

PAOLO BONAFEDE

ANTONIO ROSMINI AND PAUL RICŒUR ON WILL. SIMILARITIES, DIFFERENCES, PEDAGOGICAL IMPLICATIONS

DELLA VOLONTÀ IN ANTONIO ROSMINI E PAUL RICŒUR.
ANALOGIE, DIFFERENZE E IMPLICAZIONI PEDAGOGICHE¹

Fallibility and sin, grace and forgiveness; these are some of the anthropological and theological components that emerge from the comparison on the theme of will in two philosophers so distant temporally and culturally as Antonio Rosmini and Paul Ricœur. In an attempt to mirror each other, between modernity and contemporaneity, we will verify the results of their philosophical analyzes, delineating points of convergence between the theological and spiritualistic perspective of the former and the phenomenological reflection of the latter on the concept of will, and defining the consequences in the pedagogical horizon.

I. LEGITTIMAZIONE DEL CONFRONTO

Può apparire quantomeno teoreticamente discutibile tracciare un confronto tra due filosofi di epoche storiche e appartenenze filosofiche differenti come Antonio Rosmini e Paul Ricœur. Specialmente se si considera che il secondo – Ricœur – non ha conosciuto né fa

¹ L'articolo è frutto del periodo di ricerca trascorso all'Institut Catholique de Paris (ICP) sotto la guida del professor Emmanuel Falque, che ringrazio per gli spunti. È doveroso da parte mia ricordare anche il sostegno alla ricerca fornito dagli studiosi del Centro Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" dell'Università di Trento, con i quali il dibattito è costante.

riferimenti nelle sue opere al pensiero rosminiano, e inoltre è caratterizzato da una 'personalità filosofica' poliedrica e multifunzionale, a tal punto che non è inseribile all'interno di una specifica corrente filosofica d'appartenenza.

Tuttavia occorre anzitutto tentare di legittimare il confronto tra gli autori, e in questo senso ci aiuta lo stesso Ricoeur, che in una delle sue ultime opere, *La nature et la règle*,² ha precisato la sua personale posizione filosofica scrivendo:

Ritengo di appartenere a una delle correnti della filosofia europea che si lascia essa stessa caratterizzare da una certa diversità di etichette: filosofia riflessiva, filosofia fenomenologica, filosofia ermeneutica. Riguardo al primo termine – riflessiva –, l'accento è posto sul movimento attraverso il quale la mente umana tenta di recuperare la propria capacità di agire, di pensare, di sentire, capacità in qualche modo nascosta, perduta, nei saperi, nelle pratiche, nei sentimenti che l'esteriorizzano rispetto a se stessa. Jean Nabert è il maestro emblematico di questo primo ramo della corrente comune. Il secondo termine – fenomenologica – designa l'ambizione di andare alle 'cose stesse', cioè alla manifestazione di ciò che si mostra all'esperienza, priva di tutte le costruzioni ereditate dalla storia culturale, filosofica, teologica; quest'intento, diversamente dalla corrente riflessiva, porta a mettere l'accento sulla dimensione intenzionale della vita teorica, pratica, estetica, ecc. e a definire ogni tipo di coscienza come 'coscienza di...'. Husserl rimane l'eroe eponimo di questa corrente di pensiero. Riguardo al terzo termine – ermeneutica – ereditato dal metodo interpretativo applicato in un primo tempo ai testi religiosi (esegesi), ai testi letterari classici (filologia) e ai testi giuridici (diritto), l'accento è posto sulla pluralità delle interpretazioni legate a ciò che si può chiamare la lettura dell'esperienza umana. Sotto questa terza forma la filosofia mette in questione la pretesa di ogni altra filosofia di essere priva di presupposti. I maestri di questa terza tendenza si chiamano Dilthey, Heidegger, Gadamer.³

Tralasciando l'indiscutibile legame con l'ermeneutica, di cui Ricoeur è stato maestro e fondatore di una 'via lunga' quale alternativa sia del dualismo spiegazione/comprendimento elaborato da Dilthey che dell'ermeneutica ontologica heideggeriana, risultano interessanti per il nostro discorso le prime due appartenenze a cui fa riferimento l'autore francese.

Anzitutto il legame con la fenomenologia e con Husserl legittimano il posizionamento di questo intervento all'interno della sezione centrale di questo numero di *Rosmini Studies*. Il focus è per l'appunto sui possibili rapporti tra Rosmini e la fenomenologia, intesa come corrente filosofica variegata e plurale; con questo breve cenno autobiografico è lo stesso Paul Ricoeur a confermare il suo inserimento nel panorama fenomenologico. A conferma di quanto lo stesso autore francese riferisce, abbiamo preso in esame l'opera che classicamente viene intesa come 'più marcatamente fenomenologica': la *Philosophie de la volonté* nei due volumi che la compongono, *Le volontaire et l'involontaire* (1950) e *Finitude et culpabilité* (1960), riconosciuta dagli studiosi come l'opera più marcatamente fenomenologica di Ricoeur (specialmente la prima parte, oggetto della trattazione).

Tuttavia ciò che più interessa alla nostra trattazione e all'obiettivo iniziale – legittimare il

² P. RICŒUR, J.P. CHANGEUX, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998 ; tr. it. di M. BASILE: *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Cortina, Milano 1998.

³ Ivi, pp. 2-3.

confronto Rosmini/Ricœur – è il riferimento alla prima corrente filosofica, la filosofia riflessiva, e con essa a Jean Nabert. I legami che intercorrono tra la filosofia riflessiva e Ricœur non sono oggetto specifico di questo intervento,⁴ e come tali quindi non saranno trattati onde evitare di aprire parentesi interminabili. Tuttavia, se Nabert ha contribuito in modo originale al lustro della filosofia riflessiva, il motivo sta nel suo essersi radicato nella tradizione del pensiero francese avviata da Maine de Biran. È lo stesso Nabert a dichiararsi discepolo del biranismo – come afferma nella voce *Philosophie réflexive* della *Encyclopedie française* del 1957⁵ –, distinguendo due filoni principali del pensiero riflessivo: uno derivante dal criticismo kantiano, l'altro riallacciandosi proprio a Maine de Biran, più attento alle espressioni dell'interiorità dell'io nelle esperienze pratiche della vita. Ed è il legame indiretto che passa tra quest'ultimo e Ricœur⁶ a risultare prezioso per lo scopo che ci eravamo prefissati, perché specularmente alcuni studiosi, già a partire da Jean Wahl⁷ nel 1957, durante il Convegno Internazionale di Filosofia su Antonio Rosmini promosso da Michele Federico Sciacca, hanno accennato all'affinità fra Maine de Biran e Rosmini, e all'influenza del primo sul secondo.

