed eterno che Rosmini definisce anche virtuale e iniziale nella *Teosofia*. Poiché l’anima intellettiva ha la sua realtà che la individua, non può cessare di esistere nella sua individualità. Per Rosmini, il principio di individuazione è la ‘realità’ (materiale o spirituale), non

⁷⁸ Ivi, n. 726, p. 347.

⁷⁹ Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, X, 9, a cura di G. BESCHIN, Città Nuova, Roma 2003, p. 409; ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 139, nota 5.

semplicemente la materia.⁸⁰ In sintesi, l'anima intellettuva è immortale.

Un'altra prova dell'immortalità dell'anima proviene dalla moralità. Benché si possa stabilire un'obbligazione morale prima di conoscere l'immortalità dell'anima, la moralità conduce inevitabilmente a trattare dell'immortalità dell'anima, come sua necessaria conseguenza. L'etica si fonda nell'oggettività dell'essere o forma pura a priori dell'intelletto, ed esige una soggettività spirituale che naturalmente è sempre incarnata. Sulla base di queste premesse, Rosmini critica Wolff, che pone la psicologia empirica a fondamento delle verità morali e politiche. Con ciò non si intende negare l'importanza delle ricerche neurocerebrali, empiriche e sperimentali, volte a individuare i processi neurobiologici coinvolti nella decisione e nella libertà dell'uomo. Il punto fondamentale della questione è però quello di cogliere le dinamiche della libertà, della responsabilità e della *decision making* nel contesto di un'antropologia integrale, essendo l'essere umano spirito incarnato e corpo animato. Questa integralità sfugge a ogni visione riduzionistica e materialistica.

L'oggettività dell'essere, che trascende la mera funzionalità biologica del cervello, è il principio della moralità. Si tratta del principio ontologico della giustizia. Gli scrittori ecclesiastici e i filosofi greci, come Origene, Lattanzio, Leonzio, affermano la natura immutabile ed eterna della giustizia e sono convinti del suo trionfo nell'eternità. Le virtù morali perfezionano, nobilitano la persona, realizzano la felicità nell'uomo, contrariamente a quanto avviene nel vizio. La vita eterna si dischiude come atto ontologico della giustizia misericordiosa che coinvolge l'essere e le azioni dell'uomo, libero e responsabile del suo presente nella storia e del suo destino nell'eternità.

La verità teologica della Resurrezione e il corpo trasfigurato riguardano la destinazione ultima dell'uomo e svelano, nel contesto della fede cristiana, il mistero della morte: la prospettiva naturale si completa e perfeziona in quella soprannaturale. Rosmini parla di «aggiunta» o «mutazione» radicale del sentito primitivo e dell'«aggiunta» dell'inteso, che possono avvenire solo per la Grazia di Dio.

La mutazione radicale che concerne il sentito primitivo dell'anima umana comporta una nuova forma o modalità di essere del reale sentito. L'anima separata dal corpo conserva una vera inclinazione, un vero appetito naturale, una tendenza a unirsi nuovamente al corpo.⁸¹ Ciò che si aggiunge all'essere intuito non è altro che la realizzazione dell'essere, oggetto essenziale. Così si compie il passaggio dall'ordine naturale a quello soprannaturale:

L'essere essenziale oltre esser luce della mente diviene allora anche sentito. Or, poiché l'essere reale in tal caso è identico coll'essere ideale, quindi il principio che prima intuiva l'essere ideale, rimane ancora identico, benché senta la realtà dell'essere. L'anima, il soggetto sostanziale, non perde la sua identità, ma acquista nuova infinita dignità; ed è lo stesso intelletto che intuisce quella e percepisce questa

⁸⁰ Sul principio di individuazione, cfr. ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., nn. 419 e 679, nota 8; nn. 706-708.

