

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
------------------------	-----

MAURO NOBILE

ESSERE, POSSIBILITÀ, SENSO.
NOTE PER UN CONFRONTO ROSMINI/HUSSERL

I. *Introduzione*

Perché un confronto non si risolva in mera, estrinseca giustapposizione, ma risulti per un verso informativo, per un altro determinatamente criticabile, è bene, come noto, specificare con cura adeguata la *ratio comparationis*. L'accostamento fra Rosmini e Husserl ha goduto di antecedenti precoci, sul terreno della teoria delle idee e delle categorie.¹ Nelle pagine che seguono si vorrebbe proporre uno orientato a una certa accezione della nozione di *sensu*, allo scopo di precisare alcuni passaggi speculativi che, facendo leva sull'interpretazione dell'essere in termini di possibilità, hanno condotto alla formulazione e al successo (non esente da equivoci) della nozione in questione.

Come è facile rilevare, in effetti, il termine 'senso', attraverso una storia semantica peraltro assai intricata, ha conosciuto una diffusione crescente negli ultimi due secoli, all'interno dei saperi specialistici e delle arti non meno che nel linguaggio ordinario, fino ad assurgere a vero e proprio *tópos* della cultura contemporanea. Occupata una posizione centrale nel lessico della filosofia, e specialmente delle filosofie del linguaggio e della logica, nonché

* Salvo diversa indicazione, le traduzioni nel presente saggio sono a cura dell'autore.

¹ Il riferimento è ai brevi ma significativi accenni contenuti nel volume di G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1914 (1924²), pp. 15 e 147.

in quello della semiologia e della linguistica, forse complici anche le pretese di universalità non di rado associate all'uno o all'altro di tali saperi la nozione di senso si è fatta pervasiva, trovando larga applicazione, negli ambiti delle scienze umane e sociali, in quelli delle scienze religiose, dell'estetica, della teoria del diritto ecc.

La storia del termine è in sé ovviamente molto più antica. Il *Lexicon* del Forcellini suggerisce che le accezioni proprie di *sensus*, ossia quelle che fanno riferimento rispettivamente alla facoltà o all'atto vuoi del corpo che lascia percepire sensazioni, vuoi dell'animo che alberga pensieri, opinioni, sentimenti ecc., per traslazione vengono a indicare poi, *generatim*, la mente stessa, la ragione o l'uso di questa; *speciatim*, invece, «verborum sententia[m],² seu id quod verbis significatur, *significato, senso,*

² Sull'intreccio *sententia/sensus*, derivati di *sentio*, cfr. la testimonianza di Quintiliano, *Instit. Or.*, VIII, 5, 1-2: «Gli antichi chiamarono *sententia* ciò che provavano nell'animo [*quod animo sensissent*]. Questo fatto non solo è frequentissimo tra gli oratori, ma conserva qualche traccia anche nella lingua di tutti i giorni; quando infatti stiamo per giurare diciamo '*ex animi nostri sententia*' [secondo quel che sentiamo nel nostro animo], e quando ci congratuliamo diciamo '*ex sententia*' [sentitamente]. Non di rado, tuttavia, gli antichi si sono espressi con quella parola anche per riferirsi ai propri pensieri [*ut sensa sua dicerent; scil.:* per riferirsi a ciò che oggi chiamiamo '*sensa*', pensieri]; i *sensus* [*scil.:* nell'accezione antica], infatti, sembravano essere [solo] i sensi del corpo. Ma è ormai invalsa la consuetudine di chiamare *sensus* i pensieri concepiti dalla mente [*Sed consuetudo iam tenuit ut mente concepta sensus uocaremus*] e *sententias* le frasi illuminanti collocate principalmente nelle clausole, alla fine dei periodi; le quali, meno frequenti presso gli autori antichi, sono usate ai nostri tempi senza moderazione». Il termine *sententia* si è dunque progressivamente fraseologizzato, liberando spazio a favore dell'ampliamento *in interiore homine* di *sensus*, che finisce per abbracciare, oltre alla nozione di sensazione corporea, quella di concetto della mente: con effetti di 'spiritualizzazione' che non a caso Condillac rimarcherà come fuorvianti: cfr. *Traité des animaux*, in *Œuvres complètes de Condillac*, t. III, Paris 1798, cap. X, p. 624, n.; e che, viceversa, Hegel celebrerà in una pagina dell'*Estetica*: «“Senso” [*Sinn*] in effetti è quella mirabile parola che si usa in due significati opposti. Una volta indica gli organi dell'apprensione immediata; un'altra volta chiamiamo senso il significato [*die Bedeutung*], il pensiero [*den Gedanken*], l'universale della cosa. Così il senso da un lato si riferisce alla esterioresità immediata dell'esistenza, dall'altro alla sua essenza interna. Una considerazione dotata di senso [*sinnvolle*], ora, non *scinde* già i due lati, ma nell'una tendenza conserva anche quella opposta, cogliendo nell'immediato intuire sensibile insieme l'essenza ed il concetto. Ma poiché

sentimento». ³ Non si è forse lontani dal vero se si ipotizza allora che la formula ‘*verborum sententia*’ (il senso delle parole, cfr. ad es. Lucrezio, *De rer. nat.* IV, 561) si lasci spiegare come effetto dello spostamento metonimico del tratto del ‘*sentire*’ (avvertire nell’animo, concepire) dall’anima del parlante alle parole stesse. ⁴ *Sensus*, originariamente dislocato sul piano della sensibilità, con riferimento di volta in volta all’organo, alla facoltà o all’atto, analogamente a quanto accaduto ad altri termini (v. ad es. οἶδα e ἰστοπέω, *sapio* o i derivati di *tueor*) da un lato si psicologizza, ma dall’altro, diversamente da altri *verba sentiendi*, slitta verso il linguaggio. Diviene dunque possibile parlare ad es. di *testamenti sensus*, di *versuum sensus*, di *orationis sensus*, e, per questa via, ove le circostanze lo richiedano, orientarsi alla distinzione, o allo scarto, fra *vox* o *littera* e, appunto, il loro *sensus*. D’altra parte non sembra potersi dire che la semantica di *sensu* coincida di per sé e immediatamente con quella di *significato*. Piuttosto si può ipotizzare che l’intreccio di ‘senso’ e ‘significato’ si determini solo una volta che i *verba* siano assunti come *signa*. O, meglio, una volta che la nozione di σημεῖον/*signum* sia estesa ai *verba*. ⁵ Non è qui

essa ha in sé queste determinazioni in una unità ancora inseparata, non porta a coscienza il concetto come tale, ma si arresta soltanto al suo presentimento», G.W.F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 148; ringrazio Fulvio Carmagnola per questo rimando.

³ Cito dalla 4. ed.: Aegidii Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, Gregoriana, Patavii 1864-1926, T. IV, p. 313, s.v. Sul tema è comunque da vedere l’ampia indagine di P. Morillon, *Sentire, sensus, sententia. Recherche sur le vocabulaire de la vie intellectuelle, affective et physiologique en latin*, Lille 1974 (Thèse, Univ. de Paris 1973).

⁴ Cfr. anche ivi, s.v. *sententia*, in particolare p. 314 («*Translate occurrit de oratione*»).

⁵ Cfr. Agostino, *De Magistro*, II, 3: «Constat ergo inter nos verba signa esse»; VII, 19: «verba nihil aliud esse quam signa». La riconduzione dei *verba* ai *signa*, fatta salva la correzione imposta dalla riformulazione saussuriana del segno quale unità di significante e significato, è attestata nella sua acquisita canonicità da R. Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens, avec une préface de Claude Lévi-Strauss*, Editions de Minuit, Paris 1976; trad. it.: *La linguistica e le scienze dell’uomo. Sei lezioni sul suono e sul senso*, Introduzione di C. Lévi-Strauss, Il Saggiatore, Milano 1978, pp. 23-24: «Da tempo [...] ci viene insegnato che la parola, come ogni segno verbale, è un’unità a due facce. Da un lato è l’aspetto

possibile approfondire questa pista.⁶ Merita però far tesoro delle osservazioni che Walter Belardi ha proposto in merito al complesso dei termini $\sigma\eta\mu\alpha$, $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$, considerando le loro occorrenze dapprima in ambito divinatorio e poi nell'iter filosofico-lessicale che da Eraclito, attraverso Platone e Aristotele, giunge fino agli stoici, per sottolineare come nell'uso antico di quelle voci si combinino stabilmente da un lato l'idea di percezione sensibile, in genere visiva, di qualcosa che funge appunto da segno e dall'altro il movimento di rimando, anche di tipo inferenziale e comunque di necessità congetturale,⁷ a un correlato avvolto, però, da un certo grado di oscurità. Sebbene sembri problematico riconoscere nell'etimologia di *signum* traccia della componente visiva ipotizzabile invece nel caso di $\sigma\eta\mu\alpha$,⁸ nondimeno anche nella semantica del vocabolo latino rimane attestata la caratteristica del rinvio del segno percepito a ciò che, per contro, non si manifesta in termini pienamente perspicui. Così, nel *De inventione*, Cicerone sussume il *signum* tra gli elementi che, inseriti in un'argomentazione, tendono a produrre approvazione (i *probabilia*), e lo definisce come «ciò che cade sotto uno dei sensi e *significa* qualcosa», salvo affrettarsi a precisare che esso «tuttavia, ha bisogno di una testimonianza e di una conferma di peso più consistente».⁹ Appartiene dunque alla

materiale: il suono, e dall'altro l'aspetto mentale: il senso. Ogni parola, e in generale ogni segno verbale, presenta l'unione del suono e del senso, o in altri termini l'unione del significante e del significato».

⁶ Sull'estensione non immediata della nozione di segno ai *verba* nel pensiero antico, cfr. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1997, pp. 22ss.

⁷ «Posto che l'intera famiglia lessicale qui studiata abbia una coerenza semantica interna, posto anche che questa – come abbiamo potuto vedere – si evolva nei secoli, resta tuttavia il fatto che il tratto della *possibilità* [corsivo mio], non il tratto della certezza sembra inerire alla famiglia di $\sigma\eta\mu\alpha$ », W. Belardi, *Forma, semantica ed etimo dei termini greci per 'segno', 'indizio', 'simbolo' e 'sintomo'*, in M.L. Bianchi (a cura di), *Signum. IX Colloquio Internazionale*, Roma, 8-10 gennaio 1998, Olschki, Firenze 1999, p. 18.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 19ss. e p. 22, n. 22.

⁹ «Signum est quod sub sensum aliquem cadit et quiddam *significat* [...] et tamen indiget testimonii et gravioris confirmationis», Cicerone, *De inventione*, I, 48, 1-5.

struttura del σημείον/*signum* a) il fatto di rendersi percepibile in sé, b) di rimandare (in forma di illazione) a un contenuto altro, c) senza però che, in forza del rinvio, il contenuto in questione possa svelarsi ancora con sufficiente chiarezza. Estendendo questa struttura all'ambito dei *verba*, si può concluderne che questi si impongono come *signa* – nell'accezione antica – non in quanto tali, ma ogni volta che il loro *sensus*, ossia il *mente conceptum* di Quintiliano,¹⁰ risulti non sufficientemente determinato e dunque problematico in ordine alla sua appropriata applicazione; quando, in altre parole, il loro *sensio* non sia dato che entro i limiti di un *significato*. Ovvio che, in tali circostanze, il «senso in quanto significato» si presti a essere recepito in modo diverso nelle diverse interpretazioni (*una littera/plures sensus*), e che l'accentuarsi di questa dinamica in presenza di un'articolazione via via maggiore dell'esperienza del mondo e di un accrescersi della complessità sociale, conduca pressoché inevitabilmente a cercare compensazione all'opacità delle parole – ossia alla sperimentata inaggirabilità del *significare* – in una ricognizione sempre più scaltrita del loro fondo di senso.¹¹ La via all'ermeneutica testuale, come tecnicizzazione di questa prassi, è così aperta.¹²

¹⁰ V. *supra*, n. 2.

¹¹ Due testimonianze su Crisippo, riportate rispettivamente da Varrone e da Aulo Gellio, possono essere considerate indicative di questo clima. Nel primo (fr. 151 von Arnim, in Varrone, *De lingua latina* IX, 1) si legge che quando Crisippo scrive sulle anomalie lessicali «intende mostrare che cose simili sono connotate con parole diverse, e cose dissimili con parole simili, e questo – commenta Varrone – è vero [*similes res dissimilibus verbis et dissimiles similibus esse vocabulis notatas, id quod est verum*]»; nel secondo (fr. 152 von Arnim, in Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XI, 12) si riporta che «tutte le parole, per Crisippo, sono ambigue, perché da una sola parola possono trarsi due o più significati [*quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt*]».

¹² Cfr., a titolo esemplificativo, e anche come progetto di sistematizzazione, agli inizi del XIX secolo, di un'ormai lunga tradizione, la v. *Hermeneutik* nell'*Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, hrsg. v. J.S. Ersch, J.G. Gruber, Leipzig 1829: «[...] così, la *prassi del comprendere le parole e i vocaboli*, la cui *teoria* si chiama *ermeneutica*, non solo è così antica quanto l'umanesimo stesso, ma anche fonte e fondamento di ogni umanesimo. [...] Noi la consideriamo in parte secondo la sua caratteristica e la sua validità universale, in parte secondo la sua applicazione specifica alla teologia e alla giurisprudenza [...].