È evidente che ambedue i pensatori moderni – Biran e Rosmini – abbiano visto nella percezione di sé stesso qualcosa d'irriducibile e di primitivo, ben coscienti della necessità di riconoscere a questo fatto la sua portata gnoseologica ed antropologica. Il senso dell'uomo

⁴ Ineludibile tuttavia è, quantomeno, l'influenza esercitata da Nabert sulla questione del male (centrale nel saggio di J. NABERT, *Essai sur mal*, P.U.F., Paris 1955), in P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, vol. 2: *Finitude et culpabilité*, Aubier-Montaigne, Paris 1960, trad. it. di M. GIRARDET, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970. Cfr. P. CAPELLE-DUMONT, *Ethique et religion. Ricoeur heritier de Nabert*, in *Simposio Paul Ricoeur*, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires 2011 (<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/ethique-religion-ricoeur-heritier-nabert.pdf>.)

⁵ J. NABERT, a.v. *Philosophie reflexive*, in G. Berger (dirigée par), *Encyclopédie française*, t. XIX: *Philosophie, Religion*, Larousse, Paris 1957, pp. 19.04-14 a 19.06-3.

⁶ Cfr. F. BREZZI, *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma-Bari 2012², pp. 14 e 16. C. COTIFAVA, *Epistemologia e Ethica. La riflessione di Paul Ricœur sul Mind-Body Problem*, Aracne, Roma 2017. J. GRONDIN, *Leggere Paul Ricœur*, Queriniana, Brescia 2018.

⁷ J. WAHL, *Le sentiment fondamental chez Rosmini*, in M.F. SCIACCA (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1957, vol. I, pp. 1155-1158. Cfr. X. TILLIETTE, *Antonio Rosmini-Serbati: un grande pensatore per il nostro tempo*, in «La Civiltà Cattolica», CL, 1999, quaderno 3576, pp. 544-558; M. FABRIS, *Itinerari biraniani. Intorno a Maine de Biran, filosofo francese*, Levante Editore, Bari 2002. Particolarmente interessante, infine, la lezione di J.F. FRANCK su *Rosmini e Maine de Biran*, parte di un corso su *Il sentimento e la filosofia del corpo*, organizzato da *Cattedra Rosmini* e pubblicato in rete (<http://www.cattedrarosmini.org>). Parte delle considerazioni svolte sono presentate in *From the Nature of the Mind to Personal Dignity. The Significance of Rosmini's Philosophy*, CUA Press, Washington (DC) 2006.

interiore è questione centrale nelle loro opere: tuttavia mentre Biran considera il sentimento interno l'unico fatto primitivo e punto di partenza della scienza, come afferma nelle *Note sur l'idée d'existence*,⁸ 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.⁹

Tuttavia, come per il rapporto di filiazione e l'influenza esercitata da Jean Nabert su Paul Ricœur, non possiamo addentrarci oltre nel confronto tra Rosmini e de Biran, pena la fuoriuscita dalla traccia principale e dall'oggetto di ricerca. Ciò che interessava far notare è che l'eredità biraniana è fonte e stimolo d'indagine non solo per il Roveretano, ma anche per Ricœur,¹⁰ che plasma la sua antropologia filosofica, alla ricerca di quel «movimento attraverso il quale la mente umana tenta di recuperare la propria capacità di agire, di pensare, di sentire», come abbiamo precedentemente visto. Legittimata la possibilità di un confronto tra i due autori, passo ora al tema centrale del mio contributo, sulla volontà nelle riflessioni di Rosmini e Ricœur. Per favorire l'ordine e la chiarezza compositiva, ho ritenuto necessario presentare prima le riflessioni di un autore, poi dell'altro. In questo senso, la priorità viene data a Rosmini solamente per questioni cronologiche; sarà poi interessante verificare analogie e differenze sul tema tra un autore emblematico della modernità e un altro, altrettanto significativo, del panorama contemporaneo. Tale raffronto conclusivo, investendo la dimensione etico-antropologica, richiama evidentemente prospettive pedagogiche che verranno esplicitate in chiusura del saggio.

II. DELLA VOLONTÀ IN ROSMINI

Introduco questa sezione affermando che, a onor del vero, ritengo che la riflessione di Rosmini sulla volontà sia difficilmente assimilabile da un punto di vista metodologico al discorso fenomenologico. Ciononostante credo sarà interessante verificare insieme gli esiti della sua analisi filosofica, che da una prospettiva teologica delinea punti di convergenza con la

⁸ L'io è il «vero principio di tutte le nozioni» (p. 298); «il fatto della coscienza [...] il fonte di ogni verità» (p. 226); «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» (p. 265), MAIN DE BIRAN, *Note sur l'idée d'existence*, in: ID., *Œuvres*, t. X-1: *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, B. BAERTSCHI (ed.), P.U.F., Paris 1989, pp. 209-299.

⁹ Il rimando più evidente di queste brevi affermazioni è il volume II del *Nuovo Saggio sulle origini delle idee*.

¹⁰ Cfr. C. COTIFAVA, *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate: Maine de Biran e Ricoeur a confronto*, in F. DE CAPITANI (ed.), *Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 153-210.

riflessione fenomenologica sulla volontà elaborata da Ricœur.¹¹

A partire dalla teoria gnoseologica espressa nel *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee* (1828), Rosmini può dire che «l'uomo è un soggetto animale dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato, e della percezione del proprio sentimento fondamentale corporeo, ed operante secondo l'animalità e l'intelligenza».¹² Quindi la persona è definita «soggetto intellettuale in quanto contiene un principio attivo supremo»: ¹³ questo principio è la volontà.¹⁴ Effettivamente, se il sentimento fondamentale e l'idea dell'essere servono a legittimare la dimensione conoscitiva, ciò che più sta a cuore a Rosmini è determinare l'uso pratico delle conoscenze che il soggetto può fare. Centrale è quindi la riflessione sulla volontà, che in Rosmini interpella in una chiave *antropo-teologica* le dimensioni della grazia e del peccato.

L'azione dell'uomo si sviluppa nell'inevitabile interazione con Dio, e tale relazione si manifesta nell'azione della grazia, traccia di Dio nel soggetto. Rosmini, nell'*Antropologia Soprannaturale* (1832-36), pubblicata postuma, afferma infatti:

Nell'essenza dell'anima adunque, nell'io è l'operazione della grazia: in questo io che è l'identico soggetto di tutte le potenze: perché io medesimo che penso, sono quello che altresì vuole, che ama, che patisce, che opera: diverso è l'atto del mio pensare, da quello del mio volere, diverso è il mio patire dal mio fare; ma non diverso, ma sempre identico e unico sono io, a cui tutti questi atti appartengono come a loro soggetto e principio. Conviene pertanto ascendere alla concezione di questo sentimento sostanziale, radicale e comune alle potenze tutte che col nome di io si segna; e allora solo si ha concepito quell'essenza dell'anima di cui parliamo, ove in prima si eseguisce la mirabile operazione della divina grazia.¹⁵

L'operazione della grazia nell'anima è qualificata come *deiforme* da Rosmini.¹⁶ Una tale azione divina si pone in continuità tale con la realtà antropologica del piano naturale da saldarvisi e formare un tutt'uno:

il lume della grazia congiunto a quello della natura non forma già due lumi, o due vite, ma un lume solo ed una vita sola: conciossiaché il lume soprannaturale è l'essere medesimo più

¹¹ In questo vedo infatti un obiettivo del nostro lavoro, ossia individuare su fronti dialogicamente fecondi quelle costanti che tracciano spazi di prossimità su temi ancora oggi dibattuti

¹² A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma 1981, p. 33.

