

CRISTIAN VECCHIET

THE DIMENSIONS OF THE HUMAN BEINGS BETWEEN EXCESS AND ECCENTRICITY

SUGGESTIONS FOR REREADING ROSMINI'S ANTHROPOLOGY IN A
SCHELERIAN KEY

DIMENSIONI DELL'UMANO TRA ECCEDEZZA ED ECCENTRICITÀ
IPOTESI DI RILETTURA DELL'ANTROPOLOGIA DI ANTONIO ROSMINI IN CHIAVE
SCHELERIANA

*This study aims to seek the defining trait of human nature according to Antonio Rosmini's perspective, comparing his work *Del divino nella natura* (The divine in nature) with *On the Eternal in Man* by the phenomenologist Max Scheler. A both methodological and theoretical convergence emerges from the comparison between the two systems of thought. Scheler's framework of thought provides a gateway to Rosmini's thought and it is useful in order to identify the key element of Rosmini's personalism in the «divine».*

INTRODUZIONE

La presente ricerca si prefigge l'obiettivo di delineare il tratto essenziale della visione antropologica di Antonio Rosmini, individuandolo nella presenza nell'uomo del «divino», di una traccia del Trascendente. Il «divino» nell'uomo rappresenta il presupposto ineliminabile ed inequivocabile della differenza specifica dell'umano. L'essenza dell'umanità si radica in esso e il processo di umanizzazione dell'uomo trova la propria giustificazione nella qualità ontologica del «divino» e nella sua capacità di in-formare l'umano e tutto l'esistente.

Per delineare questo tratto essenziale dell'antropologia del Roveretano si intende porre attenzione privilegiata all'opera *Del divino nella natura*, interpretandola mediante il confronto con *L'eterno nell'uomo* di M. Scheler. Più specificamente, si intende leggere la proposta filosofica de *Del divino nella natura* mediante la chiave di lettura della *Fenomenologia dell'essenza della religione* di M. Scheler. Si vuole verificare se e come la fenomenologia della religione – meglio ancora la fenomenologia dell'essenza dell'atto religioso –, quale punto nodale della prospettiva

scheleriana, aiuti a far emergere e a comprendere l'essenziale della proposta teoretica di Rosmini.

La specificità di questo percorso risiede nell'ambizione di voler mostrare come la fenomenologia dell'essenza dell'atto religioso di Scheler si traduca in realtà in una fenomenologia dell'essenza dell'uomo e come questa struttura di pensiero aiuti in pari tempo a comprendere che l'analisi storico-filosofica delineata da Rosmini nell'opera citata costituisca a sua volta una fenomenologia della religione, ovvero in ultima analisi una antropologia fenomenologica, una fenomenologia dell'essenza dell'uomo. Il punto nodale della proposta teoretica di Rosmini nel suo *Del divino nella natura* viene a coincidere con la prospettiva teoretica di Scheler nel suo *L'eterno nell'uomo*.

La chiave di lettura proposta (rilettura de *Del divino nella natura* mediante *L'eterno nell'uomo*) ha la specificità di procedere attraverso la intelaiatura della prospettiva fenomenologica, che ha di proprio la capacità di analizzare i dati strutturali (le condizioni di possibilità trascendentali) dei fenomeni. La legittimità del confronto tra le due opere si presume verrà colta in *medias res*. Sarà l'analisi teoretica ed ermeneutica a far emergere la congruità e quindi la legittimità interna del metodo scelto. L'itinerario che si intende seguire vuol mostrare come la struttura essenziale de *L'eterno nell'uomo* faccia emergere più chiaramente la logica de *Del divino nella natura*: la struttura essenziale dell'uomo riaffiora mediante l'analisi fenomenologica della storia del pensiero, delle religioni, dei riti, dei miti, dei simboli. L'analisi storica proposta da Rosmini è un'analisi teoretica in quanto vuol far emergere dalla storia e dalla logica immanente alla storia la sua struttura essenziale, ovvero l'essere ideale che informa di sé il soggetto rendendolo intelligente.

Ad oggi non mancano studi di confronto tra M. Scheler e A. Rosmini.¹ Tuttavia lo specifico del presente lavoro è la prospettiva fenomenologica come chiave di lettura di entrambi gli autori. Infatti, si intende mettere a confronto la struttura di fondo, le linee essenziali e l'intenzionalità generale immanente a *L'eterno nell'uomo* con la struttura, le linee e l'intenzionalità immanente a *Del divino nella natura*. Mediante un'operazione di epochizzazione dei due testi si vuole far emergere la convergenza delle essenze colte, delle connessioni essenziali individuate e delle intenzionalità strutturanti le due opere.

Il presente lavoro è suddiviso in due parti. Nella prima viene presentato il metodo fenomenologico e l'analisi dell'atto religioso di M. Scheler con le implicazioni di ordine antropologico, così come sono delineati ne *L'eterno nell'uomo*. Nella seconda verrà indagata l'analisi storico-filosofica che Rosmini propone ne *Del divino nella natura*, sempre con l'intento di far affiorare la prospettiva della fondazione antropologica. Nelle conclusioni verranno messe in rilievo le convergenze delle due prospettive e le potenzialità teoretiche dell'itinerario seguito.

¹ A. NEGRI, *La persona: e dov'è?*, in «Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura», XCVI, 2002, pp. 202-234; D. GALATI, *Rosmini e Scheler: l'eterno nell'uomo*, in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini: il divino nell'uomo*, Sodalitas - Spes, Stresa - Milazzo 1992, pp. 255-291; G. CAMPANINI, *Il "risentimento" nell'edificazione della morale e del diritto: Nietzsche, Scheler e Rosmini*, P. PELLEGRINO (ed.), XX Corso della Cattedra Rosmini, Sodalitas - Spes, Stresa - Milazzo 1997, pp. 79-94; G. MORRA, *M. Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma 1987.

PARTE PRIMA: L'UOMO NECESSARIAMENTE RELIGIOSO SECONDO M. SCHELER

Si intende qui di seguito affrontare la lettura fenomenologica che Max Scheler propone dell'atto religioso al fine di evidenziarne le specificità in vista della definizione della struttura antropologica. Prima di addentrarci nell'esame dell'atto religioso e dell'essenza del divino che in essa si offre, vengono delineati gli elementi chiave dell'approccio fenomenologico di Scheler.

Com'è noto, di norma lo sviluppo del pensiero di Scheler viene suddiviso in tre fasi, quello spiritualista del periodo giovanile, quello teista in cui egli si avvale della fenomenologia per apprezzare le verità cattoliche e infine quello panteista. L'opera che farà da riferimento nella presente indagine, *L'eterno nell'uomo*, appartiene al periodo teistico. È stata pubblicata complessivamente nel 1921, ma è composta da cinque saggi dati alle stampe tra il 1917 e il 1920. Il perno dell'opera è rappresentato dalla terza parte che ha per titolo *Problemi di Religione* e che deriva a sua volta dalla rielaborazione di altri cinque saggi.

I. LA PROSPETTIVA FENOMENOLOGICA DI M. SCHELER

La prospettiva fenomenologica rimane una costante nell'arco di tutto lo sviluppo del pensiero di M. Scheler. Tuttavia, la posizione fenomenologica di Scheler si distanzia rispetto a quella di E. Husserl, soprattutto perché il primo vede il secondo progressivamente slittare verso una fenomenologia trascendentale più attenta al lato del soggetto che a quello dell'oggetto. Scheler interpreta il motto «*Zu den Sachen selbst!*»² come orientamento ai «*pure oder reine Tatsache*», ai dati di fatto puri, ossia ai dati di fatto integri e che, come tali, includono nell'esperienza la dimensione apriorica.³ La fenomenologia si regge sui dati di fatto puri, sui dati di fatto che esprimono una legalità interna indipendente dalla mera esperienza empirica, eppure in essa manifestata. In questo senso la riduzione⁴ viene interpretata come possibilità di accesso all'autodati. Mettere fra parentesi equivale a superare le ristrettezze dell'esperienza organica per consentire al fenomeno di offrirsi in tutta la sua ricchezza.

Per il Nostro la filosofia si esplicita nella possibile conoscenza del mondo che si traduce a sua volta nel coglimento delle essenze dei fenomeni.⁵ È necessario partire dall'analisi degli atti

² E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, a cura di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. I, p. 271.

³ G. CUSINATO, *La fenomenologia e le affordances espressive dei dati di fatto puri*, in M. SCHELER, *Scritti fenomenologici*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 12-13.

⁴ G. CUSINATO, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 130-142, pp. 179-197.

