

## IL SENTIMENTO E LA FILOSOFIA DEL CORPO

Dr. Juan F. Franck

*Lezione Terza*

*Rosmini e Maine de Biran*

Alcuni studiosi, come Jean Wahl<sup>1</sup>, hanno accennato all'affinità fra Rosmini e Maine de Biran (1766-1824). Nato in 1766 nella Aquitania, Biran aveva studiato soprattutto Condillac e gli *idéologues*. In questioni morali l'influsso più profondo è dovuto a Rousseau. Benché non abbia pubblicato in vita quasi nulla, quattro dei suoi lavori furono premiati: due dall'Istituto di Parigi (1802 e 1805), uno dall'Accademia di Berlino (1807) e un altro dall'Accademia di Copenaghe (1811). Nel 1804 Biran si stacca dagli *idéologues*, giacché questi avevano abbandonato lo studio dei sentimenti interni. Politico di professione per necessità, non per vocazione, Maine de Biran vuole seguire in tutto il metodo sperimentale, applicato alla delucidazione della vita interiore e all'osservazione dei fatti della coscienza. Per lui né il *je pense* di Descartes né il *je sens* dell'*idéologie* sono il vero *cogito*, ma il *je veux*. Quindi, la sua filosofia della volontà raggiungerà l'io come forza attiva, non come sostanza. Morì nel 1824. Poco prima del fine della sua vita disse avere sperimentato in sé l'azione di una forza superiore, identificata da lui colla grazia divina. Questa esperienza lo forzarà a ripensare la sua dottrina dell'io per far luogo alla passività.

È un fatto che ambedue pensatori hanno visto nella percezione di sé stesso qualcosa d'irriducibile e di primitivo, e sono ben coscienti della necessità di riconoscere a questo fatto la sua portata gnoseologica ed antropologica. Il senso dell'uomo interiore è molto vivo nelle loro opere, le quali evidenziano il bisogno di superare la dicotomia empirismo -razionalismo per rendere ragione dell'esperienza umana. Per Biran l'empirismo era rappresentato dagli *idéologues* e il razionalismo soprattutto da Kant, che conosceva poco e indirettamente. Biran, bisogna riconoscerlo, non aveva sondato neanche tutte le conseguenze della *idéologie*; s'interessava piuttosto alle questioni psicologiche e gnoseologiche. Appena verso la fine della sua vita, coll'affermazione della passività dell'io di fronte alla grazia divina, avrebbe potuto cominciare a scorgere che la tesi del corpo soggettivo o del senso intimo non garantiva un vero superamento della *idéologie*. Questo sarebbe riuscito colla riscoperta di quello che Rosmini chiamava *il divino*, cioè la presenza nell'uomo di qualcosa che lo trascende e

---

<sup>1</sup> V. J. Wahl, *Le sentiment fondamental chez Rosmini*, in: M. F. Sciacca (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, 2 voll., Firenze 1957, I, 1155-1158.

garantisce sia l'oggettività della sua conoscenza che il suo destino immortale, portandolo verso l'altro e finalmente verso Dio.

Nella sua ultima opera cominciata, gli *Nouveaux essais d'anthropologie*, Biran si proponeva un'antropologia complessiva, che facesse luogo all'esperienza della passività, mentre nelle sue opere anteriori aveva sottolineato con insistenza il carattere attivo dell'anima e dell'io. Lo stato della redazione era abbastanza avanzato e secondo gli studiosi Biran aveva l'intenzione di farla precedere da una discussione sulla conoscenza dell'io e degli altri esseri, dove avrebbe riassunto le sue tesi principali. Ma il testo di questa prefazione ci è rimasto difettoso, ed è stato preso dal primo editore (Victor Cousin) per una sua *Mémoire* premiata a Berlino nel 1807. L'errore è stato avvertito più tardi e il secondo editore, Pierre Tisserand, gli ha dato un titolo molto attirante per un lettore di Rosmini: *Note sur l'idée d'existence*, ma che non risponde esattamente al contenuto<sup>2</sup>. Comunque, la *Note* tratta i problemi che hanno occupato sempre la riflessione di Biran. Vediamo i punti principali.