¹³ Ivi, pp. 23-24.

¹⁴ Cfr. S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004.

¹⁵ A. ROSMINI, *Antropologia Soprannaturale*, Città Nuova, Roma, 1983, libro I, cap. IV, art. 2.

¹⁶ A. PERATONER, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona in Antonio Rosmini*, in «Studia Patavina», LVI, 2009, 3, pp. 597-616.

manifestamente veduto, veduto di più forte luce a segno di percepirne in qualche modo la sostanza.¹⁷

L'azione reale della grazia produce un principio attivo nuovo, «supremo, nobilissimo, potentissimo».¹⁸ E *principio attivo supremo* è precisamente, come abbiamo potuto constatare nella definizione rosminiana di persona, l'espressione con la quale Rosmini designa il tratto della volontà, componente antropologica fondamentale della costituzione originaria dell'umano. Il rapporto tra volontà e grazia è tale che in presenza della prima non manca la seconda. La grazia si pone a fondamento, a partire dalla quale si sviluppa l'azione voluta dal soggetto. Tuttavia ciò vale solo se la volontà umana si lascia condurre dalla grazia. Il riconoscimento dell'ordine dell'essere e della realtà e l'azione corrispondente effettuata dalla volontà, secondo il principio di passività, è un dinamismo che può essere messo in difficoltà dall'incapacità costitutiva dell'umano di scegliere sempre il vero. L'osservazione reale dell'errare umano viene giustificata tramite la dottrina del peccato originale:

oggimai io credo, non esser difficile d'accorgersi che si possa dare e che veramente si dia una filosofia la quale rechi molta luce nella stessa dottrina dell'original peccato, e faccia in essa dileguarsi molte di quelle nubi che l'ignoranza umana vi veda, o piuttosto vi produceva.¹⁹

La dottrina del peccato originale è vista da Rosmini come un nodo centrale del dogma cristiano, irrinunciabile e fondamentale nella sua architettura. Esso sottostà all'enigma umano ed al complesso problema della tendenza al male che lo affetta quale irresistibile inclinazione, perché dalla conoscenza del mondo si sviluppa il confronto e la possibilità della scelta tra ciò che è più o meno vicino alla verità.²⁰ Il *peccato originale* è definibile come una piaga che si insedia nella volontà dell'uomo rendendolo difettoso. Nella sua essenzialità il peccato originale è definito quindi da Rosmini «una volontà che è suprema e che è inclinata al male, ma che non è libera».²¹

Perché grazia e peccato sono elementi fondamentali del discorso antropo-teologico rosminiano? Nell'uomo rosminianamente inteso, la presenza della grazia divina è controbilanciata dal peccato originale, che scaglia l'uomo in una dimensione di fallibilità e, potenzialmente, di colpa e dannazione. Tra grazia e peccato s'inserisce l'azione dell'Io, che valuta e sceglie di agire, a cui Rosmini dà il nome di coscienza. Per coscienza Rosmini intende un giudizio speculativo, cioè una riflessione sull'azione che si sta compiendo o che ci si accinge

¹⁷ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., vol. I, II, c. I, a. 5.

¹⁸ Ivi, vol. I, I, c. IV, a. 4.

¹⁹ Ivi, vol. I, III, c. IX, a. 3.

²⁰ A. PERATONER, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona in Antonio Rosmini*, cit. L'influenza di Agostino sul problema del male in Rosmini è evidente. A tal proposito, si veda M. CIOFFI, *La filosofia dell'amore in Agostino e Rosmini*, in «Vivens Homo. Rivista di teologia e scienze religiose», EDB, Firenze 2017, pp. 39-59.

²¹ A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, Città Nuova, Roma 2012, n. 107.

a compiere.²² La coscienza è quindi il presupposto fondamentale della volontà, perché genera la relazione tra volontà e libertà, cruciale nello sviluppo umano.

III. DELLA VOLONTÀ IN RICŒUR

Dall'altra parte, Ricœur sviluppa la sua lettura antropologica a partire dalla tradizione cartesiana, nella chiave della contemporaneità. Ad opera di quelli che Ricœur chiama i «maestri del sospetto», Marx, Nietzsche e Freud, viene scardinata la pretesa del *cogito* di porsi al di là del dubbio. Il *cogito* vuoto – *le cogite vide* – sembra non potersi più ergere a principio di senso. Tuttavia, se la loro opera critica è stata utile a smascherarne la falsa immediatezza, ciò non preclude il darsi di un momento ricostruttivo: il *cogito* rimane il centro gravitazionale dell'identità umana ma, parimenti, non si dà comprensione di sé che non sia mediata attraverso segni, simboli, testi, che portano all'azione:²³ ecco il *cogito* incarnato nelle tensione perenne tra i due poli del volontario e dell'involontario, che Ricoeur ha analizzato in *La Philosophie de la volonté*. E a partire a quest'opera emergono gli elementi cardine del discorso volontaristico ricoeuriano, fallibilità e perdono.

Nel suo *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire* (1950) analizza le articolazioni più naturali del volere, ossia la triade della volontà. Essa è composta da tre momenti: il decidere, l'agire ed il consentire, perché – come afferma Jean Greisch – dire «io voglio» significa dire io decido, agisco e acconsento.²⁴ Nell'esplicitazione della triade della volontà si dispiega un dramma, un conflitto, proprio del volontario e dell'involontario.²⁵ Il dualismo tra volontario ed involontario viene ricollocato in *Finitude et culpabilité* (1960) in una prospettiva più ampia, al cui centro sono presenti le idee di sproporzione, di polarità tra finito ed infinito e proprio qui trova il proprio spazio la fallibilità dell'essere umano. Per Ricoeur, la fallibilità umana è, sostanzialmente, una certa non coincidenza dell'uomo con se stesso: questa sproporzione dell'io a se stesso.²⁶ Il limite e la sproporzione dell'umano conduce alla fallibilità,

²² S. TADINI, *Presentazione dell'edizione critica del "Trattato della coscienza morale" di Rosmini*, in AA.VV., *Nel mondo della coscienza. Verità, libertà, santità*. Atti dei "Simposi Rosminiani" 2012, Edizioni Rosminiane, Stresa 2013.

