



ANDREA LOFFI

THE SILENCE OF THE IDEA. PIETRO PRINI READS ROSMINI

IL SILENZIO DELL'IDEA. PIETRO PRINI LETTORE DI ROSMINI

In this paper my aim is to present and to expose with some detail Pietro Prini's interpretation of the philosophy of Antonio Rosmini. Prini's reading is particularly focused on the idea of being, stressing how, in the last part of his philosophical production, Rosmini gave a more concrete and precise account of this idea. Lastly, I want to show how deep is Rosmini's influence in the groundwork of Prini's own philosophy.

*There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy*
W. Shakespeare, *Hamlet*, Act 1, scene 5

I. INTRODUZIONE

Il tema del presente lavoro è la lettura che Pietro Prini ha fatto della filosofia di Antonio Rosmini. È una lettura che non conosce mutamenti sostanziali fin dai suoi inizi, da quando cioè Prini si laureò in Filosofia a Pavia, nel 1941, con una tesi su Rosmini scritta sotto la supervisione di Michele Federico Sciacca. Il punto della lettura di Prini è – lo anticipo soltanto – la superiorità dell'idea dell'essere per come è formulata nella *Teosofia*, rispetto alla formulazione precedente datane nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Nel primo testo, Rosmini aveva definito l'idea dell'essere come il risultato della massima astrazione, come l'assolutamente comune a ogni altra idea, e quindi come ciò che è privo di determinazioni. Ciò pareva a Prini – ma non solo a lui: lo stesso era parso al Manzoni e al Gioberti – un modo troppo astratto, troppo vuoto d'intendere l'essere. Nella *Teosofia*, viceversa, Rosmini dà dell'essere un intendimento più concreto: come presenza continua, come attualità infinita, nella mente dell'uomo, di ciò che è più elevato e più vero.

In parallelo con il recupero del senso concreto e presenziale dell'idea dell'essere, Prini vuol smarcare Rosmini dall'interpretazione gentiliana, che all'epoca aveva un buon seguito, e che leg-



geva Rosmini come il Kant italiano. Prini volle piuttosto includere Rosmini nel novero dei pensatori platonici, esponenti di quello che egli chiamava «platonismo perenne»: quegli autori, cioè, accomunati da un stesso modo di intendere l'essere come fundamentalmente buono, diffusivo di sé e manifestativo di sé, solidale tra le sue parti e disponibile alla conoscenza mediante intuizione, o comunque mediante procedimenti alternativi a quello logico-dimostrativo.

Prini preferì dunque la seconda versione, più concreta, dell'idea dell'essere, per un certo numero di motivi: in primo luogo, perché permetteva di superare il dualismo moderno tra pensiero ed essere, tra idee e realtà; perché, quindi, toglieva la filosofia dalla reclusione nella gno-seologia e le apriva i percorsi di una teologia, di una cosmologia e di un'antropologia concrete; perché, infine, quel modo di intendere l'essere era, in qualche senso, un'anticipazione dei grandi "esistenzialismi metafisici" di Heidegger, Jaspers e soprattutto Marcel.¹

La tesi, allora, del presente lavoro è duplice. In primo luogo, intendo mostrare come la figura speculativa fondamentale della filosofia di Prini sia desunta (non solo, ma anche e soprattutto) da Rosmini, e consista appunto nella presenza ineffabile dell'essere nell'interiorità, che lascia l'uomo nel silenzio o lo spinge all'invocazione. È in forza di Rosmini che Prini legge tutti i propri maestri, da Plotino agli esistenzialisti.

In secondo luogo, intendo mostrare come, almeno secondo Prini, questa fondazione della filosofia sia alternativa, e migliore, rispetto alla fondazione che alla filosofia è stata data dagli autori moderni sulla linea Cartesio-Hegel-Nietzsche. Al loro *immanentismo negativo* (immanenza – e quindi risoluzione – dell'essere al pensiero), Prini contrappone l'*immanentismo positivo* (sintesi originaria di essere e pensiero, presenza dell'essere nel pensiero) degli spiritualisti e degli ontologisti della filosofia moderna, di cui Rosmini fu, per Prini, il maggiore esponente.

II. UNA MINIMA BIOGRAFIA INTELLETTUALE

Bisogna però, a beneficio del lettore, dir qualche parola intorno ai primi anni di Prini e alla sua decisione di darsi agli studi filosofici, sia perché è autore tutto sommato poco noto, sia soprattutto per capir meglio l'origine del suo interesse per Rosmini e, al limite, i primi germi di quello che fu poi il suo modo d'intenderlo.

Pietro Prini nasce il 14 maggio 1915 a Belgirate, sulle sponde del Lago Maggiore, a pochi passi da quella Stresa che fu il *buen retiro* di Rosmini. Di famiglia modesta e rimasto presto orfano di padre, riesce comunque a completare l'iter scolastico: svolge le elementari dal '21 al '26, a Belgirate e a Lesa e in seguito studia per cinque anni al Ginnasio "De Filippi" di Arona, dal '26 al '32. Secondo i documenti conservati all'Archivio storico dell'università di Pavia, egli avrebbe quindi svolto presso il Seminario vescovile di Novara un biennio di propedeutica alla teologia, consistente in una serie di corsi di filosofia scolastica, negli anni '32-'34, e quindi, sempre presso lo stesso seminario, un triennio di teologia, fino al 1937. Nello stesso anno, Prini consegue la maturità classica all'Istituto "Mellerio Rosmini" di Domodossola, che è un istituto pareggiato

¹ W. MINELLA, *Pietro Prini*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, pp. 61-62.

dove i seminaristi di Novara che desideravano fare carriera accademica andavano per conseguire la maturità.²

