

Rosmini e la fenomenologia

a cura di Mauro Nobile

STUDI
E RICERCHE

23

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 23
Direttore: Andrea Giorgi

© 2020 Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento
Tel. 0461 281722
<http://www.lettere.unitn.it/221/collana-studi-e-ricerche>
e-mail: editoria.lett@unitn.it

ISBN 978-88-8443-880-5

Finito di stampare nel mese di giugno 2020
presso Supernova S.r.l., Trento

Rosmini e la fenomenologia

a cura di Mauro Nobile

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Giuseppe Albertoni

Sandra Pietrini

Irene Zavattoni

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

<i>Introduzione</i> (MAURO NOBILE)	7
------------------------------------	---

CONTESTI

OMAR BRINO, Rosmini e le origini della fenomenologia. Interazioni di pensiero italiano e mitteleuropeo tra Ottocento e Novecento	19
FULVIO DE GIORGI, Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi	55

COSCIENZA ED ESSERE

CARLA CANULLO, La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione	93
MARKUS KRIENKE, L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl	111
MAURO NOBILE, Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl	133
ALBERTO BAGGIO, Dall'intuizione all'intenzione. Prospettive per un confronto tra Renato Lazzarini e Antonio Rosmini	175

PERCEZIONE, SENTIMENTO, CORPO

GIAN LUCA SANNA, Il problema della percezione tra Husserl, Merleau-Ponty e Rosmini	197
GIAN PIETRO SOLIANI, Spazio, tempo e sentimento. Rosmini in dialogo con Husserl e Lévinas	215
GIULIANO SANSONETTI, Il «Sentimento fondamentale». Metamorfosi di un'idea tra Rosmini e la fenomenologia francese attuale	233

MARTINA GALVANI, Corpo e spazio. L'individualità secondo Antonio Rosmini e Edith Stein	249
--	-----

LA PERSONA E L'ALTRO

MARIO VERGANI, Persona e atteggiamento personalistico in Rosmini e Husserl. Tra antropologia e fenomenologia	269
--	-----

CRISTIAN VECCHIET, Dimensioni dell'umano tra eccedenza ed eccentricità. Ipotesi di rilettura dell'antropologia di Antonio Rosmini in chiave scheleriana	289
---	-----

ANGELA ALES BELLO, L'intersoggettività in Husserl, Stein e Rosmini: comunità e società	321
--	-----

PAOLO BONAFEDE, Intersezioni tra Rosmini e Ricœur. Analisi antropologiche e implicazioni pedagogiche	343
--	-----

DIO

CARLA CANULLO, Fenomenologie ribelli. Inattese riaperture della questione-Dio per un inedito incontro con Antonio Rosmini	367
---	-----

<i>Indice dei nomi</i>	385
------------------------	-----

CARLA CANULLO

LA COSCIENZA IN HUSSERL E ROSMINI:
INTENZIONALITÀ E RIDUZIONE

I. *Esporsi al rischio per pensare altrimenti*

Quando ci si interroga sul possibile incontro tra due autori tanto distanti le difficoltà dell'accostamento, e forse anche il tratto non poco estrinseco di questo stesso, è stato e sarà, forse, giustamente sempre rimarcato nell'*incipit* di ogni indagine consapevole di dire, in merito ai due autori, *quasi* la stessa cosa, si potrebbe parafrasando il titolo di un bel libro di Umberto Eco – ma *mai* la stessa cosa.

A ben vedere, tuttavia, questo rischio lo corre non soltanto l'accostamento di due autori dal diverso temperamento filosofico quali, in questo caso, Edmund Husserl e Antonio Rosmini, ma a esso si espongono tutti i tentativi che propongono accostamenti anche tra autori che condividono la medesima aria di famiglia. Addirittura è un rischio cui si espone ogni ermeneutica di un autore. Basti pensare alla 'famiglia' fenomenologica, la quale nasce con una rottura non voluta e venuta, per così dire, da un diverso modo d'intendere le 'cose stesse', ossia la rottura tra Husserl e Heidegger. Oppure si pensi alla lettera in cui Roman Ingarden chiedeva al maestro di perdonare le sue eresie,¹ ancora, si pensi al contrasto (sempre interno alla famiglia fenomenologica) provocato da quella che è normalmente indicata come *querelle* tra realismo e idealismo.

¹ Cfr. R. Ingarden, *La lettera a Husserl sulla Sesta ricerca e l'idealismo* (fine luglio 1918), in S. Besoli, L. Guidetti, *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 143.

A ben vedere, allora, il rischio cui si espone l'operazione che si sta compiendo è il medesimo che si corre quando s'interpreta un autore *ad intra*. È con questa consapevolezza che sarà proposta una lettura meno mossa dalla preoccupazione di trovare comparazioni e più preoccupata, invece, di mettere in luce *come*, insieme a Husserl e Rosmini, i temi scelti dell'intenzionalità e della riduzione possano essere ripensati.

Non stupirà che, per questo confronto, siano stati scelti due motivi (appunto intenzionalità e riduzione) centrali – sebbene in modo diverso – nella fenomenologia, e a ragione tale scelta potrebbe essere considerata banale. O addirittura, potrebbe essere considerata una scelta sbagliata perché il «principale tema fenomenologico», per Husserl, non è la riduzione ma l'intenzionalità.² Lo testimonia Paul Ricœur che nella sua *Autobiographie intellectuelle, Réflexion faite*, scriveva che la fenomenologia in Francia, si è fatta conoscere attraverso il tema dell'intenzionalità, la quale «creava una rottura con l'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé».³ E proseguiva:

Definita dall'intenzionalità, la coscienza si rivelava in primo luogo orientata verso l'esterno, dunque gettata fuori di sé, più e meglio definita dagli oggetti che intenziona che dalla coscienza di intenzionarli. Inoltre, la coscienza dell'intenzionalità restituiva ogni diritto alla molteplicità degli orientamenti oggettivi. Intenzionali erano la percezione, l'immaginazione, la volontà, l'affettività, l'apprensione dei valori.⁴

Dominique Janicaud ripeterà che l'indagine intenzionale deve essere la sola espressione della «ricchezza del nostro stare nel

² Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, con introduzione di E. Franzini, trad. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002 (d'ora in poi: *Idee I*), § 84. Lo rimarcherà anche Jean-Paul Sartre in *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 33-35; la stesura del breve saggio risale al 1939.

³ P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Edition Esprit/Seuil, Paris 1995, p. 17.

⁴ Ivi, pp. 17-18.

mondo»,⁵ motivo per cui la fenomenologia altro non sarebbe dal continuo svolgimento dell'intenzionalità nell'apertura al sensibile che appare.⁶

Per quanto riguarda la riduzione, o meglio, *le riduzioni* che Husserl pratica nei §§ 56-62 di *Idee I* e in molti altri luoghi,⁷ queste sono precedute dall'*epoché* attraverso la quale

noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale che è costantemente 'qui per noi', 'alla mano' [...]. Facendo questo [...] *io non nego questo 'mondo'*, quasi fossi un sofista, *non metto in dubbio la sua esistenza*, quasi fossi uno scettico; ma esercito l'*epoché* fenomenologica [*che mi vieta assolutamente ogni giudizio sull'esistenza spazio-temporale*].⁸

E quest'*epoché* «non deve essere confusa con quella richiesta dal positivismo [...]. Quello che noi cerchiamo sta in tutt'altra direzione. Per noi il mondo intero, quale viene posto nell'atteggiamento naturale [...] è ora privo di validità: non provato ma anche non contestato, esso va messo tra parentesi».⁹

L'originalità del modo in cui Husserl ha indagato tanto l'intenzionalità quanto la riduzione non ne ignora, dunque, la collocazione di tali motivi nella tradizione filosofica: l'intenzionalità, infatti, viene dalla filosofia medievale ed è ereditata da Husserl attraverso

⁵ D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, l'éclat, Combras-Paris 1998, p. 112.

⁶ Non a caso Janicaud è stato il promotore, presso l'Université Sophia-Antipolis di Nice di ricerche sull'intenzionalità che sono approdate nella pubblicazione D. Janicaud (éd.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Vrin, Paris 1995.

⁷ Si vedano a tal proposito E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; la riduzione alla «sfera appartenitiva» nelle *Meditazioni cartesiane* (Id., *Meditazioni cartesiane* (con l'aggiunta dei *Discorsi Parigini*), trad. di F. Costa, a cura di R. Cristin, Bompiani, Milano 1997³, V Meditazione, § 44) e i testi raccolti in *Zur phänomenologischen Reduktion*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

⁸ E. Husserl, *Idee I*, § 32

⁹ *Ibidem*.

Brentano;¹⁰ la riduzione – o meglio: l'*epoché* – conosce, a partire dallo scetticismo, numerose variazioni,¹¹ tra le quali quella che Husserl stesso nomina nel passo appena citato, ossia l'*epoché* praticata dai positivisti.

Si obietterà giustamente che dare conto di un dibattito interno a una disciplina non ha nulla a che vedere con l'accostamento poco legittimo di due autori lontani per temperamento. Se, con ciò, l'accostamento tra gli autori non viene legittimato, è tuttavia legittimato altro, ossia quell'operazione che in epoche passate era *meno* considerata un azzardo da evitare, come ad esempio mostrano i diversi sensi che il termine 'trascendentale' ha assunto nella storia della filosofia. Ecco, allora, la proposta che s'avanza: al di là di possibili ma anche poco legittime comparazioni che ci portano a dire *quasi* la stessa cosa, è possibile ritrovare in Husserl e Rosmini quel *typus* (in quanto impronta, carattere, figura, modello, secondo il greco τύπος) che permette di parlare d'intenzionalità e riduzione anche in mancanza dell'accezione tecnica dell'uso di questi termini?

Posto che tale possibilità possa darsi, si potrebbe riassumere il tentativo di queste pagine con la formula: *esporsi al rischio per pensare altrimenti*, dove a tale rischio ci si esporrà mettendosi nell'alveo non soltanto della via fenomenologica ma anche di un pensiero originalmente e *tipicamente* (nel senso di τύπος appena detto) italiano quale il pensiero di Antonio Rosmini.