⁵ «La fenomenologia è quel metodo che, procedendo da ciò che viene dopo, cioè la nostra esperienza, porta ciò che viene prima, cioè il mondo stesso – nel suo essere essenziale e di valore –, a presentarsi. [...] Innanzitutto sta l'“autodato”, per cui si tratta di definire le condizioni che

di coscienza per cogliere gli oggetti, le essenze e le connessioni delle essenze degli oggetti che si concedono da se stessi negli atti conoscitivi.

La conoscenza prende corpo quindi attraverso gli atti coscienziali e la fenomenologia si traduce pertanto in fenomenologia degli atti propriamente umani. L'atto umano è strutturalmente connotato dall'intenzionalità che lega inscindibilmente il soggetto all'oggetto dato nell'atto stesso. Ogni atto spirituale – atto di rappresentazione concettuale, atto emotivo e atto volitivo – è definito pertanto dal legame intenzionale.

Il contenuto dell'atto spirituale non è indifferente rispetto all'atto e al tipo di atto stesso. Un atto è dotato di senso solo se vi è un correlato possibile come contenuto. Tra intenzionalità e correlazione vi è pertanto un parallelismo stretto: l'intenzionalità si regge sulla correlazione. Di più: ogni tipo di contenuto definisce il tipo di atto. Tra atto e contenuto dell'atto vi è un nesso di correlazione essenziale. Ne deriva che un determinato tipo di atto è possibile solo se vi è un determinato tipo di oggetto.

La correlazione, come l'intenzionalità, può essere considerata sia dal punto di vista dell'oggetto che da quello del soggetto. L'atto è dato dalla correlazione del soggetto con l'oggetto. A un determinato tipo di atto corrispondono delle determinazioni specifiche sia da parte del soggetto che da parte dell'oggetto. A titolo esemplificativo, l'atto religioso implica come correlazione la presenza della creatura finita da parte del soggetto e dell'assoluto da parte dell'oggetto. Accanto alla intenzionalità e alla correlazione, a definire l'atto vi è il riempimento. Il riempimento – o la possibilità del riempimento – da parte dello stato di cose costituisce il perno dell'atto sia perché consente di cogliere la natura dell'atto sia soprattutto perché rappresenta la ragion d'essere dell'atto specifico e la giustificazione della sua legalità interna.

Data la struttura immanente dell'atto in sé, caratterizzata per essenza dall'intenzionalità che lega il soggetto all'oggetto, dalla correlazione tra soggetto e oggetto e dal riempimento possibile o necessario dell'intenzione, a determinare la natura e la plausibilità dell'atto è propriamente l'oggetto, il dato, lo stato di cose, che si dà nell'atto spirituale. È lo stato di cose a qualificare l'atto conoscitivo. Nel nesso tra coscienza e dato che si offre alla coscienza è quest'ultimo ad avere un ruolo definitorio dell'atto. L'atto conoscitivo è determinato dall'intuizione da parte del soggetto e dall'evidenza dell'oggetto.⁶ L'intuizione consente al soggetto spirituale di vedere l'oggetto dato nella coscienza. L'evidenza è un carattere del dato che emerge nell'atto di coscienza e rappresenta il criterio ultimo di attestazione dell'oggettività dello stato di cose. Il fenomeno si espone al soggetto manifestando il proprio stato di fatto nella

lo portano alla luce» (V. D'ANNA, *Guida alla lettura. Esperienza fenomenologica ed esperienza naturale*, in M. SCHELER, *Scritti fenomenologici*, cit., p. 27).

⁶ Nella prospettiva scheleriana nel fenomeno conoscitivo è l'oggetto a rendersi evidente: «La questione viene cioè ripensata non in base all'evidenza con cui il fenomeno vien colto, ma in base alla capacità d'illuminare (*leuchten*) – cioè di esprimersi, di rivelarsi – del fenomeno stesso. Ma in tal modo più che di evidenza sarebbe appropriato parlare d'illuminazione (*Erleuchtung*)» (G. CUSINATO, *Introduzione. La fenomenologia e le affordances espressive dei dati di fatto puri*, cit., pp. 16-17).

propria evidenza, ovvero nella propria capacità illuminativa.⁷

L'atto spirituale è un atto determinato dal nesso intenzionale tra soggetto e stato di cose. Lo stato di cose determina il tipo e la natura dell'atto, le specificità della correlazione, la possibilità o la necessità del riempimento. Se l'atto viene a consistere nella intuizione di evidenze, ne deriva che la conoscenza valida porta con sé il carattere dell'a priori. È il contenuto dello stato di cose a definire il carattere a priori della conoscenza oggettiva. Se ne deduce che la conoscenza è, propriamente parlando, conoscenza a priori materiale. La natura della 'materia' ideale è tale da essere 'evidente' e quindi 'a priori'.

Dati questi presupposti, si deduce che non sia necessario che tutti i soggetti personali abbiano determinate conoscenze per dare ad esse validità universale ed oggettiva. Basta che sia dato a qualcuno un atto spirituale di un certo tipo per giustificare il carattere oggettivo dell'a priori materiale di quell'atto. Il punto focale della questione risiede nella natura specifica degli atti spirituali e nelle necessità a priori che giustificano quei tipi di atti.

La procedura di analisi fenomenologica degli atti di coscienza è qui di seguito delineata. Se un atto si dà, la prima questione da porsi è quali siano le possibilità a priori del darsi di questo atto. Se quelle condizioni di possibilità sono oggettivamente necessarie per il darsi di quell'atto, allora anche lo stato di cose essenziali di quell'atto è necessariamente dato. Se uno stato di cose è necessariamente dato, allora esso è qualificante non solo il tipo (specie) di atto ma anche il soggetto che lo pone. L'atto che si dà e ancor di più l'oggetto dell'atto consente di conoscere non solo l'atto stesso ma anche il soggetto che lo pone in essere.

Si deduce che i vissuti di coscienza esperiti assumano in questa prospettiva un ruolo determinante al fine di conoscere la natura delle essenze degli oggetti conosciuti e la natura del soggetto che li pone in essere. Non si tratta di una constatazione con carattere meramente gnoseologico. I rilievi a carattere gnoseologico costituiscono una breccia per addentrarsi sul terreno antropologico, ontologico ed etico.

II. LA FENOMENOLOGIA DELL'ATTO RELIGIOSO

Date le specificità dell'approccio fenomenologico seguito da M. Scheler, determinante risulta l'analisi dell'atto propriamente religioso, l'atto in cui l'uomo entra in contatto diretto con una dimensione che non si esaurisce nella mera mondanità.

Secondo Scheler:

Per mettere in evidenza certe intenzioni spirituali dello spirito umano come «religiose», non è sufficiente che queste siano caratterizzate in modo puramente immanente. Il loro riferimento a Dio è la prima caratteristica essenziale della loro unità. Per questo presuppongono necessariamente l'*idea di Dio*.⁸

⁷ Ivi, p. 17.

⁸ M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, p. 619.

L'analisi dell'atto religioso nella sue caratterizzazioni intrinseche impone come necessario il riferimento a Dio. Non si dà atto religioso senza che si dia come referente oggettivo l'assoluto. Dio come oggetto strutturante l'intenzionalità dell'atto religioso rappresenta il presupposto oggettivo dell'atto religioso stesso.

L'atto religioso possiede una «autentica *essenza* peculiare, che corrisponde al suo oggetto come forma essenziale di apprensione». ⁹ Se l'atto religioso è tale per cui il riferimento a Dio gli è essenziale, questo vuol dire che l'atto religioso appartiene ad una classe di atti non assimilabili ad altre classi (ad esempio la classe di atti meramente psicologici). Se tale atto possiede una tale caratteristica essenziale, questo vuol dire che tale atto costituisce una classe di atti non assimilabile ad altre classi di atti, sebbene ne possa condividere alcuni tratti. Se l'atto religioso è di genere suo – una classe di atti non riducibile ad altre classi –, ne deriva che tale atto non è semplicemente uno dei possibili atti, ma esso esprime una *essenza* che, in quanto irriducibile ad altre classi di atti, «appartiene alla *costituzione* della coscienza umana». ¹⁰

L'atto propriamente religioso, in virtù della sua *essenza* specifica e quindi della sua irriducibilità ad altre specie di atti, appartiene alla coscienza umana «in modo tanto *costitutivo*, quanto il pensare, il giudicare, il percepire, il ricordare». ¹¹ Tale atto appartiene alla coscienza in quanto essa è finita. Infatti, l'atto religioso ha la sua specificità nel fatto di presupporre il superamento del finito (presuppone l'infinito) ed è per questo che non è riconducibile per *essenza* a qualunque altro atto che ha come riferimento l'empirico. L'atto religioso ha come specifico proprio un'intenzionalità che lo dirige «ad un *regno essenziale* di oggetti del tutto differente da quello degli oggetti empirici o "ideali"». ¹² L'atto religioso esprime un insieme di leggi non derivabile dalla causalità psichica o empirica. Il bisogno umano non può, data la classe di atti cui appartiene, stare all'origine dell'atto religioso. La specificità degli atti religiosi riposa nella necessità di presupporre un specifica classe di oggetti cui essi mirano:

solo se si ammette la realtà del *tipo* di oggetti a cui essi mirano, è possibile concepire la loro esistenza. Essi mostrano quindi lo spirito umano adattato, diretto e ordinato ad una realtà *soprannaturale*, ossia ad una realtà che è in ogni caso *essenzialmente* differente da quella empirico-naturale. ¹³

L'atto religioso non può provenire da eventi psichici o da combinazioni di atti noetici appartenenti ad altre classi (atti logici, etici, estetici...), sebbene altri classi di atti psichici siano coinvolte negli atti religiosi.