È del 1937 la decisione di abbandonare il seminario «per amore della filosofia», come lo stesso Prini, ormai anziano, ricordava: gli sembrava, infatti, del tutto inadeguata alle esigenze del tempo l'impostazione scolastico-tomista dell'insegnamento impartito entro quelle mura. Vinto, dunque, un posto gratuito messo a concorso dal Collegio Borromeo di Pavia, vi si trasferì e iniziò a studiare filosofia nell'università della città. A quanto risulta dai documenti conservati all'Archivio storico, Prini chiese di essere ammesso al second'anno di Filosofia, dal momento che aveva già frequentato dei corsi in seminario, ma la domanda venne respinta, poiché risultava che egli aveva ottenuto la maturità soltanto nello stesso 1937. Durante gli anni di studio, egli chiese l'esonero dalle tasse in virtù della sua condizione di orfano di guerra. In diversi documenti sta scritto che la famiglia versava in condizioni disagiate ed era priva di introiti, tanto che un impiegato zelante dell'università annotò a matita su uno di questo fogli: «Di che cosa vivono?».

Due sono i suoi maestri fondamentali di questo periodo, e si tratta di maestri per molti versi diversi fra loro. Il primo era Adolfo Levi, che Prini ebbe sempre in grande stima intellettuale, e di cui ricordava le lezioni tutte concentrate sulla lettura dei classici greci in originale.³

Una volta che Levi venne allontanato dall'ateneo pavese a causa delle leggi razziali, a sostituirlo arrivò Michele Federico Sciacca. Italo Bertoni, che dà una bella narrazione di quelle vicende, racconta così il modo in cui andò:

Siamo nel 1938 e Michele F. Sciacca approda dal sole di Napoli alle brume di Pavia. Neovincitore di concorso, è appena trentenne, ma – lo afferma lui stesso – ci arriva “con il suo sistema sottobraccio”. A Napoli la tensione teoretica era fortissima e quantunque egli avesse sempre insegnato Filosofia antica (o proprio per questo?) aveva elaborato, giovanissimo, un “suo” ordinamento di pensiero, una “sua” interpretazione della filosofia e del suo senso, in una parola – mutuata da Bergson – la “sua idea originaria”. Ora, da cattedratico, doveva svolgere, sviluppare, approfondire e “sistemare” le sue idee e proporle ai suoi nuovi scolari: e ciò gli sembrava essenzialmente doveroso e quindi da realizzare subito, il più presto possibile, anche se gli fosse costato un impegno intellettuale tirato fino allo spasimo. Ma Pavia non era Napoli e la tempra degli uomini in mezzo ai quali si trovò a lavorare e soprattutto la temperie culturale che vi circolava e che finisce per costituire l'atmosfera intellettuale e culturale che egli è costretto a respirare, non favoriscono questo immediato svolgimento di piano, questa pronta definizione del pensiero. Con felicissima, rapida intuizione, Sciacca se ne rende conto e dedicherà con encomiabile, fervida umiltà, l'intero decennio pavese a realizzare, tramite i molti contatti europei ed il dialogo fitto ed aperto con i suoi scolari ed in particolare attraverso un'approfondita verifica storiografica, il suo progetto teoretico: il suo “sistema” vedrà la luce subito dopo aver lasciato Pavia ed è oggi definitivamente leggibile nei due grossi tomi dell'edizione Marzorati: *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano* e *Dallo spiritualismo*

² La più comprensiva biografia di Prini attualmente disponibile si trova al primo capitolo del volume di Walter Minella appena citato, che ho integrato in qualche punto, a seguito di alcune ricerche.

³ MINELLA, *Pietro Prini*, cit., pp. 26-27.

cristiano alla Filosofia dell'integralità.⁴

Siamo negli anni – giova ricordarlo – in cui il cielo della filosofia italiana, e soprattutto di quella ufficiale che si fa nelle accademie, brilla della luce dell'attualismo di Giovanni Gentile. Ma è una luce che va impallidendo a poco a poco, e dopo i fasti degli anni Venti, della Riforma della scuola e della pubblicazione dei testi sistematici più importanti, Gentile si è spostato ai margini della vita pubblica e sta dando nuovi indirizzi all'attualismo, le cui tracce più evidenti sono il volume *La filosofia dell'arte* e pure – ma qualche anno più tardi – *Genesi e struttura della società*. Parallelamente, i suoi discepoli – e Sciacca ne è caso esemplare, insieme a Ugo Spirito – si fanno, se non suoi avversari, almeno indipendenti da lui,⁵ alla ricerca di una nuova impostazione dei problemi. Sono gli anni in cui l'attualismo trapassa in problematicismo e, di lì, in spiritualismo; gli anni in cui il *pensiero pensante* di Gentile trapassa nell'*interiorità oggettiva* di Sciacca.⁶

Prini si lega al gruppo di filosofi che Sciacca riunisce intorno a sé e si laurea con lode nel 1941 con una tesi su Rosmini che oggi è conservata presso l'Archivio storico dell'università di Pavia, e da cui prenderà le mosse per le sue successive pubblicazioni sul filosofo roveretano. La *Rosmini-renaissance* di quegli anni, in effetti, è un fenomeno che va tenuto in considerazione, e basti ricordare che buona parte della responsabilità (o del merito) del rilancio di Rosmini è da attribuire, com'è noto, al Gentile, la cui interpretazione però, che si può riassumere sotto la dicitura «Rosmini è il Kant italiano», venne messa in discussione in particolare da Sciacca, che anzi usò Rosmini in chiave anti-immanentistica e anti-attualistica,⁷ e ciò ebbe evidentemente un certo peso anche nel modo in cui Prini affrontò il roveretano.