²³ C. CHINELLO, *Paul Ricœur e il fondamento del filosofare*, in «Lo Sguardo: rivista di filosofia», XII, 2013.

²⁴ J. GRONDIN, *Paul Ricoeur*, P.U.F., Paris 2016, p. 18.

²⁵ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Préface de J. GREISCH, Seuil, Paris 2009 (I ed. Aubier-Montaigne, Paris 1950), p. 32.

²⁶ La costituzione ontologica paradossale dell'uomo è di un essere finito – infinito. Qui si crea la frattura e lo spazio della fallibilità. Ricœur scrive: «L'uomo è intermediario perché è misto, ed è misto perché opera mediazioni» (*Finitude et culpabilité*, t. I, p. 71). Tuttavia la

che costituisce la porta d'accesso per il male morale. L'uomo vive così una fenomenologia della fragilità, in cui la fallibilità è *conditio* del male inscritto in lui. Nell'uomo fallibile, e, quindi, capace di fare il male, è presente una transizione che dall'innocenza giunge alla colpa. La fragilità si rivela, da una parte, come il luogo, in cui il male appare, e, dall'altra, come il punto d'origine dal quale l'essere umano decade, ma c'è ancora qualcosa: la fragilità è la capacità da parte dell'essere umano di fare il male. Così Ricoeur prende le distanze dalla filosofia del *cogito*, che ha la pretesa dell'auto-fondazione dell'Io, rivelando *nell'homme faillible* il *cogito brisé*,²⁷ come descrive nella magistrale introduzione di *Soi-même comme un autre* (1995).

Questa definizione dell'essere umano viene a modificarsi nel corso del tempo all'interno del percorso filosofico dell'autore: nella volontà il concetto di fallibilità è integrato dal concetto di capacità. In tale passaggio s'inscrive anche la dimensione di liberazione dell'uomo dal destino di dannazione, che avviene per mezzo del perdono e la rivalutazione dell'idea di dono. Ricoeur considera il *perdono difficile* perché, prendendo sul serio il tragico dell'azione, punta alla radice degli atti, alla fonte dei conflitti, e dunque non si tratta di cancellare un debito su una tabella dei conti, bensì di accettare conflitti inestricabili e controversie insuperabili. Accettare il debito non pagato, accettare di essere e rimanere un debitore insolvente, accettare che ci sia una perdita: *fare della colpa stessa il lavoro del lutto attraverso il quale passa il perdono*. Dal perdono la capacità umana riacquista la possibilità d'isciversi in un itinerario di bene, pur rimanendo nella dimensione della sua fallibilità costitutiva. Come scritto in un suo breve articolo uscito postumo, «l'individu se désigne comme homme capable, non sans ajouter... et souffrant, pour souligner la vulnérabilité de la condition humaine».²⁸ In Ricoeur, il perdono è l'elemento sovrabbondante, che esce dalla logica dell'equità e della giustizia proporzionale, permettendo alla volontà umana di ristabilirsi nella prospettiva della libertà.

IV. ANALOGIE, DIFFERENZE E IMPLICAZIONI PEDAGOGICHE

A seguito di questa presentazione del tema della volontà nei due autori, con cui intendo mostrare quel dinamismo interno che investe la riflessione sulla volontà di entrambi, veniamo

mediazione è possibile solo attraverso il linguaggio (Cfr. D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, Marietti, Genova 1993). Per quanto riguarda invece il desiderio, e con esso la volontà, per Ricoeur la «realtà umana» è caratterizzata da un'«antinomia» fondamentale, come afferma in *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in «Il Pensiero», III, 1960, pp. 273-280.

²⁷ «En tant que créance sans garantie, mais aussi en tant que confiance plus forte que tout soupçon, l'hérmeneutique du soi peut prétendre se tenir à égale distance du *Cogito* exalté par Descartes et du *Cogito* proclamé déchu par Nietzsche», P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 34.

²⁸ P. RICOEUR, *Devenir capable, être reconnu*, in «Esprit», 2005, 7, p. 125.

ora al confronto tra i due autori.

1) La dimensione della coscienza, che per Rosmini ingloba la valutazione dell'azione da compiere, si accosta al 'decidere' dell'autore francese, prima tappa dell'analisi fenomenologica della volontà. La decisione è una designazione a vuoto di ciò che ho da fare: essa «significa, cioè designa a vuoto, un'azione futura, che dipende da me e che è in mio potere».²⁹ La decisione fa parte del 'giudicare' e non designa a vuoto solamente un oggetto, ma anche se stessa, ossia l'uomo che decide e ciò che è deciso. L'atto di valutazione che compie la coscienza all'interno del soggetto rosminiano riecheggia nella definizione ricoeuriana di decisione, che costituisce un atto valutativo rispetto a sé, ai motivi e ad un progetto. È pur vero che Rosmini riferisce ad una parte specifica del soggetto – la coscienza – ciò che in Ricoeur è atto del soggetto globalmente inteso, tuttavia il nucleo fondativo del concetto di volontà risiede per entrambi nella valutazione, nel giudizio, che in quanto tale si riferisce a valori, perno della coscienza rosminiana e della decisione di Ricoeur. Il valore comune del ruolo della coscienza e della decisione si mostra anche negli esiti del loro processo, che portano alla scelta:³⁰ «scegliere è fissare, chiudere un dibattito: con-chiudere; è anche tagliare, troncando il nodo gordiano dell'esitazione».³¹

2) È questo il passaggio che porta al momento dell'agire di Ricoeur, o a quello che viene riassunto da Rosmini nell'io operante. L'azione si distingue per il suo carattere presente e pieno. L'io rosminiano, come viene presentato sia nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1831-32) che nella *Psicologia* (1846-48), è atto secondo, che prende su di sé le sensazioni, le conoscenze, le relazioni e le ripropone in azione soggettiva, secondo la valutazione fatta dalla coscienza.³² Non si tratta più di delineare il possibile ed il progettuale, ora ci si trova direttamente nel reale. Realizzare significa, per Ricoeur, passare dalla possibilità del progetto alla realtà dell'azione, dalla designazione a vuoto alla designazione a pieno. Per Rosmini il significato dell'agire è il medesimo, fondandosi sul ruolo centrale del corpo e del principio senziente. L'azione si lega pienamente col corpo, in quanto essa viene definita come ciò che un uomo fa attraverso il suo corpo, e l'agire riveste un forte carattere di intenzionalità pratica: esso rappresenta il modo di stabilire contatti e rapporti col mondo degli oggetti e, d'altronde, esso è anche lo spazio proprio del *cogito*, un modo dell'intenzionalità. L'azione non si riduce ad una semplice somma di movimenti, ma ha senso solo se presa nel suo insieme. Kurt Koffka è

²⁹ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 46.