L'atto religioso non è giustificabile nella sua *essenza* specifica col riferimento ad altre classi di atti e col riferimento ad altre *essenze* ovvero a connessioni tra altre *essenze*. L'irriducibilità dell'*essenza* dell'atto religioso ad altre *essenze* costituisce la condizione a priori

⁹ Ivi, p. 623.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 625.

¹³ *Ibidem*.

della possibilità dell'esistenza dell'atto religioso stesso e chiaramente la sua caratteristica definitoria. Se tale è l'essenza dell'atto religioso, tale essenza diviene criterio di giudizio degli atti religiosi di fatto praticati dagli uomini, ovvero criterio di discriminazione tra atto religioso e atto frutto di mere causalità psichiche o di altra natura.¹⁴

Per comprendere la natura dell'atto religioso è necessario individuarne ed esplicitarne le componenti essenziali. Secondo Scheler l'atto religioso implica la trascendenza sul mondo della intenzione, la possibilità di trovare riempimento soltanto nel divino, la possibilità di trovare riempimento soltanto se un ente di carattere divino rivela se stesso e come tale si dona all'uomo. Da qui deriva che: «tutto il sapere intorno a Dio è sapere *per mezzo* di Dio».¹⁵ Nell'atto religioso tutte le cose a carattere contingente vengono incluse nell'idea di «mondo».¹⁶ Inoltre nell'atto religioso il «mondo» viene trasceso e superato. Tuttavia la caratteristica essenziale dell'atto religioso è data dalla «intuizione immediata, data insieme ad esso, della *essenziale impossibilità del suo riempimento* da parte di qualsiasi oggetto finito che appartenga al "mondo" o che costituisca il mondo stesso».¹⁷

La caratteristica essenziale del riempimento che l'atto religioso implica è che l'oggetto riempitivo non possa essere riconducibile ad alcunché di finito:

Ciò che, piuttosto, è caratteristico dell'atto religioso è il fatto che in esso domina l'intuizione che non possa esistere assolutamente *nessuna* cosa di tipo finito, nessun bene, nessun oggetto di amore di tipo finito, in grado di dare riempimento all'intenzione che è presente in esso.¹⁸

L'esigenza intrinseca all'atto religioso di trovare riempimento solo mediante un oggetto connotato come «divino» specifica la classe di atti religiosi.

Il divino è un oggetto non riconducibile ad alcuna altra classe di oggetti. Non solo: la semplice attesa del «divino» come oggetto riempiente ma non presente non giustifica la possibilità degli atti religiosi. L'atto religioso, infatti, è tale solo perché implica il riferimento necessario al «divino» totalmente altro rispetto al mondo. L'essenza del «divino» necessariamente è presupposta nell'atto religioso. Di più: secondo Scheler l'atto religioso esige una risposta da parte dell'oggetto intenzionato. Senza l'oggetto intenzionato non si dà atto religioso.

III. LA FENOMENOLOGIA DELL'ESSENZA DELLA RELIGIONE

La capacità conoscitiva dell'uomo deve essere letta come capacità noematica materiale a

¹⁴ Ivi, p. 627.

¹⁵ Ivi, p. 631.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ Ivi, p. 633.

priori. L'uomo conosce innanzitutto mediante l'intuizione di essenze intelligibili. La capacità intuitiva di essenze è attestata dalla possibilità di definire a priori la materia di tali essenze. Questa rappresenta la struttura originaria della capacità di visione intellettuale dell'uomo.

Questa capacità di intuire le essenze, le diverse tipologie di essenze e le connessioni di essenze, è riscontrabile nella conoscenza che di fatto gli uomini possiedono. La conoscenza fattuale è resa possibile da strutture coscienziali a priori che emergono attraverso appunto la conoscenza fattuale. La coscienza si snoda lungo gli assi delle possibilità di intuizione della materialità di essenze oggettive, non prodotte dalla coscienza, e allo stesso tempo trascendenti ed immanenti la coscienza.

Si prenda in esame l'atto di conoscenza del «divino». L'uomo possiede una comprensione a priori dell'essenza del «divino». Di più, se la persona possiede la capacità di intuire le caratterizzazioni intrinseche all'essenza del divino, allora le caratteristiche essenziali che rientrano in questa sfera della conoscenza sono coessenziali alla coscienza stessa.

Secondo Scheler:

Allo stesso modo in cui, in tutti gli ambiti della conoscenza, l'essere e l'oggetto sono dati all'uomo prima della conoscenza dell'essere e anche prima del tipo e del modo *con cui* questa conoscenza giunge a lui, così anche gli oggetti propri dell'essenza del «divino» – Dio o i vari dei – appartengono in primo luogo al *dato originario* della coscienza umana stessa.¹⁹

La coscienza dell'uomo coglie attraverso l'empiria e la storicità degli enti materiali la «traslucidità» e la «trasparenza» del divino. Secondo Scheler:

nel momento in cui l'essere assoluto di un oggetto che si qualifica come «divino», diventa *da sé e per sé*, «traslucido» e «trasparente» in un oggetto empirico dell'essere relativo, solo attraverso questa traslucidità e trasparenza fa risaltare l'oggetto in questione tra tutti gli oggetti dell'essere relativo.²⁰

È nella vita concreta che l'uomo si accorge di possedere l'intuizione di un ente che possiede «almeno due determinazioni essenziali: è un ente assoluto ed è santo».²¹ Nell'intuire il divino, l'uomo ne coglie come coessenziali l'assolutezza e la santità. L'assolutezza rappresenta la caratterizzazione in virtù della quale tale ente trascende radicalmente ogni altro ente e ogni ente gli dipende radicalmente. La santità come qualità assiologica è in pari tempo essenziale al divino per la coscienza religiosa.

L'uomo riscontra che è in grado di porre in essere atti religiosi e che mediante tali atti coglie l'essere e il valore del divino. Indipendentemente dal grado di sviluppo dello spirito religioso o dal tipo specifico di religiosità, l'uomo coglie mediante l'atto religioso la sfera dell'essere e del valore del divino. È questo «il principio della *originarietà e inderivabilità dell'esperienza religio-*

¹⁹ Ivi, p. 435.

²⁰ Ivi, p. 437

²¹ Ivi, p. 435.

sa».²²

L'uomo compie atti religiosi che appartengono come tali a una tipologia di atti specifici e distinta dagli altri. Di più, l'oggetto colto è distinto essenzialmente dagli altri oggetti in virtù delle caratterizzazioni essenziali intrinseche. La specificità essenziale e necessaria deriva dal carattere di absolutezza e di santità del "divino". Date queste premesse, si constata fenomenologicamente un dato antropologico originario: «La relazione dell'uomo con il divino per mezzo dell'atto religioso e della manifestazione del divino è costitutiva per l'essenza dell'uomo».²³

L'esistenza di atti religiosi implica l'esistenza dell'oggetto eterno.²⁴ Questo dato non implica l'impossibilità di errori o evoluzioni nella conoscenza di Dio e nel rapporto con Dio. L'ente eterno sempre eccede il contingente e l'umanità. L'esistenza di atti religiosi attesta, tuttavia, sotto un profilo fenomenologico l'esistenza di un oggetto che, unico nel suo genere, rende possibile l'atto religioso stesso.

Se l'atto religioso attesta l'esistenza di Dio, ad attestare in misura e forma ancora più propria vi è l'esistenza del «santo». La santità incarnata nella vita e nella esistenza concreta dell'uomo che si dona totalmente a Dio e ai fratelli, attesta una classe di atti non giustificabile senza riferimento al trascendente stesso. La concretezza della santità esprime simbolicamente la traslucidità e trasparenza della santità di Dio, ancora una volta non attestabile da alcuna logica meramente sensoriale ed empirica.