Soltanto dopo la guerra Prini mandò fuori i suoi primi libri: su Plotino e quello che lui definiva «platonismo perenne», su Marcel, sull'esistenzialismo e, naturalmente, su Rosmini. Questi sono i quattro lati di quel che Minella ha perspicuamente definito il «quadrilatero fondativo» del pensiero di Prini: di qui egli trae e trarrà la propria impostazione fondamentale, i propri problemi e le proprie soluzioni, e andrà formando la propria originale posizione all'interno dello spiritualismo cristiano e dell'esistenzialismo cristiano.

Veniamo però al dunque, al nocciolo rosminiano di quel pensiero. Negli anni Cinquanta, Prini ritorna in più occasioni su Rosmini, riprendendo e sviluppando il proprio lavoro di tesi. Il suo libro d'esordio *Itinerari del platonismo perenne* si chiude – e questo è un primo dato filosoficamente rilevante – con un breve saggio su Rosmini dal titolo *La metafisica come sistema della verità*

⁴ I. BERTONI, *Prini a Pavia*, in D. ANTISERI – D. A. CONCI (eds.), *Il desiderio di essere. L'itinerario filosofico di Pietro Prini*, Studium, Roma 1996, pp. 331-332.

⁵ Si veda lo scambio di lettere al calor bianco tra Sciacca e Gentile, nel novembre e dicembre 1942: P. P. OTTONELLO (ed.), *Carteggio Sciacca-Gentile*, Leo S. Olschki, Firenze 2005.

⁶ Il libro di Michele Federico Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, nella sua quarta edizione del 1964, è il primo del *Fondo Prini*, ed è annotato a mano.

⁷ Si veda p. es. M. F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Edizioni L'Epos, Palermo 1990.

secondo Antonio Rosmini. Fa seguito, nel 1953, una *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, e, quindi, nel 1960-1961, Prini pubblica e ripubblica *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*. Proprio qui si condensano le sue riflessioni sul filosofo roveretano, e perciò su questo testo ci si diffonderà un poco.

III. ROSMINI KANTIANO O ROSMINI PLATONICO?

Prini apre il libro chiarendo il proprio intento ermeneutico: egli, in linea con la sua ricerca del platonismo perenne, vuole sottolineare la coloritura platonico-agostiniana del pensiero di Rosmini, opponendosi alla vulgata interpretativa prevalente, almeno in Italia, che era stata portata avanti da Spaventa, Jaja e Gentile, e che vedeva in Rosmini il Kant italiano. L'attenzione dell'autore si concentra su un punto in particolare, che poi è il punto centrale del pensiero del Rosmini: la scoperta dell'idea dell'essere – scoperta avvenuta durante una passeggiata per le strade di Rovereto, che lo stesso Rosmini racconta aneddoticamente con un certo «gusto misterico non raro tra i “platonici”». ⁸

Pur riconoscendo Prini una certa ambiguità nella prosa del Rosmini, egli rifiuta decisamente l'interpretazione gnoseologica dell'idea dell'essere: questa non va intesa come il massimo di astrazione, il *genus summum*, vuoto di contenuto, che andrebbe quindi via via riempito di determinazioni per poter pensare il particolare. Al contrario, scrive Prini:

Il carattere “formale” dell'Idea dell'essere – che è stato il punto di contraddizione degli interpreti del Rosmini – è ormai certo che può essere assunto soltanto in una accezione platonico-agostiniana piuttosto che kantiana, se è impossibile negare all'Idea dell'essere l'“oggettività”, cioè la “presenzialità” auto-manifestativa. ⁹

Ecco qui, tutto quanto, il cuore della questione.

Nonostante la preferenza, che Prini più volte dimostra, per la postuma *Teosofia* sul *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, pure in quest'ultima opera l'autore ravvisa già la possibilità di intendere l'idea dell'essere non già come la massima tra le astrazioni, bensì come presenza viva dell'essere alla mente. Inoltre quest'opera ha per Prini il grande merito – raro in un filosofo cattolico del diciannovesimo secolo – di fare i conti, apertamente e francamente, con la filosofia moderna.

Rispetto, allora, alla lettura di Rosmini come Kant italiano, Prini preferisce inserire il Rosmini tra le fila dello spiritualismo metafisico dell'Ottocento, tra i cui esponenti egli cita Pasquale

⁸ P. PRINI, *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Armando, Roma 1961 (2° ed.), p. 22.

⁹ Ivi, p. 8. Si noti che proprio nella citazione testé riportata, come pure in altri luoghi, Prini cita volentieri il suo maestro Sciacca, del quale segue sostanzialmente l'interpretazione.

Galluppi e Victor Cousin,¹⁰ e, in maniera abbastanza insolita, egli arriva qui a proporre una sorta di contro-storia della filosofia ottocentesca. Si tenga presente, a questo proposito, che qui siamo davanti al “primo Prini”, ancora vagamente sospettoso, seppure d’una sospettosità cordiale e curiosa, e non *tranchant* come fu per il suo maestro Gabriel Marcel, nei confronti di certa modernità. Ma leggiamo il passo:

Una storia complessiva dello spiritualismo nell’età romantica non è ancora stata scritta, e c’è da credere che ne varrebbe la pena, se si vogliono collocare nella loro giusta luce, facendone emergere le strette interferenze sul piano teoretico, quelle due ossature del pensiero ottocentesco italiano e francese, che legano insieme, in una significativa analogia di prospettive e di soluzioni, ad esempio, i nomi di Galluppi, Rosmini, Gioberti, Gino Capponi e Lambruschini, da una parte, e quelli di Maine de Biran, Cousin, Ravaisson, Vacherot, Lachélier, Lagneau, dall’altra. Erano nomi che non potevano entrare negli schemi fissati dagli storici neo-kantiani o idealisti della filosofia moderna.¹¹

C’è però qualcosa di più, su questa questione dell’interpretazione complessiva della storia della filosofia. Un Prini di molti anni successivo, durante una lezione televisiva su Rosmini,¹² attacca a parlare delle due interpretazioni possibili della modernità, entrambe moventesi da Cartesio. La prima è quella classica, e per troppo tempo – così Prini – l’unica ritenuta valida: quella dell’immanentismo e della soggettività, da Cartesio a Hegel a Nietzsche; quella che mette come punto d’inizio della modernità il dubbio di Cartesio e la fondazione *trascendentale* della verità, e che sbocca nel relativismo e nel nichilismo contemporanei.

