

# *Rosmini alla prova della fenomenologia. E viceversa*

*Una persistente tensione fra professione di finitezza e tentazione di assoluto pervade larga parte del pensiero moderno e contemporaneo. Qualche rapido riferimento può risultare illustrativo. In Descartes, la percezione della crisi degli ordinamenti tradizionali motiva l'esercizio sistematico di un dubbio che, radicalizzato, consegna sì l'io all'attualità incontrovertibile del suo pensare, senza che però, solo per questo, derivi a quel pensare la garanzia del proprio svolgersi secondo verità. Al filosofo francese, qui giunto, non basta tuttavia che l'io possa sorvegliare la propria fallibilità – testimonianza del limite –, facendo leva sulle risorse di auto-correzione di cui pure dispone. Gli è invece necessario, scopertosi io della mente, sapersi con certezza definitiva al di qua del confine che lo separa dall'abisso della falsità assoluta; e dunque rinvenire tra i propri pensieri di io finito la prova "evidente" del protendersi in lui, come nella natura, dell'ordine delle ragioni di un Dio perfetto e veritiero. Fino al punto che persino la capacità di autoemendazione possa apparire, infine, come facultas a Deo tributa (Meditatio VI, ed. Adam-Tannery VII, 101). La finitezza naturale non è tolta, ma, in quanto finitezza, è certo depotenziata grazie al ripristino del continuum di razionalità che ora, con rassicurante certezza, salda in unità la natura e Dio: «[P]er naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo». Sembra di udire già Spinoza, ma è ancor sempre Descartes. Il quale, peraltro, proprio per aver accreditato il presupposto della conoscibilità dell'infinito, aprirà non a caso la strada alle grandi variazioni intorno al motivo dell'assoluzione metafisica del finito che saranno proposte non solo da Spinoza, appunto, ma anche da Malebranche e da Leibniz. In Kant, il consumarsi della fiducia nelle garanzie trascendenti della verità impegna la ragione al compito di circoscrivere le proprie possibilità in funzione dei propri limiti, ma, come noto, nemmeno l'opzione autocritica riesce ad affrancare il soggetto trascendentale dal rovello metafisico dell'incondizionato, ancorché riassorbito, con valore regolativo o come postulato, nell'economia della ragione stessa. In Hegel la filosofia torna invece decisamente succuba del bisogno di superare*

la scissione che minaccia di lasciare il finito privo di riscatto nell'Assoluto, ora pensato come soggetto ovvero come spirito; e così lo scarto, ancora vivo in Descartes, tra spirito finito e spirito infinito è da Hegel posto solo perché il pensiero possa riconoscerlo come in verità già da sempre tolto: «È dunque un'espressione vuota – scrive infatti – quella di chi dice: vi sono spiriti finiti. Lo spirito in quanto spirito non è finito, esso ha in sé la finitezza, ma solo come qualcosa da superare e di superato» (Enzykl. 1830, ed. 1840-45, III, § 386, Zusatz, tr. Bosi). Questo – spiega Hegel – perché, nella dimensione dello spirito, «già il fatto che noi sappiamo che v'è un limite, è prova del fatto che siamo già al di là di quello: è prova della nostra infinità» (ibidem). Con contenuto analogo, ma intenzione rovesciata, ossia antimetafisica, il tema tornerà quasi un secolo dopo nel Wittgenstein del Tractatus: «Il libro – si legge nella Prefazione – vuole, dunque, tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero stesso, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare un limite al pensiero, noi dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo, dunque, poter pensare quel che pensare non si può). Il limite non potrà, dunque, venire tracciato che nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsense» (tr. Conte). L'opera si propone dunque di marcare dall'interno i limiti di ciò che sentatamente si lascia dire e pensare; eppure, nel mentre, così facendo, rappresenta con chiarezza il dicibile, non tace di significare l'indicibile (cfr. Tractatus, 4.115), quell'al di là del mondo nel quale il senso del mondo, se vi è, ha da essere ineffabilmente ospitato (ivi, 6.41).

In queste voci, e nelle altre che facilmente potrebbero essere affiancate, un motivo formale torna dunque insistentemente. Da un lato qualcosa (l'Io, la monade creata, la ragione trascendentale, lo spirito finito, il linguaggio) si osserva a partire dal limite che lo espone come istanza originariamente autoriferita. Dall'altro il limite, una volta resosi tematico, rinvia oltre di sé e, nel far questo, prende a suggerire al finito ora la possibilità (di gran lunga meno frequentata) che, al di là di esso, vi sia daccapo solo altro finito e semmai lo sconfinato del mondo; ora anche quella (storicamente più praticata) che si dia inoltre un Assoluto o un'Alterità in grado di emancipare il finito dalla necessità di insistere sulla propria finitudine.