In termini generali, si può dunque dire che il richiamo alla nozione di senso interviene quando ci si accorge che non è più possibile limitarsi a *impiegare* un'unità linguistica per riferirsi a un contenuto nella convinzione che la conformità all'uso sia garanzia sufficiente dell'intesa fra i parlanti riguardo al profilo della cosa intesa. Il ricorso al termine 'senso' si produce appunto quando le dinamiche di riferimento al mondo (all'*essere*) si fanno problematiche, quando la parola non si ritrae, per così dire, entro il fluire del pensiero o della comunicazione al fine di portare a manifestazione ciò che denota,¹³ ma è sperimentata come *signum*, ossia apertura sotto qualche riguardo indeterminata al contenuto significato. Accade, a questo punto, che l'opacità di quest'ultimo finisca per attirare l'attenzione proprio sulla parola che, scoperta nel suo 'fare segno', viene ora a *tema*, affinché siano chiarite le condizioni del suo funzionamento semantico: «In che *sensio* – si domanda allora – si è detto così? Qual è il *sensio* di questi pensieri?». Si sperimenta allora che altro è riferirsi a un oggetto, cosa diversa riferirsi ad esso *in quanto* altro di altro; e cosa diversa ancora farlo *determinando* l'indeterminatezza di tale suo altro. Nel discorso che la interroga, la forma linguistica in uso (*una littera*) prende allora a emergere

Ermeneutica in generale si chiama la *teoria dell'interpretazione della parola, ossia la raccolta e la giustificazione scientifica dei principi e degli ausili che mediano il rinvenimento e l'esposizione del senso della parola*. In quanto scienza dell'interpretazione della parola essa riposa sulle leggi generali del pensiero e del parlare umano, è una parte della logica applicata e ha quanto è di fatto non solo come base documentale (discorso o scrittura, determinate parole proferite oralmente o per iscritto), ma anche per oggetto (il senso di quelle parole, la presenza del quale è postulato e l'indagine intorno al quale è compito dell'interpretazione)» [corsivi nel testo]. Si noti il richiamo alla presenza del senso come *postulato* e insieme *ambito operativo* dell'interpretazione.

¹³ Parlando di quella che chiama «coscienza verbale» (*verbales Bewußtsein*), Husserl si sofferma sul caratteristico slittamento dell'attenzione dal rilevamento primario dei suoni verbali all'intenzionamento tematico delle cose significate: «Alla parola – scrive – pertiene in modo naturale, ma non sensibile-fenomenico, la tendenza a guidare la nostra attenzione verso l'oggettualità significata [*die bedeutete Gegenständlichkeit*]. Essa distoglie l'interesse da sé e la convoglia verso ciò che è significato [*das Bedeutete*]». E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. v. U. Panzer, M. Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987 (Husserliana, XXVI), p. 23.

sullo sfondo dei suoi sensi possibili (*plures sensus*), ciascuno dei quali si rivela però ora, per inevitabile contraccolpo, nel suo tratto di *selettività*: ossia nel suo includere, *come attualmente esclusi*, i *potenziali* sensi alternativi.¹⁴

Si annuncia così la possibilità di un ispessimento o, meglio, di una complessificazione, della nozione di senso: da un lato, infatti, senso è, con la tradizione, l'*unità* semantica o, se si vuole, il *significato* di volta in volta privilegiato; dall'altro, però, inteso che l'unità semantica attualizzata è tale solo in quanto selezione all'interno di un ambito più o meno ampio di potenziali alternative alle quali essa implicitamente rimanda, e inteso altresì che senso si dà tuttavia su *entrambi* i lati della distinzione (di senso!) attuale/potenziale, si schiude allora la strada per guardare ad esso non riducendolo semplicemente alle forme particolari di volta in volta evocate, ma in quanto unità di un *medium* entro il quale quelle particolarizzazioni trovano attualizzazione.¹⁵ Ciascuna di queste due accezioni conosce un proprio sviluppo.

Nel primo caso la nozione di senso, come *conceptus* associabile a unità linguistiche determinate, tende ad allinearsi a quella

¹⁴ Di questo più oltre. Qui ci si potrebbe invece chiedere se sia rintracciabile un nesso fra il ruolo funzionale del termine 'senso' e la sua etimologia. A proposito di quest'ultima i linguisti suggeriscono cautela («En somme, rien de clair», avvertono A. Ernout e A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 2001, s.v. *sentio*), ma richiamano (cfr. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Trübner, Straßburg 1899⁶, s.v. *Sinn*; A. Walde, J.B. Hofmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, C. Winter, Heidelberg 1938, s.v. *sentio*) una radice proto-indoeuropea *sent-, 'andare', probabilmente all'inizio nei significati letterali sia di 'far andare', 'inviare' (conservatisi nell'a.a.ted. '*senten*', got. '*sandjan*', ted. '*senden*'), sia di 'viaggiare', 'dirigersi' e dunque 'tendere verso' (come attestato ad es. nell'a.a.ted. '*sinnan*', got. '*sinþan*'); poi in quelli figurati di 'andare mentalmente', 'andare col pensiero' (da cui il ted. *sinnen*, 'meditare', 'riflettere', con i sostantivi *Sinn* e *Besinnung*; e l'it. *senno*, 'intendimento'). Se così fosse, colpirebbe il doppio registro: da un lato il senso come 'direzione verso cui', con implicito rimando all'*intentio* di una *meta*, di un *fine*, di uno *scopo*; dall'altro il senso come *orizzonte* di alternative *pensabili*, entro il quale selezionare 'sensatamente', 'assennatamente' la via.

¹⁵ Di «*Medium des Bedeutens*», sebbene in accezione parzialmente diversa, parla anche Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, pp. 23-24.

di significato. A partire da qui, si può dire subisca da un lato una dinamica di generalizzazione in forza della quale, una volta transitata dal piano del pensiero a quello del linguaggio, essa viene, con ulteriore metonimia, estesa all'ambito del reale.¹⁶ Diviene così possibile parlare, ad esempio, di senso di una decisione o di un'azione, così come di senso di un evento o di una cosa, con un'interferenza più o meno marcata con concetti come quelli di fine, di scopo e, più tardi, di valore. Su questo si innesta, dall'altro, un processo di astrazione, per il quale la categoria di senso è evocata con riferimento a dimensioni diverse, ciascuna, però, a suo modo onnicomprensiva: e si fa parola, allora, del senso della vita, dell'esistenza, della storia, del mondo.¹⁷ Si potrebbe dire, dunque, che in questa direzione la nozione di senso si *ontologizza*, tende cioè a farsi *inerente* all'essere, fino a rendersi, nell'uso, intercambiabile con quelle, parallele, di *spiritus*, di *lógos*, di *ratio*, di essenza.

La seconda linea di sviluppo procede in direzione diversa. Si è detto come il ricorso alla formula del senso giunga in soccorso quando le dinamiche di riferimento al mondo, che investono tanto il pensiero quanto la comunicazione, si rivelano problematiche. E si è detto come in tali circostanze sia naturale che l'attenzione arretri dalle cose significate alle forme della significazione. Tematizzati sono allora non più, immediatamente, gli 'enti', ma in primo luogo i modi in cui questi vengono ripresi nell'esperire e nel dire. Storicamente, e cioè con intensità peculiare nella modernità, sarà proprio la generalizzazione del dubbio intorno al potere referenziale del pensiero e del linguaggio a favorire la stabilizzazione dell'attitudine a osservare non più 'semplicemente' o 'ingenuamente' il mondo, ma, anzitutto, come esso è e *può essere osservato*: osservazione di osservazioni, dunque, o osservazione di secondo

¹⁶ Non si può non menzionare, in questo contesto, l'incidenza della metafora del *liber naturae*, su cui è d'obbligo il rimando a H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, trad. it.: *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984.

¹⁷ Per una panoramica, cfr. V. Gerhardt, v. *Sinn des Lebens*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, Schwabe, Basel 1971-2007, Bd. 9, pp. 815ss.

ordine, per la quale il rapporto con l'essere si svela come indiretto e, in ogni caso, mediato. Con la conseguenza che le domande della forma «che cos'è?», riferite all'osservato, retrocedono, in termini di rilevanza, rispetto alle domande della forma «come?», relative alle *modalità* e alle condizioni di *possibilità* dell'osservare. Ogni determinatezza prende così a stagliarsi su uno sfondo di determinabilità condizionata, e dunque di contingenza, a cui proprio la semantica del senso – questa volta in accezione programmaticamente *de-ontologizzata* – finisce per dare voce.¹⁸

Si comincia allora a intravedere per quali vie la nozione di senso entri in contatto con quelle di possibilità e di essere, componendo un plesso tematico destinato a svolgere un ruolo-chiave nell'autocomprensione della filosofia moderna e contemporanea. Il confronto, su queste linee, fra le posizioni di Husserl e di Rosmini,

¹⁸ La determinatezza (incluso il «senso» nell'accezione, menzionata per prima, di significato fondamentale, essenza, fine, valore, ecc.) diviene allora riconducibile al processo della sua determinazione e questo allo spazio di possibilità che presiede alla sua insorgenza: «La forma è fluida [*flüssig*], ma il “senso” lo è ancora di più», potrà scrivere a questo punto Nietzsche, mettendo in circolo genealogia ed ermeneutica, nel segno, naturalmente, della volontà di potenza. Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, vol. VI/II, cap. 12, p. 277. Può essere questo il luogo per esprimere quello che è ben più di un sospetto: che il bisogno di richiamarsi a un senso *inerente* all'essere, sia un fenomeno reattivo, il quale tanto più si accentua, quanto più sull'essere si avverte allungarsi l'ombra del nichilismo; ovvero, per restare a Nietzsche, «l'immensa generalizzazione, la conclusione che *non c'è alcun senso* [*der Schluß auf gar keinen Sinn*]» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 1979, vol. VIII/II, fr. 9 [35], p. 13). Per Nietzsche, come si sa, uno spazio di libertà e di innocenza nuova, per «creare» [*schaffen*] e «immettere» [*einlegen*] un senso là dove non è più dato trovarlo: «*Dare un senso* – questo compito *resta* assolutamente da assolvere, posto che *nessun senso vi sia già*», (ivi, fr. 9 [48], p. 20). E ancora: «La misura della *forza di volontà* è data dal grado fino a cui si può fare a meno del *senso* entro le cose, fino a cui si riesce a vivere in un mondo privo di senso: *perché se ne organizza un pezzetto*» (ivi, fr. 9 [60], pp. 26-27). Su questa versione soggettivistica della nozione di senso, si vedano le lucide pagine di M. Ruggenini, *Il soggetto del senso. Nietzsche, o la fine della metafisica della soggettività*, in Id., *Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, F. Angeli, Milano 1985, pp. 121-147.

può essere d'aiuto nel profilare con maggiore ricchezza di dettagli il tema in questione.

II. Husserl: la fenomenologia nel medium del senso

Per capire come affiori e si imponga, in Husserl, il legame fra progetto fenomenologico e categoria di senso, può essere utile muovere da alcune prime indicazioni ricavabili già dalle *Ricerche logiche*. Si può guardare a quest'opera come alla delineazione e all'attuazione di un programma filosofico di autoriflessione della scienza, orientato in particolare alla chiarificazione dei modi e delle strutture conoscitive che intervengono nella sua costituzione. Nel titolo del § 65 dei *Prolegomeni ad una logica pura* Husserl parla del «problema delle condizioni ideali di possibilità della scienza o della teoria in generale», un tema che, nel paragrafo successivo viene riformulato in termini di «teoria delle teorie: scienza delle scienze». Tanto basta per dire che egli si muove qui, rispetto alle scienze, nella prospettiva che abbiamo chiamato dell'osservazione di secondo ordine. Compito della filosofia è cioè non quello di assumere il punto di vista delle scienze per osservare, attraverso di esse, gli oggetti, ma quello di osservare le condizioni attraverso le quali accade che le scienze, e in generale le conoscenze, *si riferiscano* ad oggetti. Proprio in questo contesto emerge allora la centralità della questione riguardante la natura e la funzione del significato. Ma la nozione si rivela più complessa di quanto a prima vista si potrebbe pensare:

Ogni scienza, nel suo contenuto oggettivo – scrive infatti Husserl –, è costituita in quanto teoria di quest'*unica* materia omogenea [*aus diesem einen homogenen Stoff konstituiert*], essa è una complessione ideale di *significati* [*sie ist eine ideale Komplexion von Bedeutungen*].¹⁹

Per quel tanto che è teoria, dunque, la scienza non coincide né con i contenuti oggettuali a cui pure si volge, né con le rappresenta-

¹⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, a cura di U. Panzer, Springer, New York 1984, § 29, p. 100 (Husserliana, XIX/I).

zioni soggettive, o con i giudizi, o ancora con gli atti del concreto, individuale significare [*bedeuten*] o intenzionare [*meinen*] nei quali operativamente essa si instanzia in ciascun soggetto conoscente. Le unità del cui intreccio la scienza propriamente consiste vanno invece pensate come *significati*. Ma questi, a loro volta, come occorrenze determinate di un'«unica materia omogenea», *il* significato:

Anzi – prosegue Husserl –, possiamo addirittura dire di più: questa intera, ancorché così variegata, trama di significati, che chiamiamo unità teoretica della scienza, rientra essa stessa, a sua volta, sotto la categoria che abbraccia tutti i suoi elementi, costituisce essa stessa una unità del significato [*Bedeutung*].²⁰

La scienza, dunque, come complesso intreccio di significati, dotato di una sua specifica unitarietà, si iscrive, a sua volta, in una sorta di materialità ideale, alla quale Husserl mantiene qui il nome di significato, ma che saremmo da lui autorizzati a evocare anche sotto il nome di *senso*.²¹

Per evitare di lasciarsi immediatamente irretire nelle controversie sorte tra gli interpreti a proposito dello statuto *sui generis* del senso/significato,²² è bene non far intervenire qui subito catego-

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Nelle *Ricerche logiche*, come noto, Husserl tien fermo – contro Frege – all'equivalenza semantica di *Sinn* e *Bedeutung*: «Significato [*Bedeutung*] – scrive – vale inoltre per noi come sinonimo di senso [*Sinn*]. Da un lato – aggiunge –, proprio alle prese con questo concetto è molto comodo avere termini paralleli da alternare l'uno con l'altro; tanto più in ricerche del tipo qui presente, dove si indaga appunto il senso del termine significato. Ma soprattutto è da considerare un'altra cosa, ossia l'abitudine ben radicata a utilizzare le due parole come sinonime. Questa circostanza fa apparire non privo di perplessità il fatto di differenziare i loro significati e (come ha proposto ad es. G. Frege) di impiegare l'uno per il significato nella nostra accezione e l'altro per gli oggetti espressi», (ivi, § 15, p. 58) Il rimando è naturalmente a G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 100 (1892) 1, pp. 25-50. Per un'analisi dettagliata della nozione husserliana di significato, inclusa la menzione in parte approssimativa della distinzione fregeiana, cfr. da ultimo S. Centrone, *Husserls Zeichentheorie. Bemerkungen zur Ersten Logischen Untersuchung*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 97 (2015) 1, pp. 66-96.

²² Per una chiara esposizione del dibattito recente, cfr. D. Zahavi, *La fenomenologia di Husserl*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, in particolare pp. 77ss.

rizzazioni di tipo ontologico, per tenere invece fermo al fatto che ciò che Husserl ha in vista sono piuttosto condizioni *funzionali* che presiedono a *operazioni* di riferimento. Alcuni noti passaggi della prima *Ricerca logica*, dedicata a *Espressione e significato*, aiutano a chiarire il punto. Husserl prende infatti le mosse dal diverso modo in cui i segni si lasciano classificare e descrivere appunto in ragione della funzione di cui vengono investiti. Quando il segno [*Zeichen*] disimpegna una funzione indicativa, spiega Husserl, si configura come *segnale* [*Anzeichen*], la cui efficacia consiste nel motivare chi lo coglie a far propria – senza l’ausilio di un nesso evidente – la convinzione circa la sussistenza di oggetti o stati di cose altri rispetto a quelli che servono da segnali. Quando invece il segno esercita una funzione espressiva si realizza appunto come *espressione* [*Ausdruck*], ossia segno ‘vivificato’ dalla presenza di un senso (o significato). Quando, infine, il segno svolge una funzione informativa, acquisisce uno statuto ibrido, giacché opera da espressione per il parlante che lo impiega e da segnale, che rinvia – in modo daccapo non evidente – ai vissuti psichici del parlante e ai significati da questi impiegati, per l’ascoltatore che lo percepisce. Per Husserl, poi, la funzione espressivo-significante è perfettamente all’opera anche solo nella «vita psichica isolata», ragion per cui l’indagine fenomenologica, in quanto interessata a far luce sul significato, può ritrarsi dallo spazio della comunicazione e volgersi per intero e solamente a quella.²³ Nell’espressione, e in modo puro solo lì, è possibile dunque, riflessivamente, vedere *all’opera* il significato/senso. E come opera, dunque, il significato/senso? Si può rispondere: orientando la direzione dell’intenzionare e strutturando l’apparire del contenuto intenzionato: «Nel significato [*Bedeutung*] – scrive Husserl – si costituisce il riferimento

²³ È questa una decisione teorica gravida di conseguenze: tra queste, le difficoltà che emergono una volta che la cosiddetta intersoggettività si rivela l’inevitabile risvolto problematico dell’elevazione a principio della soggettività; e quelle legate alla strategia di risoluzione di tali difficoltà, strategia cercata nel rafforzamento del lato trascendentale del soggetto, con il successivo, connesso problema di pensare, nella soggettività, la relazione di quel lato con quello empirico.

all'oggetto. Quindi *usare* un'espressione provvista di senso [*Sinn*] e *riferirsi* all'oggetto (rappresentare l'oggetto) è *una sola cosa*.²⁴

Ora, finché il significato/senso è *usato*, esso svolge una funzione manifestativa nei confronti, non già di se stesso, ma dell'oggetto intenzionato. Permette cioè alle operazioni (*rectius*: a certe operazioni)²⁵ di coscienza di assumere la forma del «portarsi presso», del «riportarsi a»: del *riferirsi*. La realizzazione del programma filosofico di una logica pura, però, esige che il significato/senso non sia semplicemente usato, ma messo a tema, al fine di essere condotto ad evidenza nel come del suo operare. A rigore, dunque, di esso è possibile dare conto in termini fenomenologici attraverso una descrizione che non finisca per porlo come *entità* in qualsivoglia modo in sé conchiusa, ma lo colga preservandone il ruolo esclusivamente funzionale all'interno della correlazione intenzionale.²⁶ Husserl stesso deve però aver ben presto riconosciuto che tale messa a tema si espone al rischio di ricostruzioni fuorvianti nella misura in cui proceda applicando ai significati (e alle categorie di significato) la forma oggetto (o categorie di oggetto). L'oggettualizzazione (l'entificazione) dei significati che così, anche impercettibilmente, si produce finisce per far impostare il problema del rapporto fra significato e termine del riferimento²⁷

²⁴ Husserl, *Logische Untersuchungen*, § 15, p. 59 [corsivi miei].

²⁵ Cfr., sulla possibilità di vissuti non intenzionali, Zahavi, *La fenomenologia di Husserl*, pp. 37-38.

²⁶ Sulla centralità del punto di vista funzionale nella fenomenologia, cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. K. Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag 1976 (Husserliana, III/I), § 86.

²⁷ La difficoltà di districare la descrizione fenomenologica dall'intrico polisemico dei termini a cui pure essa deve ricorrere emerge chiaramente in questo contesto quando, dovendo distinguere fra l'espressione e il contenuto espresso, Husserl avverte però il lettore che di contenuto si può parlare in senso sia soggettivo che oggettivo. In quest'ultima accezione, poi, si dovrà tenere separati: 1) il contenuto in quanto senso determinato su cui si modula l'intenzionamento (l'accezione agli occhi di Husserl rilevante in questo contesto: l'*intendierender Sinn*, ovvero il senso o il significato simpliciter, che permette di intenzionare l'oggetto secondo identità); 2) il contenuto come senso che dà riempimento all'intenzionamento (*als erfüllender Sinn*), ossia dà compimento all'identifica-

come una sorta di rapporto di natura inter-oggettuale (‘oggetto’ interno vs. oggetto esterno, ‘oggetto’ ideale vs. oggetto reale), conseguenza evidentemente non priva di ripercussioni sulla stessa interpretazione della correlazione intenzionale soggetto-oggetto. Un rischio, questo, che del resto non verrà meno quando, con *Ideen I* (1913), Husserl introdurrà la nozione di noema o di oggetto intenzionale.²⁸

Il programma fenomenologico di affrancamento della riflessione filosofica dai presupposti irriflessi che contraddistinguono l’atteggiamento naturale al fine di portare ad evidenza le forme e le condizioni della correlazione sembra insomma incontrare un elemento di attrito nelle opacità che la semantica tradizionale dell’essere proietta sulle descrizioni intenzionali. Da questo punto di vista, la svolta che si annuncia nei manoscritti a partire dal 1905, ossia l’adozione del metodo dell’*epoché* e della riduzione fenomenologica, può essere letta come radicalizzazione di quell’esigenza di affrancamento, radicalizzazione attraverso la quale una messa a distanza di ogni rapporto ‘ingenuo’ all’essere si traduce nell’inaggrabilità della descrizione di questo in termini di *sense*:

Ciò che la distingue [*scil.*: la fenomenologia] dalle scienze aprioriche obiettivanti – scrive Husserl – è il suo metodo, e il suo scopo. *La fenomenologia procede chiarendo mentre guarda, determinando il senso e distinguendo il senso*. Essa compara, distingue, collega, pone in relazione, divide in parti, o separa momenti. Ma tutto ciò entro il puro guardare.²⁹

Il puro guardare è qui, appunto, quello che è faticosamente assicurato al fenomenologo dall’esercizio dell’*epoché* e della *riduzione*, ossia la sospensione dell’assenso nei confronti di qualsiasi posizione d’essere; l’innalzamento, dunque, di una soglia di indifferenza rispetto a ogni presupposto ontologico/metafisico proprio in quanto presupposto; la messa in parentesi di ogni trascendenza

zione dell’intenzionato; e, infine, 3) il contenuto come oggetto (*als Gegenstand*), identificabile/identificato: cfr. Husserl, *Logische Untersuchungen*, § 14, p. 57.

²⁸ Cfr. per il nesso fra noema e senso, nonché per un rimando alla distinzione scolastica fra l’oggetto ‘mentale’ e l’oggetto ‘reale’, Husserl, *Ideen*, § 90.

²⁹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, M. Nijhoff, Den Haag 1958 (Husserliana, II), p. 58.

ingenua per retrocedere nella sfera della pura, consaputa, immanenza. Ciò che così si guadagna – come noto – è la possibilità di convertire *essenti* in *fenomeni*, facendo apparire – rendendolo cioè esso stesso *fenomeno* – l'altrimenti inapparente, ovvero da un lato la correlazione intenzionale di volta in volta all'opera e dall'altro, con essa, il *senso* alla luce del quale ogni contenuto viene esperito.

Si può sostenere a buon diritto, con Eugen Fink, che ciò che con questa mossa si produce è un «ampliamento del concetto di essente, che è congruente con l'estensione del concetto di "oggetto", inteso come correlato di un intendere identificante in termini di senso»,³⁰ cosa, questa, che permette di assolvere Husserl dall'accusa di ricaduta vuoi in una forma di 'realismo ingenuo', vuoi in una concezione speculativo-idealistica dell'essere.³¹ Ma ciò che anche questa riformulazione non consente di pensare è che il senso di cui ne va si lasci in qualsivoglia modo porre come appartenente *naturaliter* all'essere. Le cose non hanno cioè in sé il loro senso, per la semplice ragione che, ove di qualcosa del genere si ritenesse di fare, o poter fare, o dover fare esperienza, nell'atteggiamento della riduzione fenomenologica l'essere così esperito sarebbe convertito in fenomeno e, a partire da qui, ricondotto alla soggettività fungente che – alle condizioni statiche o genetiche, di genesi attiva o passiva, qui poco importa – in quei termini lo espone e dunque lo vive. Il supposto ampliamento del concetto (tradizionale) di essere si realizza cioè attraverso la contemporanea *snaturazione* dell'essere così concepito proprio in quanto, esperito riflessivamente come fenomeno, esso si rivela tematizzabile ormai solo *a partire* dal senso che lo esibisce.

In modo simmetrico e rovesciato, e cioè muovendo dalla più ristretta accezione semiologica di senso/significato di cui si è ragionato all'inizio, si potrebbe parlare di un *ampliamento della nozione di senso* che assorbe in sé, modificandola, quella tradizio-

³⁰ E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, «Revue internationale de philosophie», (1939) 1, pp. 226-270; rist. in Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 179-223, qui p. 211.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 191.

nale di essere.³² In questa direzione si muove J. Derrida quando, rispondendo a J. Kristeva a proposito della differenza fra il senso della semiologia e quello della fenomenologia, scrive:

È vero che l'estensione del concetto fenomenologico di «senso» sembra a prima vista più larga e molto meno determinata. È anzi difficile riconoscerle dei limiti. Ogni esperienza è esperienza del senso (*Sinn*). *Senso* è tutto ciò che appare alla coscienza, tutto ciò che è per una coscienza in generale. *Il senso è la fenomenalità del fenomeno*.³³

Aggiungiamo che sul piano terminologico è anzi interessante notare come, dopo le *Ricerche logiche* e proprio obbedendo ad un'esigenza di generalizzazione, Husserl avverta la necessità di 'liberare' la nozione di senso dal suo legame di sinonimia con quello di significato.