II. *La controversia ermeneutica*

A questo scopo è utile ripartire dal titolo scelto per questo 'azzardo': *La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione*. Un titolo che può essere letto in tre direzioni diverse: 1) cercando l'accostamento tra i due autori; 2) cercando l'intenziona-

¹⁰ Per una storia dell'intenzionalità si veda J.-F. Courtine, *Histoire et destin phénoménologique de l'intention*, in Janicaud, *L'intentionnalité en question*, pp. 13-36.

¹¹ Cfr. a questo proposito il numero 83 (2015), 1-2, dell'«Archivio di filosofia», dedicato all'*epoché* intesa nei vari sensi.

lità in Husserl e Rosmini; 3) cercando di cogliere, nei due autori, i due motivi – per così dire – *in atto, nel loro operare*. In questa controversia ermeneutica, dovendo scegliere un cammino, la terza via ha il privilegio di mostrare non soltanto *che cosa* intenzionalità e riduzione siano, consegnando ogni paragone all'inevitabile scacco del dire quasi la stessa cosa, ma di far apparire *come* esse giocano il loro ruolo nell'*affaire* fenomenologico e, più in generale, filosofico. Per farlo, per vedere questo gioco, può essere utile partire da alcune letture dell'intenzionalità husserliana.

Elisabeth Rigal ha messo in luce le diverse implicazioni della formazione del motivo dell'intenzionalità e dell'oggetto intenzionale, formazione che ha segnato l'iniziale distacco di Husserl da Brentano.¹² La domanda da cui parte Rigal è la seguente: «Che cosa conduce le *Idee I*, che nel § 75 avevano in un primo momento definito la fenomenologia come “teoria descrittiva dell'essenza dei vissuti puri”, a riconoscere poi, nel § 86, il loro centro tematico nella “costituzione delle *oggettualità* della coscienza”, dove queste erano concepite come la realizzazione della coscienza di qualcosa in modo che in tale coscienza concordante si determini razionalmente l'unità oggettiva?». ¹³ E posto che, osserva Rigal, c'è un parallelismo noetico-noematico, com'è possibile che tale parallelismo si dia? Se, poi, spetta all'intenzionalità noematica far risaltare o mettere in evidenza le strutture dell'oggetto intenzionale, resta difficile capire come l'intenzionalità noetica resti intenzionalità nel senso vero e proprio. Di fatto, sebbene l'intenzionalità sia «la proprietà dei vissuti di essere “coscienza *di* qualche cosa”»¹⁴ e sebbene questo concetto «preso nell'ampiezza indeterminata in cui lo intendiamo, (sia) del tutto fondamentale e (sia) il punto di partenza agli inizi della fenomenologia»,¹⁵ Husserl scrive che «non in ogni vissuto l'io presta attenzione rappresentando, pensando, valutando, ecc. [...]; non in ogni vissuto può essere riscontrato

¹² E. Rigal, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnel (Husserl et Brentano)*, in Janicaud, *L'intentionnalité en question*, pp. 37-61.

¹³ Ivi, p. 37. Rigal cita e commenta il § 86 di *Idee I*.

¹⁴ Husserl, *Idee I*, § 84.

¹⁵ Ivi, p. 212.

questo *attuale* occuparsi dell'oggetto correlato, questo essere diretto a se stesso [...], mentre questo stesso vissuto può racchiudere in sé l'intenzionalità». ¹⁶ E quando nel § 90 di *Idee I* (paragrafo del capitolo *Noesi e noema*) Husserl torna sui vissuti intenzionali, spiega anche che ogni «vissuto intenzionale ha – e appunto questo costituisce l'elemento fondamentale dell'intenzionalità – il suo *obiectum* intenzionale [...]. In altre parole: avere senso, o “avere qualcosa in mente” [...], è il carattere fondamentale di ogni coscienza, che di conseguenza non è soltanto un vissuto in generale, ma un vissuto che ha un senso, un vissuto “noetico”». ¹⁷ Ora, se il vissuto intenzionale è tale da poterne desumere un ‘senso’, la situazione che definisce quest'ultimo, «ossia la circostanza che per noi la non-esistenza [...] dell'*objectum* rappresentato o pensato non può privare la relativa rappresentazione (e ogni vissuto intenzionale in generale) del suo “rappresentato” come tale, e che dunque bisogna tracciare una distinzione tra i due, non poteva rimanere nascosta. La distinzione, così sorprendente, doveva trovare un'espressione terminologica. E infatti vi rimanda la distinzione scolastica tra “l'*obiectum mentale*”, “*intenzionale*” o “*immanente*” da una parte, e l'*obiectum “reale”* dall'altra»; ¹⁸ *obiectum ‘reale’* che va messo tra parentesi perché è «la cosa là fuori». Ma se questo è il caso, che cosa si trova nel fenomeno ‘ridotto’?

Rispondendo alla questione Husserl scrive che «nella percezione si trova anche che essa ha il suo senso noematico, il suo “percepito come tale” [...], cioè il correlato appartenente all'essenza della percezione fenomenologicamente ridotta. In termini metaforici: la “messa tra parentesi” che la percezione ha subito, proibisce ogni giudizio sulla realtà percepita [...] ma non proibisce il giudizio sul fatto che la percezione è coscienza *di* una realtà», ¹⁹ ad esempio del «percepito come tale», «questo albero fiorito là nello spazio». ²⁰

¹⁶ Ivi, p. 210.

¹⁷ Ivi, § 90, pp. 228-229.

¹⁸ Ivi, p. 229.

¹⁹ Ivi, pp. 231-232.

²⁰ Cfr. ivi, p. 231.

Si sintetizza in queste pagine il problema che Rigal pone e al quale risponde regredendo verso il primo Husserl e la sua critica a Brentano. Soprattutto, va precisato per chiarire la questione di Rigal, se spetta all'intenzionalità noematica mettere in luce le strutture dell'oggetto intenzionale, è difficile comprendere come l'intenzionalità noetica possa restare intenzionalità in senso vero e proprio. Potremmo riassumere la sua questione chiedendo se dalle *Ricerche logiche* a *Idee I*, e dunque nella tensione tra il cosiddetto realismo e idealismo husserliano, la questione dell'intenzionalità resti la stessa o no.²¹ Ma se questa è la domanda che si pone retrocedendo da *Idee I* verso le *Ricerche logiche*, quando invece andiamo in avanti troviamo l'intenzionalità discussa nelle *Meditazioni cartesiane*. Nel § 20 leggiamo che l'analisi intenzionale è «condotta sulla base del principio fondamentale che ogni *cogito* come coscienza è invero intenzione»,²² dove «questo intendere-oltre-di-sé che è in ogni coscienza, deve esserne considerato come momento essenziale»²³ e dove il fenomenologo ricerca l'oggettivo nella consapevolezza che questo «può esser trovato solo come *correlato di coscienza*», così che

egli non lo considera e non lo descrive solo in atteggiamento *diretto*, né in mero riferimento in generale all'io corrispondente, all'*ego cogito* di cui quell'oggettivo è correlato, egli piuttosto [...] rivela i determinati corsi sintetici dei molteplici modi di coscienza e i modi ancora più reconditi del comportamento dell'io che portano a rappresentazione l'assoluto esser-intenzionato dell'io.²⁴

Dopo questo paragrafo torna la riflessione sull'oggetto intenzionale che può essere studiato nella sua struttura noetico-noematica,²⁵ saldando la duplicità e la difficoltà che Rigal individuava chiedendo se, quando Husserl riconosce ogni diritto di mettere in luce le strutture dell'oggetto intenzionale all'intenzionalità *noematica*,

²¹ Cfr. Rigal, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnels (Husserl et Brentano)*, pp. 40-41.

²² Husserl, *Meditazioni cartesiane*, § 20, p. 75.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 76.

²⁵ *Ivi*, § 21, pp. 78-79.

non è chiaro come l'intenzionalità *noetica* possa restare «un'intenzionalità del senso vero e proprio del termine».²⁶

Questo percorso nell'intenzionalità husserliana permette di tornare al primo punto della questione, posto con Ricœur, dove la coscienza intenzionale è intesa come coscienza che si trova rivolta fuori di sé. Ma lo era veramente oppure l'interpretazione ricœuriana della coscienza coglieva in modo immediato quello che uno sguardo mediato non confermava? Probabilmente è vera la seconda ipotesi, ossia che l'intenzionalità si giocasse *prima* nel complesso scambio tra oggetto intenzionale e oggetto noematico, e tra intenzionalità noetica e noematica, dunque nel campo della coscienza, come le *Meditazioni cartesiane* confermeranno.

Conferma che legittima che sia posta la seguente questione: com'è possibile che il traduttore di *Idee I* di Husserl e finissimo conoscitore delle *Meditazioni cartesiane* confermasse l'interpretazione dell'intenzionalità come apertura della coscienza verso la realtà che invece nei testi husserliani non si conferma? Di fatto, osservando che con l'intenzionalità si operava una frattura con «l'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé» e ciò proprio attraverso l'apertura verso l'*au dehors*, Ricœur centrava perfettamente la questione centrale data dal rapporto nuovo che veniva a crearsi tra l'immanenza della coscienza e la trascendenza del mondo fino a cogliere, attraverso le riduzioni fenomenologiche, la trascendenza nell'immanenza – e persino l'estraneità e l'alterità *come* strato del sé. Ora, che cosa ci apprende Rosmini di questa frattura e rottura? Ché se in Rosmini si confermasse, vi troveremmo il senso di intenzionalità che Ricœur *non* ha frainteso e che, invece, ha ben compreso. Se, infatti, per Husserl, la coscienza intenzionale è quanto abbiamo fin qui detto, non manca comunque il senso d'intenzionalità come *apertura* della coscienza che si produce nello scarto che l'intenzionalità introduce «nell'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé». *Di questo scarto, di*

²⁶ Rigal, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnels (Husserl et Brentano)*, p. 40.

questa frattura che conduce fuori dal cartesianesimo, la coscienza rosminiana può apprenderci qualcosa?