Biran chiama la coscienza di sé il fatto primitivo, il punto fermo di tutta la conoscenza. L'io è una forza attiva e tutte le altre esistenze sono conosciute sulla base di lui. La sensazione esterna è passiva e ci fornisce il concetto di sostanza, il quale non è sufficiente per conoscere con certezza l'esistenza di altri enti, giacché la sostanza è un'ipotesi su qualcosa che rimane nascosto. Invece, "l'appercezione immediata non è soggetta a errore".<sup>3</sup> Non bisogna provare l'esistenza di un soggetto dell'io, perché l'io stesso è soggetto. L'io si trova già in quel fatto primitivo della coscienza e non potrebbe non sentirsi immediatamente. Biran si rende conto che conoscere la propria esistenza è un atto posteriore, ma il primo atto dell'io è il sentimento: "Nel primo istante della sua esistenza, l'io s'appercepisce immediatamente [...] lui sente la sua esistenza [...] e più tardi si percepisce insieme come un essere realmente esistente".<sup>4</sup>

Di fronte a Condillac, sottolinea la necessità di una prima attività, un intimo senso dello sforzo, contrario ad ogni passività, della cui percezione è anzi condizione di possibilità. Altrimenti, il soggetto senziente, in quanto senziente, sarebbe creato dagli stimoli esterni. Infatti, ché cosa sarebbe un soggetto il quale soltanto sentisse le affezioni prodotte in esso dalle cose esterne? Certamente un nulla da sé, ma si trasformerebbe in quelle diverse sensazioni, senza avere nessuna unità né individualità da sé stesso. Inoltre, neanche sarebbe possibile una pluralità di sensazioni, giacché non ci sarebbe un *soggetto* per sentirle. Ma la

<sup>2</sup> Maine de Biran, *Note sur l'idée d'existence*, in: Œuvres, t. X-1: Dernière philosophie: Existence et anthropologie, B. Baertschi (ed.), Paris 1989, 209-299. Per la storia del manoscritto v. l'*Introduction* di B. Baertschi, ibid., xxvii-xxxii.

<sup>3</sup> *Note*, p. 213.

<sup>4</sup> *Note*, p. 217.

sensazione non è percepita in astratto, ma come modificazione di un corpo, il quale è sentito come “il fondo su cui tutte le altre sensazioni sentite si collegano”<sup>5</sup> e viene chiamato perciò «corpo soggettivo».

Il fatto primitivo è quindi una *dualità primitiva*, perché composto da una forza, l’io, e un corpo sentito come proprio. Ma siccome l’io è la sola esistenza nota per sé stessa, esso “serve come tipo esemplare a tutte le nozioni generali e universali di cause, di forze, la cui esistenza reale nella natura noi ammettiamo”<sup>6</sup>. Non è l’esperienza esterna quella che ci fornisce i principi primi, ma l’*appercezione immediata interna* dell’io, il “primo punto fisso”.<sup>7</sup> Né la sostanza né l’esteso sarebbero sufficienti per spiegare la conoscenza di altri esseri. Quindi, se non avessimo il senso attivo dello sforzo, il quale trova una resistenza alla sua attività, non potremmo uscire dallo scetticismo, né dall’idealismo né dal materialismo.

Il senso intimo è quindi indispensabile per tutta la conoscenza. Senza di lui non avremmo nessuna delle nozioni prime. Queste non sono né innate né categorie formali della mente, ma neanche consistono nella *sensation transformée* di Condillac. Colla stessa decisione colla quale Maine de Biran nega alle sensazioni esterne la capacità di conferire universalità e necessità alle idee, non dubita di attribuirle all’io. Accetta la distinzione di forma e materia della conoscenza, e vincola “l’elemento formale al fatto positivo della coscienza come alla sua origine”:<sup>8</sup> “il modo *attivo*, lo *sforzo* è il *formale* nelle idee; il suo fondamento è nel soggetto, nell’*io*”.<sup>9</sup> Esso è “il primo raggio *diretto* di luce che scorge la vista interiore dell’agente”,<sup>10</sup> “il principio generatore de tutta la conoscenza”.<sup>11</sup> Questo senso intimo è sia l’innato che il formale nella conoscenza umana. Queste affermazioni sono tratte da altre opere, ma lo stesso pensiero si trova ribadito nella *Note*: l’io è il “vero *principio* di tutte le nozioni”;<sup>12</sup> “il fatto della coscienza ... il fonte di ogni verità”;<sup>13</sup> “Il senso intimo dell’individualità o dell’esistenza dell’io è il solo a offrire all’analisi le caratteri e le condizioni del principio della scienza dell’uomo e di ogni scienza”.<sup>14</sup>

\* \* \*

---

<sup>5</sup> Biran, *Note*, 256.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>7</sup> *Note*, p. 222.