Questo nodo speculativo, anticipiamo, è forse quello attorno al quale si lasciano al fondo compendiare anche i contributi che il lettore troverà raccolti nella rubrica Focus del presente numero di Rosmini Studies. Essi costituiscono l'esito della seconda fase del progetto di ricerca su Rosmini e la fenomenologia, avviato nel 2015 dal Centro Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" costituito presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento.

Il progetto ha avuto in realtà una gestazione più lunga. Già nel 2012 era stata pubblicata una Lectio magistralis di Roberta De Monticelli, tenuta a Rovereto su incarico del Centro e

costruita intorno al confronto tra Husserl e Scheler da un lato e Rosmini dall'altro sul tema della personalità, dall'autrice articolata concettualmente in 'personhood' e 'personality', ovvero l'esser-persona in ragione della condivisione di determinati tratti universali e l'esser questa persona in ragione della propria individuale singolarità e irripetibilità.<sup>1</sup> Del 2014, a testimonianza dell'interesse del Centro per un confronto con gli sviluppi recenti della fenomenologia, è l'invito rivolto a Jean-Luc Marion a tenere a Rovereto le tre conferenze su Dio e l'ambivalenza dell'essere, Donazione ed ermeneutica e La donazione dispensatrice del mondo ora uscite in volume,<sup>2</sup> cui ha fatto seguito l'analoga iniziativa che, nel 2015, ha coinvolto invece Emmanuel Falque.<sup>3</sup> Nuove suggestioni, infine, di taglio più storico, provenivano da Fulvio De Giorgi che, nel ricostruire con pazienza e precisione le vicende del rosminianesimo in Italia nel primo Novecento in un articolo poi apparso proprio su RS, giungeva alla proposta di individuare «la collocazione più propria di Rosmini [...] (dopo Bolzano e prima di Brentano) alle origini del movimento fenomenologico, nelle sue varie forme».<sup>4</sup>

L'idea di aprire uno spazio di indagine nel quale collocare e porre a confronto il pensiero rosminiano e la tradizione fenomenologica cominciava insomma a maturare. Restava da formalizzarla e conferirle un'articolazione plausibile. Dà conto di questo l'editoriale di Carla Canullo che, introducendo il n. 3 (2016) di RS, fornisce le indicazioni di fondo del progetto Rosmini e la fenomenologia, di cui quel fascicolo offre, come il lettore sa, i primi risultati. Come si può verificare, i saggi pubblicati in quella sede coprono solo in parte l'ampio ventaglio delle questioni a suo tempo programmaticamente profilate. Di qui la necessità, come si diceva, di far seguire una seconda fase di elaborazione che da un lato permettesse appunto di esplorare motivi di confronto rimasti non ancora approfonditi; dall'altro, però, proseguisse nell'intento di non limitare l'indagine alla ricerca di potenziali e pur feconde assonanze, bensì di saggiare

---

<sup>1</sup> R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell'idea di persona*, in M. NICOLETTI – F. GHIA (a cura di), «Conservare l'intelligenza». *Lezioni Rosminiane*, Università degli Studi di Trento, Trento 2012.

<sup>2</sup> Cfr. J.L. MARION – É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, a cura di C. BRENTARI, Morcelliana, Brescia 2018.

<sup>3</sup> Cfr. E. FALQUE, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, pref. di C. CANULLO, Morcelliana, Brescia 2017.

<sup>4</sup> F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, «Rosmini Studies», III 2016, pp. 111-139, qui p. 139.

le condizioni affinché, più radicalmente, la fenomenologia fosse sottoposta alla prova di Rosmini, così come Rosmini alla prova della fenomenologia. E più corretto sarebbe dire: i diversi Rosmini e le diverse fenomenologie.