III. *Quanto una questione può essere inappropriata?*

Quanto inappropriata ed estrinseca è la questione posta? In Rosmini non c'è, va da sé, la formulazione dell'intenzionalità ma v'è quella frattura riflessiva della coscienza per cui non si dà coscienza senza riflessione. Scrive Rosmini a Giuseppe Bailo: «In un manoscritto che tengo appunto sulla coscienza dimostro che non si dà coscienza senza riflessione [...] e quindi che vi hanno delle coscienze riflesse appunto perché vi hanno delle *riflessioni di riflessioni*».²⁷ Inoltre, come noto, Rosmini individua l'etimologia della coscienza nello *scire cum*, co-scienza, ovvero: scienza con noi.

Si tratta di una coscienza preposizionale, di un «sapere con e di», che proprio nel 'di' si differenzia. Infatti, se «tosto che noi conosciamo un sentimento nostro, noi siamo *di* lui consapevoli»,²⁸ per ciò che concerne le cose esteriori la situazione cambia. «La cognizione di queste, scrive Rosmini, non è un esser consapevoli perocché gli oggetti di tali cognizioni non sono noi, né parti di noi. Si esige dunque in tal genere di cognizioni, oltre la *cognizione diretta*, anche la *cognizione riflessa*, acciocché noi n'abbiamo coscienza».²⁹ La preposizione 'di' esprime quindi modi diversi di cognizione, ché del sentimento siamo consapevoli, essendo 'in' noi, «senza che lo avvertiamo, senza che ci riflettiamo sopra, che n'abbiamo cognizioni».³⁰

Altri passi confermano questa preposizionalità della coscienza, la quale è diversa dal sentimento che è immediato perché possiede «la dualità propria della cognizione (il conoscente e il cognito come

²⁷ A. Rosmini, *Epistolario completo*, vol. V, Coi Tipi di Giovanni Pane, Casale 1890, p. 43.

²⁸ A. Rosmini, *Il rinnovamento della filosofia italiana*, vol. I, a cura di G. Messina, ECN di Città Nuova, Roma 2007, p. 343, nota 106.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, a cura di U. Muratore, ECN di Città Nuova, Roma 1983, p. 92, nota 96.

due enti separabili)»;³¹ ancora, che si differenzia dal sentimento che «ha solo la dualità propria sua, per la quale si distinguono due termini così correlativi che l'uno non si può pensare come ente se si separa dall'altro».³² Questa preposizionalità della coscienza per la quale è 'coscienza di', si rafforza per l'altra preposizione già accennata, ossia la preposizione 'con' che dimostra congiunzione, «quasi venga a dire scienza che ha l'uomo seco medesimo, scienza che gli è data dall'interno del sentimento».³³ Ma, scrive Rosmini, è quando distinguiamo fra cognizione diretta e cognizione riflessa che facciamo della coscienza «un'analisi accurata». Quando compiamo un primo atto intellettuale, non conosciamo questo atto, sebbene sia un atto che ci permette di conoscere l'oggetto della cognizione. Questo atto, cognizione nella quale si conosce immediatamente l'*oggetto* dell'atto stesso ma non «l'atto dello spirito», è detto cognizione diretta, dopo la quale «sopravviene la *riflessione*».³⁴ Ora, la riflessione è di due specie, potendosi volgere sugli oggetti della cognizione diretta e sull'atto dello spirito, col quale lo spirito conosce.³⁵ V'è dunque una duplicità che permette alla coscienza di riflettere sull'oggetto conosciuto e sull'atto compiuto. Vale la pena leggere il passo in cui Rosmini si sofferma su questa duplicità:

Se l'uom riflette solamente sopra gli oggetti della cognizione egli acquista una *cognizion riflessa* riguardante gli oggetti delle sue cognizioni, ma non acquista alcuna cognizione riguardante l'atto del suo spirito, 'mezzo del conoscere'. Se puoi l'uomo riflette non solo sull'oggetto del conoscere, ma ben anco sull'atto del proprio spirito, 'mezzo del conoscere', in tal caso egli acquista la *consapevolezza* ossia la coscienza del suo atto intellettuale in relazione coll'oggetto a cui si riferisce.³⁶

³¹ A. Rosmini, *Psicologia*, vol. III, a cura di V. Sala, ECN di Città Nuova, Roma 1989, p. 113, n. 1479.

³² *Ibidem*.

³³ A. Rosmini, *Trattato della coscienza morale*, a cura di U. Muratore e S.F. Tadini, ECN di Città Nuova, Roma 2012, p. 49, n. 9.

³⁴ *Ivi*, p. 50, n. 10.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

Questa differenziazione interna distingue anche sensi diversi della riflessione, ch  la coscienza   riflessione ma non qualsivoglia riflessione;   la riflessione che si volge «sopra noi stessi» e che «ci fa conoscere quanto noi facciamo o in noi si fa».³⁷ N  manca una descrizione della coscienza che la diversifica, per cos  dire, o differenzia ‘internamente’, e a tal proposito Rosmini indica la cognizione come ci  che costituisce in modo generalissimo ogni scienza, la coscienza come sentimento del proprio stato e la «coscienza pura, o unitissima, come sentimento della propria esistenza prima di ogni atto».³⁸ Questa coscienza pura, altro dall’idea di coscienza,   «l’io solo»,³⁹   «il sentimento fondamentale di noi come siamo nel primo istante della nostra esistenza o, per dir meglio, anteriormente e indipendentemente da qualunque nostra operazione, ovvero (che   la stessa cosa) il sentire di potere tutto quello che possiamo; ovvero la coscienza pura   l’io solo».⁴⁰ A questa prima e triplice distinzione, segue non gi  una fenomenologia di atti possibili ma dei diversi modi di essere della coscienza (coscienza morale, innanzitutto, ma anche coscienza invincibile e vincibile, retta e non retta, farisaica, lassa, ecc.).

Sebbene quanto appena detto non attenui le differenze tra la coscienza intenzionale husserliana e la coscienza non intenzionale di Rosmini, una risposta alla questione posta a proposito dell’interpretazione ric euriana dell’intenzionalit  husserliana pu  essere perlomeno tentata. Se, con Ric eur, si trattava di cogliere la frattura tra coscienza e coscienza di s , dopo quanto detto   lecito affermare che la preposizionalit  della coscienza rosminiana ci attesta il medesimo scarto individuando diversi livelli *della coscienza stessa*. Addirittura, tale preposizionalit  conferma la frattura di cui diceva Ric eur, pur non nominandola in questi termini; o conferma, se si vuole, la direzionalit  o la vettorialit  o l’apertura della coscienza verso s  ma anche verso l’oggetto conosciuto, facendolo secondo

³⁷ Ivi, p. 51, n. 15.

³⁸ A. Rosmini, *Coscienza pura*, in *Saggi inediti giovanili*, a cura di V. Sala, ECN di Citt  Nuova, Roma 1987 p. 27.

³⁹ Ivi, p. 33.

⁴⁰ Ivi, pp. 95-96.

quella sorta di scansione sopra detta. C'è, tuttavia, questo senso di intenzionalità in Rosmini?

V'è una ripresa dell'*intentio* degli Scolastici, i quali intendevano «per significato di prima intenzione quello che il vocabolo significa direttamente [...] e per significato di seconda intenzione [...] la stessa cosa, ma con qualche relazione aggiunta dalla riflessione».⁴¹ Dunque il senso dell'*intentio* non è certamente husserliano, come non lo è l'accento all'*intentio universalitatis*, ossia alla tendenza all'universalità che sta nel possibile che la mente aggiunge. Né si approssima al senso husserliano d'intenzionalità l'accezione di intenzione morale dell'atto che è in relazione con la legge prima, «onde gli atti interni d'ossequio o avversione alla legge non si dice che abbiano intenzione, come quelli che s'immedesimano con l'intenzione stessa».⁴² E forse la distanza diventa ancora più patente quando Rosmini parla di sentimento, soprattutto di sentimento spirituale che si scorge «colla immediata meditazione dell'IO stesso. Perocché il sentimento che esprime questo vocabolo è al tutto alieno da ogni fantasma corporeo, non rappresenta estensione, né forma, né colore».⁴³ E sebbene nella 'sensitività ideologica' si mantenga la stessa tensione che abbiamo colto a proposito della coscienza, e dunque lo sdoppiamento che permette a un unico e medesimo principio di avere un doppio sentimento, «è da notarsi che il sentimento che ha l'anima in quanto termina nell'idea è un sentimento oggettivato, sicché l'anima che pure è soggetto sente se stessa oggettivamente, quasi perdendo nella sua pura intuizione la sua propria individualità».⁴⁴

Si obietterà, giustamente, che tutta la filosofia riflessiva ha pensato lo sdoppiamento della coscienza, ma è proprio questo il punto: tale sdoppiamento è stato uno dei motivi che ha reso possibile

⁴¹ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. IV, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, ECN di Città Nuova, Roma 2000, pp. 464-465, nota 4.

⁴² A. Rosmini, *Compendio di etica*, a cura di G.B. Pagani, ECN di Città Nuova, Roma 1998, p. 94, n. 236.

⁴³ A. Rosmini, *Psicologia*, vol. I, a cura di V. Sala, ECN di Città Nuova, Roma 1988, p. 95, n. 132.

⁴⁴ Ivi, vol. II, p. 242, n. 999.

l'uscita dalla coscienza naturale che il positivismo imponeva e che anche Husserl, insieme a Bergson e per altri versi Rosmini, hanno pensato. Se dunque i contenuti husserliani e rosminiani debbono essere mantenuti nelle loro inaggirabili differenze, le ricerche di cui sono l'espressione si sono iscritte in un comune quadro, ossia in una prospettiva che rifiuta da diversi punti di vista la naturalizzazione della coscienza per pensarne il polivoco articolarsi.