<sup>8</sup> Maine de Biran, *Essai*, cit., p. 69.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 56s.

<sup>10</sup> Maine de Biran, *Nouveaux essais*, cit., p. 77.

<sup>11</sup> Maine de Biran, *Essai*, cit., p. 7.

<sup>12</sup> *Note*, p. 298.

<sup>13</sup> *Note*, p. 226.

<sup>14</sup> *Note*, p. 265.

Il punto più forte del biranismo è costituito dalle ricerche sul sentimento di sé e sulla percezione del corpo proprio o soggettivo, ma i suoi limiti diventano palesi nella concezione dell'io come «fonte di ogni verità». A dir vero, il suo ragionamento non è molto originale: l'io è attivo e non riceve le nozioni dall'esterno; quindi, le cava da sé. Lo stesso argomento si trova diversamente nel cartesianismo, in Leibniz, in Reid e in Kant. Le filosofie empiriste (Locke, Condillac, Hume), coll'annientare l'io e derivare tutte le conoscenze dalla sensazione esterna, provocano spesso l'affermazione unilaterale del soggetto come fonte del sapere. In questo senso, Rosmini avvertiva ancora nel Galluppi l'influenza sia degli *idéologues* che di Kant, pur nell'opposizione ad ambedue. Non tralascia di sottolineare i meriti del Galluppi nel individuare il nesso logico tra Condillac e Kant, ma fa vedere che il filosofo di Tropea non era riuscito a staccarsi interamente né dal sensismo né dal kantismo, per quanto da una parte attribuisce alle sensazioni stesse l'oggettività, cioè la percezione dell'altro come altro, e da un'altra chiama ancora soggettive le idee di *unità*, d'*identità*, di *sostanza*, ecc.<sup>15</sup>.

Biran vede chiaramente che se il soggetto non fosse capace di conoscere sé stesso direttamente, ogni conoscenza sarebbe ipotetica. L'uomo conosce la sua esistenza in maniera apodittica e non deve supporre un sostrato delle sue operazioni, perché quel sostrato è lui stesso. Ma mentre Biran considera il sentimento interno, il fatto primitivo, il punto di partenza della filosofia, Rosmini avverte che sono due gli elementi primitivi della conoscenza, accennati sommariamente come la sensazione e l'idea. L'uomo è per Rosmini un unico soggetto avente per natura due termini: il sentimento fondamentale corporeo e l'idea dell'essere. La materia della conoscenza è fornita dal sentimento fondamentale modificato; la forma non è niente di reale, ma non perciò è nulla. L'io è una delle cose conosciute e, come tale, materia possibile della conoscenza. La forma è presente in ogni atto di conoscenza come quello che fa conoscere le cose e perciò deve essere universale. Allora, il soggetto è individuale ed è, in ogni caso, condizione della conoscenza, in tanto è lui chi conosce. Se l'io fosse la forma della conoscenza, questa sarebbe tinta della soggettività più fitta. Biran distingue parecchie volte fra sensazione e idea, così come fra sentire e intendere, ma non fornisce mai un'analisi soddisfacente di ciascuna operazione. Benché si riferisce all'universalità delle idee, non avverte che mettere l'io –il quale è sempre individuale, nessun biraniano ne dubiterebbe– a fondamento dell'universare è un volere estrarre, come direbbe Kant, *ex pumice aquam*.

---

<sup>15</sup> V. per il primo punto NS 323n., 954-955, 667n.; per il secondo: NS 599, 1037. Sul nesso fra Condillac e Kant v. NS 685n.