⁸¹ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 701, p. 330; cfr. anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, XXVI, I, ad 6.

contemporaneamente.⁸²

Rosmini dimostra la plausibilità di un ‘assenso ragionevole’, in quanto le verità rivelate sono consone ai postulati della natura umana, all’essenza dell’uomo, ma trascendono la contingenza. La filosofia, quando affronta alcune questioni che sembrano travalicare il suo ambito, può dire qualcosa almeno per via di congetture probabili, cioè ragionevoli. Con ciò, Rosmini riconosce la distinzione del piano filosofico e di quello teologico, ma riconosce anche la reciproca integrazione e, conseguentemente, l’armonia tra ragione naturale e fede cristiana. La morte della persona non coincide con la fine assoluta dell’uomo, poiché l’integralità della vita umana trascende la contingenza del tempo. La vita eterna si svolge nel tempo e nella storia, ma è anche al di là dello spazio e del tempo. La vita eterna non è la semplice continuazione di un presente vissuto, ma è altro dal tempo. L’essere non si riduce al tempo cronologico e seriale, come invece vuole l’esistenzialismo heideggeriano, di cui il pensiero debole è una propaggine. Nella Rivelazione cristiana la vita eterna è Dio stesso rivelato nel Volto di Cristo che salva e redime il mondo e l’uomo.

14. Neuroscienze, fenomenologia e metafisica

Nell’età contemporanea molti scienziati, filosofi, sociologi hanno maturato la consapevolezza che la realtà dell’essere umano e dell’universo è complessa ed è più ampia di quanto non vorrebbe far credere l’ideologia scientista, materialista o idealista. Si avverte in molti contesti la necessità di affrontare la sfida anche della complessità, ‘tornando alle cose stesse’ o meglio alla ‘verità integrale dell’essere’, senza cedere a facili riduzionismi e semplificazioni incongruenti.

In primo luogo, è possibile riflettere sulla realtà della coscienza integrando il punto di vista scientifico e psicologico, fenomenologico e metafisico, morale e religioso, come è richiesto dal dinamismo dell’essere umano la cui esperienza integrale suppone l’unità metafisica di anima e corpo. A ciò si lega la riflessione filosofica sull’anima e sul corpo, la questione del rapporto tra il soggetto, il mondo e gli altri attraverso l’analisi dell’esperienza vissuta in prima persona da ogni soggetto.

Inoltre, la domanda metafisica sul Fondamento e sul Princípio richiede di affrontare la questione della verità integrale dell’essere e conseguentemente il rapporto tra fenomenologia e metafisica.

Nella prospettiva dell’essere integrale che abbraccia anche l’esperienza vissuta dal soggetto in prima persona è possibile istituire un confronto tra la filosofia di Rosmini, la fenomenologia contemporanea e le neuroscienze.

Considerando l’insieme delle tematiche proposte, la *Psicologia* di Rosmini offre interessanti punti di convergenza e di approfondimento, in un senso proto-fenomenologico e metafisico, con

⁸² ROSMINI, *Psicologia*, vol. 9, cit., n. 199, p. 116.

la fenomenologia di Husserl,⁸³ che intende costruire una scienza delle essenze contro la visione riduzionistica del naturalismo positivistico e dello psicologismo, e con la filosofia di Edith Stein con cui emergono significative e sorprendenti affinità per quanto concerne l'empatia, la struttura metafisica della persona e il rapporto ragione e fede.⁸⁴

Un ulteriore aspetto da considerare con attenzione è rappresentato dallo straordinario sviluppo delle neuroscienze che, nel corso del Novecento, hanno raggiunto importanti risultati, scoprendo alcuni aspetti del funzionamento del cervello e del sistema nervoso, come anche dei meccanismi e delle cellule neuronali che sono concuse neurobiologiche della coscienza. Le neuroscienze, pur fornendo importanti e irrinunciabili approfondimenti, non potrebbero da sole attingere all'unità e alla totalità dell'esperienza umana integrale che è e resta un mistero metafisico.

In relazione a quest'ultimo aspetto, il riferimento a Rosmini è pertinente per diverse ragioni. In primo luogo, in tutte le opere di Rosmini è documentato lo straordinario e progressivo interesse che egli dimostra nei confronti della neurobiologia dell'Ottocento. Da questo atteggiamento costruttivo di possibile integrazione tra le scienze filosofiche e quelle biologiche ricaviamo l'esigenza di sostenere lo sforzo mai concluso di estendere la conoscenza umana sul funzionamento del cervello e del sistema nervoso, vera grande sfida del progresso dell'umanità, ma anche la sollecitazione a cogliere la sfida della complessità antropologica al riparo da ogni forma di riduzionismo neuroscientifico che non restituisce valore alla scienza e alla realtà, ma finisce per ridicolizzare e rendere incomprensibile la verità integrale dell'essere umano e delle sue molteplici dimensioni.

Nella filosofia di Rosmini possiamo individuare tre aspetti fondamentali che riguardano la coscienza.