IV. LA RELIGIOSITÀ COME TRASCENDENTALE ANTROPOLOGICO

L'atto religioso si dà. Questo rappresenta un dato di fatto. È innegabile, infatti, che vi siano degli uomini che compiono atti religiosi. L'atto religioso, nel darsi, è connotato dal «divino» come referente essenziale necessario ed incontrovertibile. Il «divino» si offre mediante differenti tipi di rivelazione. Poiché il «divino», in quanto referente assoluto dell'atto religioso, è inderogabile ed inequivocabile e giacché gli atti religiosi sono irriducibili ad altre classi di atti, se ne deduce per essenza che l'uomo realizza necessariamente atti religiosi.

Anche se di fatto non tutti gli uomini pongono in essere atti religiosi, in virtù della legalità interna agli atti religiosi, questi atti sono qualificanti l'umanità stessa dell'uomo. Infatti questa classe di atti non è riducibile per essenza ad alcuna altra classe di atti. Da queste premesse

²² Ivi, p. 459

²³ Ivi, p. 461.

²⁴ Secondo Scheler: «soltanto un essere reale con il carattere essenziale del divino può essere l'origine dell'inclinazione religiosa dell'uomo, ossia dell'inclinazione alla realizzazione effettiva di quella classe di atti, i cui atti non possono trovare riempimento attraverso l'esperienza finita ma che nello stesso tempo esigono un riempimento. *L'oggetto degli atti religiosi* è al contempo *la causa della loro esistenza*. Ovvero: tutto il sapere su Dio è necessariamente allo stesso tempo un sapere per mezzo di Dio» (ivi, p. 653).

deriva che l'uomo nella sua struttura legale interna è essenzialmente religioso. Il nesso che lega l'uomo a Dio rappresenta il differenziale ontologico definitorio dell'essenza dell'umanità.

L'uomo è essenzialmente *capax Dei*. Tuttavia questa apertura al Trascendente non è una delle tante spinte intenzionali possibili. Essa costituisce una apertura intenzionale di genere suo proprio e richiede quale riempimento un ente riempitivo di genere proprio. L'istanza di riempimento è costitutiva dell'umano a tal punto da diventare definitoria dell'umano stesso. L'uomo è un soggetto sbilanciato sul fuori di sé. L'uomo è essenzialmente espatriato perché trova il proprio fondamento in ciò che egli non è e che da sé non si può dare. L'uomo è definito dalla sua eccentricità, dal reperire il suo centro al di fuori di sé.²⁵ Questo sbilanciamento verso l'assoluto costituisce una traccia dell'eterno e un'istanza di riempimento, un riempimento che non potrà che debordare, senza contraddirle, le dinamiche intenzionali della persona. D'altro canto, l'essere della persona si manifesta pienamente e propriamente nell'*ordo amoris* che costituisce «il vero *principium individuationis* della persona».²⁶

È sulla base di questa premessa che si deduce «questa legge essenziale: ogni spirito finito crede o in Dio o in un idolo».²⁷ Se l'uomo in generale possiede un'intenzionalità costitutiva che lo apre al «divino» in misura e forma radicali, questa istanza intenzionale di riempimento esige immancabilmente di essere riempita, almeno in qualche misura e in qualche forma.

Per Scheler la questione non è più se l'atto religioso possa o non possa essere realizzato dall'uomo. La questione è: dato che l'uomo è essenzialmente religioso, il correlato oggettivo dell'istanza di riempimento intenzionale religioso trova un oggetto adeguato? Se non trova un oggetto adeguato, tale istanza cerca riempimento in realtà non corrispondenti alla sua natura, ovvero in forme di idolatria, in percorsi esistenziali ed interiori che non possono che risultare spersonalizzanti e disumanizzanti.

La struttura esodale²⁸ dell'uomo rappresenta un appello ad una patria che, se non viene raggiunta, esige di essere rimpiazzata da qualcosa che necessariamente risulta inadeguato. Seguiamo ancora Scheler:

ogni uomo ha *necessariamente* «un oggetto di fede» e ogni uomo compie l'atto di fede. Ogni persona ha qualche cosa di particolare, un contenuto connotato dal carattere del valore supremo (per lui), alla quale egli coscientemente o nella sua condotta pratica che attribuisce spontaneamente valore, pospone ogni altro contenuto.²⁹

²⁵ G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Milano 2005, p. 72.

²⁶ G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, Ed. Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2002, p. 39.

²⁷ Cfr. M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 667.

²⁸ Si reputa che il termine 'esodo' esprima adeguatamente la prospettiva antropologica avanzata da M. Scheler.

²⁹ Cfr. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 671.

E ancora: «Non si dà scelta in quanto ad avere o no un bene simile. C'è solo la scelta tra l'avere nella propria sfera assoluta Dio, ossia il bene *adeguato* all'atto religioso, o un idolo».³⁰

PARTE SECONDA IL «DIVINO» NELL'UOMO SECONDO A. ROSMINI

In questa sezione si intende presentare la logica intrinseca all'opera *Del divino nella natura* di Antonio Rosmini. È un'opera incompiuta della maturità del Roveretano. Come vedremo, la sua gestazione ha richiesto non poche fatiche da parte del suo autore, viste la specificità dell'analisi storica proposta e l'esigenza di partire dai dati storici per rinvenire attestazioni di istanze metastoriche.

Attraverso l'esame di quest'opera si vuole far emergere lo stile di fatto fenomenologico e ancor di più l'intenzionalità ante litteram fenomenologica di Rosmini. Dall'esame dei fenomeni storici il filosofo cerca di pervenire alla necessità del dato metempirico che *de iure* si dà nei fenomeni storici e che, solo, li può giustificare. È in ragione di questa specificità della teoresi di Rosmini che si rende legittima la lettura de *Del divino nella natura* mediante la logica de *L'eterno nell'uomo*: gli atti che storicamente si danno celano e mostrano in controluce la necessità di una legalità ideale che li precede e che si dà immanente ad essi. Se l'accostamento delle due opere è legittima in virtù di una affinità di fatto, questa operazione metodologica potrà sostenere l'ermeneutica dell'intera opera rosminiana. E potrà di seguito accompagnarci verso una rilettura fenomenologica di quel fenomeno che è l'uomo stesso.

I. L'INTENZIONALITÀ FENOMENOLOGICA DE *DEL DIVINO NELLA NATURA*

L'opera *Del divino nella natura* è concepita ed elaborata da Rosmini nell'ultimo lustro della sua vita. Si presume che la redazione sia iniziata a conclusione dell'*Aristotele esposto ed esaminato*, terminato il 30 settembre 1853. In questi anni l'attenzione di Rosmini è orientata in particolare alla sistemazione della *Teosofia*, che a buon diritto può essere considerata il vertice della sua produzione teoretica.

L'opera *Del divino nella natura*, tuttavia, conosce una gestazione ben più lunga. Tra le opere del Roveretano questa rappresenta quella più ricca sia per quantità che per diversità di fonti. Come ricorda e sottolinea P. P. Ottonello,³¹ sono oltre trecento le fonti e quasi altrettanti gli autori di riferimento. È un lavoro notevole di raccolta, selezione, analisi di testi ed autori.

Porre in rilievo questi dati non risponde ad una esigenza meramente storiografica. Essi indicano una *ratio* precisa. L'intento de *Del divino nella natura* risiede nel voler mostrare – e quindi nel dimostrare – l'istanza intrascendibile del religioso quale dato antropologico trasver-

³⁰ *Ibidem*.

³¹ P. P. OTTONELLO, *Introduzione a Del Divino nella natura*, Città Nuova, Roma 1991, p. 10 ss.

sale alle più diverse culture, ovvero a tradizioni diverse per contenuti specifici e per collocazione geografica e temporale. Meglio ancora, l'intenzione risiede nel voler attestare la presenza dell'istanza del divino nelle diverse tradizioni rituali, mitiche, simboliche e religiose.

Rosmini in quest'opera attraversa i simboli, i miti, le prospettive delle diverse culture per attestare la presenza di questa istanza che, in quanto trasversale, si appalesa come intrascendibile e, in quanto intrascendibile, si mostra altresì come incontrovertibile. *Del divino nella natura* si configura, pertanto, come una vera e propria fenomenologia della religione che presuppone quale orizzonte più ampio una sottesa filosofia della religione.

La prospettiva intrinseca a quest'opera è schiettamente, sebbene *ante litteram*, fenomenologica. Infatti Rosmini non presenta semplicemente una storia delle religioni, dei simboli e dei miti. Piuttosto egli attraversa le diverse religioni, i diversi miti e riti per chiedersi cosa li rende possibili, ovvero per domandarsi se vi sia e cosa vi sia di intrinsecamente strutturale. Rosmini non propone una semplice analisi storica o sociologica. Egli attraversa le diverse prospettive che storicamente si sono affermate con l'intento di ricercare ed identificare le strutture essenziali metastoriche e metempiriche. L'analisi delle essenze che storicamente si offrono conduce a far affiorare le essenze strutturanti il mondo e l'umano.