³⁰ La scelta è, per Ricoeur, «quella anticipazione, quel parto, quella crescita attraverso la quale esiste il rapporto al progetto, il rapporto al sé ed il rapporto al motivo», *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 135. Questo triplice rapporto riguarda la coscienza che decide, la quale può risultare come una coscienza esitante, dal momento che la scelta non è un momento né immediato né facile.

³¹ Ivi, p. 173.

³² A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Libro IV, cap. IV; *Psicologia*, Libro I, cap. II.

convinto del fatto che la scienza debba tenere in considerazione una serie di variabili per realizzarsi pienamente e quindi deriva la nozione di *campo psico-fisiologico*,³³ che investe l'intero soggetto e nasce da un completo rovesciamento di prospettiva rispetto all'ambiente di comportamento. Il riferimento alla *Gestaltpsychologie* è fatto direttamente da Ricoeur, ma potrebbe essere utilizzato anche per leggere e interpretare il pensiero del Rosmini.³⁴

3) Dove il pensiero dei due autori si viene a dividere sta principalmente nella dimensione solo ricoeuriana del 'consentire'. Consentire, per Ricoeur, significa «prendere su di sé, assumere, fare proprio»,³⁵ il consentimento si rivela essere una adozione attiva della necessità, un dire sì a ciò che la necessità ha già stabilito. Ciò che è in gioco, all'interno del consentimento, è la conciliazione della libertà e della natura, ossia ciò che l'essere umano ricerca quotidianamente attraverso la volontà propria. Tuttavia quest'elemento della volontà costituisce l'esplicitazione della contraddizione insita all'interno dell'uomo. Nell'essere umano, afferma Ricoeur, «*omnis determinatio negatio* [...]». La vita scorre di amputazione in amputazione»: ³⁶ questo è il suo destino. Ciò che l'uomo rifiuta è l'involontario, il limite del carattere, l'oscurità dell'inconscio e la contingenza che caratterizza la vita stessa. La dualità drammatica del volontario e dell'involontario proviene dal legame polemico e passionale con il corpo: il corpo è, per lo più, irrequieto e disordinato e per questo motivo il punto di partenza dell'essere umano consiste sempre in una forma di inettitudine di base. Il dualismo è un'esperienza che l'essere umano sperimenta quotidianamente, «*Homo simplex in vitalitate duplex in humanitate*», affermava Maine de Biran, riferimento comune per i due autori. Eppure tale dualità viene assunta in modi diversi dai due filosofi: mentre la dinamica interna del consentire di Ricoeur apre all'evidenza dell'impossibile coincidenza tra decisione e azione, gettando l'uomo nel senso di sproporzione tra l'infinito che ricerca ed il finito che raggiunge, in Rosmini la risposta principale risiede nel principio di coerenza, cioè nella ricerca costante di un avvicinarsi tra ideale e reale, escatologicamente proiettato verso la pienezza ultima in cui tale avvenimento, secondo la fede, sarà compiuto.

4) Sulla base delle questioni inerenti il tema della volontà, i due autori forniscono una spiegazione sulla nozione di libertà, che s'iscrive non solo nell'orizzonte etico ma in quello pedagogico dell'esistenza dell'uomo, per la costitutiva apertura verso l'avvenire inscritta nel concetto; apertura che offre lo spazio per un'indagine sulle possibilità della vita umana, e quindi sulle prospettive di educabilità.

Si è mostrato come Rosmini presenti un'analisi 'lineare' della volontà, che risente del carattere sistematico del suo filosofare. La definizione dell'uomo nei tre ordini, la consequenzialità e reciprocità delle dimensioni reale, ideale e morale, la presentazione dell'io come operatività, finalizzata ad un progresso voluto e disegnato dal Creatore; l'antropologia

³³ K. KOFFKA, *Principles of Gestaltpsychology*, London, 1937, trad. it. di C. SBORGI, *Principi di psicologia della forma*, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

³⁴ Escludendo, in questo senso, legami temporali tra Rosmini e la teoria di Koffka.

³⁵ RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 340.

³⁶ Ivi, p. 442.

rosminiana fa ricorso ad un progetto creazionale, che ricorda il capitolo uno di Genesi, mettendo in risalto anzitutto le potenzialità e la capacità umana di operare e agire per il bene proprio e degli altri. Sulla base di quest'impostazione teoretica, la libertà umana in Rosmini si fonda sulla potenza della volontà di determinare e dirigere le scelte verso il Bene. L'ontologia forte alla base della visione religiosa del Rosmini lo conduce ad affermare che c'è libertà nella misura in cui c'è adesione alla verità:³⁷ nel legame tra libero arbitrio e natura umana chiamata a dirigersi verso l'Essere, si trovano l'unità e la perfezione dell'uomo. L'uomo è davvero libero nella misura in cui, volontariamente e liberamente, aderisce al progetto ascensionale di perfezione e di ri-unificazione con l'Altissimo;³⁸ progetto educativo, perché inserito in un orizzonte fusionale di apprendimento della Verità - fatto di riconoscimento e adesione intellettuale-morale - in cui la volontà definisce gli spazi operativi dell'agire libero, conformemente al vero, per il Bene.³⁹ Rosmini così ritiene che vi sia un legame intrinseco fra libertà e verità, esplicito nel suo sistema filosofico, così come definito nelle pagine dell'*Introduzione alla filosofia*: «l'unione intima dell'uomo colla verità è naturale, onde l'operare secondo quest'unione è consentaneo alla libertà umana».⁴⁰ Tuttavia questa rappresentazione lineare del rapporto tra verità, bene, volontà e libertà risulta anche per il Roveretano troppo

³⁷ «Dicendo io adunque che l'essere ideale conduce l'uomo a Dio ente realissimo, non intendo dire se non che l'essere ideale mostra all'uomo il termine, a cui questi dee tendere incessantemente: egli non fa che parlargli in certa maniera così: «O uomo, tu sei obbligato di tendere co' tuoi passi, cioè colla tua facoltà d'appetire, all'essere, ad ogni essere, alla pienezza dell' essere, all' essere assoluto, a Dio». L'uomo ode questa voce autorevole, sente il bisogno di aderire a tutto l'essere nel suo ordine, come gli viene prescritto, di aderirvi nella sua pienezza», A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, in ID., *Principi della scienza morale*, cit., Città Nuova, Roma 1990, pp. 304-305.

³⁸ Cfr. L. PRENNA, *Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano*, Città Nuova, Roma 1979.

³⁹ «Il bene morale, come noi abbiamo detto, ha due parti e quasi due gradi. 1°. La prima consiste nella *adesione* volontaria alla verità; mediante la quale adesione tutto è ordinato nell'uomo. 2°. La seconda è riposta nel *merito* propriamente detto, cioè nello *sforzo* che fa l'uomo per aderire alla verità, e a lei soggiogare anche le potenze animali», A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., p. 340.