L’altra interpretazione muove da una diversa lettura di Cartesio, da una lettura agostiniana (neoplatonica, di nuovo), e argomenta così: la stessa ricerca dell’indubitabile, che spinge Cartesio a dubitare, presuppone la certezza, o la confidenza, che vi sia una verità – una verità che per ciò stesso viene posta come antecedente, e perciò *trascendente* l’uomo. La linea trascendentista (e non trascendentale) della modernità allora passa per Malebranche, Vico (almeno secondo le sue interpretazioni più recenti), Gioberti e Rosmini.

La morale è, per Prini, che se l’immanentismo appare oggi estenuato e senza più nulla da dire – anzi, appare come il maggior responsabile del rischio della caduta del senso della storia –

¹⁰ È francamente difficile da intendersi il senso in cui Galluppi possa essere ritenuto spiritualista, e inserito nello stesso raggruppamento del Cousin, del quale è invece più chiara l’appartenenza: proprio in queste pagine, Prini cita alcuni stralci dei *Fragmentes philosophiques* del Cousin che, se non si sapesse chi ne è l’autore, potrebbero sembrare pagine del Marcel o forse dello stesso Prini, se non fosse per il loro tono romantico. Per quanto riguarda il Galluppi, forse Prini lo intende come spiritualista nel senso che questi, al pari del Rosmini, cerca una via media tra empirismo e razionalismo, tra modernità e tradizione cattolica, enfatizzando il ruolo della sensibilità e al contempo costruendo egli pure la propria originale sintesi di pensiero al cui vertice sta la teologia.

¹¹ PRINI, *Rosmini postumo*, cit., p. 10.

¹² Il video della lezione è visionabile presso una qualunque delle sedi della Rai, nella sezione Teche aperte.

l'altra linea della modernità, che unisce la concezione trascendente della verità tipica dell'antichità e del medioevo alla scoperta moderna della soggettività, può essere, per converso, una risorsa di grande ricchezza per il presente. In questo senso, come ho già detto, piuttosto che di immanentismo e trascendentismo, preferisco adoperare i termini di *immanentismo negativo* e di *immanentismo positivo*.

Ma torniamo a *Rosmini postumo*. Nella sua critica a chi ha frainteso la modernità, Prini include anche i neoscolastici, che furono i suoi avversari principali in seno al pensiero cattolico, e, con espressione a effetto, arriva a scrivere: «Si può dire [...] che una filosofia come quella di Rosmini è stata, sulla stessa linea di quelle del Suarez e del Wolff, un tentativo di costruire una *Summa* cristiana del pensiero moderno e di quello classico, e che Rosmini è stato, assai più genuinamente di molti suoi avversari, il primo dei Neoscolastici».¹³ Come dicono gli inglesi, qui Prini *bites the bullet*.

IV. ROSMINI VERO E ROSMINI POSTUMO

Se così Prini ha confutato il primo dei luoghi comuni interpretativi, quello del “Rosmini kantiano”, ora viene al secondo: il *Nuovo saggio*, egli afferma, *non è tutto Rosmini*, anzi si tratta piuttosto, come si è già accennato, di un'opera propedeutica e programmatica. Vediamo un passo cruciale:

Qual è questa difficoltà di fondo, questo problema centrale della filosofia rosminiana? Il Rosmini s'è trovato al limite forse estremo di un'età filosofica che aveva consumato un processo di dissoluzione del senso dell'essere, un vero e proprio “oblio dell'essere”, come direbbe Heidegger. Il suo merito indiscutibile è stato di averne riproposto il recupero al centro degli interessi filosofici, come il fondamento e la condizione di ogni genuina teoreticità. Senza dubbio, l'*Idea dell'essere* è la pietra angolare della filosofia rosminiana, la sua “scoperta” fondamentale, quella per cui si può dire a ragione che Rosmini è presente nella filosofia moderna. Tuttavia è anche vero che quell'Idea, a partire dal *Nuovo saggio*, si presenta involupata nell'equivoco di una duplice accezione, che peserà su tutto quanto il sistema, anche quando il Rosmini, come avverrà specialmente nella *Teosofia*, avrà raggiunto la possibilità di liberarsene totalmente [...]. La duplice accezione confonde tra loro, in un uso quasi inestricabilmente equivoco, la pseudo-idea dell'“essere in generale” o “entità generale”, di “estensione infinita e comprensione nulla”, risultante da un procedimento di riduzione predicamentale al limite, e l'Idea dell'essere come “atto dell'essere” che rende possibile ogni ente, come “atto antecedente delle cose e conoscibilità delle cose”, come l'unità sintetica originaria per cui ogni ente esiste ed è ciò che è.¹⁴

Sono due gli esempi di questo oblio dell'essere nella filosofia moderna: la tarda scolastica da una parte, con il suo (a detta di Prini) vuoto formalismo, ma anche e naturalmente l'idealismo tedesco e lo Hegel della *Scienza della logica*, opera colossale che comincia proprio con la nozione

¹³ PRINI, *Rosmini postumo*, cit., p. 11.

¹⁴ Ivi, pp. 12-14.

di essere, che, privo di ogni determinazione concreta, si converte nel nulla.