Rosmini definisce il suo intento come filosofico e storico e precisa che si presenta come innanzitutto storico.³² L'opera ha carattere storico perché indaga veri e propri fenomeni storici. Ed ha carattere filosofico perché intende mostrare quanto di metastorico si dà mediante lo storico.

Vi è una questione specifica che Rosmini si pone e intende indagare: «Mi propongo dunque un'altra questione, cioè: “se nella sfera del creato si manifesti immediatamente all'umano intelletto qualche cosa di divino in se stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga”». ³³ Questo interrogativo rappresenta l'angolo di visuale e il perno di tutta l'opera. Rosmini vuole esaminare i fenomeni storici per verificare se vi sia «qualche cosa di divino in se stesso». ³⁴ È chiaro che non si tratta di una operazione di mera ricostruzione storica e tanto meno storiografica. Quella proposta è un'operazione filosofica che ricerca se vi sia qualcosa di divino all'interno dell'orizzonte storico. Anzi, l'operazione ricerca se vi sia «qualcosa di divino» che come tale «si manifesti immediatamente all'umano intelletto». ³⁵ Il «divino» può essere identificato come tale dall'intelletto umano perché ne registra l'irriducibilità al meramente empirico e contingente. Se nel contingente vi è qualcosa di metacontingente, questo può essere colto dalla mente umana perché ne registra alcune caratteristiche essenziali e definitorie.

L'operazione di analisi storica che Rosmini propone ne *Del divino nella natura* ha carattere schiettamente fenomenologico perché interroga i fenomeni che si danno storicamente per vedere cosa vi sia di essenziale e strutturale. E, se vi è qualcosa di essenziale e strutturale, questo qualcosa ha caratteri che si manifestano nel loro rapporto con l'intelligenza umana. L'intelletto

³² A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, Città Nuova, Roma 1991, n. 1, p. 22.

³³ Ivi, n. 2, p. 23.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

nel suo rapporto intenzionale al mondo coglie l'irriducibile al contingente e individua qualcosa che possa essere delineato come «divino».

L'oggetto di indagine è il «divino nell'ordine della natura», il metanaturale che inside nel naturale, il metempirico che inside nell'empirico, il metastorico che inside nello storico, il metamondano che inside nel mondano. Il «divino» è nella natura e oltre la natura, nella storia e oltre la storia, nel mondano e oltre il mondano. Ed è ciò che struttura e rende possibili l'empirico, lo storico, il mondano, in ragione della sua trascendenza rispetto all'empirico, allo storico e al mondano. Il «divino» inside e trascende il reale e può essere colto ed espresso attraverso le più diverse possibilità espressive dell'umano. Esso rappresenta il «comun patrimonio della Poesia e della Filosofia».³⁶ Si tratta dell'«elemento divino, che, a mio parere, si manifesta nella natura medesima, nel quale s'uniscono e s'abbracciano l'arte del poeta e la teoria del filosofo».³⁷ Il «divino» è pre-filosofico e pre-artistico. Esso è trascendente e immanente, trascendente perché irriducibile all'empirico, e immanente perché si dà e può essere colto solo nell'empirico. La prospettiva rosminiana mira a rilevare la legalità immanente a quanto si offre fenomenicamente pur non riducendosi a mera fenomenicità: «Non c'è dubbio, che tutto quanto l'universo ci parla di Dio».³⁸

II. FENOMENOLOGIA DEL «DIVINO»

Rosmini si propone l'intento di ricercare e identificare il «divino» all'interno di quello che definisce l'«ordine della natura». Per farlo, egli vuole innanzitutto definire l'oggetto che vuole ricercare.

Il divino non può possedere materia: «al divino per sé ripugna l'esser materia, o materia-to».³⁹ Non solo: «tutto ciò che ha limiti suoi propri né pure si può, nella detta accettazione della parola, appellar divino, perché la divina essenza esclude tutti i limiti».⁴⁰ Per Rosmini al divino non appartiene alcuna forma di limite. Cos'è dunque il «divino»? Esso è identificato dall'immaterialità e dall'illimitate. Il «divino» è per essenza definito dalla assenza di ogni forma e tipologia di limitazione.

Non solo. L'elemento divino, se c'è, non può che essere oggetto dell'intelligenza umana. La manifestazione implica che un oggetto abbia il carattere della manifestatività. Tale carattere esiste solo rispetto all'intelligenza umana che, unica tra le cose mondane, può coglierne l'essenza. L'interrogazione posta da Rosmini infatti riguarda «una cosa che si *manifesta* nel

³⁶ Ivi, p. 19.

³⁷ Ivi, p. 21.

³⁸ Ivi, n.2, p. 22.

³⁹ Ivi, n. 3, p. 23

⁴⁰ *Ibidem*.

mondo, e niente <non> può manifestarsi se non all'intelligenza, implicando la parola *manifestazione* da se stessa una mente, in cui la manifestazione si faccia». ⁴¹

Inoltre, il divino non può possedere i caratteri della soggettività: «se ci ha una qualche cosa divina che si manifesti all'umana intelligenza nell'ordine della natura, questa cosa non costituisce perciò la subiettiva e propria del mondo». ⁴² Il divino, che ha natura illimitata e immateriale, è di per sé stesso manifestativo e come tale si oppone alla soggettività limitata: «La stessa parola dunque di *manifestazione* stabilendo una dualità tra ciò che si manifesta come illimitato, e il subietto limitato a cui si manifesta, lascia distinte le due nature, e anzi le separa per sempre e inconfusibilmente». ⁴³

Cos'è dunque il divino? Il divino è intrinsecamente «immateriale e illimitato» ed ha «natura obiettiva e manifestativa». Se il divino si dà per essere colto, esso deve offrirsi immaterialmente e infinito come oggetto che «per sé» si mostra alla mente umana. Il divino ha questo di specifico: si manifesta nell'intenzionalità dell'uomo. Anzi, il divino è la ragione trascendentale dell'intenzionalità umana.

È chiaro che l'essere che, immateriale e illimitato, si manifesta per sé alla mente umana non possa che identificarsi con l'essere indeterminato. L'essere che informa la mente umana è l'

essere ideale [che] né ammette concrezione materiale di sorta, né limite alcuno; ed è quello che non solo manifesta se stesso, ma che fa altresì conoscere all'uomo tutte l'altre cose, e quello altresì, che arreca a noi, insieme colla cognizione, la necessità della sua certezza. ⁴⁴

L'essere ideale che in-forma la mente umana, costituendola, è il divino, l'elemento immateriale e illimitato di per sé manifestativo.

La fenomenologia del divino così si esplicita per Rosmini: «Consegue dunque da questo stesso, che all'*essere ideale* compete a buona ragione il titolo di *divino*, e però che qualche cosa di divino si manifesti all'uomo nella natura». ⁴⁵

Il divino è l'essere ideale che consente l'apertura dell'uomo al mondo. ⁴⁶ Infatti: «Lo spirito

⁴¹ Ivi, n. 4, p. 23.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, n. 4, p. 24.

⁴⁴ Ivi, n. 5, p. 24.

⁴⁵ Ivi, n. 6, p. 24.

⁴⁶ Si può cogliere una prossimità tra l'istanza rosminiana dell'apertura al divino e l'atto necessariamente religioso di M. Scheler. L'atto che manifesta il divino esprime una legalità sua propria: il divino ed eterno hanno caratteri che trascendono radicalmente il finito ed esprimono un'ampiezza dell'apertura intenzionale del soggetto non altrimenti giustificabile se non con il riferimento alla possibilità nascosta in essi del divino ed eterno stesso. Di più, il divino si manifesta negli atti in qualità e misura che potremmo definire contro-intenzionali, per cui non presagi-

umano nell'essere, disegni tutte le sue idee determinate, per una relazione tra i sentiti e quell'oggetto, della qual relazione i sentiti stessi sono il fondamento, e l'essere, il termine, a cui, dall'intelligenza nostra si riferiscono, e in cui come in specchio si vedono». ⁴⁷ Nel «divino» l'uomo conosce la realtà. Di più, il «divino» costituisce la ragion d'essere, la ragione trascendentale, del soggetto umano. L'essere ideale apre il soggetto intelligente all'essere in tutte le sue potenzialità e virtualità. L'essere indeterminato, infatti, è ideale, iniziale e virtuale.

Rosmini identifica l'essere ideale con il «divino» perché coglie la coincidenza delle essenze definitorie. Le essenze stesse dell'immaterialità e della illimitatezza si danno a vedere come necessarie all'essenza del «divino».

L'essere ideale rappresenta l'istanza di autotrascendimento dell'uomo che consente di cogliere nel reale tutti le manifestazioni dell'essere che di natura sua è trascendente. L'intelaiatura del reale implica la trascendenza. Questo si offre come evidente nell'essere ideale che forma la persona e la apre al mondo. E si esplicita altresì nella realtà empirica, storica, mondana che manifesta il suo nesso con qualcosa che ad essa necessariamente non si riduce.