“Sentire non è pensare”<sup>16</sup> si dice facilmente, ma la sfida di ogni filosofia è di spiegare il fatto in maniera convincente<sup>17</sup>. L'esistente percepito sensitivamente è riconosciuto dalla mente come esistente. In altre parole: ogni sentimento, anche il sentimento di sé, per essere conosciuto deve diventare materia della percezione intellettuale. Il formale nella conoscenza, l'oggettività –il «fonte della verità» in parole di Biran– non può quindi avere il suo origine nel sentimento intimo. Neanche nell'io, giacché il sentimento di sé, senza l'atto riflesso della coscienza, non è noto per sé stesso, ma deve essere reso noto. E se per io si capisce l'atto che riflette su sé stesso e pronuncia la propria realtà o esistenza, il formale c'è già presupposto, ma non spiegato. Infatti, anche se l'espressione sembra paradossale, bisogna accettare che la soggettività dell'uomo non è fatta soltanto del soggettivo, ma anche dell'oggettivo. L'ontologia dell'essere umano si compie nel superamento della mera sensibilità, per quanto spirituale vogliasi chiamarla. Per arrivare ad una spiegazione completa sia del fatto della conoscenza che della natura umana, è necessaria un'osservazione più fine ed ammettere nell'essere umano un elemento che non si riduce a lui; questo elemento oggettivo, l'essere ideale o idea dell'essere, Rosmini lo chiamerà *il divino*<sup>18</sup>, il quale garantisce all'uomo non soltanto l'oggettività ma anche la sua trascendenza.

Contrariamente a molti altri, Rosmini sostiene che il pensare non ha la sua origine nel soggetto come soggetto, giacché per pensare questo ha bisogno della luce dell'essere. Il pensare è possibile perché c'è un soggetto a cui è presente l'oggetto per sé, l'essere. Di conoscenza vera e propria non si può parlare fuori da una mente. L'extrasoggettivo rimane nella sfera del soggetto, ma l'oggettivo permette di uscirne. Grazie alla luce dell'essere la mente è in grado di affermare l'essere in quanto tale, cioè nella sua esistenza indipendente dal soggetto. Per conoscere bisogna fare un giudizio, cui soggiace l'idea di *esistenza*, ma l'idea è qualcosa d'oggettivo ed esce dalla sfera del solo sentimento.

Non è dunque il sentimento di sé stesso, sia pure una forza attiva, quello che permette concepire l'esistenza di altri soggetti e di altre cose. L'io è sempre qualcosa di soggettivo; non può dunque essere né causa né principio della verità, che è essenzialmente oggettiva. L'io non è luce a sé stesso. Certo, nel soggetto si devono trovare i principi della conoscenza, ma questi né vengono alla mente dalla realtà esterna né sono di natura soggettiva. Malgrado le intenzioni di chi pronuncia questa tesi, chiamare l'io «fonte» della verità è cancellare la

<sup>16</sup> Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie*, en *Œuvres*, t. X-1, cit., pp. 1-208, p. 87.

<sup>17</sup> Cfr.: “sentir n'est pas connaître” (Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie*, in: *Œuvres*, t. X-1, 1-208, qui 87).

<sup>18</sup> V. C. Riva, *Il concetto di forma oggettiva*, in: Aa.Vv., *L'essere ideale e morale in A. Rosmini*, Domodossola-Milano 1955, 13-22.

possibilità di essa. La natura dell'oggetto è di essere davanti al soggetto ed in opposizione a lui. La realtà esterna non è di per sé oggetto, e non lo è ancora quando viene percepita sensitivamente. Diviene oggetto di un soggetto intellettuale –di un io, se si vuole– grazie alla luce dell'essere presente a lui.