Negli scritti giovanili Rosmini utilizza l'espressione «coscienza pura» per indicare la realtà essenziale e costitutiva dell'uomo e della sua anima. Tuttavia, Rosmini approfondirà la sua indagine antropologica nella *Psicologia* e nella *Teosofia*. In queste opere della maturità la dimensione spirituale del soggetto, che vive il proprio corpo in maniera essenziale e costitutiva nell'anima, verrà indicata con l'espressione «sentimento fondamentale corporeo». Nella molteplice variazione terminologica, che è in sintonia con un graduale approfondimento metafisico, il sentimento fondamentale sostanziale non è altro che l'anima che nella sua essenza è forma del corpo. Husserl ha utilizzato nei suoi scritti la stessa espressione che però nel caso di Rosmini indica la dimensione metafisica del sentimento fondamentale da cui deriva la coscienza di sé. Infatti, l'Io per Rosmini è la coscienza che il soggetto ha di sé e che viene acquisita in quanto si tratta dell'autocoscienza. La percezione metafisica del sentimento fondamentale corporeo sradica ogni forma di soggettivismo,

tale sentimento è sostanza perché indica il primo atto del soggetto il quale rimane identico a sé nonostante le accidentali modificazioni. In questo senso, il sentimento è definito [...] l'essenza sostanziale

⁸³ Per approfondire questo confronto si rinvia al volume curato da M. NOBILE, *Rosmini e la fenomenologia*, Università degli studi di Trento, Trento 2020.

⁸⁴ Cfr. GALVANI, *Uno sguardo sull'umano*, cit.

dell'anima. Ciò non toglie, però, che sia proprio l'IO in continuo divenire il punto di partenza cronologico dell'indagine e quello reale che sente, vuole, pensa, opera ma che è sempre il medesimo IO, sul quale è possibile riflettere per iniziare l'analisi esistenziale.⁸⁵

Vi è poi una seconda accezione della coscienza che rinvia alla consapevolezza di sé, della realtà e del mondo che viene acquisita sulla base di un preciso riferimento ontologico metafisico, chiaramente riconosciuto da Rosmini, che è l'anima. Su questo significato si intravede la consonanza con la tradizione neuroscientifica e psicologica che da qui prende le mosse per risalire alla ricerca delle condizioni di possibilità che per Rosmini sono di natura metafisica. Infine, il significato della coscienza morale, nucleo fondante dell'essere e dell'agire personale, a cui Rosmini dedica un vero e proprio trattato, è un'altra grande questione che viene affrontata da molteplici punti di vista, ovvero quello della filosofia morale, la prospettiva teologica, la psicologia dell'azione e infine la neuroetica. La concezione ideologica del materialismo neuroscientifico si basa su una tendenza riduzionistica e astratta che esclude l'esigenza di reciproca integrazione tra diverse dimensioni della realtà umana. Con ciò si perde l'*humanum* e non si restituisce affatto oggettività e valore alla scienza che è essenziale al progresso e allo sviluppo e alla conoscenza integrale. Oltre a ciò, esistono infinte cose che sorpassano la scienza e che riguardano lo spirito umano e l'anima, il bene spirituale e morale, a cui non si può certo negare il valore e la consistenza reale. Le analisi neuroscientifiche, correlate alla questione del soggetto agente e dell'agire morale, dovrebbero piuttosto favorire il dialogo interdisciplinare di cui pure necessitano le neuroscienze dell'etica e l'etica delle neuroscienze.

A ben vedere, la distinzione husseriana tra *nous* e *noema* si ritrova nel pensiero di Rosmini che svolge l'indagine sull'origine delle idee e sul fondamento della conoscenza umana approdando a un esito metafisico che si manifesta già nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ma si perfeziona soprattutto nelle opere della maturità come la *Psicologia* e la *Teosofia*, che coincide con la metafisica della creazione e dell'Amore.

Il rapporto tra il soggetto e le essenze o idee universali, di cui parla Husserl, si chiarisce nell'analisi rosminiana della conoscenza grazie all'individuazione del fondamento metafisico dell'universalità dell'essere o essere ideale. Tale forma universale, oggettiva indeterminata, è la forma di ogni conoscenza umana che conferisce il carattere di universalità alle essenze specifiche delle cose. In questo modo si supera la prospettiva trascendentale kantiana e si procede oltre la fenomenologia husseriana, di cui pure occorre riconoscere la validità, per riconoscere il mondo oggettivo della verità trascendente che si caratterizza come il divino nell'uomo da non confondere con Dio, il lume della ragione che proviene da Dio e non dall'uomo o dalle sensazioni. Questo carattere metafisico della trascendenza della verità, che è anche immanente nell'uomo e si manifesta nel carattere universale delle idee acquisite e derivate dal contatto di essere e sensazioni, completa la trascendenza fenomenologica e la integra con la trascendenza metafisica che ne è il fondamento.