Un primo passaggio, risalente al 1909, è registrato in un'appendice al corso del 1908 sulla *Dottrina del significato*.³⁴ Qui Husserl distingue fra significato, inteso come «direzione oggettuale», ossia «direzione orientata alla medesima oggettualità» e senso, in cui «questa direzione risiede» come sua componente.³⁵ Lo sguardo filosofico ripercorre dunque qui, riflessivamente, il tragitto per il quale, a partire dal senso, la coscienza *converge* verso l'oggettuali-

³² Cfr. del resto Husserl, *Ideen*, § 55, pp. 120-121, dove il filosofo, dopo aver sostenuto che «tutte le unità reali [*reale Einheiten*] sono "unità di senso" [*Sinneinheiten*]] ed essersi difeso dall'accusa di ricaduta nell'idealismo di Berkeley mostrando che la fenomenologia proprio con quell'equazione dà prova di liberarsi di una concezione inadeguata dell'effettività reale [*reale Wirklichkeit*], parla poi del «controsenso» che «si origina solo quando si filosofa e, alla ricerca di un'informazione ultimativa intorno al senso del mondo, non ci si accorge che *il mondo stesso ha il suo essere al modo di un certo "senso"*, il quale presuppone la coscienza assoluta come campo del conferimento di senso», avvertendo quindi in nota il lettore che, ai fini di una più marcata contrapposizione, è utile ricorrere a «un ampliamento straordinario, eppure a suo modo ammissibile, del concetto di "senso"» [corsivi miei].

³³ J. Derrida, *Positions. Entretien avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Éditions de Minuit, Paris 1972; trad. it.: *Posizioni. Colloqui con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta e Lucette Finas*, Bertani, Verona 1975, p. 64 [corsivo finale mio].

³⁴ Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre*.

³⁵ Ivi, pp. 178ss., in particolare n. 1.

tà. Distinguendo senso e significato, diviene allora possibile a Husserl esprimere l'idea che sensi diversi possano avere il medesimo significato, ossia la medesima direzione oggettuale. Nella nozione di significato predomina dunque il movimento del riferirsi-a per quel tanto che esso si orienti univocamente verso la *medesimezza* del riferimento; per contrasto, la nozione di senso sembra nominare le *diverse* accezioni che possono contraddistinguere i modi del riferirsi. La nozione di senso, inoltre, è associata a quella di 'alone' (*Hof*), ossia a una componente di indeterminatezza che, però, proprio per questo, invita alla determinazione ad opera di una sintesi identificante.³⁶

L'ulteriore precisazione si ha in *Ideen I*, dove Husserl ricorda che, mentre il contesto d'uso originario dei termini 'significare' [*Bedeutend*] e 'significato' [*Bedeutend*] è dato dalla sfera del linguaggio e dell' 'espressione', la fenomenologia ha bisogno di una nozione applicabile «all'intera sfera noetico-noematica», ossia «a tutti gli atti, siano questi intrecciati o meno con atti espressivi». Per questo, spiega, 'significato' sarà impiegato nell'accezione originaria, ossia quella associata al linguaggio, mentre il termine riferibile a «tutti i vissuti intenzionali» sarà 'senso' [*Sinn*] nell'accezione più ampia.³⁷

Il rapporto di implicazione stretta che lega il progetto fenomenologico alla nozione di senso è così acquisito. Ciò che però non è ancora pienamente chiaro è con quale funzione il senso entri nella descrizione fenomenologica. Ancora una volta si tratta di non ridurne la nozione a quella di senso *determinato*, appunto singola *unità di senso*, in qualche modo isolata o isolabile. In un testo risalente con ogni probabilità all'estate del 1908, Husserl, tornando ancora una volta sull'esempio privilegiato della percezione, indica che cosa significhi impegnarsi nella descrizione fenomenologica del suo senso, scrivendo:

³⁶ «E al senso appartiene anche l'alone dell'indeterminatamente inteso, secondo i lati del suo possibile ordinamento entro una sintesi dell'intuizione di una qualche intuizione ampliata, nella quale questo alone trova riempimento» (ivi, p. 182).

³⁷ Husserl, *Ideen*, § 124, p. 285.

Qui va prestata attenzione: avendo in vista un certo tipo di percezione, noi possiamo descrivere *in quanto* che cosa essa percepisce un oggetto (che genere di oggetto, fatto come, di quale categoria, ecc.); *in quanto* che cosa l'oggetto ha per essa valore, *in quanto* che cosa esso lo intende. Questo è descrivere il suo «senso». E lo stesso avviene, per il suo «senso», nel caso di una rappresentazione simbolica.³⁸

Più sinteticamente, in un'annotazione dell'anno successivo, si legge: «Descrivendo ciascun senso (ovvero descrivendo ciò che appare, come tale), noi diciamo: “Questo qui, determinato in quanto a, b..., indeterminato rispetto a c”, ecc.».³⁹

Descrivere il senso è dunque descrivere l'«in quanto», secondo un'indicazione che, se da un lato riporta allo η di Aristotele, dall'altro rimarrà acquisizione stabile all'interno della tradizione fenomenologica.⁴⁰ Ma fare leva sull'«in quanto» – ecco il punto – comporta avere in vista la *determinazione* in uno con lo *sfondo* entro il quale essa selettivamente si staglia, *nel modo* in cui si staglia. Il senso abbraccia allora *e* la determinazione (l'unità di senso) *e* lo sfondo *e* la distinzione grazie a cui la determinazione assume, rispetto allo sfondo, il grado di determinatezza con cui si manifesta alla coscienza. Ora, se è vero che in Husserl la questione dominante rimane quella di comprendere fenomenologicamente la possibilità, continuamente attestata dall'esperienza, del prodursi di riferimenti unitari e, in prospettiva, univoci per il tramite di, e insieme nonostante, una pluralità di atti di coscienza qualitativa-

³⁸ Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, M. Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984 (Husserliana, XXIV), *Beilage V*, p. 426.

³⁹ Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, p. 179.

⁴⁰ Il riferimento principale è naturalmente all'«in quanto», poi articolato in apofantico ed ermeneutico, di cui ne va nei §§ 32-34 di *Essere e tempo* di Martin Heidegger, su cui egli si sofferma però a lungo già nell'*Erstes Hauptstück* del corso marburghese del 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; ma si veda anche, a titolo di esempio, E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, Dordrecht 1978; trad. it.: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983 (in partic. il cap. 2, *Dall'intenzionalità al sentire*) o B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, trad. it.: *Fenomenologia dell'estraneo*, Cortina, Milano 2008, pp. 39-40.

mente distinti e/o variamente temporalizzati, è altresì vero che proprio la concreta esecuzione dell'indagine fenomenologica costringe Husserl a rilevare un asse diverso del problema, vale a dire quello connesso alla descrizione della specifica forma di *selettività* connessa alle dinamiche del riferirsi-a in termini di senso. A ben guardare infatti, la selettività in questione non si lascia afferrare alla stregua di mera separazione, e quindi di pura esclusione, ma obbliga a pensare il fatto che le alternative volta a volta «negativamente discriminate» non sono con ciò «annientate», ma piuttosto solo «neutralizzate» rispetto alla tematizzazione: pertanto a loro modo «tenute in vista» e dunque conservate per un'eventuale ripresa ad opera di un atto di coscienza successivo, per il quale poi la differenza si riproduce. Un'unità è un'unità di senso, in altre parole, in forza di una forma di selettività, interna o esterna all'unità, la cui peculiarità consiste nel fatto che le alternative restano *incluse in quanto escluse*. Correlativamente, per la coscienza, riprodursi nel *medium* del senso significa non semplicemente eliminare da sé ciò che nel suo operare inevitabilmente lascia indeterminato, ma, almeno entro certi limiti, conservarlo come *possibilità* suscettibile di ripresa. È qui che trovano posto, nel lessico husserliano, nozioni come quelle di 'rimando' o 'rinvio', di 'aspettativa', di 'adombramento'; così come metafore quali quelle del 'campo', del 'terreno', dell' 'alone' e, naturalmente, dell' 'orizzonte'.⁴¹ È qui che il senso – come nell'anticipazione nietzscheana – si svela secondo quella 'fluidità' che consente di guardare alle sintesi identificanti come a forme di condensazione e alle identità costituite come identità inseparabili dalla dimensione 'modale' del loro apparire:

Bisogna qui notare – scrive Husserl di nuovo con riferimento privilegiato all'esperienza percettiva – che nel senso di una percezione che si sviluppa in una sintesi concordante possiamo continuamente distinguere un senso che muta senza sosta e un senso dominante e identico. Ogni fase della percezione ha il suo senso in quanto dà l'oggetto nel come della determinazione della presentazione originale e nel come dell'orizzonte. Questo senso è fluente [*Dieser Sinn*

⁴¹ Sull'orizzonte come struttura dell'esperienza cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. L. Landgrebe, Meiner, Hamburg 1985⁶, § 8.

ist fließend], è nuovo in ogni fase. Attraverso questo senso fluente, attraverso tutti i modi «oggetto nel come della determinazione» passa tuttavia l'unità del sostrato *x* che si mantiene in una coincidenza continua e che si determina in forma sempre più ricca.⁴²

Tutto questo, per Husserl, può essere ridescritto riprendendo, in forma de-ontologizzata rispetto alla metafisica tradizionale, la distinzione tra attuale e potenziale. Sullo sfondo dell'attualità operativa propria della soggettività fungente, ogni determinazione intenzionata si configura cioè come attualizzazione di potenzialità e ogni orizzonte come 'spazio' di potenzializzazione dell'attuale. Del senso è dunque d'obbligo dare ragione, come già in Aristotele ma svincolati dal primato dell'ente, in termini trans-categoriali, in senso lato modali, con un predominio ormai, daccapo rovesciato rispetto ad Aristotele, del potenziale sull'attuale: riscoperto in termini fenomenologici, infatti, anche l'attuale si configura come una selezione nell'ambito del possibile, ossia entro lo sconfinato del senso. E proprio perché il senso si svela come lo sconfinato, neppure la fenomenologia, autoconfinata operativamente nella riflessione, è in condizione di trascenderlo, potendo solo insistervi nella forma dell'analisi intenzionale. Tutto questo emerge con chiarezza in un passo dei *Pariser Vorträge* del 1929:

Altrettanto essenziale dell'*attualità* della vita è anche la *potenzialità*, e questa potenzialità non è una possibilità vuota. Ogni cogito, ad es. una percezione esterna o il rinnovarsi di un ricordo ecc., porta in se stesso, come svelabile, una potenzialità ad esso immanente di vissuti possibili e riferibili allo stesso oggetto intenzionale, e da concretizzarsi ad opera dell'io. In ciascuno – come dice la fenomenologia – troviamo *orizzonti*, e questo in senso diverso. La percezione procede e predelinea un orizzonte di aspettativa come un orizzonte dell'intenzionalità, il quale rinvia anticipatamente a ciò che giunge come percepito, dunque a future sequenze percettive. Ma ciascuna di esse reca con sé anche potenzialità come l'«Io potrei guardare lì anziché là» e, muovendo dalla stessa percezione, potrebbe dirigere il decorso percettivo, anziché così, in altro modo. [...] Così l'analisi intenzionale è qualcosa di totalmente altro dall'analisi in senso abituale. La vita di coscienza – e questo vale già per la pura psicologia interiore quale

⁴² E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, hrsg. v. M. Fleischer, M. Nijhoff, Den Haag 1966 (Husserliana, XI), p. 20; trad. it.: *Analisi sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinicci, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 52.

parallelo alla fenomenologia trascendentale – non è una mera connessione di dati, né un accumulo di atomi psichici, né un intero di elementi, unificati ad opera di qualità gestaltiche [*Gestaltqualitäten*]. *L'analisi intenzionale è lo svelamento delle attualità e delle potenzialità nelle quali gli oggetti si costituiscono in unità di senso*, e ogni analisi stessa di senso si compie nel passaggio dai vissuti reali verso gli orizzonti intenzionali in essi predelineati.⁴³

Osservare e osservarsi in termini di senso significa allora disporsi a cogliere nell'attuale il potenziale, nella selezione l'eccezione, nell'inclusione l'esclusione, nella presenza la latenza, nella determinazione l'altro che, sebbene ognora co-implicato, funge da indeterminatezza sempre e di nuovo (*immer wieder*) determinabile. Per quel tanto che, almeno secondo Husserl, il movimento nel quale questa differenza viene riprodotta è quello di una coscienza che in tanto intenziona *semanticamente* gli oggetti in quanto *operativamente* non fuoriesce da sé, si comprende perché egli possa pensarla anche come «regione» o «sfera del senso».⁴⁴ In essa, scriveva in un testo già citato del 1908,

[q]uesti oggetti intenzionali, questi 'significati', non sono affatto «realtà effettive» [*Wirklichkeiten*], veri oggetti. Di verità e falsità, dell'essere e del non essere (dell'essere nel senso della verità) non si può qui parlare. E si fa parola dei veri valori tanto poco quanto delle cose effettive (nella sfera della realtà).⁴⁵

La sfera del senso non è la sfera della realtà, o meglio: è anche la sfera della realtà per quel tanto che, colta riflessivamente nell'«intera sfera posizionale della coscienza»,⁴⁶ essa si svela in termini di possibilità: nell'orizzonte, cioè, delle possibilità del senso. In tale «sfera del senso» i possibili si configurano non già come un aggregato di unità isolate e presupposte, ma piuttosto come l'effetto 'modale' del costante riprodursi, nell'immanenza della coscienza, della differenza tra attuale e potenziale. Ed è, per

⁴³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, Den Haag 1973 (Husserliana, I), p. 18.