Se fin qui, tuttavia, è stata seguita la via dell'intenzionalità, mostrando come in questa Rosmini possa offrire addirittura un chiarimento al motivo per cui una certa interpretazione proposta da sicuri conoscitori del pensiero di Husserl segua vie in apparenza non husserliane, quando si tratta della riduzione fenomenologica, gesto che nell'*Idea della fenomenologia*, ossia le lezioni che nel 1907 intrecciarono la *Gegebenheit* e la *Reduktion*, la distanza si fa patente perché in Rosmini, *la riduzione è mancante*.

IV. *La riduzione si dice in molti modi*

Se in Rosmini la 'riduzione' manca, va tuttavia detto che essa è una questione complessa anche in Husserl.⁴⁵ Nell'opera del fondatore della fenomenologia essa si intreccia con la questione dell'immanenza e della trascendenza, dove questa, enigmatica, deve essere messa tra parentesi affinché ogni tipo di datità appaia, siano esse autodatità della coscienza che datità simboliche. Nei §§ 50-58 di *Idee I*, Husserl svolge i diversi sensi della riduzione, dall'*epoché* che sospende ogni giudizio sulla realtà esistente, alla riduzione al residuo trascendentale dell'io puro, alla riduzione della trascendenza divina e, infine, la riduzione eidetica della coscienza.

Ma prima della stesura di *Idee*, introducendo ne *L'idea della fenomenologia* la riduzione fenomenologica,⁴⁶ Husserl osservava che per evitare la fallace *metabasis eis allo genos* nella quale

⁴⁵ Cfr. J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Puf, Paris 2005.

⁴⁶ E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, trad. it. di G. Vasa e M. Rosso, il Saggiatore, Milano 1981, pp. 47ss.

ricade la conoscenza naturale, occorre fare a meno di ogni trascendenza, provvedendola, proprio per il tramite della riduzione, di un indice di nullità. L'esistenza del trascendente, cioè, «non deve essere posta come tale ma, tutt'al più, come fenomeno di validità (*Geltungsphänomen*)».⁴⁷ La ragione di tale 'rinuncia' è presto detta: nessuna presenza trascendente può essere colta nella sua assoluta auto-datità (*Selbstgegebenheit*), privilegio che spetta esclusivamente all'immanenza (pura) della sfera delle *cogitationes*.

La trascendenza costituisce, perciò, «l'*enigma* in cui inciampa la conoscenza naturale» ed *enigma*, *Rätsel*, la trascendenza lo è perché di essa non ci si può servire come *dato* (*gegeben*), come ciò che la fenomenologia attinge quale suo punto di partenza nella 'rifondazione' del sapere. La trascendenza è *enigma* perché può essere solo presupposta ma mai colta direttamente; ancora, la trascendenza è *enigma* perché non può essere colta nella sua auto-datità evidente;⁴⁸ infine, è questa trascendenza «posta ma non colta» a dover essere provvista di un «indice di nullità».

Tuttavia, l'accezione (husserliana) di trascendenza non è univoca: difatti, nell'*Idea della fenomenologia* essa è distinta in effettiva (*reel*) e intenzionale,⁴⁹ mentre nel primo volume delle *Idee* si parla anche di «trascendenza nell'immanenza». Tra i luoghi husserliani più noti nei quali l'espressione ricorre, ricordiamo il § 57 del primo volume delle *Idee*,⁵⁰ dove così è definito l'io puro;⁵¹ un altro passo nel quale ricorre l'espressione è in *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*,⁵² dove alla «trascendenza nell'immanenza» è dedicato il § 28, il cui titolo è *L'esperienza fenomenologica. La sua «trascendenza nell'immanenza» e la possibilità dell'illusione. Empatia ed esperienza di sé*. In queste pagine la trascendenza non è quanto deve essere messo tra parentesi

⁴⁷ Ivi, p. 47.

⁴⁸ Cfr. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, pp. 73ss.

⁴⁹ Secondo la distinzione presentata ivi, pp. 71-72.

⁵⁰ Husserl, *Idee I*, pp. 143ss.

⁵¹ Cfr. ivi, p. 144.

⁵² Si veda *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, M. Nijhoff, La Haye 1973.

dalla riduzione ma, addirittura, è ciò che è scoperto dalla riduzione stessa come «trascendenza nell'immanenza fenomenologica».⁵³ Scompare definitivamente, per questa «trascendenza nell'immanenza», il connotato di «enigma»: si tratta, infatti, di una trascendenza immanente alla coscienza. Ora, che cosa potremmo dire a proposito di Rosmini, a fronte di questo inequivocabile percorso?

Parlare di *epoché* sarebbe falso e fuorviante, ma parlare di riduzione no. In *Teosofia* (n. 1227), Rosmini scrive che «dopo aver parlato dell'ente astratto, del subietto astratto e dell'atto astratto», occorre parlare dell'*essenza terminativa*, la quale è positiva e negativa. L'ente astratto è l'ente in universale cui il soggetto astratto e l'atto astratto vanno ad aggiungersi. Quando il filosofo propone un'analisi delle proposizioni attraverso le quali l'intelletto procede e commenta l'espressione «Paolo è sano», il soggetto astratto Paolo, separato da 'sano', o meglio, dall'essenza astratta 'sanità' vi è congiunto dalla copula 'è', la quale indica l'atto, o l'atto astratto; essa è tale perché può essere considerata senza il soggetto astratto-Paolo e senza l'essenza terminativa-sanità. Ed è tale essenza, che è dunque uno dei tre generi sommi, a poter essere, come appena detto, positiva e negativa. A ben vedere, tuttavia, anche il negativo si riduce al positivo perché «altro non aggiungendovi che la negazione, conserva il *concetto fondamentale* del genere, laddove i generi inferiori aggiungono al *concetto fondamentale* del genere qualche differenza». E poco dopo: «Il negativo non aggiunge altro, fuorché la negazione che fa la mente, e non pone una differenza nel genere, rimanendo la negazione estrinseca al medesimo. E questo spiega la parola filosofica di *riduzione*. Quando pertanto un genere conserva il concetto da cui esso è formato, e la mente v'aggiunge qualche operazione non è un genere novo, ma è il primo con qualche lavoro della mente, e però si dice che egli *si riduce* nello stesso genere».⁵⁴

⁵³ Cfr. E. Husserl, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*, ivi, p. 166. Si veda anche Husserl, *Meditazioni cartesiane*, §§ 47-50, pp. 125-131.

⁵⁴ Rosmini, *Teosofia*, vol. III, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, ECN di Città Nuova, Roma 1999, p. 69, n. 1227.

Qui «si riduce» potrebbe essere inteso come «si riconduce» allo stesso genere come il suo genere, così come per Heidegger la riduzione «consiste nel *ricondere* lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essenza di questo ente». ⁵⁵ *Riconduzione*, dunque, anche nella fenomenologia storica, è uno dei sensi della riduzione. La quale, in Rosmini, manca nel senso rigorosamente fenomenologico del termine, e dunque anche in merito alla riduzione (così come dell'intenzionalità) diciamo sempre 'quasi la stessa cosa', ma c'è come possibile gesto filosofico di riconduzione.

Manca, certamente, altro, ossia manca quella ricerca dell'immanenza alla coscienza che muoveva la riduzione husserliana, come si apprende sempre dalla lettura de *L'idea della fenomenologia* dove Husserl insiste sulla differenza tra due immanenze e due trascendenze, ⁵⁶ distinte in effettive e intenzionali, punto per lui decisivo perché riguarda la possibilità di una conoscenza che coincida con *il diretto guardare, afferrare e possedere la cogitatio*; coincidenza che gli permette di concludere che «le *cogitationes* sono le prime datità assolute». ⁵⁷

In Rosmini, invece, si è parlato soprattutto della tensione tra la conoscenza della coscienza e di 'altro' dalla coscienza. Ma la trascendenza, o meglio: l'ente trascendente, non ha alcunché di enigmatico né va posto tra parentesi. Di nuovo, la riduzione, in tal senso, in Rosmini manca, ma è mancante *perché manca l'enigma della trascendenza e non perché manca il gesto della riconduzione*. Ed è forse proprio il gesto di tale *riconduzione* che motiva il senso di ente trascendente così come lo si afferma in *Teosofia*, nella parte dedicata al reale. ⁵⁸ A tal proposito, scrive Rosmini, «dimostravamo che l'ente sensitivo-relativo e in particolare il corporeo, sommerso alla meditazione, ci si mostra come condizionato a un

⁵⁵ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris, il melangolo, Genova 1988, p. 19.

⁵⁶ Cfr. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, p. 71.

⁵⁷ Ivi, p. 45.

⁵⁸ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. V, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, ECN di Città Nuova, Roma 2000, p. 198, n. 2226.

altro ente anteriore a lui, che dicesi trascendente, perché non cade nell'esperienza». Sentenza a riprova della quale il nostro filosofo argomenta in questo modo:

Il primo atto dell'anima che cade nel suo concetto è quello di un principio senziente, e che un principio corporeamente senziente suppone dinnanzi da sé un principio il quale si trasforma in senziente, e come senziente si pone e s'individua ricevendo da ciò natura di anima. Il principio che ci rimane [...], tolto via il sentito corporeo, non è più senziente, è un principio che alla mente nostra appare come meramente potenziale, e un principio potenziale non cade nel sentimento proprio dell'anima, o piuttosto non cade in quel sentimento che è l'anima. *Onde la mente dialettizzando trascende l'anima e arriva a qualche cosa che la precede nell'ordine degli esseri.*⁵⁹

La trascendenza, o meglio: l'ente trascendente, non è enigmatico – *e qui si gioca la grande differenza con Husserl* – perché è colto dal movimento stesso della mente e se dunque la riduzione manca, essa manca per i presupposti ideologici e ontologici del tutto diversi tra i due autori. Ma se un certo senso di fenomenologia spontanea nel movimento della riduzione filosofica si dà anche in Rosmini, questa la si può individuare, certamente, in un'accezione *non* husserliana ma pur sempre *fenomenologica di riduzione come riconduzione*, in Rosmini nella riconduzione al genere più proprio, non ponendosi la trascendenza, e tanto meno l'ente trascendente, come fonte di enigmaticità.