Per altro verso Husserl, precisando il significato del termine fenomenologia e il metodo dell'indagine fenomenologica, ha avviato il percorso fenomenologico che si è sviluppato in

⁸⁵ Ivi, pp. 387-388.

molteplici direzioni e ha subito diverse interpretazioni. Di tutti gli sviluppi della fenomenologia è difficile rendere conto.

Sul tema dell'intuizione intellettuale in Husserl e in Rosmini possiamo precisare quanto segue. In riferimento alla tematica dell'intuizione in Husserl, lo studio condotto da Levinas appare imprescindibile.⁸⁶ Husserl ed Edith Stein indicano l'intuizione eidetica come fulcro del metodo fenomenologico. Occorre rilevare che l'intuizione intellettuale di cui parla Rosmini è innanzitutto intuizione dell'essere ideale e oggettivo che è principio e forma della conoscenza e di ogni altra intuizione categoriale, quale stabile fondamento e condizione di possibilità della conoscenza. Affrontando la problematica gnoseologica nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Rosmini si propone di indicare il fondamento metafisico del conoscere, come Michele Federico Sciacca ha precisato nei suoi scritti e in particolare nei *Principi della metafisica rosminiana*.⁸⁷ Alla luce di tali considerazioni, Tilliette precisa che «[l']intuizione rosminiana [...] precede e anticipa l'intuizione categoriale di Husserl».⁸⁸ Al di là della questione storiografica, che rende difficile l'accostamento e il confronto tra filosofi vissuti in periodi e contesti diversi, la questione è filosofica perché ri-propone la domanda sul rapporto che intercorre tra fenomenologia e metafisica.

La fenomenologia contemporanea (Husserl, Edith Stein, Merleau Ponty, Ricoeur, Marion) ha evidenziato la rilevanza antropologica del concetto di vita vissuta in prima persona, della corporeità e il carattere intenzionale della coscienza, scoperto da Brentano. Nell'integrazione della prospettiva fenomenologica con quella ontologica risalta il carattere oggettivo dell'intenzionalità conoscitiva, la quale è radicata nell'intuizione dell'essere intelligibile, ideale o oggettivo. Inoltre, nel contesto della soggettività metafisica il corpo è assunto nel suo rapporto e legame con il Sé.

Proseguendo nel confronto tra la filosofia rosminiana e la fenomenologia, la distinzione rosminiana tra corpo soggettivo e corpo extrasoggettivo si trova anche nella fenomenologia di Husserl che distingue *Körper* e *Leib*. Anche il modo in cui Rosmini rintraccia il fondamento ontologico del 'sentire' è un metodo che si può definire fenomenologico, anche se il fondamento del sentire, del conoscere e della percezione intellettiva è metafisico.

Rosmini definisce il 'sentimento fondamentale corporeo' come 'sentimento vitale'. Questa espressione viene utilizzata da Edith Stein. Un altro aspetto comune a Edith Stein e Rosmini è la relazione tra indagine fenomenologica e riflessione metafisica. Tale impostazione suppone il costante riferimento al pensiero di Aristotele e soprattutto alla filosofia di san Tommaso d'Aquino, di cui entrambi mostrano di condividere l'istanza realistica che emerge nella metafisica dell'atto di essere. La concezione dell'anima come forma del corpo è espressione di un'affinità tra Rosmini e Edith Stein che, in alternativa alla visione riduzionistica del naturalismo e del positivismo,

⁸⁶ Cfr. E. LEVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaka Book, Milano 2002.

⁸⁷ Cfr. M.F. SCIACCA, *I principi della metafisica rosminiana*, in ID., *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1963, pp. 105-135.