⁴⁴ Cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, hrsg. v. P. Janssen, M. Nijhoff, Den Haag 1974 (Husserliana, XVII), § 48. Ovvero «sfera dell'intenzionalità», o anche «sfera della coscienza», come si legge nel § 91 di *Ideen I*.

⁴⁵ Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Beilage V*, p. 427.

⁴⁶ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 50.

Husserl, entro questa modalizzazione originaria che sussiste poi la possibilità di assegnare ai contenuti volta a volta attualizzati anche il modo (il senso) dell'essere o del non essere, del vero o del falso. È in questi termini che si deve allora parlare, in riferimento a Husserl, di una differenza tra *senso* ed *essere*; rilevando come tale scarto fra le due dimensioni – in ultima analisi effetto del congedo dall'idea antico-medioevale dell'implicazione reciproca tra *ens* e *verum* – finisca per affermarsi quale premessa stabile di larga parte della sensibilità contemporanea.

III. Rosmini: essere e possibilità nella riflessione ideologica

Nell'approfondire, attraverso la fenomenologia husserliana, l'ultima della tre nozioni nominate nel titolo del presente contributo, quella di senso, ci siamo dunque trovati alle prese con la seconda, quella di possibilità, ovvero con la semantica del potenziale e dell'attuale. Se ora arretriamo verso il pensiero rosminiano, entriamo in un paesaggio filosofico in cui, come si sa, è dato rinvenire un intrecciarsi del tutto peculiare della questione del possibile con quella dell'essere.

Sarà bene anticipare che, di seguito, ai fini del confronto con la fenomenologia, ci si soffermerà prevalentemente su quel movimento del pensare che Rosmini, richiamandosi a Schelling, definisce *regressivo*. È forse questo, infatti, sul piano più strettamente teoretico, il punto di maggiore accostabilità fra il filosofare husserliano e quello rosminiano. La matrice comune può essere rinvenuta nella rottura moderna del *continuum* di razionalità tra mondo e osservatore.⁴⁷ In modo ovviamente diverso, ma convergente, domina infatti nel pensiero antico e medioevale un'impostazione del problema filosofico per la quale la distinzione fra osservatore e mondo è

⁴⁷ Per la formula, cfr. G. Günther, *Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas*, in L. J. Pongratz (hrsg. v.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Meiner, Hamburg 1975, p. 60; per uno sviluppo del tema, Id., *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Meiner, Hamburg 1991³; più in particolare, N. Luhmann, *Europäische Rationalität*, in Id., *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1982.

riportata entro il mondo stesso, interpretato in termini ontologici, ossia alla luce della distinzione-guida ente/niente. L'effetto è da un lato l'esposizione del mondo come mondo di essenti: in breve come intero degli enti e delle loro determinazioni; dall'altro il fatto che l'osservatore stesso, ossia il luogo in cui si produce lo sdoppiamento tra il mondo e la sua osservazione, si trova *inscritto* nel mondo che *describe*. Il *continuum* ontologico di razionalità è assicurato qui dall'essere l'osservatore ente tra gli enti, ossia entità che condivide con le altre entità una struttura ontologica di fondo grazie a cui, nonostante gli erramenti sempre in agguato, è lecito all'uomo confidare nella retta determinabilità del pensiero ad opera del mondo nonché in quella del mondo ad opera dell'azione: *ens et verum, ens et bonum convertuntur*. Pensiero e azione convergono, *per natura*, verso la natura; ovvero, rovesciando il punto di vista: come in ogni cosa, anche nel suo prolungamento umano la natura permane, al fondo, nell'unità e nell'identità di sé con sé. Se la verità è *adaequatio*, lo è dunque perché, nel suo cuore, è la natura che tende ad adeguare se stessa. Le eccezioni, naturalmente, non si lasciano ignorare, anzi proprio sullo sfondo 'armonico' del *kósmos* o della *creatio*, esse acquistano risalto e inducono nel pensiero ontologico una singolare *impasse*: nell'atto dell'errare, nel prodursi del dissenso e del conflitto, nell'allontanamento dal corso naturale, nel male, la natura è ancora se stessa o no? L'essere permane ancora nell'identità di sé con sé o no? Che significato attribuire al «c'è» riferito all'errore, all'anomalia, alla divergenza? Non si deve dire che, nell'errare, l'essere è e insieme non è?⁴⁸ Tanto basta per richiamare come già entro quel pensiero emerga un *punto di instabilità onto-logica*: il *continuum* di razionalità pensato lungo

⁴⁸ Luogo classico di rilevamento dell'*impasse* è naturalmente il *Sofista* di Platone (241d), in cui, senza mettere in discussione la distinzione-guida parmenidea ente/niente («non credere che io divenga quasi un parricida»), si avverte che l'uscita dall'aporia passa per l'immissione di una nuova distinzione (*nihil absolutum/relativum*), la quale renda possibile l'indicazione e la fissazione di nuovi significati (moto, quiete, identico, diverso) facendo riferimento ai quali il discorso e il pensiero possono nuovamente avanzare. Ma la nuova distinzione toglie o semplicemente occulta il paradosso?

il filo conduttore della distinzione ente/niente svela una zona di discontinuità, che risulterà storicamente feconda per quel tanto che impegnerà la riflessione a rendere pensabile *l'instabile mediazione*. Si pensi alla funzione svolta, qui, dal concetto del *divenire* sul lato dell'essere e da quello dell'*apparire* sul lato del pensiero.

Ora, se il pensiero premoderno si sviluppa in larga parte sul presupposto di una *ratio* comune all'essere e al pensiero (tacciamo qui dell'agire), ricostruibile per noi *ex post* come effetto del reingresso della distinzione osservatore/mondo nel mondo ontologicamente concepito, la modernità si trova invece a fare i conti dapprima con il sospetto e poi con l'assunzione esplicita che l'essere non si prolunghi affatto nel pensiero secondo un *continuum* di razionalità: la ragione moderna, non a caso, nasce umile, *subendo*, almeno in prima battuta, la progressiva dilatazione del dubbio. Ma qui interessa la risposta, ossia il fatto che si sia reagito alla problematizzazione dell'essere facendo rientrare la distinzione osservatore/mondo questa volta *nell'osservatore*, e nell'osservatore *soggettivamente* concepito, ossia pensato a partire dalla distinzione-guida soggetto/oggetto. Attraverso una mossa *regressiva*, la filosofia si ritrae, con ciò, programmaticamente nel soggetto per cercare in esso le condizioni eventualmente in grado di fondare l'esposizione dell'oggetto nel segno della certezza.

In Husserl si è visto che l'instabile mediazione è cercata nella dimensione del *senso*, che si candida dunque al ruolo di sostituto funzionale della nozione di *apparire* propria del pensiero ontologico premoderno: *epoché* e riduzioni, inaugurando un contromovimento rispetto all'atteggiamento, appunto 'naturale', di ingenua adesione all'essere, permettono di radicalizzare, generalizzare e tematizzare la sfera dell'apparire affinché, in essa, i contenuti che appaiono, i fenomeni, siano interrogati e vagliati in ordine al come del loro apparire, effettivo e possibile, ossia in ordine al loro senso.

In Rosmini, di cui ora si dirà, è parimenti il riconoscimento dell'impossibilità, per la filosofia, di cercare le proprie premesse immediatamente nel 'reale', sia questo dato dalla realtà del mondo o dalla realtà di Dio, a costringere il pensiero a un movimento di natura anzitutto regressiva. Daccapo, dunque, un'iniziale mossa di

radicalizzazione dello scarto rispetto all'essere reale, che si traduce in un inoltrarsi nell'ideale come regione del possibile. Su questo Rosmini è perfettamente in chiaro: «E tanta è la necessità che il punto di partenza sia l'*idea* e non un *reale* nel senso in cui questo si distingue dall'*idea*, che tutti quelli che vollero incominciare da un altro lume [...] furono obbligati d'involgersi nelle più manifeste contraddizioni». ⁴⁹ In quanto scienza, infatti, la filosofia non può sperare di trovarsi radicata nelle cose, ma solo nelle *umane cognizioni* delle cose: ⁵⁰ le cose, detto altrimenti, possono valere da premessa solo in quanto correlati della cognizione, ovvero in quanto *oggetti*. Per questo essa deve cominciare osservando l'osservazione, costringendo cioè l'osservazione ad osservarsi, ossia a flettersi su di sé («quindi noi abbiamo incominciata la filosofia dall'*osservare*», da un'«osservazione interna che in pari tempo è una riflessione» ⁵¹), per predisporre così a considerare *in idea* ciò che è o può essere. La filosofia regressiva è dunque *ideologia*, sebbene – come noto – questa non esaurisca, per Rosmini, il compito della filosofia come tale. ⁵²

Una volta in vista nella sfera dell'ideale, gli oggetti possono poi essere dal pensiero variamente perscrutati. Se in Husserl, fatte salve le inaggrabili differenze, sarà, questo, il terreno dell'analisi intenzionale attraverso la quale l'esposizione dell'oggetto intenzionato alla considerazione delle diverse intenzionalità d'orizzonte precisa l'identità della determinazione arricchendone il senso, in Rosmini esso si configura invece come la dimensione in cui il pensiero, operando sui propri oggetti, ⁵³ può sottoporli a una strategia di *aphaïresis*:

⁴⁹ A. Rosmini-Serbati, *Preliminare alle Opere ideologiche*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. I, Pomba, Torino 1951, p. XIV.

⁵⁰ Id., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. III, Pomba, Torino 1952: sez. V, parte I, cap. II, art. V, n. 410, p. 17.

⁵¹ Id., *Preliminare*, p. XVI. Sulla teoria rosminiana della riflessione v. *Nuovo Saggio*, sez. V, parte II, cap. III, art. I, nn. 487ss.

⁵² Id., *Preliminare*, p. XXIX.

⁵³ Cfr. *Nuovo Saggio*, sez. V, parte II, cap. III, art. I, n. 487, p. 73: «Laonde in quanto io *rifletto*, mi trovo collocato una sfera più su di me stesso in quanto

Pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui con l'astrazione le sue qualità proprie, poi rimoscite ancora le qualità meno comuni, e via via le più comuni ancora: nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà per ultima qualità di tutte sarà l'esistenza: e voi per essa *potrete ancora pensare qualche cosa*, penserete un ente, *sebbene sospenderete il pensiero dal suo modo d'esistere*.⁵⁴

L'oggetto prescelto è dunque sottoposto a un primo trattamento ablativo, che, senza far venir meno la direzione intenzionante del pensiero, lo riduce però a puro ente; interviene a questo punto un'epoché sui generis, attraverso la quale il pensiero libera se stesso dall'ulteriore riferimento al modo d'esistere dell'oggetto.⁵⁵ Sicché,

[q]uesto vostro pensiero concepirà un essere perfettamente indeterminato, perfettamente incognito nelle qualità sue, una *x*; ma questo sarà tuttavia un pensar qualche cosa, perché l'esistenza sebbene indeterminata, vi rimane [...].⁵⁶

Il pensiero sorprende dunque se stesso nell'atto del riferirsi-a, ma nella situazione 'innaturalmente' costruita dall'esperimento filosofico, si imbatte, *a parte objecti*, in un residuo che da un lato resiste al togliimento, dall'altro, rimane compatibile con le determinazioni tolte, così come, a questo punto, con ogni altra determinazione possibile:

[N]on è in tal caso il nulla l'oggetto del vostro pensiero; perché nel nulla non si concepisce nessuna esistenza; e voi pensate che esiste o può esistere un ente, il quale avrà certo tutte quelle qualità che a lui sono necessarie perché egli esista, sebbene queste qualità a voi siano incognite, o non ci pensiate indivi-

percepisco, e da questo punto, come da luogo eminente osservo i sottoposti oggetti, contemplo le varie mie percezioni, le confronto tra loro, le unisco a mio grado, e disunisco, e ne fo que' varî aggiungimenti o naturali od anche mostruosi che più mi aggrada».

⁵⁴ Ivi, sez. V, parte I, cap. II, art. V, n. 411, p. 22 (corsivi nostri).

⁵⁵ Nel *Nuovo Saggio*, sez. V, parte II, cap. III, art. II, Rosmini distingue tra universalizzazione e astrazione, e introduce poi, nell'Osservazione I, un senso più specifico di quest'ultima: l'*astrazione dalla sussistenza* o dal giudizio; astrazione diviene dunque «divisione del giudizio dall'*idea*, colla quale divisione si ha l'*idea sola e pura*; la quale sebben era *universale* fino dal suo primo essere nella percezione, tuttavia ella si considerava ancora legata coll'individuo sussistente; ma spacciata da somigliante vincolo, ora si vede sola, nella sua universalità» (p. 79).