Queste pagine che si aprivano sulla differenza tra il *che cosa* e *come* ritornano infine a questa differenza, alla quale *ci riconduce* il percorso compiuto. Difatti, se il *che cosa*, senza alcun dubbio, separa Husserl e Rosmini, il *come* del gesto compiuto li rende possibili compagni di viaggio, permettendo di declinare fenomenologicamente (sebbene non husserlianamente) la posta in gioco – filosofica.

Perciò, senza pretendere di paragonare l'incomparabile, con Rosmini ci troviamo dentro le questioni che *anche* Husserl ha inteso affrontare, e ci troviamo dentro le questioni che dalla sua interro-

⁵⁹ *Ibidem*, corsivo nostro.

gazione sono scaturite. Da un altro punto di vista o forse da punti di vista completamente diversi, ritroviamo allora un medesimo sguardo che ci invita a non operare troppo facili comparazioni ma che chiede, secondo diversi percorsi, di guardare «le cose stesse».

CARLA CANULLO

FENOMENOLOGIE RIBELLI.
INATTESE RIAPERTURE DELLA QUESTIONE-DIO
PER UN INEDITO INCONTRO CON ANTONIO ROSMINI

I. *Cui prodest? Il senso di un percorso*

A chi giova rileggere Antonio Rosmini alla luce di questioni che non sono state le sue? A chi giova congiungere, senza ridurre le differenze, ‘Rosmini e la fenomenologia’? Che tipo di operazione tradisce e che attitudine filosofica manifesta? Giova alla comprensione di Rosmini, o della fenomenologia o al fraintendimento di entrambi? Forse, sia chi conosce il pensiero di Rosmini, sia chi conosce il pensiero fenomenologico resterebbe insoddisfatto dall’arbitrarietà dell’accostamento.

C’è però almeno un caso cui questo avvicinamento giova, ossia al *modo* di trattare quelle questioni che *si impongono ed emergono* anche quando sono negate. Un imporsi ed emergere che mostra fino a che punto esse siano *ribelli*, come scrive Olivier Boulnois in *Métaphysiques rebelles*.¹ Dopo aver spiegato il suggestivo titolo del suo libro, Boulnois compie un’operazione prossima a questa tentata con la lettura rosminiana. Il suo proposito, infatti, è cogliere al di là di quanto è storicamente accaduto, la questione metafisica *as such*. Per farlo, parte da quest’osservazione di Paul Vignaux: «Lo storico che ha ricevuto una formazione filosofica deve guardarsi dall’unificare troppo e dal sistematizzare; occorre che faccia vedere la diversità *ribelle*. Occorre che nella sua esposizione non

¹ O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structure d’une science au Moyen Âge*, P.U.F, Paris 2013.

vi sia l'illusione di poter disporre di una certezza omogenea».² Affermazione che Boulnois commenta così: «Mostrerò anche la *vitalità* delle metafisiche medievali, le quali non smettono di rinascere e di cambiare forma, sfuggendo a formule già disponibili e pronte. Di qui l'aggettivo "ribelli"»³ che egli riprende *anche* da Vignaux. E seguendo un percorso che s'ispira al contempo alla genealogia e alla decostruzione,⁴ tra le metafisiche ribelli Boulnois colloca anche quella di Duns Scoto.⁵ Lungi dal limitarsi a coniare una formula suggestiva, Boulnois pratica dunque un *metodo* che 1) non riduce la metafisica sotto un unico titolo e che, invece, 2) ne segue le questioni nel loro stesso manifestarsi mostrando con ciò l'esistenza di 'metafisiche' in luogo di un'unica 'metafisica'.

La stessa via sarà seguita in queste pagine in cui 1) si parlerà non di fenomenologia ma di *fenomenologie*, nella consapevolezza della *vitalità* del metodo husserliano, 2) definendole con l'aggettivo *ribelli* per indicare che esse si rinnovano e sottraggono a riduzioni e restrizioni tematiche troppo facili. Rinnovamento che accade per la *vitalità* delle questioni che affrontano perché in esse *s'impongono*. Tra tali questioni sta anche la questione-Dio, questione 'ribelle' già nel fondatore della fenomenologia.

II. Husserl, la fenomenologia e la questione-Dio

Neppure il più sommario dei quadri storici potrebbe ignorare l'apertura a «questioni di filosofia della religione» che ha caratterizzato la fenomenologia fin dai suoi esordi, tema sul quale, peraltro, la letteratura non manca. Così, all'indubbia apertura alle questioni concernenti Dio e la trascendenza attestate dallo stesso

² Ivi, pp. 14-15.

³ Ivi, p. 16.

⁴ Boulnois lo fa discutendo sia le tesi di Heidegger e di Gilson, sia riprendendo la strategia di lettura di Derrida e di Foucault.

⁵ Dunque un autore che è stato letto con Rosmini (cfr. G. P. Soliani, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012).

Husserl,⁶ va aggiunto che *anche* la fenomenologia post-husserliana si è rivolta alla questione-Dio e alla vita religiosa. Eppure, sebbene tali questioni all'interno della scuola fenomenologica siano ormai acquisite,⁷ le polemiche e le tensioni non sono mancate né mancano, e ciò fin dalla prima ricezione della fenomenologia in Francia ad opera di Mikel Dufrenne.⁸ Tensioni giustificate dallo stesso Husserl che, in merito alla questione-Dio, ha legittimato interpretazioni differenti.

Basti citare Dominique Janicaud (di cui è nota la critica agli autori di cui ci occuperemo), il quale scrive alla fine del secolo scorso due volumi nei quali si oppone al *côté* religioso della ricerca fenomenologica. Il primo dei due libri è *Le tournant théologique de la phénoménologie française*,⁹ il secondo, forse meno noto ma più interessante perché – andando oltre la polemica – avanza un'ipotesi filosofica, è *La phénoménologie éclatée*.¹⁰

Il secondo capitolo di questo libro (*Une phénoménologie athée?*) prende le mosse proprio da un testo di Dufrenne, *Pour une philosophie non théologique*. Pur non ignorando la differenza tra la sua posizione e quella di Dufrenne, Janicaud ne condivide lo spirito e propone di superare le opzioni dell'ateismo e del teismo per mettere in campo la più radicale *epoché* di Dio,¹¹ facendolo in totale fedeltà a Edmund Husserl.

Come si giustifica, tuttavia, questa conclamata fedeltà a un autore che a Ingarden dichiarava che Dio è il problema fondamentale della filosofia? Testimonianza corroborata anche da quanto il filosofo diceva a Edith Stein nel 1935 affermando che «la vita dell'uomo non è altro da un cammino verso Dio. Ho cercato di

⁶ Cfr. L. Dupré, *Husserl's Thought on God and Faith*, «Philosophy and Phenomenological Research», 29 (1968), 2, pp. 201-215.

⁷ Si veda *Dio nella fenomenologia*, «Aquinas», 57 (2014), senza ignorare i corsi di Martin Heidegger pubblicati in *Fenomenologia della vita religiosa*, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003.

⁸ In M. Dufrenne, *La poétique*, P.U.F, Paris 1973, pp. 7-57.

⁹ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, l'éclat, Combras-Paris 1991.

¹⁰ Id., *La phénoménologie éclatée*, l'éclat, Combras-Paris 1998.

¹¹ Ivi, p. 32.

giungere a ciò senza l'aiuto della teologia, senza le sue prove e il suo metodo; in altri termini, ho cercato di giungere a Dio senza Dio»,¹² testimonianza che conferma quanto anticipato da un inedito del 1933: «Se tale scienza (la fenomenologia, ndr) può condurre a Dio, il suo cammino verso Dio sarà un cammino ateo verso Dio [...] così come è un cammino ateo quello verso l'umanità autentica assolutamente universale intesa come sostrato [...] sovra-nazionale, sovra-storico di ciò che costituisce in modo sovra-temporale e sovra-empirico l'umanità autentica in generale».¹³ Un cammino condotto, cioè, in regime di *epoché*. Quale *epoché* di Dio, tuttavia? Per Janicaud, dovrebbe trattarsi di un' *epoché* che rinuncia a ogni trascendenza e invita all'indagine intenzionale della «ricchezza del nostro stare nel mondo»,¹⁴ motivo per cui la fenomenologia altro non sarebbe dal continuo svolgimento dell'intenzionalità nell'apertura al sensibile che appare.

L'inesausto riaprirsi della questione-Dio in Husserl si attesta anche nella polemica tra due interpreti dell'opera del fenomenologo, Jocelyn Benoist ed Emmanuel Housset, i quali a distanza di venti anni (1991-2010) hanno riflettuto su quei testi husserliani che, in Italia, Angela Ales Bello ha contribuito a diffondere.¹⁵ Andare ai testi husserliani aiuta a tornare alle questioni poste su Dio. Dunque non al «che cosa» di Dio si dice, ma «come» la questione-Dio si pone. E ponendosi, considerando l'epoca in cui Husserl ha filosofato, essa rinvia alla vicenda della teologia metafisica, o anche, della metafisica ontoteologica. Sia Benoist, sia Housset hanno discusso la questione leggendo i testi non editi del fondatore della fenomenologia, forse la fonte maggiore, ancora oggi, di tale questione.

¹² Citato da J. Benoist in *Husserl au-delà de l'onto-théologie?*, «Les études philosophiques», 4 (1991), pp. 433-458; citazione a p. 433.

¹³ *Ibidem*, citazione dagli inediti husserliani A VII 9, *Horizont* 1910-1933, p. 11.

¹⁴ D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, p. 112.

¹⁵ Cfr. A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1985; Ead., *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, edizioni Messaggero, Padova 2005.