⁸⁸ X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, a cura di F. TOMASONI, Morcelliana, Brescia 2001, p. 320.

svolgono un'indagine psicologica nelle profondità dell'anima, protesa e aperta alla verità trascendente.

silvio.spiri@gmail.com

(Istituto Superiore di Scienze Religiose Metropolitano “Don Tonino Bello” - Lecce)

BIBLIOGRAFIA

- Sant'Agostino**, *De Trinitate*, a cura di G. Beschin, Città Nuova, Roma 2003.
- A. Ales Bello**, *L'intersoggettività in Husserl, Stein e Rosmini: comunità e società*, in «Rosmini Studies», V, 2018, pp. 251-264.
- E. Baccarini**, *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma 1981.
- F. Bonatelli**, *La coscienza e il meccanismo interiore. Studi psicologici*, Minerva, Padova 1872.
- D. Dennett**, *L'atteggiamento intenzionale*, Il Mulino, Bologna 1993.
- M. Galvani**, *Uno sguardo sull'umano. Antropologia e metafisica in Antonio Rosmini e Edith Stein*, Tab edizioni, Roma 2020.
- M. Heidegger**, *Essere e tempo*, tr. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.
- E. Husserl**, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, intr. di E. Franzini, vol. I: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, vol. II: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002.
- E. Husserl**, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2008.
- E. Husserl**, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, tr. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008.
- E. Levinas**, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaka Book, Milano 2002.
- J. Maritain**, *L'umanesimo integrale*, tr. di G. Dore riveduta dall'autore, presentazione di P. Viotto, Borla, Torino 1964.
- E. Mounier**, *Personalismo*, Ave, Roma 1964.
- E. Mounier**, *Il trattato del carattere*, saggio introduttivo, nota bibliografica e cronologia essenziale di G. Campanini, Edizioni Paoline, Milano 1990.
- Th. Nagel**, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- M. Nobile** (ed.), *Rosmini e la fenomenologia*, Università degli studi di Trento, Trento 2020.
- P.P. Ottonello** (ed.), *Rosmini e l'encyclopedia delle scienze*, Atti del Congresso internazionale diretto da M.A. Raschini, Napoli 22-25 ottobre 1997, Olschki, Firenze 1998.
- N. Pisapia**, *La coscienza*, Il Mulino, Bologna 2024.
- M.A. Raschini**, *Rosmini oggi e domani*, Marsilio, Venezia 1999.
- C. Riva**, *Origine del principio intellettuivo in A. Rosmini*, in «Teoresi», X, 1955, 3-4, pp. 268-295.
- G. Rizzolatti**, *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Zanichelli, Bologna 2008.
- G. Rizzolatti - C. Sinigaglia**, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- G. Rizzolatti - C. Sinigaglia**, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'interno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.
- A. Rosmini**, *Introduzione alla filosofia*, ENC vol. 2, a cura di P.P. Ottonello, Città nuova, Roma 1979.
- A. Rosmini**, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ENC vol. 24, a cura di F. Evain, Città Nuova, Roma 1981.
- A. Rosmini**, *Antropologia soprannaturale*, ENC vol. 39, a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1983.
- A. Rosmini**, *Psicologia*, ENC vol. 9, a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1988.

- A. Rosmini**, *Psicologia*, ENC vol. 10/A, a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1989.
- A. Rosmini**, *Teosofia*, ENC vol. 12, a cura di M.A. Raschini - P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1998.
- A. Rosmini**, *Teosofia*, ENC vol. 13, a cura di M.A. Raschini - P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1998.
- A. Rosmini**, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ENC vol. 4, a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 2004.
- M.F. Sciacca**, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1963.
- M.F. Sciacca**, *Il pensiero italiano nell'età del Risorgimento*, Marzorati, Milano 1963.
- M.F. Sciacca**, *L'uomo, questo squilibrato*, Marzorati, Milano 1968.
- S. Spiri**, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, pref. di E. Baccarini, Città Nuova, Roma 2004.
- S. Spiri**, *La sapienza dell'essere. Ontologia triadica e trinitaria, metafisica della creazione e dialettica nella Teosofia di Antonio Rosmini*, Aracne, Roma 2013.
- E. Stein**, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributo per una fondazione filosofica*, tr. di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1996.
- E. Stein**, *Introduzione alla filosofia*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2001.
- E. Stein**, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. Costantini - E.S. Costantini, pref. alla seconda edizione di A. Ales Bello, Studium, Roma 2003.
- E. Stein**, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. Ales Bello - M. Paolinelli, Città Nuova - Edizioni OCD, Roma 2013.
- X. Tilliette**, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995; tr. it. *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2001.