Prini dunque legge il progetto filosofico di Rosmini da due punti di vista: esso consiste

da un lato nel recupero di un'idea centrale del cosmo culturale cristiano, oltrepassando la pseudo-problematica formalistica che sta alla radice di quattro secoli di grave decadenza della tradizione scolastica; dall'altro, nella fondazione originaria di un assoluto sapere, non sul piano della *coscienza*, dove essa è stata riproposta con vigore dal pensiero moderno, e specialmente da Hegel, ma insieme è degradata inevitabilmente in problematicità ed aporia, ma sul piano dell'*essere*, secondo la potente suggestione tomistica che Rosmini si proporrà di integrare con una ricca tematica neoplatonica.¹⁵

Fu soprattutto la critica del Gioberti all'abuso di astrazione¹⁶ dell'idea dell'essere a spingere il Rosmini a disambiguare, rivedendola in senso più concreto, la propria scoperta. Riconsiderando dunque il proprio sistema, Rosmini si pone la domanda capitale che Prini esplicita come segue: «Ma che cosa ci rivela dunque questa prima e fondamentale tra le idee? La semantica dell'«atto dell'essere» è certamente il più importante problema esegetico della *Teosofia*».¹⁷

Prini, una volta di più, vede in Rosmini il superamento del formalismo ontologico, la cui radice remota riposa nel pensiero di Aristotele. Secondo Prini, lo Stagirita sarebbe stato responsabile, *malgré soi*, del più grave dei fraintendimenti rimasti nella testa della filosofia occidentale: l'oblio dei *discorsi semantici* a vantaggio esclusivo dei *discorsi apofantici* – cioè la restrizione della ragione al solo ambito logico-dimostrativo, formale, e l'interdetto a ogni verità che non passasse per le maglie della logica.¹⁸ Prini perciò ascrive a Rosmini una posizione che possiamo senz'altro definire di «intuizionismo ontologico», che comporterebbe un recupero genuino della validità dei discorsi semantici. Vediamo un passo cruciale:

È un'accusa di alto livello, quasi d'intonazione «epocale», alla maniera di Heidegger. Il Rosmini, movendola allo scolasticismo, non può non sentirsene liberato nel decisivo approfondimento della propria ontologia. Quel procedimento dell'«astrazione riduttrice», che aveva per tanto tempo vincolato il suo pensiero nella pseudo-metafisica della «realtà in generale» gli appare ora nel suo vero significato e nel suo limite, portando una nuova conferma alla sua tesi gnoseologica dell'*intuito*, che qui ormai si connette intrinsecamente con il carattere metafisico dell'*assoluta primarietà* dell'essere.¹⁹

Insomma, compendiando in una formula: «idea dell'essere: dall'astrazione all'intuizione». Tra la Scilla del sensismo (empirismo) e la Cariddi del dialetticismo (razionalismo «negativo») si pone per Rosmini, e quindi di riflesso per Prini, un *medium*, l'intuizionismo ontologico.

Oltre all'intuito, Prini torna a menzionare la «riflessione recuperatrice», già ritrovata in

¹⁵ Ivi, p. 15.

¹⁶ Ivi, p. 29.

¹⁷ Ivi, p. 40.

¹⁸ P. PRINI, *Verso una nuova ontologia*, Studium, Roma 1957, p. 32.

¹⁹ PRINI, *Rosmini postumo*, cit., p. 42.

Marcel,²⁰ quale organo del pensiero metafisico del tardo Rosmini: riflessione che oltrepassa dialetticamente il processo astrattivo e consente una «maggior luminosità ed accessibilità dell'essere».²¹ Conseguentemente, l'ontologia «non dovrà e non potrà darci una definizione dell'essere, ma piuttosto dovrà e potrà collocare nella sua *presenza* i nostri pensieri e le nostre esistenze, come nella fonte prima del nostro esserci e conoscere ed amare».²² Prini prosegue: «Soltanto quando sarà compiuta da noi questa vera e propria “esperienza ontologica”, questa specie di radicale *anàmnese* dell'atto di essere, come di ciò “quod profundius inest”, secondo la celebre espressione tomistica, soltanto allora sarà posto il fondamento e la condizione di un concreto pensare ontologico».²³

V. ADDENTELLATI

Al lettore ormai dovrebbe essere chiaro quale sia lo spirito della lettura che Prini fa del Rosmini, e perciò possiamo non addentrarci troppo nei dettagli. Basti qualche ultimo cenno su qualche altro addentellato che sviluppa quanto visto finora.

Vi è un conseguente, sicuro recupero del primato dell'intelletto, cioè della facoltà dell'aprensione immediata delle idee da parte della mente, sulla ragione, cioè la facoltà delle inferenze, delle dimostrazioni e anche, hegelianamente, della dialettica. Riguardo alle idee – anzi, segnatamente, all'Idea – la posizione del Rosmini è «nettamente platonica».²⁴ La scoperta moderna dell'autocoscienza è certamente mantenuta, ma il primato le è tolto a favore dell'oggettività luminosa dell'essere. Scrive Prini:

La metafora su cui si sono costruite tutte le filosofie che hanno affermato il primato dell'autocoscienza, è che questa fosse come un centro irradiante la luce sulle cose, illuminante l'oscurità dell'immediato. In una filosofia ontologicamente orientata com'è quella del Rosmini, è vero piuttosto qualcosa di profondamente diverso. È l'idea che partecipa la propria intelligibilità al mondo, facendolo presente alla coscienza, la quale pertanto “si personalizza”, come dice il Rosmini, cioè si fa “coscienza-di-sé”, soltanto in questa presenza e mediandosi in essa.²⁵

Si può continuare a citare a profusione brani di questo tipo, che rendono ottimamente, pur

²⁰ P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma, 1968 (2° ed.), cap. IV.

²¹ PRINI, *Rosmini postumo*, cit., p. 43.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 44.