Potremmo dire che già la domanda sull'esistenza del «divino» rappresenta una testimonianza dell'esistenza di Dio, senza alcuna confusione tra «divino» e Dio, visto che al primo manca la sussistenza. ⁴⁸ La domanda sul «divino» concerne una realtà altamente specifica, anzi unica. La domanda sul divino da parte della soggettività limitata presuppone una apertura alla possibilità stessa del «divino». Ma tale apertura è resa possibile solo dalla presupposizione del «divino» stesso. ⁴⁹

III. UNA FENOMENOLOGIA ANTE LITTERAM DELLE RELIGIONI

Del divino nella natura rappresenta una vera e propria fenomenologia della religione. Rosmini, infatti, propone la storia delle idee con assonanza religiosa unitamente alla storia dei miti e dei riti dell'età antica, avendo come criterio di discernimento e valutazione la presenza della dimensione ideale, cioè non derivabile da quella empirica e storica.

Questa la questione: è rinvenibile, sotto la forma della speculazione, della narrazione mi-

bili mediante strutture meramente immanenti. L'apertura intenzionale data dal divino ed eterno è così ampia da prospettarsi come la condizione di possibilità di ogni altra apertura intenzionale. È il debordare dell'oggetto assoluto (il divino ed eterno) contro-intenzionale a rendere possibile oltre apertura ad ogni forma di possibile alterità.

⁴⁷ Ivi, n. 5, p. 24.

⁴⁸ Tra i numerosi studi al riguardo si confronti G. CAMPANINI, *Il divino e Dio in Rosmini*, in *Rosmini: il divino nell'uomo*, Sodalitas - Spes, Stresa - Milazzo 1992, pp. 205-226.

⁴⁹ D. Galati suggerisce la fondazione di una «Teiologia» rosminiana quale «scienza per fondare il dialogo tra le religioni» (Cfr. D. GALATI, *Rosmini e Scheler: l'eterno nell'uomo*, cit., p. 285).

tica e delle espressioni simboliche, qualcosa che trascende il mero empirico? Inoltre: perché gli uomini possiedono questa tendenza a interpretare il mondo attraverso la speculazione, i miti, i riti e i simboli che in ultima analisi non sono giustificabili sulla base della mera empiria? E soprattutto: da dove deriva questa capacità di lettura del mondo che intravede nella realtà qualcosa che non può provenire dalla mera realtà empirica? Sebbene non espressi nella stessa forma, questi sembrano essere le esigenze teoretiche sottesi all'analisi rosminiana della storia delle idee, dei riti e dei miti.⁵⁰

Le vicende degli uomini di tutti i tempi e di tutti gli spazi, prima ancora che la riflessione puramente filosofica, attestano che nell'immanenza vi è una istanza radicale di trascendimento. Laddove vi è umanità, vi è sempre e immancabilmente, sebbene secondo espressioni differenziate, un mondo simbolico, mitico e rituale che non risulta giustificabile sulla base della mera empiria e che rinvia inderogabilmente ad una istanza radicale di interpretazione della realtà e dell'esperienza umana che supera la mera immanenza. Altrimenti detto, nella coscienza del soggetto vi è una istanza radicale di riempimento intenzionale che chiede inderogabilmente di trovare una corrispondenza. Le diverse forme dei miti, dei riti e dei simboli rappresentano espressioni di questa istanza inestirpabile di riempimento intenzionale.

Rosmini sembra dire che l'a posteriori rinvia a strutture aprioriche. L'uomo conosce l'a priori attraverso l'a posteriori.⁵¹ La densità della vita concreta (a posteriori) apre la possibilità di scorgere, intravedere, far emergere, identificare la logica e i contenuti ontologici (a priori) di ciò che è. Per questo è possibile proporre ad un tempo una filosofia progressiva e una filosofia regressiva. In fondo vi è un rapporto di mutua continenza e reciproca insidenza tra ideale, reale e morale.

Rosmini ad esempio propone la filosofia «de' numeri de' Pitagorici».⁵² Il numero non è semplicemente un fattore di calcolo, ma espressione della realtà. Eppure ad un tempo il numero non è dato nella realtà, ma rappresenta una interpretazione della stessa. Successivo oggetto di analisi è il «significato simbolico della parola Cielo o Urano».⁵³ Secondo il Roveretano:

⁵⁰ L'opera in analisi è volta a identificare l'elemento che giustifica atti umani che, per essere giustificati, necessitano di un riferimento a un piano trascendente.

⁵¹ Sotto questo aspetto intravediamo una prossimità tra M. Scheler e A. Rosmini: l'atto concreto è reso possibile da strutture trascendentali che gli sono immanenti e che ad un tempo lo superano nella sua mera empiricità. Ne deriva che il dato di fatto esprime una sporgenza che lo rende sia possibile come atto nella sua specificità sia conoscibile. Vi è un'implicazione necessaria che emerge dallo sguardo fenomenologico all'atto che empiricamente si dà. Seguendo M. Scheler si può sostenere che sia precisamente il contenuto dell'atto a rendere possibile l'atto nella sua donazione empirica, nella sua legalità interna e nelle sue connessioni essenziali. Vi è un presupposto trascendentale dell'atto che consente l'atto, lo rende epistemologicamente possibile e che si radica nella portata ontologica del contenuto dell'atto.

⁵² A. ROSMINI, *Del Divino nella natura*, cit., n. 18, p. 36.

⁵³ Ivi, p. 40.

«L'Urano dunque de' Pitagorici, o piuttosto di tutta l'antica filosofia è un luogo simbolico, che sta al di là e più su di questo mondo corruttibile o si consideri in questo la parte eminente che si chiamò cielo, o l'inferiore di tutte che si chiamò terra». ⁵⁴ Il cielo diviene il simbolo delle «essenze eterne delle cose». ⁵⁵ Aristotele, invece, «aveva già preso il simbolo per la cosa simboleggiata, vi resta avvolto e mirabilmente irretito». ⁵⁶ Ancora:

Il simbolo dunque divenuto la realtà stessa, anche il *divino*, che prima si considerava nell'essere puro e nelle idee, fu così attribuito a certi corpi cadenti sotto i sensi, cioè a' corpi celesti, e di qui è che tanto a lungo si mantennero in mezzo allo stesso Cristianesimo, insieme collo studio dell'Aristotelismo e dell'Averroismo, le vane credenze dell'astrologia giudiziaria. ⁵⁷

Rosmini conclude: «Il simbolo del Cielo, come rappresentante Dio e la sua sede, appartiene ad una tradizione universale del genere umano, che smarrisce la sua traccia nel buio della più remota antichità». ⁵⁸

Il punto fondamentale è la presenza costante ed inestirpabile di tracce del «divino»:

Voglio solo stabilire che, molto prima di Platone, e fino alla più remota antichità era stato veduto che l'umana mente ha un oggetto immutabile, e non tale che soggiaccia alle vicissitudini de' reali finiti, insensibile, appartenente alle cose eterne, a cui, non senza proprietà, davano la denominazione di divino. Poiché stabilito questo, è con ciò dimostrato, essersi conosciuto il punto fermo su cui posa la leva d'ogni umano ragionamento, il seme della dottrina delle idee, che fu poi da Platone con tanto ingegno coltivato, e con eloquenza tanto magnifica celebrato. ⁵⁹

Il rapporto col divino è strutturalmente presente nella vita dei popoli: «un'intenzione, e un bisogno di vestire di simboli le più sublimi verità fu sentito sempre da' boni e da' rei». ⁶⁰ Non solo l'appassionata e retta ricerca della verità fa emergere l'istanza irrecusabile del «divino». Anche l'errore è attestazione – sebbene o proprio perché di segno opposto – della verità. Laddove il riempimento intenzionale avviene in forma inadeguata, comunque vi è una testimonianza simbolica di quanto viene negato, contestato, dimenticato. La stessa percezione dell'errore e del male è data dalla presupposizione almeno implicita e tacita della verità e del bene.

L'opera *Del divino nella natura* è suddivisa in tre sezioni. La prima è incentrata sulla natura

⁵⁴ Ivi, n. 23, p. 41.

⁵⁵ Ivi, n. 24, p. 42.

⁵⁶ Ivi, n. 25, p. 43.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, n. 25, p. 43.

⁵⁹ Ivi, n. 40, pp. 65-66.

