

Il sorgere dello spirito in Rosmini e Carlini

1. Considerazioni introduttive

Se per ogni prospettiva filosofica si pone l'alternativa - come lo scrivente ritiene si ponga - tra la *veritas mater temporis* d'impronta platonica, e la *veritas filia temporis* di matrice hegeliana, anche un problema quale il sorgere dello spirito legittima la chiamata in causa delle posizioni hegeliane, e delle posizioni ascrivibili ai moduli speculativi del platonismo perenne.

A riguardo, alcune delle proposte più radicalmente significative sono sorte nel campo filosofico italiano. Chiameremo in causa, in questa sede, un gentiliano dell'importanza di Armando Carlini. Punto di riferimento di fondo sarà la prospettiva filosofica di un pensatore apicale della tradizione italiana, occidentale e cristiana: Antonio Rosmini.

Come sorge lo spirito nel soggetto umano? Saltando le numerose chiarificazioni che una tematica del genere comporterebbe, può forse essere adottata una ipotesi di lavoro di stampo carliniano. Chiamiamo allora qui in causa una posizione speculativa la quale "si rassegna" a ravvisare l'unica origine dello spirito in grado di cadere sotto la lente della considerazione filosofica, l'atto con il quale l'io afferma sé stesso, e nello stesso affermarsi si colloca nell'orizzonte ontologico.

2. Una voce nel Novecento: Carlini

Accostarsi al testo fondativo della speculazione carliniana - la prima edizione de *La vita dello spirito* (1921) - significa nutrirsi della semplicità espositiva e della profondità speculativa che sono proprie dei classici. In punta di piedi, il filosofo napoletano pone le premesse per una risoluzione spiritualistica dell'idealismo talmente coerente, da indurre a valutare come estrinseco il successivo approdo teistico dello stesso Carlini¹. Vediamo allora di riproporre come si deve l'intessitura argomentativa di questo autentico gioiello della filosofia italiana del Novecento².

*Università degli Studi di Genova.

¹ Vi abbiamo fatto riferimento in P. De Lucia, *Sciaccia e il neoidealismo*, in Autori Vari, *Sciaccia, natura e compito della filosofia*, Atti del XIX Corso della "Cattedra Sciaccia" (Bocca di Magra di Ameglia [La Spezia], 1-4 Settembre 2016), Introduzione di P. P. Ottonello, «Annali della Fondazione Sciaccia», 6 (2017), pp. 21-31.

² Cfr. A. Carlini, *La vita dello spirito* (Collezione Il pensiero moderno. A cura di E. Codignola, 9), Vallecchi, Firenze 1921, pp. 232. D'ora in avanti: VS.

Il declino della metafisica è sotto gli occhi di tutti. Onde ricostruirla, è possibile prendere le mosse dal riconoscimento della realtà del mondo esterno, purché tale riconoscimento sia accompagnato dalla presa d'atto del fatto che il mondo esterno, nel processo gnoseologico, può considerarsi come il punto di arrivo, e mai come il punto di partenza. Il punto di partenza va riposto nel nostro stesso io, a noi immediatamente evidente.

Il quale io è lontano anni luce da quella intuizione intellettuale dell'essere della quale favoleggiano i vari platonismi: tale intuizione, immediata e totale, risulta teoreticamente impossibile, giacché uno spirito che la possedesse non sarebbe uno spirito vivente, posto che la vita nella sua essenza profonda è angoscia, conato, sforzo continuo di cogliere la verità. Hegel ha avuto il grande merito di avere interpretato la realtà in chiave di vita dello spirito; ha avuto il torto, tuttavia, di averla collocata primariamente nell'oggetto, ancora kantianamente inteso come il noumeno; poiché in questo consiste la ragione assoluta hegeliana, l'idealismo del pensatore di Stoccarda si riduce ad una specie di filosofismo³.

In quanto a Kant, ha avuto grandi meriti, ma la più suggestiva delle sue *Critiche* scinde forma e contenuto della legge morale, al punto che l'imperativo morale conserverebbe l'assolutezza anche se non si desse alcun soggetto che lo avverte. Kant, cioè, scinde l'assolutezza dall'esistenza; ma sia che si sottoscriva, sia che si respinga l'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta, occorre riconoscere la bontà del nucleo centrale di esso, vale a dire l'evidenziazione del fatto che la non esistenza annulla inesorabilmente ogni pretesa di assolutezza.