Infatti, la riduzione dell'uomo a immanenza non si supera coll'affermazione di una soggettività a livello sensitivo, anzi può essere rinforzata da questa, come ne sono testimoni alcune filosofie del secolo scorso. Ma anche se la ricerca dell'oggettività e della trascendenza non esce dalle preoccupazioni biraniane, una soluzione soddisfacente sembra fuori dalle sue possibilità speculative, troppo fortemente segnate sia dai termini della scuola di Condillac che dalla religione naturale del vicario savoirdo, il suo primo maestro. A ragione conclude Henri Gouhier, il più importante studioso di Biran: "Il drama di Maine de Biran si confonde così col significato storico della sua opera, appunto di essere uomo del Settecento nel momento stesso in cui aveva bisogno di pensare contro l'immagine dell'uomo nella quale si compiaceva il Settecento, di avere voluto «inoltrarsi nelle profondità dell'anima» senza rinunciare ai «Lumi»"<sup>19</sup>. Qui ho voluto portare l'attenzione su di un punto chiave in cui si vede la capacità della sintesi rosminiana di superare gli ostacoli dove era inciampato Biran e, come la sua, tante altre filosofie.

Il biranismo è quindi troppo insicuro e confinato a pochi temi. Si è guadagnato senz'altro un posto nella problematica del corpo soggettivo e della percezione di sé, e per aver cominciato una via, non percorsa da lui fino in fondo, per recuperare il senso dell'unità anima - corpo, testimoniata dall'esperienza e non soltanto oggetto di dimostrazione. Inoltre, dopo Descartes è stato forse il più grande ispiratore e rinnovatore della filosofia francese. Ma i suoi limiti non possono essere ignorati. La vicinanza fra Biran e Rosmini si limita alla tematica del corpo proprio, e infatti alcune delle loro espressioni sono notevolmente somiglianti, ma la chiarezza e la profondità raggiunte da Rosmini non sono da paragonare coi saggi biraniani, ancor meno le due filosofie prese nel loro insieme.

#### *La soggettività radicale di Michel Henry*

Soffermarci un tratto nel Biran ci sembra di rigore per quanto i suoi scritti si trovano alla radice delle riflessioni di molti pensatori contemporanei, soprattutto francesi, sulla soggettività e sulla corporeità. Fra questi, Michel Henry ammette di trovare in Biran la sua

---

<sup>19</sup> H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris 1948, 15.

maggiore ispirazione. Come altri filosofi contemporanei, Henry lancia alla filosofia occidentale un rimprovero generale. Per lui, da Platone a Heidegger la filosofia assume come criterio dell'esistenza la rappresentazione. In conseguenza, il soggetto in quanto tale è "getato fuori dell'esistenza"<sup>20</sup>, perché concepito al modo dell'oggetto. Invece, la vera realtà non deve essere definita dalla presenza davanti al pensiero. Qualsiasi modo di presenza è meramente oggettivo, e pensare il soggetto come un oggetto è annientarlo nella sua realtà di soggetto, giacché sarebbe costituito dall'atto di pensiero. Per Henry dunque oggettività è sinonimo di essere costituito; la soggettività è il reale. La vera realtà è la vita, la quale non è oggetto del pensiero, ma si percepisce soltanto nel sentimento di sé. Da un'altra parte, se il reale è il soggetto e l'oggetto si riduce a lui, non è possibile un vero dualismo, perché questo dovrebbe aver luogo nell'esperienza e l'esperienza è appunto l'assenza di dualismo, è l'unità di soggetto ed oggetto. E se la vita diventasse oggetto, s'alienerebbe. La vita è dunque la soggettività, e il mondo riceve la sua unità da questa, dal soggetto di cui è il mondo.

Che cosa hanno a vedere queste riflessioni sulla questione del corpo soggettivo e del sentimento di sé? Molto. Infatti, queste tesi sono ricondotte da Henry espressamente alla posizione di Biran sulla natura del corpo proprio. Nell'avvertenza all'edizione di 1987 del suo *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, redatto insieme alla sua tesi dottorale, ma stampata per la prima volta nel 1965, scrive: "Oggi non ho niente da modificare in questo testo. È sulle sue conquiste essenziali che le mie ricerche ulteriori si sono sviluppate"<sup>21</sup>. Non può nascondere la sua ammirazione per Biran, sulla cui scia si mette volentieri: "Il primo filosofo e, in verità, l'unico che, nella lunga storia della riflessione umana, abbia mai capito la necessità di determinare originariamente il nostro corpo come *corpo soggettivo* è Maine de Biran, questo principe del pensiero [...] uno dei veri fondatori di una scienza fenomenologica della realtà umana"<sup>22</sup>. L'importanza di Biran starebbe nell'aver fatto della soggettività "il luogo originario di tutto il sapere"<sup>23</sup>, giacché "l'esistenza è [...] l'origine della verità"<sup>24</sup>. Abbiamo visto alcune affermazioni di Biran che isolate dal contesto e dalle intenzioni del suo autore ammettono una conclusione così, ma Henry non si ferma qui.