⁵⁶ Ivi, sez. V, parte I, cap. II, art. V, n. 411, p. 22.

dualmente: e questo è pure un pensiero, un'idea, sebbene al tutto indeterminata, al tutto generale.⁵⁷

Intenzionamento della pura indeterminatezza, ossia dell'orizzonte di ogni determinabilità, ma orizzonte da cui il pensiero non può affrancare se stesso, pena l'autotoglimento:

All'incontro, se dopo aver tolto via da un ente tutte le altre qualità, si le proprie che le comuni, togliete via ancora la più generale di tutte, l'*essere*; allora non vi rimane più nulla nella vostra mente, ogni vostro pensiero è spento, è impossibile che voi più abbiate idea alcuna di quell'ente.⁵⁸

Siamo così pervenuti alla pietra angolare e, per molti aspetti, al grande snodo interpretativo della filosofia rosminiana: l'idea dell'essere. Non è qui dato naturalmente lo spazio per soffermarvisi con le precisazioni che pure sarebbero dovute. Ci accontentiamo di porre in risalto gli aspetti che paiono più pertinenti nell'economia della comparazione che si sta tentando.

In primo luogo va osservato che, nella prospettiva dell'ideologia, la riflessione astrattiva, tenendo insieme processo e risultato, perviene *ex post* all'assegnazione all'idea dell'essere dell'attributo della possibilità. Rosmini ne distingue accezioni diverse, sebbene co-implicantisi. Anzitutto, infatti, l'idea dell'essere così guadagnata, è quella della pura indeterminatezza e dunque della varia *determinabilità*: l'idea dell'essere è dunque possibilità in quanto si costituisce come apertura ai possibili.⁵⁹ D'altro canto, tale specificabilità secondo determinazioni molteplici e tra loro persino opposte può trovare attuazione solo sul piano della idealità in quanto spazio logico sciolto dai vincoli del reale.⁶⁰

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ «[U]n [certo] atto limitato di essere presente nello spirito non in quanto si fa, ma in quanto semplicemente si intuisce [...] essendo bensì presente alla mente nella sua essenza, ma senza che ancora si sappia s'egli si fa o non si fa, riceve, posteriormente, dalla riflessione, l'epiteto di possibile», Id., *Logica*, Pomba, Torino 1853, § 335, p. 91.

⁶⁰ O quale «*subietto dialettico*, cioè che ha natura di subietto nell'ordine dei concetti della mente umana», Id., *Teosofia*, Libro II, art. III, § 220 (cito dall'ed. a cura di S.F. Tadini, Bompiani, Milano 2011: qui p. 385).

All'idea dell'essere compete allora l'attributo della possibilità proprio per la sua natura ideale.⁶¹ Infine, retrocedendo ancora, l'idea dell'essere, considerata questa volta non in riferimento ai possibili secondo i quali può determinarsi, ma in se stessa, è idea possibile nell'accezione *logica* – e per Rosmini fondamentale – della possibilità come assenza di contraddizione.⁶²

In secondo luogo va però detto che, in quanto marca un'assenza, la nozione di possibilità da ultimo menzionata ha per Rosmini un

⁶¹ «L'idea è l'essere possibile presente allo spirito», Id., *Logica*, § 320, p. 85; «la possibilità [...] non è cosa distinta dallo stesso essere ideale», Id., *Nuovo Saggio*, sez. V, parte II, cap. V, art. II, § 2, n. 544, p. 113.

⁶² Infatti, scrive Rosmini, «tutto ciò che non involge contraddizione, si dice possibile» (*Nuovo Saggio*, n. 543, p. 111). Con l'ulteriore precisazione che «noi prendiamo la possibilità in senso logico e assoluto» (p. 112). Non è questa la sede per approfondire il tema, ma può essere utile ricordare che, nonostante i richiami ad Aristotele, la nozione di possibilità qui evocata è di matrice sostanzialmente scolastica, trovando origine nella necessità di chiarire in termini fin dove possibile razionali il dogma della *creatio ex nihilo* a partire dall'idea dell'onnipotenza infinita di Dio: necessità, per la quale serviva un concetto di possibilità sciolto (*solutum*) dalla materialità del divenire e della potenza reale, dunque un concetto più *formale*, specificato appunto in termini di *cohaerentia terminorum*. Tommaso d'Aquino userà in questo contesto la formula *possibile absolutum*: «Non autem postest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quae sunt possiblea naturae creatae; quia divina potentia in plura extenditur. [...] Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possiblea absolute; quo est alter modus dicendi possibile. Dicitur enim aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum» (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Taurini-Romae, Marietti MCMXL, I, q. 25, art. 3); cfr. anche Id., *Quaestiones disputatae*, vol. II: *De potentia*, Taurini-Romae, Marietti, q. I, art. 3. Spetterà invece a Duns Scoto coniare la formula *possibile logicum*: «*possibile logicum differt a possibile reali. [...] Possibile Logicum est modus compositionis formatae ab intellectu, illius quidem cujus termini non includunt contradictionem, [...]. Sed possibile reale est quod accipitur ab aliqua potentia in re sicut a potentia inhaerente alicui, vel terminata ad illud sicut ad terminum*» (*Questiones in primum librum Sententiarum (Opus Oxoniense)*, in J. Duns Scoti *Opera omnia*, Parisiis, Vivès 1893, tomus VIII, dist. II, q. VII, art. 10, p. 529). La nozione di *possibile logicum*, attraverso Suárez si diffonde nella scolastica tedesca, giungendo, ormai con il rango di concetto metafisico fondamentale, a Leibniz, Wolff e Kant. Sull'incidenza della filosofia scotista sul pensiero di Rosmini si veda ora l'approfondito saggio di G.P. Soliani, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.

significato puramente negativo.⁶³ Pur qualificando l'idea dell'essere, essa non lo restituisce dunque ancora nel suo svelarsi originario al pensiero: «[L]a *possibilità*, in quanto è una mera mancanza di ripugnanza, null'altro viene a dire, se non, nell'idea dell'*essere* indeterminato non trovarsi ripugnanza, e perciò non potersi trovare né pure in qualunque altra cosa che noi in esso vediamo».⁶⁴ Di qui la conclusione: «Ora di questo la conseguenza è manifesta: in noi non c'è d'innato, che la semplicissima idea dell'essere: la possibilità poi è un predicato che non gli aggiunge qualche cosa, ma da lui qualche cosa esclude (la ripugnanza), e serve a semplificarlo, a riconoscerlo semplicissimo, unitissimo».⁶⁵

La terza annotazione riguarda il fatto che, con la qualificazione dell'idea dell'essere in termini di possibilità logica, ossia, come si è visto, con il togliimento da essa della ripugnanza, il movimento regressivo-astrattivo giunge al suo *punto di torsione*. La riflessione, nel cui atteggiamento l'ideologia si sviluppa, si scopre qui, infatti, in insormontabile ritardo rispetto alla semplicità e unità dell'essere che pure porta a riconoscere: «Ma l'astrazione – scrive Rosmini – non può darci l'essere puro che nell'ordine della riflessione, e non potrebbe darcelo in quest'ordine se prima egli non fosse dato alla mente nel suo diretto e immediato intuito». Sapendosi in ritardo, la riflessione deve dunque riconoscersi *preceduta* da un atto cognitivo di natura diversa, non giudicativa ma immediata, da cui essa stessa è resa possibile: l'intuizione, il cui intuito è l'essere ideale: «Una prima intuizione dunque a noi naturale precede qualunque giudizio: e questa ci rende intelligenti, e forma la nostra facoltà di conoscere; l'oggetto di tale intuizione è l'*essere ideale*, l'idea».⁶⁶

Anche il giudizio che matura nell'atteggiamento della riflessione, persino quello maggiormente prossimo all'atto intuitivo,

⁶³ «La *possibilità* dunque di una cosa, è nulla di positivo in se stessa, e fuori della cosa, è un'entità mentale, come suol dirsi; cioè un'osservazione che fa la mente sull'essenza, nella quale osserva che non si riscontra alcun'intrinseca ripugnanza» (*Nuovo Saggio*, n. 544, p. 113).

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, pp. 113-114.

⁶⁶ Ivi, n. 552, p. 119.

vale a dire il giudizio con cui l'io dice a se stesso «io intuisco l'essere»,⁶⁷ deve dunque fare i conti con un'antecedenza che si produce cognitivamente nell'io in certo modo suo malgrado. Si potrebbe anche dire che la riflessione si scopre, da questo punto di vista, *agita* dall'essere che coglie in sé in forma di idea. Ma «agita» non sarebbe il termine corretto. Rosmini, infatti, da un lato non rinuncia a richiamare la componente passivante correlata all'atto intuitivo quando per chiarirne il carattere accosta, al senso corporeo, un «senso intellettuale».⁶⁸ Dall'altro, però, distingue i due sensi con notevole finezza:

[T]uttavia nel senso corporeo non si comunica l'oggetto come oggetto, ma come forza *agente*; là dove nel senso intellettuale si manifesta un *oggetto*, anziché un agente; ché dell'oggetto non è propria l'azione, ma solo la presenza e la manifestazione: onde il senso intellettuale a prima giunta non sente se stesso, ma immediatamente intende l'ente; benché poscia senta diletto di questa intelligenza dell'ente.

È, questo, un passaggio significativo perché, se è certo volto a escludere che l'idea dell'essere si lasci concepire tanto come originata empiricamente, quanto come generata dall'io – per cui vien detta «innata»⁶⁹ –, contiene però l'osservazione che l'idea non

⁶⁷ Su questa distinzione, cfr., nel *Nuovo Saggio*, sez. V, parte II, cap. V, art. II, § 3, l'intera *Obiezione seconda*, n. 547ss., pp. 115ss.

⁶⁸ *Ibidem*: «L'essere dunque è intuito dallo spirito nostro in un modo immediato, come il senso riceve l'impressione del sensibile: egli è rispettivamente a questa presenza dell'essere allo spirito, che si può dire esser noi forniti di un *senso intellettuale*».

⁶⁹ Con le opportune precisazioni di M. Krienke, *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*, Alber, Freiburg-München 2008, pp. 78-80. Può essere questo il luogo per ricordare in proposito un'affinità con Husserl nella lettura che, commentando l'esortazione ad andare alle cose stesse, offre Eugen Fink: «Il senso *fenomenologico* dello slogan – scrive Fink – intende un volgersi alle “cose”, ossia all'ente, che non abbia già *predeciso* che cosa esso sia, né, rispetto a questo, in che cosa consista l'“oggettività” [“*Sachlichkeit*”] di una conoscenza o di un'asserzione. Si intende quel volgersi che non rechi con sé un'opinione prefissata, ma ricavi anzitutto dall'ente che cosa esso sia. Tuttavia è impossibile cercare in generale l'ente, trovarlo e al suo stesso cospetto domandare che cosa esso sia, senza *l'idea dell'ente*. Questa idea “innata” allo spirito umano è la condizione del problema dell'essere» (Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 190).

è sperimentata come forza che agisce al modo di un corpo, ma, in quanto si dà come oggetto, oggetto intellettuale, è ‘termine’ che nondimeno *si impone* quale *presenza manifestativa*. Ove l’oggetto intellettuale sia però, come in questo caso, l’essere – l’essere in idea – ciò significa che esso coincide con il *Faktum* della sua *pura, universale e innegabile (auto)manifestatività*, forma che dà forma alla nostra facoltà di conoscere e attiva la nostra intelligenza. Se questo è vero, ogni ulteriore pensiero è chiamato a svolgersi *entro* tale manifestatività, che per esso vale dunque quale insormontabile *attualità*. Detto altrimenti, se l’essere è possibilità indeterminata rispetto al reale, esso è *atto* rispetto al suo stesso darsi: «Riassumendo – si legge in un altro testo rosminiano –, l’essere noto per natura è l’atto indeterminato e possibile, che precede tutti gli atti». ⁷⁰

«Noto per natura», scrive dunque il Roveretano. Noto per natura *dell’essere*, si potrebbe domandare rimanendo nel solco dello gnoseologismo rosminiano, o noto per natura *della cognizione* dell’essere? La risposta può essere rintracciata, sebbene non univocamente, come vedremo, nella *Teosofia*. Qui, infatti, ragionando intorno all’opportunità di riprendere la nozione antica di categoria, nonostante essa possa sembrare pertinente più alla dialettica che all’ontologia, Rosmini precisa:

Ma è appunto la dialettica l’unico fonte, onde si può attingere il linguaggio dell’Ontologia, come c’insegnò Platone. Poiché essendo anche questa una scienza, non può parlare dell’essere che in quanto si fa conoscere e come si fa conoscere: *appartenendo questa stessa virtù di farsi conoscere*, come vedremo, *alla natura dell’essere*.⁷¹

Se dunque nella messa a fuoco dell’orizzonte della manifestatività si giunge forse al punto di maggiore prossimità fra l’ideologia rosminiana e la fenomenologia husserliana, è indubbio che in questo stesso punto le direzioni divergono.

Anche per Husserl, in effetti, vale che la filosofia, per esser tale, debba anzitutto ritrarsi sul piano del possibile: «La vecchia dottrina ontologica – scrive –, che la conoscenza delle “possibilità”

⁷⁰ Rosmini, *Logica*, § 332, p. 90.