⁶⁰ Ivi, n. 53, pp. 79-80.

del divino, la seconda al nome di Dio, la terza ed ultima sezione alla identificazione del «divino» nella mitologia. Interessante è notare che Rosmini cerca tracce della vera dottrina nella visione religiosa della Cina, delle Indie, della Persia, in Egitto. Non solo, egli inizia a spiegare come la vera dottrina possa corrompersi e dare vita alle mitologie. Il suo sforzo si esaurisce suo malgrado con l'analisi del sincretismo e del razionalismo religioso nelle stirpi japatiche. È un'opera incompleta, rimasta monca a causa della morte del Roveretano. Eppure l'intenzionalità e la logica proposta appare chiara: il «divino» è un tratto rinvenibile in tutte le culture e questo testimonia la sua inderogabilità.

Attraverso questa indagine Rosmini attesta il carattere irriducibilmente religioso dell'uomo in quanto tale: nell'uomo vi è una notizia dell'esistenza di Dio. Il «divino» nell'uomo è esattamente quanto fa dell'uomo un uomo e restituisce senso a tutto l'esistente. L'idea dell'essere è l'apertura dell'uomo all'intenzionalità di Dio.

CONCLUSIONI: L'UMANO TRA ECCEDEZZA ED ECCENTRICITÀ

La prospettiva metodologica volta ad interpretare il *Del divino nella natura* attraverso *L'eterno nell'uomo* porta a far emergere alcune istanze di fondo della teoresi rosminiana che potremmo definire di stampo *ante litteram* fenomenologiche unitamente ad alcuni piani di convergenza teoretica, al di là delle chiare differenze dei due sistemi.

Si guardi agli elementi di prossimità fenomenologica. Sia Rosmini che Scheler individuano nell'a posteriori le strutture a priori. Per Rosmini l'approccio gnoseologico è dato dall'attribuzione dell'idea dell'essere ai sentiti. Secondo la prospettiva teosofica il reale è visto nell'idea, nell'essere per sé oggetto. In altre parole l'uomo mediante la conoscenza concreta può cogliere le strutture portanti della realtà. Parimenti Scheler parte dall'analisi fenomenologica dell'atto. Ogni atto attesta degli a priori ideali che, per rendersi evidenti, devono emergere negli atti concreti. Entrambi i filosofi postulano la necessità di passare attraverso la concretezza storica in cui i diversi atti di conoscenza si danno per aver accesso alle strutture a priori della realtà. Quindi, l'oggettività si dà attraverso la fattualità e la mera storicità degli atti è sempre informata da un piano oggettivo e transtorico che la rende possibile. L'empirico e lo storico sono connotati da normatività ideali ad essi immanenti. La materialità ideale precede, fonda e rimane immanente ad ogni prospettiva epistemologica che si possa considerare giustificata.

Sul piano più schiettamente teoretico Rosmini e Scheler convergono nell'identificazione della traccia del «divino» e dell'«eterno» quale tratto specifico della struttura ontologica dell'uomo. Entrambi fanno emergere il «divino» presente nell'uomo partendo dall'analisi della vita concreta e storica dell'uomo e delle espressioni che essa assume.

Scheler e Rosmini convergono nell'identificare il nesso tra il «divino» e l'uomo quale tratto costitutivo della persona. Per entrambi se degli atti religiosi si danno, questi atti possiedono delle connotazioni fenomenologiche tali da non renderli giustificabili col mero riferimento al piano empirico e immanente. Se tali atti sono possibili, questo implica che il loro oggetto li caratterizza nella loro stessa possibilità e quindi nella loro natura. Se tali atti si offrono, tali atti possiedono una specificità tale, in virtù del loro oggetto, da distinguerli da qualunque altro tipo di atto e da renderli unici nel loro genere. Tale unicità è data dall'oggetto che necessariamente è il solo che possa giustificare la loro fenomenicità e le loro specificità.

Non solo. Se l'atto religioso si dà, l'oggetto dell'atto religioso è tale da connotarsi come riferimento intenzionale che rende possibile non solo l'atto religioso come tale ma anche ogni altro nesso intenzionale che si offra nella e alla coscienza umana. Il riferimento intenzionale della coscienza al «divino» ed «eterno» ha tra le proprie specificità anche la capacità di rendere possibile ogni altra istanza di riempimento intenzionale. L'apertura intenzionale dell'atto religioso è, infatti, la più radicale possibile. Essa implica la necessità del riferimento all'assoluto nella sua radicale trascendenza rispetto al soggetto umano e a qualunque realtà mondana.

Se l'atto religioso si dà, essendo l'atto più radicale, esso esprime la natura più intima della persona. La persona si mostra nella propria più radicale intimità e, ancor prima, nella propria originarietà e dignità proprio nel rapporto col «divino» e negli atti religiosi. Il carattere originariamente religioso, inteso come nesso radicale col «divino», apre la persona ad una profondità d'essere della persona che può apparire insondabile e che permea di sé ogni aspetto della stessa e, attraverso la persona, del reale.

Da qui si evince che l'istanza religiosa possiede il carattere della inderogabilità: l'uomo è necessariamente un soggetto religioso. Ne deriva che la persona trova l'espressione massima della propria originarietà e del proprio valore nella figura del santo, in colui che realizza il valore trascendente dell'amore nella e attraverso la propria originale soggettività e nella e attraverso le specificità della propria appartenenza storica e culturale.

L'uomo è tale in ragione del legame costitutivo con il Trascendente. Tale legame definisce radicalmente la natura della coscienza umana. Questo nesso non coinvolge la sola dimensione gnoseologica ma primariamente la costituzione ontologica stessa della coscienza e lo stesso essere della persona. L'essere della persona è dato dal legame originario con il «divino» ed «eterno» come emerge dall'evidenza della domanda di riempimento intenzionale della coscienza verso l'assoluto.⁶¹ L'apertura dell'essere della persona al radicalmente Altro implica che la persona sia aperta alle massime possibilità di espressione dell'essere, senza pregiudicarle e pre-comprenderle.⁶² L'uomo è aperto alla possibilità di Dio, senza per questo che il volto di Dio sia

⁶¹ Si può ritenere che qui si radichi quello che E. Salmann definisce «ontologismo cristiano», ovvero «una tale concezione ontologico-trascendentale della visione del mondo in Dio e di Dio come orizzonte e presenza concomitante della coscienza umana e della conoscenza del contingente, parte dalla e finisce colla intuizione che solo a Dio spetti la prima e l'ultima parola nonché il primato sul piano ontologico e gnoseologico. Solo Dio s'intende da sé e in sé, tutta la sfera del contingente si conosce e co-nasce alla luce della sua presenza rivelata. Un tale apriori non va frainteso nel senso di una visione immediata e diretta dell'essenza o della luce divina» (E. SALMANN, *Conoscere il mondo in Dio. Per una nuova versione dell'ontologismo* in ID., *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, p. 65).

⁶² Si intravede qui la radice di una nuova lettura della razionalità che la interpreta come apertura alle possibilità radicali dell'essere e quindi in radice aperta alla possibilità del mistico, del filosofico e dello scientifico (Cfr. E. SALMANN, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica* in ID., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, pp. 63-102).

predefinito dalle strutture immanenti della persona.

Se l'uomo è nella propria originarietà definito dal legame col «divino» ed «eterno» questo implica che l'ontologia della persona non trova il proprio baricentro in se stessa ma in Altro da sé. Lo statuto ontologico della persona fa sì che il suo perno risieda nello sbilanciamento verso l'assoluto. Meglio ancora, potremmo dire che esso si colloca nella traccia – nel legame ontologico costitutivo – che l'Assoluto ha lasciato di Sé nell'essere personale. In questo senso il fulcro ontologico della persona riposa nella radicale alterità e si esprime nelle forme di alterità. La più radicale alterità costituisce la ragion d'essere dell'ipseità e la più radicale trascendenza rappresenta il cuore dell'immanenza. Nell'immanenza e nelle diverse espressioni dell'immanenza vi è la presenza nascosta del legame imprescindibile con la trascendenza e le sue forme.

Lo sbilanciamento verso il «divino» – in quanto dimensione più radicale – permea tutte le strutture intenzionali della persona. La dimensione emotiva ed affettiva, fisico-corporea, intellettuale ed etica sono informate e permeate da questo nesso originario dell'essere della persona che la de-centra.

In tutto il reale vi è una traccia di una tensione che è radicata nella mancanza di coincidenza di essenza ed esistenza. Per Rosmini Dio è l'Ente completo, la persona umana è ente incompleto e tutti i reali sono dati solo in virtù del nesso con l'Ente. Ogni realtà mondana è tale perché è «“un reale, che l'essere”, e non che è l'essere».⁶³ Nell'ontologia del reale – che partecipa dell'essere senza coincidere con l'essere – è inscritta, benché nascosta, la ragion d'essere di tutto ciò che è dato.