Se il mondo come manifestazione è costituito dalla coscienza, essere ed apparire s'identificano soltanto nella soggettività<sup>25</sup>, perché l'essere di questa sarebbe lo stesso che il

<sup>20</sup> M. Henry, *La critique du sujet*, in: *Phénoménologie de la vie. II: De la subjectivité*, Paris 2003, 9-23, qui 12.

<sup>21</sup> M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 2003 (ristampa), vi.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, 26.

suo apparire (a sé stessa). E Biran è giustamente il pensatore che ha scoperto quella realtà del corpo soggettivo nella quale essere e sentire, essere ed essere noto sono inseparabili. Il mondo non sarebbe veramente altro, perché è oggetto della coscienza. Mondo è sinonimo di manifestazione, e quindi il suo essere concepito esclude una vera e propria alterità, come già detto. La certezza del mondo dipende dalla certezza dell'io: "Il mondo è tanto certo come la mia esistenza"<sup>26</sup>. La sola realtà data è quella dell'io a sé stesso. Henry parla certo dell'altro, di "non-ego" e di "essere trascendente"<sup>27</sup>, ma questo si riduce al soggetto, così come il mio corpo sentito come trascendente –la percezione extrasoggettiva del corpo proprio, direbbe Rosmini– deve essere il mio<sup>28</sup>. Biran avrebbe reso chiaro che l'idea di dualità significa "piuttosto l'assenza di ogni dualità, perché essa è quello che rende possibile l'esperienza, la quale è sempre unità"<sup>29</sup>. "Parlare di dualismo ontologico è giustamente escludere l'idea di una tale dualità"<sup>30</sup>.

La soggettività è per Henry il corpo soggettivo. Se si può parlare di anima, questa è la coesione interna del corpo<sup>31</sup>. Il corpo si sdoppia in corpo soggettivo e corpo trascendente, e questa «dualità» non è l'ammissione di un altro da sé come reale, ma è un caso di quel «dualismo ontologico», cioè dello sdoppiamento della soggettività, da cui sorge il mondo come apparenza di alterità: "Il dualismo dell'anima e del corpo, *cioè dell'essere originario del corpo soggettivo e del corpo trascendente*, non è ché un caso particolare del dualismo ontologico"<sup>32</sup>. La vita è insieme l'essere del corpo e l'essere del mondo, e l'unità del mondo è data dall'unità del corpo. Non si tratta soltanto del mondo come fenomeno, come totalità di significanti, oltre di ché ci sarebbe il mondo reale, più o meno raggiunto da noi, ma Henry intende parlare del mondo *tout court*, giacché non è possibile un discorso su qualcosa di reale oltrepassante l'esperienza. Nella sua tesi dottorale aveva questionato l'affermazione che "niente ci può essere dato altramente che all'interno e per la mediazione dell'orizzonte trascendentale dell'essere in generale"<sup>33</sup>. Il nuovo orizzonte trascendentale invece è per lui la soggettività. Il mondo non è esistente in sé, ma la sua realtà è quella della vita che lo

---

<sup>26</sup> Ibid., 48.

<sup>27</sup> Ibid., 163.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, 164 e 171.

<sup>29</sup> Ibid., 162.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Cfr. M. Henry, *Le concept d'âme a-t-il un sens?*, in: *Phénoménologie de la vie. I: De la phénoménologie*, Paris 2003, 9-38, qui 35.

<sup>32</sup> Henry, *Phénoménologie du corps*, 187.

<sup>33</sup> Ibid., 20. V. la sua tesi *L'essence de la manifestation*, Paris 2003 (1<sup>a</sup> ed. 1963).



costituisce: “il mondo è attraversato da una vita che è la mia: io sono la vita del mondo”<sup>34</sup>, dice Henry in parole quasi blasfeme.