In direzione dell'ineludibile compito della ricostruzione della metafisica, occorre poi prendere in considerazione le filosofie che hanno superato le angustie del positivismo. Tra di esse, la *filosofia dell'intuizione* di Bergson permane entro i moduli del naturalismo, ma ha il merito di aver articolato la dinamica ontologica tra essere e dover essere. Segna un indubbio progresso speculativo la *filosofia dell'azione* di Blondel, entro la quale la sproporzione tra l'istanza di appagamento e la condizione di insoddisfazione non conduce ad un pessimismo di tipo schopenhaueriano, ma al riconoscimento della presenza del divino in noi⁴. A ben vedere, tuttavia, la dialettica tra la volontà volente e la volontà voluta, teorizzata dalla *filosofia dell'azione*, è ancora lo slancio vitale della *filosofia dell'intuizione*, con l'aggiunta della consapevole aspirazione all'infinito⁵.

Ricondurre la vita dello spirito all'atto del suo stesso porsi consente di superare le aporie, che gravano sulle varie espressioni del pensiero moderno e contemporaneo; i distinti e gli opposti teorizzati da Benedetto Croce, per esempio, trovano la loro radice autentica nell'autodistinguersi e nell'autoporsi dell'atto in sé stesso. La piena comprensione del primato dell'atto è stata

³ Cfr. VS, pp. 7-30.

⁴ Cfr. VS, pp. 31-42.

⁵ Cfr. VS, pp. 45-67.

diversamente ostacolata dal *naturalismo* e dall'*universalismo*. Per una sorta di miopia speculativa, il naturalismo riduce la natura alla datità dispiegata, non vedendo che la natura è gravida altresì di una serie di dimensioni potenziali. D'altra parte, l'universalismo ha il torto di fermare l'universalità dell'autocoscienza in una dimensione di assolutezza, che si sottrae al ritmo concreto in virtù del quale l'atto rinnova in continuazione il mondo della individualità storica⁶.

Senonché, un'analogia istanza critica potrebbe essere mossa all'impianto stesso del discorso carliniano. Il Nostro, infatti, istituisce la categoria dello spirito come primaria, senza chiarificarla terminologicamente, e - più radicalmente - senza mostrare la sussistenza ontologica di ciò che nello "spirito" eccede il certamente evidente io empirico. Carlini, cioè, appare talmente compreso dall'atmosfera culturale del crocianesimo e del gentilianesimo, da trascurare il fatto che il *logos* filosofico in nessun caso ammette scorciatoie, strizzate d'occhio o pietanze già servite.

La dimensione indubitabile del ritmo concreto, in virtù del quale l'atto rinnova in continuazione il mondo della individualità storica, va allora ravvisata nella *virtus creativa* della soggettività umana, che, in assenza di adeguata mediazione dialettico-argomentativa, siamo autorizzati ad ammettere soltanto sul piano empirico. Occorre riconoscere, per onestà intellettuale, che il discorso antropologico di Antonio Rosmini presenta, rispetto alla teorizzazione carliniana della vita dello spirito, il duplice vantaggio della sobrietà argomentativa e della concretezza speculativa. Torniamo al dettato carliniano.

La vita è l'esperienza storica che lo spirito fa di sé stesso. Entro ciascuno dei soggetti empirici che siamo, sorge un contrasto tra la *legge esistenziale*, che ci induce a vivere secondo una impostazione unitaria, e la *legge morale*, la quale ci spinge a vivere per uno scopo. La coscienza di tale contrasto costituisce precisamente il senso spirituale della vita. Campanella lo chiama *sentirsi*, Rosmini lo chiama *sentimento fondamentale*, ma le rispettive dottrine di questi due grandi pensatori sono viziate da presupposizioni legate al mondo della natura, del corpo e dei sensi. La posizione teoretica da assumere è quella dell'*idealismo assoluto*, consistente nel porsi dal punto di vista del soggetto autocosciente, e dell'*idealismo logico*, consistente nell'identificare il soggetto autocosciente con il pensiero inteso logicamente, cioè come razionalità o attività concettuale. In tale prospettiva, la sensazione è un momento della vita dello spirito, il momento dell'immediatezza della coscienza, che continuamente viene risolto nell'atto del pensare autocosciente⁷.

Un Rosmini letto con gli occhi di un Carlini che - mentre scrive *La vita dello spirito* - sta preparando la traduzione italiana del *Trattato delle sensazioni* di Étienne Bonnot de Condillac⁸, può figurare quasi automaticamente come il sostenitore di un *sentimento fondamentale* a carattere eminentemente corporeo. Un Rosmini letto nell'interezza della sua produzione appare piuttosto

⁶ Cfr. VS, pp. 68-93.

⁷ Cfr. VS, pp. 95-120.