Nella realtà si dà sempre un richiamo non autogiustificato a forme di eccedenza. Il mero reale non coincide mai con se stesso perché rimanda ad altro. Il soggetto personale manifesta massimamente l'eccedenza nella propria struttura interna ed esistenziale. L'eccedenza è la ragion d'essere della radicale eccentricità ontologica della persona. La persona è tale perché originariamente è costitutivamente eccentrica, ossia definita da un differenziale ontologico che la pone come originariamente data da e aperta ad altro da sé. Il fondamento della persona sborda dalla persona. Nella persona vi è una traccia di un'Alterità fondante. Vi è nell'uomo una traccia di un'intenzionalità che lo trascende. Vi è una eccentricità originaria ed eccedente che, abitando nell'immanenza della persona, la pone in essere come tale e ne costituisce il differenziale ontologico. Tutte le strutture immanenti e intenzionali dell'umano trovano la propria ragion d'essere e possibilità di riempimento nell'intenzionalità fondante. Ogni dimensione dell'uomo (fisico-corporea, emotivo-affettiva, psichico-psicologica, razionale, intersoggettiva, morale...) è dotata di una struttura intenzionale che rinvia a quella fondante. Si offre un'esteriorità nell'immanenza dell'uomo che eccede e trascende l'umano. L'eccedenza che vive nell'uomo ne fonda l'eccentricità. In tale eccedenza si nasconde la possibilità per l'uomo di essere presso di sé.

L'eccedenza che connota l'eccentricità è, in questo senso, il tratto costitutivo dell'umano.⁶⁴ L'impossibilità che la persona trovi nel mero Sé la giustificazione di Sé e di altro

⁶³ ROSMINI, *Del Divino nella natura*, cit., n. 13, p. 32.

⁶⁴ Si può ritenere a buon diritto che le diverse definizioni di persona proposte da A. Rosmini convergono esattamente su questo punto, ossia nell'identificazione del legame tra la sog-

dal Sé, come pure l'irriducibilità del Sé al mero Sé, rappresentano le tracce di una eccedenza che si impone contro ogni tentativo in senso opposto. Le forme dell'eccedenza e dell'eccentricità rappresentano gli indicatori dell'irriducibilità del reale alla mera immanenza. L'eccedenza rappresenta il tratto costitutivo dell'umano e, in quanto tale, anche di tutta la realtà mondana.

L'eccedenza e l'eccentricità quali connotati definitivi della costituzione ontologica della persona sono all'origine del desiderio di infinito e del senso di incompiutezza che l'uomo sperimenta. La persona è un soggetto desiderante, proteso verso una realizzazione e una compiutezza che da sé non si può dare. L'uomo è ontologicamente proteso verso forme differenziate di trascendenza e di alterità, perché la dimensione ontologica che lo costituisce è data dal suo legame radicale con un'Alterità fondante, legame presente nella traccia di Sé che l'Eterno ha posto nell'uomo. Le strutture intenzionali che caratterizzano l'umano rappresentano tracce dell'intenzionalità che lo legano all'eterno e in cui fondativamente sono iscritte.

Tutto ciò che «ha l'ente ma non è l'ente» è proteso verso una fondazione, una giustificazione che lo precede e lo supera. Vi è sempre un'eccedenza mai estirpabile. L'uomo è massimamente eccedente. Da qui si coglie la ragione per cui l'esodalità rappresenti la condizione esistenziale dell'uomo. La persona è icona massima di questo richiamo all'origine.

La persona costituisce la realtà ontologica massimamente esprime la possibilità del «divino» ed «eterno». La persona in quanto tale è rivelatrice della possibilità di Dio perché esprime nella sua natura ontico-ontologica la possibilità dell'impensabile, la possibilità che l'Eterno sia. L'espressione massima di questa eccedenza eccentrica si ha nell'amore gratuito e disinteressato. Il santo rappresenta il simbolo massimo nell'umano della sporgenza dell'eccedenza nell'immanenza. L'amore costituisce la maggior espressione dell'eccedenza del gratuito. Il santo è l'icona vivente dell'eccentrico e dell'eccedente, la testimonianza simbolica in carne e ossa della trasparenza e della traslucidità dell'eterno.

Dati questi presupposti ontologici e metafisici, ne derivano conseguenze radicali. Si guardi innanzitutto al piano epistemologico: l'impianto epistemologico di qualunque sapere e scienza necessita di essere rivisitato in questa prospettiva. La struttura epistemologica di qualunque scienza e di ogni forma di sapere non può prescindere dall'inclusione della possibilità dell'inatteso, dell'eccedenza del possibile, dell'eccedenza di forme sempre nuove e plausibili di alterità rispetto all'immanenza. Se il fulcro dell'essere personale è dato dal differenziale ontologico e questo rappresenta una vera e propria ontologia della libertà dell'uomo, ne deriva che l'impianto epistemologico di qualunque arte, scienza e pratica non possa che nascere come riflesso e rinvio a questa ontologia del differenziale, della possibilità dell'inatteso e della libertà dell'essere personale.

L'epistemologia pertanto non può che presupporre e implicare il rispetto di forme plurime e sempre possibili di trascendenza. Il rispetto della possibilità dell'eccedenza della trascendenza secondo forme e modalità non precostituibili è il perno dell'epistemologia che ne deriva. L'espressione ontologica e antropologica di questa evidenza si ha nel riconoscimento che

gettività del soggetto intellettuale e l'essere ideale quale «astratto teosofico» l'elemento propriamente definente la persona stessa e la sua dignità, il suo prezzo.

l'uomo come tutta la realtà contingente partecipa dell'essere senza coincidere con esso. La radicalità dell'apertura al possibile in tutte le sue dimensioni è la prima connotazione epistemologica che deriva dal riconoscimento di un'eccedenza non derivabile dall'uomo e dal contingente. In ultima analisi l'epistemologia in termini generali deve sempre presupporre e implicare il rispetto di forme plurime e sempre possibili di trascendenza. Se l'assetto epistemologico deve rispettare la possibilità del nuovo, questo vuol dire che esso si delinea come epistemologica della libertà, della libertà di ciò che sempre in qualche modo si manifesterà intrinsecamente impossedibile. La libertà dell'essere e la sua impossedibilità rappresentano il presupposto inderogabile di un approccio epistemologico ontologicamente fondato.

L'epistemologia in generale non può che tradursi in rispetto e apertura alla possibilità di sempre nuove forme di trascendenza fino all'assoluto che tutto trascende, da cui tutto dipende e a cui il finito rimanda. La possibilità del nuovo sempre a venire si radica nella constatazione dell'insufficienza di ogni prospettiva che non presupponga la possibilità dell'assoluto. L'assoluto non può non essere presupposto almeno come possibilità e come tale sempre inderogabilmente eccedente, precedente e superante l'immanente e l'immediato.

L'epistemologia si profila come epistemologia dell'immanenza che implica e rimanda alla trascendenza e della trascendenza che non può prescindere dall'immanenza. L'alterità è sempre presente nell'immanente. La sporgenza è irriducibile. La complessità che ne deriva non rinuncia ma rimanda all'unità, così come l'unità presuppone la complessità. L'epistemologia viene a delinarsi come garanzia del riconoscimento della possibilità dell'inatteso e dell'eccedenza del trascendente sempre presupposto.

La rivisitazione del piano ontologico e di quello epistemologico induce alla rilettura di qualunque prospettiva teoretica. Se l'uomo proviene da un altrove, egli non è presso di sé se non nella logica dell'altrove. Se il legame con l'alterità e con l'infinito è il tratto costitutivo dell'umano, è questo tratto costituente la coscienza e l'essere dell'uomo a dover essere sempre tutelato e promosso. Questi costitutivi antropologici rappresentano il quadro di riferimento di una prospettiva etica che si possa dire umanizzante. Ed è sempre da queste premesse che possono derivare un pensiero e una prassi umanizzante in tutte le sfere dell'umano. Si pensi alla filosofia e alla pratica politiche oppure alla pedagogia e alla pratica educativa. Le pratiche politiche ed educative hanno come prima esigenza la tutela e il rispetto della libertà della persona, una libertà fondata sulla normatività dell'essere.

In conclusione si può ritenere che il *Del divino nella natura* riletto mediante *L'eterno nell'uomo* consenta di rileggere la filosofia di Rosmini come fenomenologia dell'eccedenza nell'immanenza e dalla costitutiva eccentricità dell'umano, eccentricità che esprime il differenziale ontologico proprio della persona rispetto ad ogni altra forma di immanenza. Tale differenziale testimonia la inderogabilità mai estirpabile della dignità dell'essere personale e della sua libertà e indica in pari tempo il legittimo posizionamento epistemologico di ogni sapere e segnatamente la cornice ontologica ed epistemologica di un *ethos* umanizzante.

cristian.vecchiet@gmail.com

(Istituto Universitario Salesiano di Venezia IUSVE)