Dunque, non c'è un mondo al di là della vita del corpo; la vita del corpo è infinita: “è un essere reale, perché essa è l'essere stesso del nostro corpo, la sua vita concreta ed infinita”<sup>35</sup>. La vita –e quindi, il corpo e la soggettività– è infinita. Se l'essere in generale nasconde il reale, cioè la vita, e se il soggetto è la vita del mondo, non si può parlare di un esistente al di là della soggettività, della mia soggettività. C'è una differenza fra il contingente e il necessario, fra il finito e l'infinito, ma essa non è nient'altro che la differenza fra la soggettività e l'essere trascendente, il quale, come sappiamo, non è che un aspetto della «dualità ontologica», e quindi relativo alla soggettività. Per Henry, l'io è il necessario e l'infinito: “l'ego [...] è l'essere stesso della vita infinita”<sup>36</sup>, ed il mondo, il finito, ne è una determinazione, senza realtà ontologica propria: “*il modo d'esistenza chiamato finito è infatti un modo della vita assoluta della soggettività e, in quanto tale, appartiene per essenza ad una sfera d'esistenza infinita [...] [lui] non a più nessun significato ontologico, ma soltanto un significato esistenziale*”<sup>37</sup>. Maine de Biran sarebbe stato il primo pensatore a porre l'essere della soggettività nell'immanenza radicale, e ad avere superato così il dualismo.

Tuttavia, il meno che si può dire è che a partire dalla dimensione soggettiva del corpo proprio, certamente poco studiata dai filosofi, Henry tira conseguenze molto lontane dalle intenzioni di Biran, che non si chiude nell'immanenza, ma si apre a una filosofia dell'assoluto. Nonostante, Henry legge anche l'ultimo periodo di Biran come una tappa in più verso una teoria dell'immanenza assoluta: “L'oggetto dell'ultima filosofia di Maine de Biran è lo stesso di quello, la cui prima delucidazione forniva la teoria ontologica del corpo”<sup>38</sup>. Il solipsismo cui Henry tende fortemente può trovare un appoggio nella natura del corpo soggettivo soltanto sulla base di un'opzione antecedente di darle un valore che non è il suo.

<sup>34</sup> Henry, *Phénoménologie du corps*, 44.

<sup>35</sup> Ibid., 131. Lì scrive Henry: “L'être de la connaissance ontologique a été identifié par Maine de Biran avec celui de l'ego, mais l'ego, c'est le corps”.

<sup>36</sup> Ibid., 127. Da quest'affermazione alla divinizzazione dell'io non c'è che un passo ed è interessante constatare le esitazioni di Henry. Cfr. ibid, 250-252, da dove prendo questa citazione: “[...] l'idea di un rapporto e forse di una unità della conoscenza di sé e della conoscenza divina. Perché questa idea trova il suo fondamento nella struttura ontologica della soggettività assoluta, struttura la cui delucidazione è il biranismo nel suo insieme, essa doveva necessariamente esprimersi su di altre forme: il rifiuto del fideismo, l'assegnazione della psicologia come fondamento della teologica, la concezione fenomenologica della grazia, sono altrettante affermazioni le quali non fanno altra cosa ché commentare la stessa intuizione fondamentale e corrispondono molto esattamente ai diversi indirizzi critici manifestati a partire de l'*Essai*, della *Mémoire sur la décomposition [de la pensée]* e soprattutto alla critica generale contra l'idea di un assoluto trascendente”.

<sup>37</sup> Ibid., 301.

<sup>38</sup> Ibid., 243.