³⁸ A. ROSMINI, *Degli studi dell'Autore*, in ID., *Introduzione alla Filosofia*, vol. 2, Città Nuova, Roma 1979, p. 57. Nello stesso paragrafo si dice: «La natura dell'uomo, dico la sua natura propria e specifica, consiste in una congiunzione e in un'immanente visione della verità, così la volontà rettilissima non fa altro con tutte le sue operazioni che stringere, e perfezionare via più, e quasi consumare questo connubio, nel quale l'uomo più o meno perfetto sussiste». Questa 'immanente visione della verità' corrisponde all'idea dell'essere presente all'intelletto umano come lume dell'intelletto agente.

esposta a rischi di semplificazione e d'inadeguatezza rispetto al reale. Rosmini non si dimentica di notare come nell'essere umano si giochi sempre una lotta morale, dovuta al confronto tra beni immediati e sensibili, e beni morali; ne dà prova, tra i vari testi, proprio nel volume pedagogico della maturità, *Del principio supremo della metodica*. In questo testo l'Autore evidenzia come, a partire dal quarto ordine d'intellezioni corrispondente circa al terzo anno di età,⁴¹ il bambino - esercitando paragoni - inizi a comprendere la diversa qualità tra beni sensibilmente desiderati e beni di altra natura, spesso richiesti da figure educative esterne. Si apre così lo spazio di una vera e propria lotta morale, e la scelta dell'infante può definire il sorgere del senso di colpa e, conseguentemente, dell'origine della coscienza.⁴² Solo la scelta di adesione al bene riconosciuto come superiore conduce alla pienezza della libertà. Per questo motivo, in Rosmini spicca come prioritaria rispetto a tutte le leggi di pensiero e di sviluppo intellettivo-morale, la coerenza,⁴³ con cui il soggetto riconosce teoricamente e praticamente la necessità logica e morale inscritta nell'*unitotalità* della realtà.⁴⁴ Chi tenti di oltrepassare o nascondersi da questo principio di coerenza, non fa che deformare e limitare la possibilità di perfezionamento della vita umana;⁴⁵ in altri termini la volontà libera dell'essere umano, se non aderisce

⁴¹ L'illustrazione della teoria rosminiana non significa, da parte di chi scrive, un'adesione a tale teoria, che oggi risulta in buona parte difficilmente difendibile.

⁴² Cfr. A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, in ID., *Scritti pedagogici*, a cura di G. PICENARDI, Edizioni Rosminiane, Stresa 2009, pp. 258-260. Interessante notare come l'articolo che contiene queste osservazioni si intitoli, per l'appunto, *Libertà*.

⁴³ «Nel campo delle cose pratiche: 1° l'uomo che s'esercita e abitua alla coerenza ne' pensieri, e non lasciando sterili in se stesso i principî, ne deduce le ultime conseguenze, suol mostrare coerenza anche nelle azioni; il suo carattere morale grandeggia e riesce nelle sue imprese; e il solo bene potendo esser appieno coerente, quegli è quasi obbligato ad esser buono; né senza acume alcuni antichi riposero la virtù dell'uomo nel consentire sempre a se medesimo; 2° la coerenza è uno de' principali fondamenti della Pedagogia», A. ROSMINI, *Logica*, Città Nuova, Roma 1984, p. 419.

⁴⁴ «L'ultima formola [della morale] suprema nasce dopo le due precedenti, essendo ella opera di una riflessione più elevata; ma contiene tuttavia le due precedenti, e conduce alle due precedenti, stendendosi l'essere ideale a tutte le cose. Laonde l'imperativo: «aderisci alla verità», tira dietro di sé la conseguenza: «aderisci all' essere reale», e l'altra: «aderisci all'essere morale, o volontà divina»; di maniera che si potrebbe dire, che gli è il primo imperativo recato ad un più alto ordine di riflessione», A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, cit., p. 138

⁴⁵ «Nel saggio *Sull' unità dell'educazione* ho dimostrato che si dà[nno] educazioni pure opposte e inconciliabili l'educazione *cristiana*, e l'educazione *mondana*. Il carattere della prima è quello di tendere a conseguire la perfezione DELLA PERSONA nell'alunno che è quanto dire di TUTTO l'uomo; il carattere della seconda è quello di tendere a conseguire una specie di

liberamente a ciò che già fa parte dell'ordine dell'esistenza,⁴⁶ condanna a diverse forme di schiavitù lo stesso soggetto volente. Il sistema rosminiano si basa su questo desiderio di Verità, che l'uomo passivamente recepisce e conseguentemente traduce nell'azione quotidiana, nel tentativo di trasformare, verso un Bene sempre più alto e secondo una Giustizia vieppiù divina, la società. Qui il paradigma gnoseologico si sposta verso il fronte sociopolitico. Del resto, la prospettiva filosofica rosminiana va letta anzitutto come risposta ad una domanda politica, riferita alla caoticità post-rivoluzionaria che caratterizza il primo Ottocento, a cui fa da specchio l'esigenza di una ridefinizione dei modelli educativi:⁴⁷ non è un caso che, prima delle riflessioni eminentemente gnoseologiche, morali, antropologiche, la speculazione rosminiana parta da frammenti politici influenzati dal pensiero controrivoluzionario,⁴⁸ e da tentativi di definizione di fini e orientamenti pedagogici nuovi e ordinati, rispetto al coacervo disfunzionale di metodi e teorie educative diffusi a inizio secolo.⁴⁹ L'amore per la verità e la conquista della pace sociale si riferiscono l'una all'altra, facce della stessa medaglia, in un processo gnoseologico e politico che, fondandosi sul modello di un'educazione per la coerenza e l'ordine,⁵⁰ richiama da lontano la corrispondenza deweyana tra *democracy* e *education*.⁵¹

Nonostante lo sforzo teoretico rosminiano sia assolutamente da valorizzare, si devono

perfezione solo DELLA NATURA che è quanto dire di alcune PARTI staccate dell'uomo», A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., p. 335.

⁴⁶ Si legga del principio di passività, cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., pp. 234- 237.

⁴⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Saggio sull'unità dell'educazione*, in *Dell'educazione cristiana*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 217-222.

⁴⁸ Insuperato resta il volume a cura di G. CAMPANINI e F. TRANIELLO, *Filosofia e Politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993.

⁴⁹ «Quindi si dividono in varii partiti gli uomini; e gli uni escludono quasi la Religione dall'educazione, perché ad essa attribuiscono i mali di cui non sono cagione che quegli'imperiti che nell'educazione non seppero bene introdurla; altri all'opposto retti e costanti nel desiderio del bene, la Religione non abbandonano giammai; ma in quella vece troppo confidenti nei mezzi di conformare ad essa l'educazione, non si danno grande briga di questi», A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*, cit., p. 224.

⁵⁰ «Nella trattazione degli affari privati e pubblici, nelle imprese durevoli e gloriose, il principio più efficace è quello della coerenza e dell'unità del pensiero; l'incoerenza all'opposto rende deboli i governi, scredita i negozianti e gli operatori, e guasta l'esito d'ogni impresa», ROSMINI, *Logica*, cit., p. 419.