⁸ Laterza, Bari 1923¹.

attribuire al *sentimento fondamentale* un carattere eminentemente spirituale, connesso al suo *status* di triplice avvertenza, da parte del soggetto, dell'essere ideale, del suo proprio spirito e del suo proprio corpo⁹.

«Noi possiamo, allora, stabilire che l'esteriorità della realtà, oggetto di conoscenza sensibile, non consiste nell'estraneità di essa all'attività dello spirito in generale, ma nella sua presenza permanente in seno allo spirito come di un oggetto già costituito e sperimentato, a differenza della realtà morale che la nostra azione è chiamata continuamente a costituire e far essere. L'una è una realtà creata, l'altra da creare. Il mondo, oggetto di percezione, è fondamentalmente sempre un passato, l'azione guarda sempre al futuro, e l'atto si realizza nel contenuto della sua esperienza chiudendo dietro di sé la realtà dentro i limiti dello spazio, per aprirla innanzi a sé come mondo spirituale che non è oggetto di percezione sensibile, ma valore da realizzare»¹⁰.

Qual'è per Carlini la differenza tra il modo in cui la percezione coglie la realtà, e il modo in cui la coglie la scienza? Nella percezione, i vari aspetti nei quali la realtà si articola vengono restituiti unitariamente, mentre le singole scienze isolano i rispettivi oggetti, e si occupano solo di quelli; la realtà ne esce sminuzzata, e finisce per risultare estranea all'ineludibile istanza della concretezza¹¹. Sulla base della medesima istanza, occorre riconoscere la differenza che sussiste tra il mondo naturale ed il mondo morale, al di là delle rilevanti obiezioni sorte a riguardo.

Secondo una prima obiezione, le entità che troviamo nel mondo, se considerate come puro oggetto fuori dal soggetto, appaiono entità naturali, se considerate in rapporto al soggetto, appaiono entità morali.

In base ad una seconda obiezione, nella collettività non si trova nulla più di quanto si trovi nell'individuo, quindi non si vede perché l'appartenenza dell'individuo stesso ad un orizzonte collettivo e storico, debba configurare il mondo morale.

In base ad una terza obiezione, strettamente connessa alla seconda, la moralità dipende dalla volontà del soggetto, cioè dal foro interno dell'individuo, e non dalla prassi, che lo immette e coinvolge nel mondo esterno.

A tale ordine argomentativo, va risposto in primo luogo che il mondo morale è l'insieme del da farsi, vale a dire è portatore di un orizzonte di dover essere, che dal mondo naturale è assente. In secondo luogo, la vita dello spirito è in concreto il rapportarsi delle individualità, tale per cui ciascuna delle individualità trae la sua identità dal suo distinguersi dagli altri: tutto ciò configura già

⁹ Come abbiamo documentato in P. De Lucia, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia 1999.

¹⁰ VS, p. 133.

¹¹ Cfr. VS, pp. 133-146.

il mondo morale. Infine, proprio perché è l'individualizzarsi delle singole volontà a porre in atto la vita dello spirito, la costituzione del mondo morale rappresenta la risultante obbligatoria di essa¹².

In ultima analisi, il mondo morale è l'insieme di ciò che dev'essere posto in atto. La moderna *filosofia dei valori* ha avuto il torto di accettare il dualismo kantiano, che pone da una parte il mondo della natura, dall'altra il mondo dello spirito, senza sforzarsi di ricomporlo alla luce di un principio unitario. Viceversa, l'etica kantiana ha avuto il merito innegabile di aver riconosciuto la profondità della connessione tra la dimensione morale della vita e quella religiosa, ma non è riuscita ad armonizzarle. Con una duplice conseguenza: la religione si è svuotata del suo contenuto specifico, per diventare semplicemente l'espressione mitologica dell'assolutezza della legge morale; e la morale ha perso vera consistenza, in quanto la sua attuazione viene rimandata ad un'altra vita, intesa escatologicamente e quindi religiosamente.

Rettamente intesa, l'esistenza di Dio - della quale non si danno prove storiche, giacché essa è tutt'uno con la sussistenza dell'atto dello spirito - garantisce l'unità metafisica del mondo, giacché fonda tanto l'ordine ontologico quanto l'ordine etico, e quindi garantisce la fondatezza e l'autorevolezza tanto della conoscenza quanto della morale¹³.