²⁴ Ivi, p. 59.

²⁵ Ivi, pp. 61-62.

con certe oscillazioni terminologiche (che alle volte, sia detto di passata, lasciano un tantino perplessi), l'intuizione filosofica fondamentale che è in gioco: «L'“essere ideale” non è soltanto qualcosa che ho davanti a me, ma piuttosto mi circonda e mi penetra».²⁶ E così via di questo passo.

La soggettività tuttavia – e qui viene un altro tema cruciale su cui Prini molto rifletterà – non è soltanto il tempio nel cui sacrario brilla la luce dell'essere: «essa ci si manifesta come intrinsecamente limitata da una irriducibile oscurità che è la nostra stessa singolarità di esistenti *hic et nunc*».²⁷ A questo proposito, nota Prini che: «Anche il Rosmini, in sostanza, se pur con qualche incoerenza formale, si muove dentro il grande solco tracciato da Agostino».²⁸ Non si dimentichi, su questo tema, l'importante scoperta rosminiana del *sentimento fondamentale corporeo* che sarà poi una delle ispirazioni fondamentali dell'antropologia priniana, l'antropologia del *corpo che siamo*.

Vediamo dunque in che modo la manifestatività dell'essere si salda con il fondo opaco e ctonio della soggettività:

C'è un conoscere che ci è dato originariamente, senz'opera né merito nostro, anche, perfino, se noi ci opponiamo ad esso. Noi siamo posti o esposti originariamente alla luce della verità, così come siamo al mondo, condizionati dalla nostra individuale struttura psico-fisica, dal nostro modo individuale di sentire e di reagire. Noi non siamo padroni di questa conoscenza originaria, così come non siamo padroni del nostro originario modo di sentire.²⁹

Contro le due simmetriche aberrazioni filosofiche dello storicismo e del materialismo, entrambi mutualmente esclusivi e però fatti della stessa sostanza, e il cui ottimismo è definito da Prini come una nuova eresia pelagiana che esclude l'intervento di Dio nel mondo,³⁰ Rosmini recupera, grazie anche alla dottrina del sentimento fondamentale corporeo, «la dimensione ctonica dell'esistenza, e nello stesso tempo, la centralità di questa nell'universo».³¹

Da ultimo, nelle pagine forse più intense del testo, Prini considera i limiti di Rosmini, che si riassumono sostanzialmente in un punto: *il negativo*. L'ontologia delle forme del roveretano non tiene in considerazione l'irruzione dell'*informe* entro l'ordine dell'essere; all'ontologia manca la me-ontologia, e qui Prini menziona quel Berdjaev di cui si andava occupando nelle sue ricerche sull'esistenzialismo.³²

²⁶ Ivi, p. 68. Si veda anche, p. 75, su Agostino. A p. 115 Prini adopera il suggestivo concetto di “rifulgenza” dell'essere.

²⁷ Ivi, p. 110.

²⁸ Ivi, p. 126.

²⁹ Ivi, pp. 120-121.

³⁰ Ivi, p. 144.

³¹ Ivi, p. 136.

³² Ivi, p. 139.

Cito un ultimo stralcio:

C'è nell'esistenza una *vertigine del non-essere*, di cui non si può non recuperare il senso, senza il rischio di estenuare anche la più apparentemente vigorosa delle ontologie. La filosofia, nei suoi momenti di più lucida consapevolezza metafisica, da Eraclito a Platone, da Plotino ad Agostino, da Pascal a Kierkegaard, da Hegel a Nietzsche, ha variamente tentato di definire questo vettore del niente o della distruzione pura, di cui l'esistenza è o dev'essere la continua vittoria.³³

VI. UN BILANCIO GEOMETRICO

In conclusione, si può rilevare, a mo' di bilancio, quanto segue. Se, dopo l'inizio degli anni '60, Prini non pubblica più niente di peso su Rosmini, fatta eccezione per qualche articolo, per la curatela del dialogo tra Rosmini e Manzoni *Le stresiane*, uscito nel 1985, e un'introduzione a Rosmini per i tipi di Laterza uscita nel 1997,³⁴ dal carattere appunto pianamente introduttivo, tuttavia la presenza implicita del Roveretano resta costante. È rosminiano il nocciolo del pensiero priniano, e segnatamente quell'idea della manifestatività dell'essere nell'interiorità, nell'intimo della mente dell'uomo.

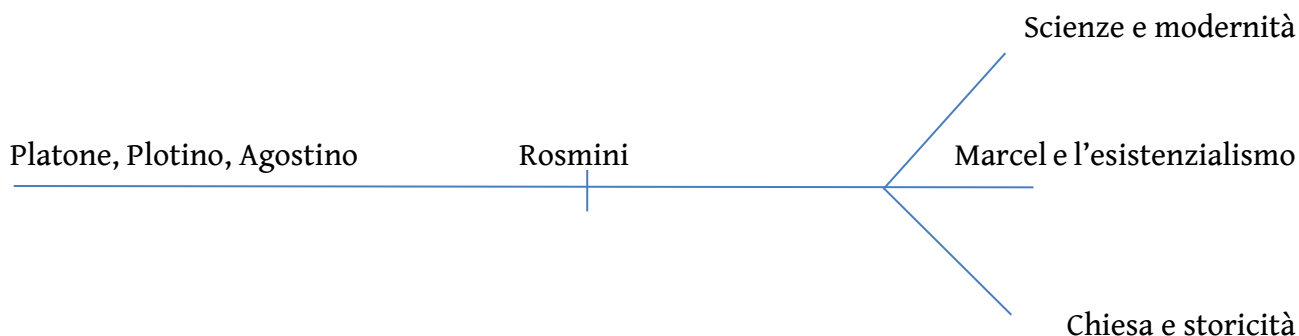
Minella, come ho già detto, ha parlato di *quadrilatero fondativo*: Plotino, Marcel, l'esistenzialismo e Rosmini sarebbero i quattro punti che segnano il perimetro del pensiero di Prini. Questo è sicuramente giusto; tuttavia, si può accostare, accanto all'immagine del quadrilatero, anche un'altra immagine, quella della retta. Al punto centrale della retta si collocherebbe Rosmini. Nella semiretta che precede, si collocherebbero quegli autori che *retroattivamente* vengono ripresi proprio perché precedono e 'preparano' la strada a Rosmini: Agostino, Plotino e Platone, la semiretta del *platonismo perenne*. Nella semiretta che segue il punto-Rosmini, si collocherebbero quindi quegli autori che *integrano* il nocciolo rosminiano con i temi dell'esistenza concreta, della corporeità, della gettatezza nel mondo, del male, insomma *del negativo*: Marcel e l'esistenzialismo, dunque e soprattutto. A seguire, la rappresentazione grafica delle due figure.