⁵¹ Più in generale, rimanda a quell'operazione tipica degli autori di rifondazione che in periodi di crisi, a partire da Platone, interessa globalmente tutto quanto è ascrivibile al 'sistema uomo', e non solo il trittico gnoseologia-pedagogia-politica.

anche individuare gli elementi più critici, specialmente sull'asse pedagogico. Il rapporto tra volontà e libertà così delineato, basato su coerenze e deduzioni, risulta non solo di difficile applicabilità, ma anche anacronistico rispetto al paradigma culturale odierno. La crisi del soggetto, operata da quelli che proprio Ricœur ha chiamato «maestri del sospetto», è eredità novecentesca ormai consolidata; *l'homme brisé* non è tanto un ente desiderato, ma fenomenologicamente descritto e continuamente verificato dalle circostanze esistenziali che quotidianamente viviamo. L'uomo rosminiano, frutto di un'educazione della coerenza e del rigore, della necessità e dell'applicabilità, della speculare simmetria tra Vero e Bene, è l'uomo che non c'è più, e che forse non è mai esistito.⁵²

Al problema antropologico, si aggiunge poi quello di matrice assiologica, inerente l'orizzonte del processo educativo. Il progetto pedagogico rosminiano, definendosi sui concetti di Verità e di Essere, si mantiene all'interno di una visione finalistica pre-determinata: il modello dal quale l'uomo deve essere guidato è assoluto e divino, conformandosi agli insegnamenti evangelici.⁵³ Ciò significa, in ultima analisi, che il sistema educativo resta chiuso e vincolato ai dogmi della teologia cattolica, rischiando in questo modo di escludere a priori altri modelli e approcci educativi. Anche questo, in una società pluralista che ha fatto dell'apertura l'unica ortodossia, rischia di risultare inadeguato.⁵⁴

Per contro l'approccio di Ricoeur risente di un afflato esistenzialistico e, ricorrendo all'analisi fenomenologica della volontà, non ne analizza esclusivamente il suo *eidōs*, ma traccia con spietata e annichilente lucidità i limiti e le criticità che essa presenta nella natura umana. Tuttavia, proprio dalla dimensione di fallibilità e di apertura al male presente nell'uomo, Ricoeur matura il passaggio verso l'uomo capace, *homme capable*, che è risollevato nella dimensione del perdono, del dono sovrabbondante tramite cui si riapre lo spazio della possibilità e della speranza. La libertà s'inscrive all'interno di quest'orizzonte di possibilità, che è il tratto caratteristico dell'essere umano. Al termine 'persona' infatti Ricœur riconosce un senso pluridimensionale,⁵⁵ poiché in essa convergono aspetti relazionali, comunicativi, che proprio per loro natura sono inter-attivi, richiedendo reciproca coltivazione per la definizione

⁵² «Uno è il bene umano a cui dee tendere l'educazione, e questo è il morale. Tale è il fine. Non conviene dunque che si dia un'educazione intellettuale o fisica disgiunta dalla morale, ma conviene che si diano queste come mezzi di quella, per modo che niuna cognizione o dote intellettuale e niuna abilità corporale si promuova in colui che s'educa, se in pari tempo non si subordina alla sua morale perfezione. E tutto ciò che fa l'educatore, tutti i mezzi che impiega nell'educare devono con una perfetta coerenza e costanza a questo fine ordinarsi. Tale è il principio della pedagogica», A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 299.

⁵³ «Non solo adunque debb'essere religiosa l'educazione, ma debb'essere, per dir così, unicamente religiosa», A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*, cit., p. 225.

⁵⁴ Cfr. M. SIGNORE (ed.), *Ripensare l'educazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2014.

⁵⁵ Cfr. P. RICŒUR, *La persona*, trad. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1997.

di un'identità dialogica. Del resto, in *Soi-même comme un autre*, l'autore francese ha indicato come la formazione dell'identità personale vada ridefinita alla luce distinzione tra «idem» e «ipse»:⁵⁶ una distinzione che evidenzia da un lato la permanenza del tempo e la continuità dell'identità nel primo termine, ma che allo stesso tempo richiama l'intrinseca dinamicità la costitutiva precarietà e trasformazione incessante con il secondo termine. Ciò significa che, se in Rosmini persona risulta essere quel principio ordinatore che pone la volontà nelle condizioni di operare liberamente verso il ricongiungimento con l'Essere Sommo, in Ricœur invece 'persona' è anzitutto dubbio, contrasto, domanda incessante e mai pienamente risolta.⁵⁷ Domanda che tuttavia non paralizza o schiaccia, perché proprio nell'interazione dipende la definizione identitaria: la facoltà di scegliersi e impegnarsi è ciò che permette tale definizione. Pertanto l'identità personale, caratterizzata da una temporalità costitutiva, si forma nel tempo, nelle decisioni, negli impegni: l'azione si fa tratto drammatico e complesso, che rivela come ogni azione si iscriva nella storia personale di ciascuno, a sua volta intersecata con le storie innumerevoli dei compagni d'esistenza. Le coordinate dell'azione del tempo fanno sì che la persona sia la propria storia, Quindi il suo percorso educativo e formativo. In questo percorso definirsi significa accedere ha una identità liberata dalle esclusività dei legami con il proprio io, mantenendosi aperti nell'orizzonte di una soggettività plurale e declinabile. Per questi motivi la comprensione di un'identità inter-attiva conduce non solo a una prospettiva comunitaria, ma configura l'agire umano come atto responsabile. Qui si configura la dimensione etica dell'uomo: una dimensione aperta, che Ricœur chiama «l'aspiration à une vie complète, avec et pour les autres, dans des institutions justes».⁵⁸ In questa declinazione antropologica, non solo l'uomo non è monoloticamente prestabilito, ma si fa supporto di attitudine, vale a dire intrinsecamente dinamico e proiettato verso un disegno di vita che, tuttavia, nell'accezione ricoeuriana, va scelto responsabilmente. La dimensione dello sviluppo, del dinamismo umano è una traccia di un pensiero educ-attivo, *educ-actif*: il significato pedagogico è così inscritto nel discorso delineato, e consiste nel condurre un soggetto umano all'azione nella sua perpetua costituzione e nell'immane rinnovamento. Il lavoro di Paul Ricœur, sebbene non si possa iscrivere nell'orizzonte pedagogico, manifesta una profondità e rilevanza tale da trattare aspetti pedagogici, deducendo le implicazioni per l'ambito educazione dal suo concetto di inter-relazionale di persona. Come scrive Alain Kerlan, «la pensée de Paul Ricoeur, ou plus exactement les écrits, ont régulièrement été et demeurent à la fois des guides, des compagnons, des secours précieux dans les interrogations qui font lever les choses de l'éducation et, d'une

⁵⁶ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, Prefazione.