Se per Benoist Husserl si colloca perfettamente nella storia dell'ontoteologia, di parere diverso è Ales Bello,¹⁶ con la quale concorda Housset, il quale non soltanto mette in luce i diversi significati in cui Husserl parla di Dio¹⁷ ma, pur non negando la presenza di un *côté* metafisico e ontoteologico in Husserl, interroga la trascendenza di Dio cogliendovi la medesima enigmaticità di ogni trascendenza, ivi compresa quella del mondo. Detto altrimenti: se la questione-Dio resta aperta, lo è perché in Husserl resta tale la trascendenza. E se per certi versi «il procedere husserliano resta [...] metafisico»,¹⁸ ci sono testi in cui Dio è sottratto a tale orizzonte, come mostra il passo in cui Husserl afferma: «Nulla ci impedisce di pensare che possiamo andare [...] al di là dei limiti della nostra vita di coscienza [...]. E (nulla ci impedisce di pensare) che un tale al di là sia perlomeno pensabile, o almeno possibile in quanto ambito dell'essere che ci resta inaccessibile o in quanto “Nulla” che non dipende dalle nostre verifiche o legittimazioni. [...] Al di là che è in dis-accordo con il linguaggio della nostra coscienza».¹⁹ Commenta Housset: «Il “nulla” non significa che Dio non si dà, ma è al contrario il modo in cui si dà. Il che mette in evidenza che dire che si vede Dio come un qualunque ente del mondo, o come possibilità ideale (o *telos*, ndr.) del mondo, significa già non aver più a che fare con Dio».²⁰ E, di qui, il chiarimento dell'ateismo metodologico di Husserl, ateismo che sta a indicare che «il filosofo non è necessariamente colui che chiede che cosa Dio sia divenuto quando la fede scompare, ma colui che vuole dare un significato trascendentale alla fede [...]. La riduzione non chiede che si smetta

¹⁶ La quale propone, attraverso una lettura altrettanto serrata di quella di Benoist, un'ipotesi diversa, e ciò grazie all'attenzione prestata ad altri fenomenologi e filosofi della religione, in particolare Scheler e Duméry.

¹⁷ Oltre al Dio metafisico, infatti, in Husserl vi è un Dio 'etico' e Dio come atto puro.

¹⁸ E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, éd. du Cerf, Paris 2010, p. 193 (trad. nostra).

¹⁹ Ivi, p. 194, citazione di Husserl, Manoscritto B I 14, p. 155.

²⁰ Ivi, p. 197.

di credere, ma che si metta tra parentesi la fede per mettere in luce la pura fenomenicità di Dio».²¹

La tensione tra fenomenologia e questione-Dio si ritrova, quindi, in Husserl e per questo motivo è ripetuta dagli interpreti. *Giustamente* ripetuta, perché già il metodo della riduzione e della messa tra parentesi di ogni trascendenza si ripete in Husserl in modi e luoghi diversi. Basti accennare ai §§ 50 e 51 di *Idee I*, dove il § 50 apre il campo della coscienza pura e assoluta come «residuo fenomenologico», mentre il § 51 afferma che tale sfera è indipendente dalla natura, la quale non ne condiziona l'esistenza perché «la natura stessa si rivela essere un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in connessioni di coscienza soggette a regole».²² Nell'*Annotazione* che segue questo paragrafo Husserl precisa che «il *principio teologico*, che può forse essere ragionevolmente supposto, non può essere assunto *come una trascendenza nel senso del mondo*: poiché ciò costituirebbe [...] un circolo vizioso».²³ Ora, «poiché un Dio mondano è evidentemente impossibile, e poiché l'immanenza di Dio nella coscienza assoluta non può essere concepita come immanente nel senso dell'essere vissuto (il che non sarebbe meno assoluto)», prosegue Husserl: «Ci devono essere nella corrente assoluta della coscienza e nelle sue serie infinite altri modi di annunciarsi delle trascendenze [...]; e ci deve infine pure essere un annunciarsi di ordine intuitivo, al quale il pensiero teoretico potrebbe adattarsi e seguendolo razionalmente rendere intelligibile la potenza unitaria del supposto principio teologico».²⁴

La questione della trascendenza si gioca in questo passo in cui siamo in regime di riduzione, come anche Janicaud voleva. E questo regime di riduzione dichiara una mancanza o un'assenza. Poiché i modi che noi conosciamo, ossia la trascendenza mondana

²¹ Ivi, pp. 197-199.

²² E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, con introduzione di E. Franzini, trad. it. di V. Costa Einaudi, Torino 2002, § 51 p. 127.

²³ Ivi, *Annotazione*, p. 127.

²⁴ *Ibidem*.

e l'immanenza coscienziale, rendono entrambi impossibili 'Dio', per porre la questione-Dio *altri modi della trascendenza devono darsi* così come deve potersi dare un ordine intuitivo che ecceda il pensiero teoretico e gli imponga, per così dire, il proprio ordine, diverso da quello causale.

La questione-Dio, allora, si ribella nell'opera stessa del fondatore della fenomenologia perché si sottrae a facili riduzioni, il che conferma la *querelle* tra Benoist, Housset, Ales Bello e altri interpreti. È su tale questione che altre fenomenologie si sono ribellate, riaprendola.

III. *Fenomenologie ribelli. Come si riapre la questione-Dio*

Se il rifiuto della questione-Dio, in fenomenologia e non soltanto, deve poter restare sempre possibile, una temperie francese, che si è reclamata alla fenomenologia,²⁵ ha optato per la riapertura di tale questione. Dovendo delimitare il contesto, l'attenzione sarà rivolta a Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien ed Emmanuel Falque.

L'ipotesi proposta è che queste fenomenologie non intendano tradire l'invito husserliano a non porre presenze trascendenti ma proseguano l'opera di riflessione sulla trascendenza nei molti modi in cui questa può esser pensata, seguendo le sue riaperture. Per tutti si seguirà un motivo, ossia il modo in cui essi de-figurano la trascendenza. *De-figurazione* è un termine che coniamo intendendo il prefisso 'de-' in senso positivo, come nel caso di 'denominazione' (ossia dare molti nomi, e non nel senso della privazione e del depauperamento), e intendendo il termine *figura*

²⁵ Va ricordato che lo stesso reclamarsi degli autori che tratteremo alla fenomenologia è un tema molto dibattuto. Ci permettiamo di rinviare C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004. Sul tema, e soprattutto sull'apertura teologica dell'opera di Marion e degli altri autori che vedremo, si vedano anche V. Perego, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita & Pensiero, Milano 2004, e N. Reali, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova editrice, Roma 2001.

secondo il vocabolo francese *figure*, *volto*. De-figurazione non significa «essere sfigurato» o perdere i tratti ma indica il poter assumere, in questo caso da parte della trascendenza, quei volti che essa può effettivamente accogliere quando la sua questione si riapre per la *ribellione* a definizioni uniformanti. Scopo di questa de-figurazione, tuttavia, non sarà soltanto mostrare il senso che la trascendenza assume in alcuni autori che si ‘ribellano’ alle sue riduzioni ma anche cercare quei tratti che già Antonio Rosmini aveva anticipato. Le ‘fenomenologie ribelli’ si ritroveranno così in un inedito *compagnonnage* con il filosofo roveretano, comunanza che le inserisce in un contesto filosofico più ampio.

La de-figurazione della trascendenza proposta da Jean-Luc Marion si conferma nel percorso che va da *Il fenomeno erotico*²⁶ al libro dedicato ad Agostino, *Au lieu de soi*.²⁷

Le sei meditazioni de *Il fenomeno erotico* articolano l’apertura dell’io alla trascendenza e l’accadere della manifestazione di Dio come amore. A de-figurare la trascendenza è tuttavia *meno* il fenomenalizzarsi dell’amore e *più* il ‘luogo’ da cui essa arriva, ossia da *ailleurs*, da *altrove*. Questo modo di intendere la trascendenza inizia con l’affermazione agostiniana dell’interiorità di Dio a me stesso, dove l’*interior intimo meo* esprime il paradosso di un’estraneità più intima a me di me stesso e dalla quale io sono amato. Un’intimità che attesta l’apertura dell’*ego* all’*ailleurs*. Se infatti l’Io è là dove è amato e *là* dove ama, allora questo *là* diventa più interiore dell’intimità stessa dell’Io. Il paradosso del comparativo (*interior*) che supera il superlativo (*intimus*), scrive Marion, «indica un luogo che non trovo fuori di me né in me, perché mi trova in un *sé* che non mi appartiene ma al quale appartengo e cui alla fine devo giungere. Dio non mi supera nella sua alterità assoluta se non nella misura in cui, nella distanza stessa che apre, definisce ciò che io amo, dunque quello che *mi* identifica con il mio più autentico

²⁶ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, trad. it. di L. Tasso, Cantagalli, Siena 2017.

²⁷ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, P.U.F, Paris 2008.

sé». ²⁸ E ancora: «La fatticità dell'amore mi fissa e mi assegna, come ogni fatticità, ma esercitandosi come amore [...] essa consiste nel rinviarmi in un *altrove (ailleurs)*». Di più, «la sola possibilità che la pressione del *pondus amoris* apre per me consiste soltanto nella determinazione di questo *ailleurs*». ²⁹

Altrove, allora, è la de-figurazione della *trascendenza* che incontriamo quando la fenomenologia si ribella all'esclusione delle questioni che la concernono. De-figurazione che Michel Henry proporrà seguendo una via diversa.

Nella trilogia dedicata al cristianesimo ³⁰ Henry insiste sulla giustapposizione tra la trascendenza oggettiva e oggettivante del mondo e l'immanenza patica della carne nella quale, soltanto, la Vita si coglie. È alla luce di questa insistenza che egli indica nel Cristo il Primo Vivente generato dalla Vita, dal Padre. Ogni vivente, poi, è tale per la generazione che accade per l'immanenza nella Vita, dove tale *immanenza* si manifesta nel *pathos* della carne vivente che non necessita, per manifestarsi, della *trascendenza* del mondo.