⁷¹ Id., *Teosofia*, Libro I, cap. III, § 128, p. 322 [corsivo mio].

debba precedere quella delle realtà è, a mio avviso, per quel tanto che sia rettamente intesa e resa utile nel modo corretto, una grande verità». ⁷² E come in Rosmini l'ideologia, così anche in Husserl la fenomenologia non esaurisce affatto i compiti assegnati dalla filosofia:

Io non riduco affatto la filosofia a teoria della conoscenza e a critica della ragione in generale, per non dire a fenomenologia trascendentale. Questa è ai miei occhi una scienza a sé, la scienza eidetica della coscienza trascendentalmente pura e dei suoi correlati, che in certo modo abbraccia tutte le altre scienze eidetiche (il sistema delle ontologie formali e materiali) e tuttavia non le include in sé. Il progetto compiuto delle ontologie e la realizzazione sistematica delle fenomenologie trascendentali che ad esse corrispondono e che le riconducono alla più alta unità è, a mio avviso, la condizione cardinale di possibilità di una filosofia *scientifica*, è il suo compiuto fondamento eidetico. Più in dettaglio: esse solo rendono possibile una metafisica scientifica che non ha a che fare solo con possibilità meramente ideali, ma con la realtà effettiva [*Wirklichkeit*]. ⁷³

Ma nell'ordine della fondazione è la fenomenologia a fungere da filosofia prima, giacché le premesse atte a garantire la scientificità di quella filosofia seconda che è la metafisica vanno cercate e trovate nell'esplorazione della 'coscienza trascendentalmente pura', ossia nell'approfondimento delle forme della correlazione. Da questo punto di vista, il peso del trascendentale, nonostante il profondo ripensamento del momento costitutivo scaturito dalle acquisizioni della fenomenologia genetica, continua a gravare in Husserl sul soggetto e l'essere, nell'atteggiamento fenomenologico, a fare problema in ordine al suo *senso*. ⁷⁴ Anche l'essere cosiddetto

⁷² Husserl, *Ideen*, § 79, p. 178.

⁷³ E. Husserl, *Brief an Karl Joël*, 11.3.1914, in Id., *Briefwechsel*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1994, Bd. VI, pp. 205-206.

⁷⁴ Come scrive di nuovo Fink: «L'epoché fenomenologica, al contrario dell'«epoché» psicologica, non è una metodica del *confinamento* entro il mondo, ma una metodica dello *sconfinamento* al di là del mondo: l'intero dell'ente, al quale ci riferiamo sotto il titolo di "mondo", si rende problema in quanto unità di validità giacente nella vita della soggettività trascendentale dischiusa dalla riduzione. [...] L'interpretazione fenomenologica di tutto ciò che è nel mondo, in qualunque senso, come "validità" non significa la tesi che l'essere del mondo sia soggettivo in senso *psichico*, né significa il rifiuto dell'esistenza delle cose indipendente dalla conoscenza *umana*, ma proprio la scoperta di un

trascendente rispetto al soggetto, da questo punto di vista, non fa eccezione:

Nel rivolgimento dell'epoché nulla va perduto, nulla di tutti gli interessi e degli scopi della vita mondana, e così anche nulla degli scopi della conoscenza. Solo che di tutto vengono mostrati i correlati soggettivi secondo essenza, da cui si ricava il pieno e vero senso d'essere dell'essere obiettivo e, così, di ogni obiettiva verità.⁷⁵

In Rosmini, sebbene guadagnata attraverso la via moderna della riflessione, accade invece che l'idea dell'essere torni a esercitare la seduzione antica di semantema fondamentale, e insieme incomparabile, in ragione del fatto di manifestare, come idea, un 'oggetto' cui non è dato risolversi semplicemente in idea, dunque in pura possibilità. Il pensiero si scopre infatti *da esso* non solo illuminato, ma conservato nell'esistenza che gli è propria, ossia tenuto in vita nell'esercizio di rinnovata traduzione dell'indeterminato determinabile in determinazione.⁷⁶ È qui, non a caso, che l'essere *possibile* si svela come essere *virtuale*, ossia essere indeterminato e possibile che *esige* la propria determinazione e, così, costituisce e fa avanzare l'intelligenza. Ogni atto di intelligenza, anche quello con cui l'intelligenza eventualmente pensa e pone se stessa, prende

sensu d'essere [corsivo mio] altrimenti sempre nascosto e l'impostazione di un'interpretazione trascendentale dell'"indipendenza" intra-mondana» (E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, «Kant-Studien», 38 (1933), rist. in Id., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, pp. 126-127.

⁷⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1976 (*Husserliana*, VI), § 52, p. 179.

⁷⁶ G. Capone Braga, interessato però più a sottolineare in Rosmini il tratto dell'unità conferita al mondo delle idee dall'idea dell'essere per contestare poi la derivabilità di quelle da questa, così riassume: «Nelle idee bisogna distinguere la loro essenza comune, il fondo, e le loro determinazioni. L'essenza comune di tutte le idee è l'essere possibile. Le determinazioni, i modi, sono invece suggerite dal senso, dall'esperienza sensoriale. Ma le idee sorte dall'unione dell'essere possibile e dai modi non sono tanti enti numericamente distinti: esse sono sempre l'idea dell'ente possibile variamente determinata. Perciò, secondo il Rosmini, nel mondo delle idee, nel mondo ideale, regna un'unità assoluta, un'unità che compenetra tutto» (G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini*, p. 53).

dunque avvio dall'essere e solo sulla scorta dell'essere ha modo di svilupparsi nella direzione del riferimento ad altro e in quella, per Rosmini subordinata, del riferimento a sé. È quindi l'essere, in ultima analisi, a rendere possibile la stessa riflessione e, al contempo, a impedire che essa si perfezioni in un atto di immediato e autosufficiente autocoglimento: levinasiamente, se si vuole, ma fatto salvo il primato dell'ontologia, che si costituisca in totalità. Per Rosmini, a questo punto, la via è aperta a che la filosofia, ora non più come ideologia, ma come teosofia proceda a determinare i contorni, rispettivamente, dell'ente finito (cosmologia) e di quello infinito (teologia).⁷⁷

In che misura la via suddetta sia effettivamente dischiusa è, come noto, questione da subito dibattuta nell'ambito degli studi su Rosmini. Ma è significativo che nello stesso Rosmini sia rilevabile un'oscillazione intorno al presupposto che tale apertura dovrebbe garantire, vale a dire l'innegabile eccedenza dell'essere «in sé» rispetto all'idea di esso incontrata dall'intuizione. Da un lato, infatti, è lo stesso Rosmini a tener fermo che è «l'essere ideale [che] contiene la ragione, che spiega le tre categorie, e forme dell'essere [scil.: subiettiva, obbiettiva e morale]». ⁷⁸ Dall'altro, sempre nella *Teosofia*, argomenta, come si è incominciato a vedere, in direzione diversa:

L'essere conosciuto nell'idea – scrive – è necessario (*Ideol.* 307, n., 380, 429, 575, 1106, 1158, 1460): dunque quell'essere essenziale è. Ma se quell'essere essenziale è, egli non può esser solo cioè nella pura idea, ma dee avere un altro, cioè un reale. Dunque l'essere ideale esige l'essere reale. Abbiamo dunque qui di necessità due forme dell'essere l'ideale e la reale.⁷⁹

Il ragionamento, secondo Rosmini, fa leva in ultima analisi sulla necessità di non incorrere in contraddizione:

Esso move – dice Rosmini – dal principio che «l'essere se fosse soltanto intelligibile e nulla più non sarebbe essere, perché involgerebbe una contraddizione». [...] Proviamo l'accennato principio. Un essere non può dirsi intelligibile se

⁷⁷ Cfr. Rosmini, *Teosofia*, Prefazione.

⁷⁸ Rosmini, *Teosofia*, Libro I, cap. XIV, § 176, p. 355.

⁷⁹ Ivi, Libro I, cap. XIV, § 173, p. 353.

nulla ci fosse che lo potesse intendere. Perocché «intelligibile» esprime appunto la possibilità di essere inteso. Affermando dunque che l'essere è intelligibile, affermo nello stesso tempo che c'è qualche cosa atta ad intenderlo. Qualora dunque io dicessi, che «c'è necessariamente un essere intelligibile, e non c'è nulla capace d'intenderlo», io affermo e nego nello stesso tempo la stessa cosa, cioè dico una proposizione contraddittoria. Ma se oltre l'intelligibile c'è chi lo può intendere, dunque oltre l'essere ideale, c'è l'essere reale, perché chi può intendere è un subietto intelligente, e l'essere subiettivo è reale, per la stessa definizione. Dunque – conclude Rosmini – la forma ideale dell'essere esige la forma reale: e l'ultima ragione di questa esigenza è la necessità del principio di contraddizione.⁸⁰

Si potrebbe obiettare⁸¹ che la nozione di intelligibilità richiede non l'esistenza dell'ente intelligente, ma la sola *possibilità* di tale esistenza. Posso infatti pensare a qualcosa di intelligibile senza con ciò vincolarmi ad asserire l'esistenza *attuale* di qualcuno che lo possa intendere; e il passaggio dall'ideale al reale sarebbe dunque destituito di fondamento. Ma ai fini della comprensione di quell'oscillazione, è forse più interessante notare quanto segue dal fatto di tenere in vista non tanto i concetti in gioco isolatamente presi, ma le *distinzioni* nel contesto delle quali essi trovano uso: nel caso presente, la distinzione ideale/reale.

Nella prospettiva 'ideologica', dunque, la distinzione ideale/reale è, e non può esser altro che, distinzione *ideale*. «[L]'essenza ideale dell'essere – scrive infatti Rosmini – comprende tutto l'essere [*scil.*: quindi anche l'essere *reale*, oltre all'essere *morale* di cui in questa pagina pure ne va] ma sempre al suo proprio modo; che consiste nel farlo conoscere *idealmente*».⁸² Se dunque si presta attenzione al modo in cui Rosmini opera qui con la distinzione ideale/reale, ci si accorge che essa è *fatta rientrare* sul lato dell'ideale. Nella prospettiva 'ontologica', viceversa, la stessa distinzione è improvvisamente posta come distinzione *reale*. Oltre all'essere ideale, argomenta infatti Rosmini, vi è, *realmente* distinto da esso,

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Lo fa Capone Braga, *Saggio*, p. 118, con richiamo alla posizione di B. Bolzano, per la quale l'in sé ideale è tale appunto in quanto sussiste indipendentemente dal fatto di essere effettivamente pensato, persino da Dio.

⁸² Rosmini, *Teosofia*, cap. XIV, § 176, p. 355.

l'essere reale. E la prova è cercata nel fatto che la distinzione ideale/reale si produce come intendimento ad opera di un essere reale, se non altri lo stesso filosofo che la pone: come si è letto, «chi può intendere è un subietto intelligente, e l'essere subiettivo è reale». La distinzione ideale/reale è qui dunque *fatta rientrare* sul lato del reale. Pur nel loro diverso esito, i due casi rivelano allora la medesima operazione logica, consistente nel re-ingresso di una distinzione entro se stessa.⁸³ Cosa comporta tutto questo?

Si può dire che una distinzione di senso è *usata*, ossia è all'opera, ogni volta che *un* lato della distinzione stessa, relegando l'altro sullo sfondo, permette di 'collocare' qualcosa nel proprio spazio, ossia di indicarlo o di identificarlo a differenza di altro. Nell'uso di una distinzione, dunque, a essere a tema non è la distinzione come tale, ma ciò che di volta in volta, nel contesto atematico da essa dischiuso, viene indicato. Una distinzione, tuttavia, può divenire essa stessa oggetto di indicazione: *menzionata*, dunque, essa lo è allora solo in quanto a sua volta distinta da altro, ossia collocata sul lato privilegiato di una distinzione evidentemente, però, *diversa*: si intende la distinzione ora effettivamente all'opera, quella grazie alla quale la prima ha potuto essere menzionata a differenza di tutto il resto che, viceversa, menzionato non è.

Ora, quando una distinzione è fatta rientrare in uno dei distinti *che essa stessa distingue*, siamo in presenza di una distinzione che include se stessa nel proprio riferimento: una distinzione, cioè, che è al contempo menzionata ed usata. Per quel tanto che è introdotta *come tale* in uno dei distinti, infatti, la distinzione è menzionata (es.: «la distinzione ideale/reale è una distinzione ideale»); ma per quel tanto che *uno* dei distinti è privilegiato come lato tematico rispetto all'altro (es.: 'ideale' di contro a 'reale'), la distinzione è usata.

Il punto è che, così facendo, la distinzione, nel mentre, in quanto usata, fa riferimento a *uno* dei due lati, in quanto menzionata rende visibile anche *l'altro*, e con ciò il carattere contingente della sua

⁸³ Su questa figura del *re-entry* di una distinzione nello spazio da essa distinto debbo limitarmi a rimandare a G. Spencer Brown, *Laws of Form*, Allen and Unwin, London 1969.

autocollocazione. Nell'applicazione della distinzione a se stessa, la distinzione svela dunque di non essere, in quanto tale, in grado di determinare univocamente, la propria collocazione: «la distinzione ideale/reale – diviene infatti possibile domandare – è una distinzione ideale o reale?». Collocata su un lato, appare, di per sé, collocabile anche sull'altro, e viceversa: la distinzione, in altre parole, si svela nel punto di indeterminatezza che la approssima al paradosso.⁸⁴

Ma nel registro del senso, l'indeterminatezza – è in fondo insegnamento di Rosmini – non comporta necessariamente paralisi, ma invito alla determinazione, ossia, potremmo anche dire, alla decisione teorica. Guardando avanti, si può allora rilevare come le due forme di re-ingresso rinvenute nel testo rosminiano, abbiano alimentato di fatto una propria *Wirkungsgeschichte*, tanto da costituirsi come punto di biforcazione di due diversi sviluppi della successiva filosofia italiana: quello dell'attualismo (Gentile) e quello della metafisica classica (Bontadini).