⁵⁷ «L'anthropologie ricoeurienne repose sur la conviction que l'homme n'est pas une substance métaphysique, fixe et intemporelle. Au contraire, la personne humaine est une histoire en même temps qu'elle a une histoire. Du point de vue phénoménologique, la personne est décrite à la fois comme réunissant ces quatre traits caractéristiques : à savoir le langage, l'action, le récit et la vie éthique», BASANGUKA A. MARCEL MADILA, *Éthique et imagination chez Paul Ricoeur*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», CCXXXIII, 2005, 1, pp. 113-134.

⁵⁸ P. RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, p. 204.

façon générale, en ce qui concerne l'exigence de penser l'éducation». ⁵⁹ Attraverso Ricoeur, si può quindi definire l'obiettivo di interpretare la condizione umana sulla base dei concetti di relazione, apertura, responsabilità. Entro queste coordinate, il processo educativo a sua volta non può che mantenersi relazionale, aperto, intenzionalmente diretta all'assunzione di responsabilità e alla creazione di nuovi significati per la definizione del proprio progetto di vita. ⁶⁰

V. CONCLUSIONI

Concludendo, il tema della volontà ci ha permesso di effettuare una ricognizione dell'antropologia in Rosmini e Ricoeur, verificando anche le diverse soluzioni in ambito pedagogico. Rosmini si trova a dover mediare la dimensione della coerenza volontaristica attraverso il postulato del peccato originale, che costituisce il momento di riappropriazione ontologica, all'interno dell'antropologia rosminiana, della dimensione della fallibilità. Se gli esiti del pensiero sulla volontà sono quindi piuttosto simili, il percorso fatto dai due autori e gli effetti in campo pedagogico risentono della diversa impostazione di partenza sia dal punto di vista filosofico, che fideistico. Rosmini infatti presenta il 'sistema uomo' e la dimensione della volontà seguendo i dettami della teologia cattolica, influenzato per di più dalle nozioni di progresso e dall'etica formale kantiana che, nonostante sia mitigata, risulta presente nel fondo del pensiero. Ricoeur utilizza gli strumenti fenomenologici per compiere un'analisi filosofica, in cui il male ed il perdono s'inscrivono nella persona come dimensioni costitutive. Il peccato originale in Rosmini ricorda all'uomo la sua incapacità ed incoerenza, pur in orizzonte di perfettibilità e di ascesi educativa votato alla continua e intima ridefinizione migliorativa del rapporto uomo-Dio. Il perdono in Ricoeur mostra che davanti alla fallibilità e al male niente è perduto, e permette quell'assunzione di responsabilità e di scelta che rende l'uomo aperto alla possibilità, creatore di nuovi orizzonti.

paolo.bonafede@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

⁵⁹ In: A. KERLAIN et D. SIMARD (eds.), *Ricoeur et la question éducative*, Presses de l'Université Laval, Québec 2011, p. 17.

⁶⁰ Cfr. F. CAMBI (ed.), *Soggetto come persona*, Carocci, Roma 2008.

BIBLIOGRAFIA

- P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'involontaire*, Seuil, Paris, 2009.
- P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité*, Seuil, Paris, 2009.
- P. RICŒUR, *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in *Il Pensiero*, vol. 3, 1960.
- P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- P. RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.
- P. RICŒUR, *La persona*, trad. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia, 1997
- J. P. CHANGEUX, P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Odile Jacob, Paris, 1998.
- P. RICŒUR: *Devenir capable, être reconnu*, in *Esprit*, n°7, juillet 2005.
- A. ROSMINI, *Antropologia Soprannaturale*, ECN, Città Nuova, Roma, 2 voll. 1983.
- A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ECN, Città Nuova, Roma, 1981.
- A. ROSMINI, *Logica*, ECN, Città Nuova, Roma, 1984.
- A. ROSMINI, *Psicologia*, ECN, Città Nuova, Roma, 4 voll.1988-90.
- A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, ECN, CITTÀ NUOVA, ROMA, 1990.
- A. ROSMINI, *Saggio sull'unità dell'educazione*, in *Dell'educazione cristiana*, ECN, Città Nuova, Roma, 1994.
- A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, in *Scritti pedagogici*, Rosminiane, Stresa, 2009.
- A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, ECN, Città Nuova, Roma, 2012.

- AA. VV. *SOGGETTO COME PERSONA*, A CURA DI F. CAMBI, CAROCCI, ROMA, 2008.
- AA. VV. *RIPENSARE L'EDUCAZIONE*, A CURA DI M. SIGNORE, PENSA MULTIMEDIA, LECCE, 2014.
- AA. VV., *Filosofia e Politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Morcelliana, Brescia, 1993.
- AA. VV. *Nel mondo della coscienza. Verità, libertà, santità*. Atti dei "Simposi Rosminiani" 2012, Edizioni Rosminiane, Stresa, 2013
- M. DE BIRAN, *Note sur l'idée d'existence*, in: *Œuvres*, t. X-1: Dernière philosophie: Existence et anthropologie, B. Baertschi (ed.), Paris 1989.
- BASANGUKA A. MARCEL MADILA, *Éthique et imagination chez Paul Ricœur*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 1/2005.
- C. CHINELLO, *Paul Ricœur e il fondamento del filosofare*, in *Lo Sguardo: rivista di filosofia*, n. 12, 2013.
- C. COTIFAVA, *Epistemologia e Ethica. La riflessione di Paul Ricoeur sul Mind-Body Problem*, Aracne, Roma, 2017.
- C. COTIFAVA, *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate: Maine de Biran e Ricoeur a confronto*, in F. De Capitani (a cura di), *Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga*, Franco Angeli, Milano, 2001
- J. GREISCH, *Paul Ricœur, L'itinérance du sens*, Millon Jerome, Paris, 2001.
- J. GRONDIN, *Paul Ricœur*, P.U.F., 2016.

- D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, Marietti, 1993.
- A. KERLAIN, *Paul Ricoeur et la question educative*, direction de A. Kerlain et D. Simard, Lyon, Presses de l'Université Laval, 2011.
- K. KOFFKA, *Principles of Gestaltpsychology*, London, 1937, *Principi di psicologia della forma*, Trad. it. di Sborgi C., Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
- J. NABERT, a.v. *La philosophie reflexive*, in *Encyclopédie française*, Tomo XIX, Philosophie, Religion, Paris, 1957.
- A. PERATONER, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona in Antonio Rosmini*, in *Studia Patavina*, anno LVI, 2009, vol, 3.
- L. PRENNA, *Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano*, Città Nuova, Roma, 1979.
- S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma, 2004.
- J. WAHL, *Le sentiment fondamental chez Rosmini*, in: M. F. Sciacca (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, 2 voll., Firenze 1957.