Se andiamo a *L'essence de la manifestation*, ³¹ tuttavia, si scopre una diversa de-figurazione della trascendenza non pensata in contrapposizione all'immanenza. Volendo definire tale senso *henryen* dell'immanenza, lo si potrebbe definire *intensivo* – nel senso dell'*intensus* latino, ossia ciò che è vivo, forte, che si incrementa e, incrementandosi, cresce. È questo *intensificarsi* a unire termini che la filosofia contrappone (immanenza e trascendenza), facendolo in modo inedito.

In pagine molto note nelle quali cerca l'essenza della manifestazione e contesta che questa sia opera della trascendenza, Henry scrive: «Non essere l'opera della trascendenza significa, per una manifestazione, sorgere e compiersi indipendentemente dal mo-

²⁸ Ivi, p. 144.

²⁹ *Ibidem* per entrambe le citazioni.

³⁰ Le tre opere di Henry, tradotte da G. Sansonetti sono: *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997; *Incarnazione. Per una fenomenologia della carne*, SEI, Torino 2001; *Parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003.

³¹ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, P.U.F, Paris 1992 (trad. nostra).

vimento col quale l'essenza si slancia e si proietta *in avanti* nella forma di un orizzonte; sorgere, compiersi e mantenersi indipendentemente dal processo ontologico di oggettivazione, ossia in assenza di ogni trascendenza». Ma, ed ecco presentarsi una sorta di ossimoro, «la manifestazione che si produce in assenza di ogni trascendenza è tuttavia la manifestazione della trascendenza stessa. Che una manifestazione, la manifestazione dell'essenza intesa come trascendenza, si produca in assenza di ogni trascendenza, significa quindi: l'atto originario della trascendenza si rivela indipendentemente dal movimento attraverso il quale si slancia in avanti spingendosi fuori di sé [...]. L'immanenza è il modo originario nel quale si compie la rivelazione della trascendenza, e come tale, l'essenza originale della rivelazione».³²

La suggestione di quanto detto non riduce però la forza di un'obiezione: sarà mai possibile pensare un'alterità irriducibile o un *ailleurs*? Domanda che per certi versi anche Henry pone, chiedendo in che modo qualcosa di *altro* si riveli e manifesti. Ora, tale 'altro' è l'essenza stessa dell'immanenza, che Henry indica nella *Vita* e la cui rivelazione è Parusia.³³ Questa riflessione sulla vita immanente a ogni vivente e al contempo trascendente perché mai esaurita dalle singole manifestazioni sarà l'anima della trilogia dedicata al cristianesimo e all'incarnazione del Cristo, Primo Vivente.³⁴

Seconda de-figurazione della trascendenza sono, dunque, i tratti specifici che questa assume grazie all'incarnazione che accade per la Vita – 'altro' che si scopre come 'trascendenza nell'immanenza' del vivente.

La terza de-figurazione della trascendenza è l'appello di Jean-Louis Chrétien. L'appello non è definibile: non è domanda né chiede 'qualcosa' di determinato. Non è una richiesta che si sente ma che un appello sia accaduto è manifestato dalla risposta che riceve. Chrétien lo dice ricorrendo al verbo *kalein*, chiamare, con-

³² Ivi, pp. 279-280 per entrambe le citazioni.

³³ Cfr. ivi, p. 355.

³⁴ Cfr. G. Sansonetti, *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006.

vocare, che Platone nel *Cratilo* unisce a *kalon*, al bello.³⁵ *Kalein*, come il francese *appeler* e l'italiano *chiamare*, significa dare il nome ma anche interpellare, convocare. L'appello – indefinibile e che non chiede 'qualcosa' – *si manifesta* perché *chiama* in quanto *bellezza* (*kalein/kalos*) che *attrae*.³⁶ Il bello, la bellezza «chiama manifestandosi e si manifesta chiamando. Che il bello ci attiri, ci metta in movimento verso di sé, ci muova, venga a cercarci là dove siamo affinché possiamo ancora cercarlo, questo è il suo appello e la nostra chiamata».³⁷

Colgo, tuttavia, la bellezza come appello «soltanto quando le rispondo nello spavento, nello smarrimento o nell'ammirazione»; colgo l'appello del *Logos* «quando gli rispondo con pensieri e parole».³⁸ Il pensiero – la filosofia – è 'risposta' nella quale si rivela la verità che ci convoca. Nella risposta, l'appello si dà ad ascoltare; nella risposta – in ogni risposta e in qualunque modo noi rispondiamo – il senso si rivela. Perciò appello e risposta non si scindono ma l'una è suscitata dall'altro che – in essa – si manifesta e viene alla luce.

L'appello del Bello si declina, poi, come appello del Bene. Commentando a più riprese Dionigi l'Areopagita, Chrétien scrive che il Bello che chiama è, innanzitutto Dio, nel quale il Bello *si converte* nel Bene e «nascono all'essere, noi rispondiamo a tale chiamata. Non si tratta qui soltanto del bello ma del Bene esso stesso che convoca *dando origine*».³⁹ Il nome più proprio del bello che convoca è, perciò, Dio, il quale – in quanto è Bene – chiama all'essere l'uomo e ogni cosa. Reciprocamente, convocando e attraendo, il Bene si rivela e manifesta risollecitando sempre e di nuovo il cammino dell'esistenza, evento che fa accadere perché ne è

³⁵ Platone, *Cratilo*, 416b-e.

³⁶ E dando il suo nome alla bellezza, «l'appello mostra ciò che per lui è essenziale, la natura stessa della sua manifestazione» (J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, éd. de Minuit, Paris 1992, p. 19).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ J.-L. Chrétien, *Phénoménologie de la réponse*, in *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, P.U.F, Paris 2007, p. 15.

³⁹ *Ivi*, p. 28.

l'origine che non smette mai di implicarsi nell'esistere stesso. L'appello del Bene e del bello, terza de-figurazione della trascendenza, è dunque 'chiamata ad essere' di Colui che chiama all'esistenza ciò che ancora non è. Ed esistere è *già* rispondere e aver risposto, ovvero: l'esistenza è la risposta a un appello, all'appello a essere.

Infine, la quarta de-figurazione della trascendenza si traccia nell'opera di Emmanuel Falque, dove tale de-figurazione passa attraverso la riflessione filosofica sulla figura del Cristo che, nel libro *Le Passeur de Gethsémani*, è Colui che *attraversa e passa* nel Getsemani senza *fuggire* dalla (e la) sua condizione esistenziale.

Soltanto se l'attraversamento paziente dell'esistenza è *possibile* le questioni che la trapassano assumono quel peso che le rende ineludibilmente umane. Ineludibili perché caratterizzanti in proprio e 'autenticamente' l'esistenza al punto da essere momenti in cui l'immagine che l'uomo è riaccade e si compie, ovvero, «quell'immagine di Dio in cui si coglie – scrive Falque – fin da ora e nella totalità (la) nostra natura». ⁴⁰ È per questo motivo che «Cristo ci insegna a essere uomini – ossia a non fuggire la nostra finitezza – fino a insegnarci il modo in cui possiamo “abbandonarci” nella morte» ⁴¹ passando al Padre. Il passaggio possibile della trascendenza e alla trascendenza nella figura del Cristo, fa perciò scoprire nella finitezza l'apertura intima dell'esistenza, ossia del 'luogo' in cui si scopre l'alterità radicale che la abita; 'altro' di fronte al quale si schiude l'alternativa dell'esistenza, che può sempre accogliere o rifiutare «la presenza quotidiana di questo altro da me». ⁴²

La de-figurazione della trascendenza come altrove (Marion); il patire l'immanenza che accade perché la trascendenza s'incarna in essa (Henry); il manifestarsi della trascendenza come appello nella risposta che l'uomo dà e nella quale la sua stessa esistenza si rigenera per il riaccadere dell'origine (Chrétien); il passaggio di

⁴⁰ E. Falque, *Le Passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, éd. du Cerf, Paris 1999, p. 31.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 171.

Cristo al Padre come condizione di possibilità di ogni passaggio dell'umano nel divino. Potrebbero essere così riassunte queste 'fenomenologie ribelli' e tali perché rifiutano la riconduzione della trascendenza a un'unica definizione, scegliendo invece di tentarne i diversi volti. Soprattutto, ne rifiutano la riconduzione a un concetto che ne perde la vitalità costringendola nelle maglie di un pensiero che ignora l'esistenza.

IV. Rosmini, infine

Rosmini arriva alla fine non per giustificare *ex post* un percorso in sé coerente ma perché può offrire alle questioni esposte *un quadro, e forse anche, un alveo filosofico che permette di motivarne molti degli assunti*. Ancora, arriva alla fine perché da punti di vista e con metodi diversi, egli ha vissuto e consegnato le medesime questioni già dette e che si ribellano a ogni riduzione. La distanza dagli autori citati non può essere, certo, ignorata e per rimarcarla basterebbe ricordare che uno dei libri più noti di Marion è intitolato *Dio senza essere*.⁴³ Tuttavia, quest'espressione è stata spesso equivocata, giacché voleva indicare non che 'Dio non è' ma che l'argomento ontologico o le proposizioni della teologia razionale 1) non bastano ad affermarne l'esistenza e che 2) evidenziano il carattere idolatrico della metafisica quando essa è usata per pensare Dio.⁴⁴ La medesima esigenza è condivisa dagli altri autori detti e, forse, è anche l'esigenza per cui la questione-Dio in Rosmini si ribella.

Si ribella perché tale questione non è riconducibile alla sola formulazione razionale. Il che non basta, naturalmente, a inserirlo nel discorso fin qui svolto, ma niente vieta che la sua interrogazione possa essere intesa come una de-figurazione continua della trascendenza; de-figurazione che accade quando chi 'la dice' non

⁴³ Cfr. J.-L. Marion, *Dio senza essere*, nuova ed. it. a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008.