Quadrilatero fondativo



³³ Ivi, p. 141.

³⁴ Per qualche dettaglio bibliografico in più, si veda B. MUSCHERÀ, *Essere ed esistenza nella metafisica di Antonio Rosmini. L'ermeneutica priniana del Roveretano*, in W. MINELLA – A. LOFFI – M. FLEMATTI – G. SANDRINI (eds.), *Credere oggi in Dio e nell'uomo ancora e nonostante. Pietro Prini filosofo del dialogo tra fede e scienza*, Armando, Roma 2018, p. 122 n. 12.

Retta rosminiana

Incidentalmente si può aggiungere che, nella semiretta che segue il punto-Rosmini, si innestano i due segmenti del pensiero maturo di Prini: quello del dialogo con le scienze e la modernità, e quello del ripensamento (“riforma” sarebbe forse troppo) della Chiesa alla luce della dialettica tra meta-storicità del messaggio evangelico e storicità della sua trascrizione nelle varie culture.³⁵ Entrambi i temi possono, del resto, già trovarsi in Rosmini: il primo, nella polemica che il Roveretano intrattenne con l’enciclopedismo illuministico e con la filosofia moderna, che conosceva e affrontava come uno che conosce ciò che affronta; l’altro soprattutto nella celebre e vessata opera *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*.

VII. LA FIGURA SPECULATIVA FONDAMENTALE DI PRINI

Fin qui, l’interpretazione che Prini ha fatto della filosofia di Rosmini. Mi resta, allora, da mantenere ancora un’ultima promessa tra quelle che ho fatto nell’introduzione: mostrare come sia, in definitiva, desunta da Rosmini la *figura speculativa fondamentale*³⁶ di Prini, cioè quella serie di momenti – di movimenti del pensiero che è il cuore della sua filosofia; e quindi mostrare perché Prini abbia scelto di fondare la (sua) filosofia proprio a questo modo.

Prini, nelle sue diverse opere, presenta la propria figura speculativa fondamentale di volta in volta con qualche differenza: per esempio, in *Discorso e situazione* ha speciale rilievo un certo metodo fenomenologico, che è meno marcato nella *Storia dell’esistenzialismo*. Quella che segue vorrebbe esserne una *versione minima di base*. Ne basterà la nuda esposizione perché il lettore veda da sé quanto Rosmini vi sia.

1) La domanda sul senso di ciò che è, la *domanda sull’essere* è il momento aurorale della riflessione filosofica. Filosofia, in definitiva, è interrogarsi sul senso dell’essere.

2) La domanda si fa *metadomanda*, perché essa implica anche il domandante: anche il do-

³⁵ È su questo tema l’opera di Prini forse più nota al grande pubblico: *Lo scisma sommerso*.

³⁶ Ho trovato la efficace espressione “*spekulative Grundfigur*”, “figura speculativa fondamentale”, nel testo di H. SCHNÄDELBACH, *Hegel zur Einführung*, Junius, Hamburg 1999.

mandante, infatti, fa parte di quell'essere messo in questione – coscienza ed essere si co-implicano.

3) La domanda non può arrivare a una risposta *tetica*, a una *proposizione fondamentale assoluta*, che esaurisca l'essere, perché l'essere non è una cosa fra le altre, tale da venir chiusa nella finitezza di una proposizione.

4) Il silenzio è l'esito, e l'atteggiamento, cui la metadomanda conduce, e che rivela, nell'intimo dell'interiorità, la presenza-assenza dell'essere, il mio essere radicato in altro. Nella massima soggettività si rivela la massima oggettività, nella massima individualità la massima universalità.

Prini non perde occasione di dimostrare questo punto, e la sua prova *par excellence* è un *experimentum metaphysicum* che porta a un assurdo. Ecco la formulazione datane ne *Il corpo che siamo*:

Quando un calcolatore fosse realizzato, come quelli ipotizzati dalla cosiddetta “quinta generazione”, al livello massimo possibile della propria indipendenza dall'uomo, ossia in maniera tale da poter redigere i propri programmi sulla base di alcuni elementi che gli fossero dati e usando via via sempre più alti gradi di formalizzazione, sarebbe sottoposto in ogni caso all'algoritmo della propria costruzione e dunque non potrebbe informarci sull'operazione che ha deciso di costruirlo secondo quella e non altre regole. Si potrebbe dire, con un giuoco di parole, che è *programmato ad essere programmatore* [...]. L'animale urla o fugge come impazzito, quando non può reagire, ed il calcolatore resta *muto* nel suo inevitabile “nil”, quando non può rispondere. La mente dell'uomo può invece rovesciare il proprio parlare nel *silenzio che s'interroga* sulla propria impossibilità di costruire il senso totale di se stessa e del mondo. Questa *reditio in se ipsum* nel silenzio che si dispone all'ascolto è l'evento in cui l'uomo viene al mondo come uomo, contrassegnandosi inconfondibilmente come *intelligenza contemplativa*. Il silenzio è la *dimora vuota* che può ospitare lo svelarsi dell'essere.³⁷