Gentile,⁸⁵ come noto, sottopone a critica serrata il ricorso rosminiano all'intuito,⁸⁶ teso per lui a «far passare l'idea [*scil.*: l'idea dell'essere], per sé assoluta ed oggettiva, nello spirito che la intuisce», secondo una spiegazione che «è soltanto fantastica e metaforica», fondamentalmente estrinseca perché indotta dal clima storico-filosofico del tempo e tale da far arretrare il Roveretano non solo rispetto a Kant, ma persino a se stesso:

⁸⁴ Di questo Rosmini ha probabilmente avuto sentore, quando scrive: «Vi ha dunque nell'essere ideale la ragione della necessità che l'essere sia anco reale [*scil.*: che l'essere reale si sdoppi, realmente, in essere reale e ideale]; benché questa ragione a noi non si manifesti nel primo intuito di esso, ma solo dopo che avendo già il concetto di realtà in genere [*scil.*: che l'essere ideale si sia sdoppiato, idealmente, in essere ideale e nel *concetto* di essere reale], ce ne valiamo a interrogare, e decifrare ciò che nell'essere ideale sta scritto, quasi in scrittura abbreviata ed arcaica», Rosmini, *Teosofia*, cap. XIV, § 174, p. 354.

⁸⁵ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento* (1898), Sansoni, Firenze 1958 (3. ed. accresciuta, da cui si cita).

⁸⁶ L'«amminicolo dell'intuito» (ivi, p. 207), l'«assurdo» per il quale l'«opposizione pura» costitutiva del conoscere si risolve «relazione immediata degli opposti» e dunque «identità [che] proverebbe che l'opposizione non è possibile, almeno come pura opposizione» (p. 195).

Ché la vecchia opposizione di pensiero ed oggetto era anche opposizione di pensiero ed essere, poiché oggetto del pensiero è tutto quello che è (perfino il pensiero, rispetto al pensiero riflesso), vale a dire l'essere universale massimo, al quale si subordinano le universali esistenze. E l'essere, la forma suprema di quell'aristotelismo, che è il fondo dell'educazione filosofica del Rosmini, come poteva essere una mera forma soggettiva dello spirito umano? No, l'oggettività era la natura propria dell'essere.⁸⁷

Per ragioni non interne al suo pensiero («l'oggettività del Rosmini, concepita a quel modo [*scil.*: al modo della vecchia metafisica], è sì un bisogno della sua mente, ma non un risultato del suo sistema»⁸⁸) il Roveretano, secondo Gentile, esita insomma ad accettare di rinvenire nell'atto sintetico originario del soggetto *à la* Kant la condizione di manifestazione degli enti e, con la tradizione, torna a imputarne l'apparire a un essere la cui presunta 'oggettività' maschera invero solo la sua astratta esternalizzazione. L'intuito interverrebbe allora come *escamotage* per assicurare all'essere la sua immediata congiunzione col pensiero. Se di Rosmini è dunque inaccettabile il tentativo di riabilitare l'essere come intero che abbraccia in sé ogni ente, incluso, tra gli enti, il pensiero che, a partire dall'intuito, all'essere si volge, di Rosmini Gentile valorizza invece l'istanza dell'*actus*: sciogliendola, naturalmente, dal riferimento privilegiato all'essere, per consegnarla a una funzione sintetica che egli trova anticipata già nel «sentimento fondamentale», e pienamente all'opera nella percezione intellettuale, grazie alla sintesi primitiva che si realizza nel giudizio della ragione,⁸⁹ e dunque nel soggetto:

⁸⁷ Ivi, p. 206.

⁸⁸ Ivi, p. 232.

⁸⁹ «La percezione intellettuale è, dunque, un atto spontaneo per cui si rende conoscibile, anzi noto, il dato della sensazione, riferendolo o assumendolo sotto la categoria dell'idea, ossia dell'essere indeterminato, in modo da farlo partecipe della natura di questo, cioè dell'idealità, e formarne quindi un'idea. La percezione intellettuale perciò non può essere altro che un giudizio, una *sintesi primitiva* [...] la quale suppone necessariamente un'attività sintetica originaria, che renda possibile l'unità del concetto, data la materia fornita dal senso e la forma prestata dall'intelletto. Questa suprema facoltà unificatrice o giudicatrice è per Rosmini la ragione. [...] È *sintesi primitiva* "quel giudizio col quale la ragione acquista la *percezione intellettuale*"» (ivi, p. 185).

con l'intuito rosminiano – scrive – s'è creduto che rimanesse fuori ed opposta soltanto la forma dell'oggetto [*scil.*: l'idea dell'essere]; ma a torto, poiché la forma senza il contenuto non è se non un prodotto dell'astrazione; e l'unità della forma e del contenuto non è che nel soggetto.⁹⁰

Forma e contenuto, idea e realtà dell'essere, possono essere differenziati nel giudizio primitivo che istituisce l'opposizione conoscitiva di soggetto e oggetto solo in quanto originariamente e spontaneamente già unificati nel soggetto ad opera dell'atto sintetico della ragione. La tesi forte dell'interpretazione del giovane Gentile consiste dunque nell'affermare «essere l'oggettività rosminiana una cosa stessa con la soggettività kantiana».⁹¹ Non stupisce, allora, che predisponendo nel 1943 la ripubblicazione della tesi di laurea originariamente data alle stampe nel 1898, Gentile potesse dichiarare, con riferimento alla proprio approdo attualistico: «l'atto non è se non lo sviluppo dello stesso trascendentale kantiano-rosminiano, intorno al quale la mia mente giovanile si travagliava quasi mezzo secolo fa».⁹²

Se in un certo senso l'attualismo matura dando sviluppo al re-ingresso della distinzione di pensiero ed essere entro l'attualità del pensare, nella metafisica classica proposta da Bontadini la fuoriuscita dal gentilianesimo diviene pensabile a partire dal re-ingresso della stessa distinzione entro l'essere.⁹³ E qui, di Rosmini, non è tanto il motivo dell'*actus* a fare testo, quanto quello della necessaria incontraddittorietà dell'essere, che il Roveretano associa, come abbiamo visto, all'epiteto della possibilità. È infatti nell'autocontraddittorietà, e dunque nell'autotoglimento, dell'identificazione di ente e niente che l'essere attesta al pensiero la sua assolutezza, ossia l'impossibilità della propria risoluzione nel nulla o anche solo

⁹⁰ Ivi, p. 213 [corsivo mio].

⁹¹ Ivi, p. 248.

⁹² Ivi, p. 222, n. 1.

⁹³ «[C]'è realismo – scrive Bontadini – perché codesto pensiero, in cui l'essere si manifesta, per un verso è a sua volta nell'essere – che è il luogo di ogni determinazione, che lega a sé, come determinazione di sé, ogni determinazione pensabile –, e per l'altro verso si riferisce immediatamente e formalmente all'essere: giacché il pensiero di nulla sarebbe il nulla dello stesso pensiero» (G. Bontadini, *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere* (1934), in Id., *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 259-260).

nel divenire. Ma l'assolutezza dell'essere così assicurata, osserva Bontadini, «equivale alla fondazione della *trascendenza* del reale rispetto all'esperienza», giacché «in virtù della detta concezione dell'essere, noi dobbiamo *pensare* che l'essere stesso *trascenda le mutevoli apparenze* di cui è contesta l'esperienza. Quello che per la filosofia moderna è un presupposto [*scil.*: la trascendenza dell'essere] – conclude –, per la metafisica classica è un teorema dimostrato». ⁹⁴ Se, dunque, nella ricostruzione che Bontadini propone della filosofia moderna, il filone che culmina nell'idealismo, dissolvendo la tesi gnoseologica della separazione originaria di conoscere ed essere, ha il merito di sbarazzare il campo da un'idea *dogmatica* della trascendenza, e con ciò di ripristinare le condizioni di possibilità per la riapertura del discorso metafisico, è solo «la tematizzazione dell'essere come tale [che] porta alla effettiva costruzione della metafisica, *etiam* in una situazione gnoseologica». E snodo decisivo, sebbene appartenente alle «“diradate propaggini” della metafisica nel territorio della modernità», ⁹⁵ è quello rappresentato appunto da Rosmini, un Rosmini, di segno evidentemente rovesciato rispetto a quello gentiliano:

È l'insegnamento che si può trarre da una speculazione come quella di un Rosmini: il quale nel *Nuovo Saggio* è largamente intinto di dualismo gnoseologico – basti ricordare la concezione della *sensazione* – ma, possedendo e tematizzando l'idea dell'essere, può tranquillamente star certo che ciò, che la teorizzazione di tale idea coinvolge, deve realizzarsi tanto al di qua come al di là delle frontiere dell'esperienza. Comunque vadano le cose al di là, se sono cose, cioè enti, cioè non-niente, dovranno sottostare alle esigenze dell'ente. Il fatto che Rosmini si riferisse alla mera *idea*, può ancora ribadire la tinta gnoseologica. Ma [...] basti osservare che, se l'essere – che nell'idea è rappresentato – reclama dei caratteri che nell'esperienza non si incontrano, si impone l'affermazione metempirica di una realtà che abbia appunto i detti caratteri. ⁹⁶

Segno rovesciato, si diceva, ma speculare, posto il movimento autoreferenziale di re-ingresso della distinzione entro se stessa che presiede alla formulazione di entrambe le posizioni.

⁹⁴ G. Bontadini, *La deviazione metafisica all'inizio della filosofia moderna*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 40.

⁹⁵ Ivi, p. 41.

⁹⁶ Ivi, pp. 41-42.

IV. *Conclusion*

Svolte queste ultime considerazioni, si vorrebbe infine tornare là dove si sono prese le mosse e, concedendosi un maggiore respiro teoretico, anche al prezzo di un richiamo più libero agli autori trattati, chiedere in che misura sia possibile tener conto delle indicazioni emerse, ai fini di una ridefinizione di quel concetto di senso attorno al quale sono venute sviluppandosi le analisi proposte.

In maniera assai schematica, si potrebbe allora suggerire, con la fenomenologia, ma contro l'ontologia, che ogni operazione che si svolge nel medium del senso, nel mentre lo articola, lo riproduce, senza che però le sia dato con ciò di oltrepassarne i confini, bensì, tutt'al più, di espanderli o di modificarli: i sistemi di senso, in altre parole, benché in quanto sistemi rimandino inevitabilmente all'ambiente rispetto al quale si delimitano, si configurano però, da questo punto di vista, come sistemi *autopoietici, operativamente chiusi*. D'altro canto, per quel tanto che operare nel medium del senso, rende possibile rinnovare le operazioni di osservazione, e osservare comporta sempre impiegare una qualche distinzione al fine di *riferirsi* a qualcosa anziché ad altro, proprio la *chiusura operativa* si presenta allora come condizione materiale di possibilità di *apertura semantica* o, per restare nel linguaggio della fenomenologia, *intenzionale*.

Contro il soggettivismo trascendentale, anche di marca fenomenologica, si potrebbe per altro verso ipotizzare che il medium del senso, qualora pensato in maniera sufficientemente astratta, e cioè nella direzione della pura unità della distinzione attuale/potenziale o, per restare nei termini dell'ontologia rosminiana, indeterminato/determinabile, non debba per forza essere riservato alla «sfera della coscienza», inclusa quella cosiddetta purificata in senso trascendentale, ma possa includere anche quella, da Husserl programmaticamente esclusa fin dalle *Ricerche logiche*, della *comunicazione*. Si aprirebbe così la via perché sistemi psichici e sistemi sociali si lascino pensare nella loro reciproca chiusura operativa, dunque come ambienti l'uno per l'altro, e al contempo nel loro necessario accoppiamento strutturale.

Si tratta, qui, solo più di suggestioni, che rimandano tuttavia – la terminologia lo avrà rivelato – a una proposta teorica complessa e articolata: quella formulata da Niklas Luhmann (e dalla sua scuola), nella quale proprio il concetto di senso è assunto come nozione chiave ai fini dell'elaborazione di una teoria della società che si riveli all'altezza del tempo presente.⁹⁷ Naturalmente, questo non dice molto in ordine alla necessità effettiva del concetto di senso, e meno ancora intorno ai margini della sua applicabilità all'esterno del progetto teorico indicato. E ciò è inevitabile che sia, finché non si sia almeno data formulazione adeguata al problema per rispondere al quale può tornare utile rivolgersi alla nozione di senso. Ma qui altro non si è cercato di fare se non, sulla scorta di una comparazione, cominciare a identificare alcuni dei tratti con i quali la nozione in questione ha trovato dimora nel lessico della filosofia.

⁹⁷ Cfr. almeno N. Luhmann, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 25-100; Id., *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, pp. 92-147; Id., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, pp. 44-59.