⁴⁴ Come noto, questa è la tesi che Marion ha proposto e argomentato in *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1979.

vuole esaurirla ricorrendo alle sole argomentazioni razionali. Motivo per il quale anche gli autori di cui si è detto si sono ‘ribellati’ rifiutando di ‘definire Dio’ e preferendo alla via faticosa quella apofatica. Su questa via incontrerebbero non soltanto Dionigi l’Areopagita, principale autore di riferimento, ma anche Rosmini per il quale «la formola, colla quale esprimiamo Dio è vera; se non che all’uomo è *inintelligibile*, in quanto che egli non può pensare l’essere stesso nel suo atto perfetto e compiuto. E questo è il *nome ineffabile* di Dio; o sia una formola, la quale non può esprimere che Dio». ⁴⁵ Inoltre: «La nostra cognizione negativa di Dio è dunque tale che noi sappiamo per essa a chi rivolgerci [...] e possiamo senza esitazione adorare la nostra *causa*, conoscere praticamente il *fonte della bontà*». ⁴⁶

Sorprende la prossimità con alcuni passi in cui Marion si esprime negli stessi termini ⁴⁷ e sarà proprio la via negativa a condurlo alla de-figurazione della trascendenza come *ailleurs*. Inoltre, volendo ognuna delle de-figurazioni dette essere un’uscita dalla concettualizzazione di Dio, Rosmini si offre come guida filosofica efficace per giustificare passaggi che nei nostri autori talvolta sono troppo rapidi e non adeguatamente giustificati. Scrive a tal proposito Rosmini che il ragionamento che ci spiega che cosa Dio deve essere «non ci dice già quello che è “una sussistenza che nella sua semplicità racchiude ciò che ha la specie e il genere”; non ci mostra, non ci fa percepire, pensare una tale sussistenza, più che la definizione del colore il faccia pensare al cieco; ci mostra i termini, ma non il loro *nesso*, nel quale consiste l’essere divino». Inoltre, i principi che stabiliscono «1° Che l’ordine delle nostre concezioni è perfettamente uguale all’ordine delle cose [...]; 2°

⁴⁵ A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull’Origine delle Idee*, a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 2003, 1241. Su Rosmini e la fenomenologia francese si veda F. Bellelli, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

⁴⁶ Rosmini, *Nuovo Saggio sull’Origine delle Idee*, 1242.

⁴⁷ Cfr. J.-L. Marion, *De Surcroît*, Puf-Quadrige, Paris 2010; Ch. VI, *Au nom ou comment le taire*.

Che Iddio sia l'oggetto del naturale intuito della mente umana, nel qual caso la mente umana potrebbe avere concezioni adeguate all'essere supremo» sono «due errori gravissimi in sé, gravissimi nelle loro conseguenze». ⁴⁸

Ancora, Marion, Henry, Chrétien e Falque, per affrontare la questione-Dio, criticano l'analogia e privilegiano la via dell'univocità, facendolo in modo talvolta *tranchant*. Ora, la distinzione interna all'analogia che Rosmini propone potrebbe arricchire e articolare meglio la loro argomentazione ed essere persino da loro accettata. Scrive il filosofo roveretano: «Solo conviene considerare che io distinguo due specie di analogia, quella che hanno le cose create fra loro, e quella delle cose create coll'Essere increato. La differenza di queste due analogie sta nella diversa maniera, in che appartiene l'essere alle cose create, e all'Essere increato». ⁴⁹ E prosegue: «Senza qualche cosa di comune tra Iddio e gli enti finiti, mancherebbe la base dell'*analogia* tra il Mondo e Dio. L'*analogia* si fonda sulla comunanza dell'*essere iniziale* e la proprietà di tutte le altre cose. Poiché l'*essere iniziale* è il menomo possibile che ci possa essere di comune tra due enti; e se né pur questo fosse comune, niente più rimarrebbe di comune, e quindi non ci sarebbe più alcun passaggio dialettico, alcuna argomentazione dall'uno all'altro. [...] L'argomento dunque d'analogia non sarebbe possibile, se non ci fosse di comune tra Dio e i contingenti l'essere iniziale e gl'intrinseci elementi di questo. [...] Essendo dunque ammessa da tutti i teologi l'analogia, e questa supponendo qualche cosa di comune tra Dio e le creature, conviene che di comune ci sia almeno l'*essere iniziale*, perché se non ci fosse questo, nulla affatto ci potrebbe essere». ⁵⁰

Marion esplicitamente e dichiaratamente, Henry, Chrétien e Falque implicitamente ma di fatto, sottoscriverebbero queste affermazioni: l'analogia (tra la Vita e la carne del Cristo e la nostra

⁴⁸ Per le due citazioni cfr. A. Rosmini, *Psicologia*, a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1988, 1663 e 1664.

⁴⁹ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, vol. II, a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1983, lib. IV: I, cap. I, art. VI, nota, p. 20.

⁵⁰ A. Rosmini, *Teosofia*, Città Nuova, Roma 1998, vol. I, n. 289.

carne, tra l'appello e la risposta, tra il modo in cui Dio ama e il modo in cui l'uomo ama, nella possibilità di attraversare il dolore e l'agonia) si dà a partire da una condizione di possibilità, per così dire, *univoca o di comunanza*. Di più, questa «comunanza di essere» che Rosmini indica come base per ogni possibile analogia contribuisce a chiarire il senso di un'*univocità* cui i fenomenologi suddetti fanno appello senza, tuttavia, fornire esplicazioni.

Un altro passaggio di Rosmini offrirebbe un chiarimento alla loro proposta: «Della cognizione dell'essere assoluto e infinito, cioè di Dio, la cognizione ci può venir da tre fonti: 1° dalla rivelazione, e questa ove prescindiamo dall'interno lume di grazia, non ci dà che una *cognizione analoga* perché il mezzo onde ci viene comunicata è quel de' vocaboli, cioè di segni non rappresentativi. 2° Dagli effetti, cioè dalla creazione ecc., e questi ancora non ci danno che una *cognizione analoga*, non vedendo noi il modo dell'operare, e solo sapendo per argomentazione ontologica che qui la causa è equivoca al suo effetto, e sopra eminente. 3° Dal ragionamento *ontologico*, e questa ci dà ancora delle cognizioni *analogiche* di Dio; ma nel tempo stesso che ci dimostra che tali cognizioni sono meramente analogiche, e però del tutto insufficienti a farci conoscere l'essere Supremo positivamente, ci dimostra di più, che come degli enti da noi conosciuti la cognizione positiva che possiamo avere».⁵¹

Se le ultime due condizioni sarebbero esplicitamente rifiutate da chi si reclama alla via fenomenologica, la prima sarebbe accolta e, forse, permetterebbe anche una lettura meno rigida e critica dell'analogia. Con ciò, proprio per la consonanza con il primo punto, Rosmini potrebbe offrire un'altra via (condivisibile perché in linea con la prospettiva d'insieme) per riaprire una questione metafisica che tutti e quattro risolvono troppo rapidamente solventola in affermazioni tendenti a omologare *ogni metafisica in un modello unico*.

Rosmini, perciò, aiuterebbe le 'fenomenologie ribelli' a precisare meglio un altro motivo che le accumuna, ossia il rifiuto in alcuni

⁵¹ *Ibidem*.

casi esplicito (Marion, Falque) in altri implicito (Henry, Chrétien), della metafisica come via per affrontare la questione-Dio. Rifiuto che si fonda sulla convinzione che la teologia razionale non sia adeguata a porre la suddetta questione. Il filosofo roveretano, invece, offrirebbe una strada diversa, *anche* metafisica ma non per questo *razionalistica*, dando da pensare anche *altre* vie adeguate al ribellarsi della questione-Dio nel rifiuto di ogni riduzione. E, forse, proprio le vie che Rosmini ha percorso possono manifestare perché tale questione si *ribella*, cosa che fa (1) ripetendo *diversamente* quello che ‘tutti i teologi’ condividono (2) per cercarne la *vitalità*.

È questa vitalità della questione-Dio a sottrarsi alle definizioni che la costringono in griglie del pensiero ed è per questa vitalità che essa, anche in Rosmini, si ribella per ripresentarsi. E ripresentandosi, incontra altri modi e percorsi in cui si è ribellata per la spinta della medesima vitalità, offrendo a nuove proposte e vie l'alveo della storia vivente della filosofia. Un'offerta che reciprocamente conferma tali vie grazie alla vitalità di una verità che continua a darsi là dove si rifiuta di essere ridotta a lucide formule che la uniformano e ne tacciono le molteplici de-figurazioni.

Ideologia (Rosmini) e fenomenologia (Husserl): che cosa può insegnare, oggi, il confronto fra queste due impostazioni teoretiche apparentemente lontane e nondimeno espressive, forse, di comuni istanze *moderne*? Che cosa lascia emergere l'analisi comparata dei rispettivi contesti di insorgenza, degli ascendenti filosofici e delle tradizioni derivate? Che cosa suggeriscono gli approfondimenti incrociati condotti intorno alle questioni riguardanti il rapporto fra coscienza ed essere, le esperienze di passività legate alla percezione, al sentimento e al corpo, la costituzione della persona nella sua relazione con l'alterità? In che misura, infine, la riapertura del discorso su Dio in corso presso alcune voci significative della fenomenologia contemporanea, soprattutto francese, può entrare in dialogo con la teosofia rosminiana? Frutto di un progetto pluriennale e collettivo di ricerca, il volume raccoglie quindici contributi rivolti ai nodi indicati e si offre dunque al lettore come primo bilancio sistematico intorno al tema *Rosmini e la fenomenologia*.

MAURO NOBILE insegna attualmente Filosofia teoretica all'Università di Trento dopo essere stato prima ricercatore e poi professore associato presso l'Università di Milano-Bicocca. Ha svolto studi sul pensiero di Aristotele, Th. More, Hobbes, Leibniz. Si occupa altresì della linea fenomenologico-ermeneutica novecentesca e di questioni di teoria della società, in particolare in chiave sistemica.