5) L'essere è, allora, al di qua della dicotomia soggettività/oggettività, è un *fondo*, che si apre e si fa *atto* d'ogni presenza. Intorno a esso sono possibili distinti modi del discorso: prima di tutto il silenzio, quindi i discorsi semantici (l'arte, per esempio, oppure l'appello, l'invocazione o la preghiera), e *fino a un certo segno* i discorsi apofantici. Se la filosofia ha la forma del pensare, si domanda Prini:

cos'è allora il *pensare*? Esso emerge nell'aprirsi del nostro linguaggio a ciò di cui non possiamo parlare. È un'apertura che è una domanda assolutamente *sui generis*, perché *mette in questione se stessa*. È infatti una domanda che investe non soltanto la nostra rappresentazione del mondo [...] ma anche noi stessi che c'interrogiamo, perché oltrepassa l'opposizione del soggetto e dell'oggetto, coinvolgendosi nell'indicibilità dell'intero dell'esperienza. Ponendosi come *metadomanda* essa [...] è la pienezza stessa del pensare, come ascolto o contemplazione pura dell'essere che è al di qua di ogni predicato e di ogni predicabile.³⁸

³⁷ P. PRINI, *Il corpo che siamo*, SEI, Torino 1991, pp. 48, 50-51. Sul paradosso del metalinguaggio si veda anche: MINELLA, *Pietro Prini*, cit., p. 370.

³⁸ P. PRINI, *L'ambiguità dell'essere*, Marietti, Genova 1989, pp. 20-21.

6) Ogni discorso sull'essere e con l'essere è, da ultimo, un discorso dell'essere con se stesso, perché niente cade fuori di esso. Così, l'essere si offre in modo eminente come Parola, come discorso, segnato da un'irriducibile ambiguità. «In principio era la Parola» [Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος] (Gv 1, 1) – che, alla maniera di Heidegger, si può tradurre *anche*: «In principio era il discorso».

Si può dire, senza tema di forzare troppo il pensiero di Prini, che qui si ha davanti una sorta di *argomento ontologico* – o, per meglio dire, di *correzione semantica dell'argomento ontologico*: lo stesso concepire la nozione di Dio comporta – o, meglio, *può* comportare – la presenza di Dio nella mente, presenza che trascende la mente stessa.

VIII. CONCLUSIONI

La maniera in cui Prini tenta di fondare la filosofia – la sua figura speculativa fondamentale – è meno intellettualistica e più esistenzialistica di quanto non abbia fatto Rosmini: egli mette piuttosto in secondo piano l'aspetto analitico e logico dell'idea dell'essere per enfatizzarne invece il ruolo rivelativo e santificante che essa ha nella vita concreta, lo stupore che essa genera, lo spazio mistico che essa può aprire. Questo è, in una parola, l'apporto originale di Prini a un tema che, come appare con ogni evidenza, egli ha tratto fuori da Rosmini – forse non solo, ma soprattutto da Rosmini.

Mi si conceda qui una divagazione (pertinente), per concludere ed esplicitare un poco quanto Prini ha solo accennato a proposito della *modernità alternativa* e dell'*immanentismo positivo*. Uno dei meriti teorici maggiori di Heidegger è stato quello di mostrare come, racchiuso dentro il linguaggio e dentro l'etimo delle parole, vi sia un tesoro per il pensiero, e questo perché il linguaggio è la carne del pensiero, che si forma e si ispessisce nel procedere della storia. Ricordo volentieri un grande professore, Amedeo Giovanni Conte, che una volta, in una delle sue incredibili lezioni di Filosofia del diritto, disse che ci sono più verità racchiuse nel linguaggio che nei tomi dei filosofi.

Se pensiamo all'etimo del latino *cogitare*, “pensare”, vediamo che esso deriva da *agere*, “muovere”, “condurre” (e fin qui niente di strano), e che è relato a *cogere*, “costringere”.³⁹ Si può intravedere quindi un certo carattere *costrittivo* proprio del pensiero: vale a dire, si pensa secondo principi, secondo leggi, secondo una norma. Per converso, il *cogito* cartesiano è diventato, forse andando ben oltre le intenzioni dell'autore, il tratto distintivo della soggettività moderna e contemporanea, che si concepisce come assolutamente libera e creatrice (si pensi a Sartre). La stessa formula *cogito ergo sum* è diventata, attraverso una certa eterogenesi dei fini, il motto della

³⁹ Si veda la voce “ago” in M. DE VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden-Boston 2008.

libertà assoluta di pensiero.⁴⁰ Ma lo stesso Cartesio riconosce il carattere normativo del pensiero e nelle *Meditazioni* riconosce anche innata l'idea di Dio. Non a caso la formula, come gli stessi contemporanei gli rimproverarono, non è un'invenzione dell'autore francese ma si trova già in Agostino, l'autore del Maestro interiore e della luce divina che illumina la mente.

Si può dire dunque che Prini abbia cercato di comprendere se stesso e i propri maestri – primo tra tutti Rosmini – in una tradizione neoplatonica e spiritualista sempre tesa a recuperare e tematizzare con vigore un certo carattere coattivo immanente al pensiero, unico metodo per ottenere la verità.

andrea.loffi@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

⁴⁰ Sulla fortuna nella cultura popolare e sui relativi rovesciamenti di senso che la formula *cogito ergo sum* ha avuto (*rido ergo sum, mangio ergo sum...*) si veda: A. GOMBAY, *Descartes*, traduzione di G. BONINO, Einaudi, Torino 2007.