Nel loro insieme, infatti, i saggi di questo nuovo numero – in larga parte nati dalle relazioni tenute in occasione del convegno su Rosmini e la fenomenologia che ha avuto luogo a Rovereto nel maggio del 2017 – presentano anzitutto un significativo ampliamento degli autori di indirizzo fenomenologico considerati, sia di area tedesca (Husserl, ovviamente, ma anche Scheler e Stein), sia, ancor più, di area francese (Merleau-Ponty, Ricœur, Marion, Henry, Chrétien, Falque, Barbaras). In secondo luogo, registrano un notevole allargamento tematico: dalla descrizione delle forme dell'esperienza, con particolare riferimento, qui, all'apertura corporea al mondo e all'intreccio di volontà e passività; alla costituzione dell'uomo come soggetto morale, sia in quanto persona che nei suoi legami intersoggettivi; al tema dell'essere e, di qui, ai margini di riapribilità, in chiave non puramente ontoteologica, della questione Dio. E l'impressione è che, per converso, una considerazione più articolata della galassia fenomenologica, unitamente alle diverse accentuazioni tematiche che ne sono derivate, abbia non solo contribuito a una ricostruzione più mossa, talvolta in senso critico, del pensiero di Rosmini, ma anche reso possibile, pur con le dovute attenzioni, una più analitica considerazione dei legami in senso stretto storici fra rosminianesimo e tradizione di matrice brentariano-husserliana, incluse le reciproche ascendenze. Al lettore, naturalmente, il giudizio sugli esiti ermeneutici di un accostamento fra due linee di pensiero a prima vista non privo di azzardi; azzardi ai quali, va detto, ha peraltro corrisposto sempre, da parte degli interpreti, come potrà vedersi, un atteggiamento di saggia cautela.

Anche per questo, avviandoci a concludere, ci si può forse concedere uno spunto di riflessione più problematico, che, come anticipato, si lega alle considerazioni svolte in apertura. Non può non colpire, nei saggi qui presentati, che il confronto tra Rosmini e la fenomenologia sia prevalentemente condotto con riferimento a preoccupazioni fatte valere all'interno di quello che, con Janicaud, si è soliti etichettare come il "tournant théologique" della fenomenologia francese; ma anche evocando posizioni come quelle che furono già di Scheler o di Stein, in cui evidentemente forte è stata l'esigenza di aprire l'atteggiamento fenomenologico all'esplorazione del religioso, in linea, del resto, come ormai si sa, con analoghe inquietudini che non hanno mancato di agitare la mente dello stesso Husserl. Ci si potrebbe allora interrogare intorno al perché di un tale esito. E domandarsi se questa sia stata una conseguenza inevitabile del semplice fatto di aver deciso di mettere in parallelo la fenomenologia con un pensiero come quello rosminiano. Oppure se ciò non rimandi a un motivo più sotterraneo, che

proprio i contributi qui presentati, anche loro malgrado, invitano a pensare. E cioè a una coappartenenza più profonda, al di là delle ovvie distanze, e di Rosmini e di molti dei fenomenologi in questione (Husserl incluso), marcata dalla necessità di reagire all'ombra lunga e tutta moderna del soggetto come principio autocentrato di determinazione e conferimento di senso all'altrimenti indeterminato che, con quello stesso movimento, quel principio confina fuori di sé. Due opposte versioni del solipsismo si stagliano su questo sfondo: quella del soggetto che, nel dissidio da dirimere fra senso e non-senso, avanza pretese di autosufficienza; e quella del soggetto che, di fronte alla messa in scacco di quelle stesse pretese, sperimenta la solitudine dell'insignificanza. Nell'uno e nell'altro caso, per ragioni opposte che pure si richiamano, non stupisce veder riemergere insieme la questione degli altri e la questione dell'Altro. Le filosofie del soggetto, filosofie del bisogno di risposte certe all'istanza del senso, faticano infatti a riconoscere una pluralità che si dia come irriducibile. Tant'è che, ove questo avvenga, proprio la logica del soggetto induce sovente alla ricerca di fonti sovrasoggettive di composizione del senso. Nella tensione fra immanenza e trascendenza, in senso orizzontale e verticale, che così si istituisce, l'attenzione converge allora non per caso verso configurazioni che, pur al prezzo del paradosso, permettano di parlare di trascendenza nell'immanenza. Questa è, in Rosmini, la funzione assegnata all'idea dell'essere (genitivo oggettivo e soggettivo!) quale punto di torsione dell'ideologia in teosofia. Questa è spesso, nella tradizione fenomenologica, specie quella che ormai cerca congedo dal primato filosofico della questione dell'essere, la funzione assegnata alle esperienze di passività (Ricoeur) quali punti di irruzione dell'alterità – di altri e di Altro – nelle dinamiche di autoposizione dell'Ego.

Se questo è vero, l'interesse incrociato verso le esperienze di passività in Rosmini e quello per le riaperture del discorso teologico nella fenomenologia, testimoniati a vario titolo dai saggi qui raccolti, si può dire disegnino, in modo a questo punto non casuale, un chiasmo che trova il suo momento di intersezione nella questione moderna del senso. Non indica però questo, almeno nei termini così posti, una solidarietà nonostante tutto perdurante con la metafisica della soggettività? Ad altre eventuali indagini il compito di fare luce sulla questione che così si profila.

(Mauro Nobile)