Se l'orizzonte dentro il quale il mondo si presenta al soggetto è la corporeità, non già l'essere universale, l'altro è dato a noi come una modificazione o determinazione del corpo nostro. Ma così diventa impossibile affermare ragionevolmente l'esistenza di un altro da me. In Henry si conferma quindi la distinzione rosminiana fra l'estrasoggettivo e l'oggettivo: quello è relativo al soggetto, questo ne è indipendente. La tesi che il reale sia propriamente soggetto e che tutto il resto sia relativo a lui, potrebbe sembrare un punto d'incontro fra Rosmini e Michel Henry, ma in verità è impostata su principi assolutamente inconciliabili. Infatti, Henry fa dell'oggettivo qualcosa di relativo al soggetto, e questa riduzione ha come naturale conseguenza la chiusura di ciascuno in sé stesso. Non c'è quindi una vera spiritualità in Henry, perché l'uomo non si apre all'altro, ma rimane assorbito nella sua vita e dai suoi sentimenti. Il concetto di totalità ha senso soltanto come l'insieme di quello che ha rapporto colla mia soggettività. Non a caso la vita è chiamata infinita. Si potrebbe dire senza esagerare che il pensiero di Henry è, non una spiegazione, anzi una giustificazione filosofica del narcisismo. E conosciamo già il tragico destino di Narciso: volendo ridurre tutto a sé stesso, si è perso anche lui<sup>39</sup>.

Le ambiguità del biranismo spariscono assolutamente in Rosmini. La soggettività umana non è concepita da lui sul modello del sentimento corporeo, ma sulla base dell'apertura all'essere, che non può avere il suo punto di appoggio nel corpo. Sia la corporeità che la spiritualità, la quale non è ridotta alla semplice riflessione né al sentire sé stesso, costituiscono entrambe la soggettività, la cui più piena realizzazzione ha luogo nell'apertura all'altro, finito ed infinito, e nella comunione con lui. Il soggetto umano non è la vita del mondo e molto meno egli è infinito. La distinzione fra sentimento ed essere ideale permette spiegare sia la conoscenza del mondo reale che la conoscenza che il soggetto ha di sé stesso. Il componente soggettivo della percezione sensitiva non è capace di annebbiare l'intendimento, perché quando questo la conosce nel suo essere, per virtù dell'idea, può distinguere che c'è qualcosa in essa che non appartiene al soggetto. L'io non è dunque né il fonte della verità né il formale nella conoscenza, ma un sentimento il quale può essere conosciuto alla luce dell'essere ideale, la forma della verità.

Per concludere vorrei citare un passo alquanto lungo ma luminoso del *Nuovo saggio*, in cui una chiara distinzione fra il soggettivo, l'estrasoggettivo e l'oggettivo permette di sciogliere non poche difficoltà:

---

<sup>39</sup> V. L. Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Grasset 1939, dove si troveranno in questo senso molte affermazioni di grande attualità, soprattutto il capitolo V: *La sensibilité*.

“... convien riflettere, che il *soggetto* si sente come *soggetto*, e se noi prendiamo questo *sentimento* per *cognizione*, c’immaginiamo d’averne una *cognizione soggettiva*; ma questa non è *cognizione*. Possiamo avere una *cognizione oggettiva* anche del *soggetto*, che non c’illude punto, benché in quanto con ciò si conosce il *soggetto*, può chiamarsi *cognizione soggettiva*. In una parola, noi siamo il fonte della parte *soggettiva* della *cognizione*, come l’*essere* è il fonte della parte *oggettiva*. Il conoscersi dunque come *soggetti*, quali siamo, è un conoscerci veramente; e la *cognizione* che può illuderci, è solamente quella che noi abbiamo delle altre cose, diverse sì dall’*essere* come da noi *soggetto*; perché quelle non sono colla propria loro entità, nel *soggetto* contenute. L’altre cose differenti da noi e limitate, se sono simili a noi per una potenza di sentire o d’intendere, sono *soggetti*; ma se sono insensitive, né sono *oggetto* per sé, né *soggetto*. Che cosa dunque sono? Siamo obbligati a denominarle con una parola negativa, chiamandole *estrasoggetto*. Questa parola significa appunto, che il loro primo atto, che le costituisce enti reali, ci rimane incognito e da noi dev’essere supplito, acciocché lo possiamo intendere, come dicemmo de’corpi. Ma l’*estrasoggetto* non si percepisce da noi se non per una sua azione sentimentale in noi, e perciò sebbene ciò che percepiamo sia *estrasoggettivo*, tuttavia nel modo di percepirlo, vi si mescola del *soggettivo*, cioè del nostro stesso sentimento, e se non si separa c’è l’illusione”.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> A. Rosmini, *Nuovo saggio*, cit., vol. 5 (2005), 1228, pp. 148s.