3. Una voce dall'Ottocento: Rosmini

Scriva Rosmini, al termine del terzo libro dell'*Antropologia soprannaturale*, che «la divina rivelazione o sia quel complesso di dogmi che forma la sostanza della fede cattolica, suppone sotto di sé ed accenna una filosofia, il ricercamento della quale Iddio commise all'umana ragione da lui stesso sovvenuta e aiutata, acciocché col trovare i principj e le ragioni delle verità dia essa ragione un tributo alla fede la quale acquista di continuo una vie maggior luce e bellezza». «Ora egli è appunto questa filosofia, che giace occulta nelle viscere della cristiana teologia, che noi ci siamo proposti di ajutare perché venga alla luce, facendo anche noi (se ci è permesso di usare in altro senso la frase di Socrate) l'ufficio, quasi direi, d'allevatrice»¹⁴.

Con queste parole, il Roveretano inserisce consapevolmente la propria speculazione nell'ambito della bimillenaria tradizione della filosofia cristiana; di un filosofare, cioè, che trae dal dato rivelato stimoli e spunti utili ad orientare la riflessione razionale nella ricerca di possibili

¹² Cfr. VS, pp. 147-190.

¹³ Cfr. VS, pp. 191-219.

¹⁴ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale* (Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini. Edizione Nazionale promossa da Enrico Castelli. Edizione Critica promossa da Michele Federico Sciacca. A cura di: Istituto di Studi Filosofici - Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Stresa, voll. XXXIX-XL), a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1983 (d'ora in poi: AS); XXXIX, pp. 480-482.

soluzioni per le questioni più complesse e profonde, tra quelle che si affacciano all'orizzonte dell'esistenza umana¹⁵.

È appunto nell'ottica ora delineata, che il pensatore trentino affronta il tema dell'origine dell'anima intellettuale, il quale, all'interno di una prospettiva filosofica di ispirazione classico-cristiana, finisce per identificarsi con il problema stesso dell'origine dell'uomo.

Riguardo al tema in questione, Rosmini si pronuncia nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, nella *Psicologia* e nella *Teosofia*; tuttavia, la formulazione più compiuta della sua dottrina in materia è contenuta proprio all'interno dell'*Antropologia soprannaturale*, opera in cui la speculazione filosofica procede a stretto contatto con la riflessione sul dato rivelato¹⁶.

Secondo quanto stabiliscono le leggi date da Dio alla natura, allorché il seme maschile si unisce all'ovulo femminile, sorge un nuovo soggetto animale, che - proprio in quanto tale - è dotato del principio senziente, cioè del sentimento della sua stessa realtà corporea vivente. Senonché Dio, all'atto della creazione dell'uomo, sancì che l'essere ideale si rendesse di per sé presente all'intero genere umano; in altri termini, stabilì che ciascun nuovo individuo, al momento stesso del suo costituirsi ad organismo partecipe della natura umana, cogliesse per intuizione l'essere ideale, acquisendo - in questo modo - lo *status* di soggetto intelligente.

In effetti, «generato [...] l'animale [*scil.* l'uomo in quanto creatura animale] non è più difficile il concepire come il principio che è senziente diventi anche intellettuale dopo che è stato ritrovato esser l'intelletto null'altro che il sentimento dell'ente; perocché sol che si renda l'ente percettibile, egli è già con questo prodotto anche il percipiente; ciò che è conseguente da quel principio, che *ove si dà in natura la percezione, nella percezione si comprende il percipiente, come nel sentimento si comprende il senziente*». «Or nella generazione umana noi diciamo succeder contemporaneamente, che l'animale si costituisca col precidersi, e confondersi delle parti che formano l'embrione, e che si costituisca l'intelligente principio coll'esser data al medesimo la veduta dell'essere: la qual veduta è già da principio conceduta all'umana natura a sola condizione, che questa si costituisca nella sua parte organica; ed è data perciò a tutti i discendenti del primo uomo con quell'atto stesso, con cui fu data al primo uomo»¹⁷.

Appare considerevolmente diversa - riguardo a questo problema - la posizione della Scolastica, che Rosmini stesso sintetizza nei termini seguenti. «Dicono [...] gli Scolastici che in primo luogo l'embrione è animato da un'anima nutritiva o vegetabile: ma che questa nello sviluppo dell'embrione si corrompe ed a lei succede un'anima sensitiva, e finalmente si corrompe anche

¹⁵ Circa l'intera vicenda della filosofia cristiana negli ultimi due secoli, cfr. Autori Vari, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, a cura di E. Coreth - W. M. Neidl - G. Pfligersdorffer; ed. it. a cura di G. Mura e G. Penzo, 3 voll., Città Nuova, Roma 1993-1995.

¹⁶ Cfr. AS, XXXIX, pp. 432-464.

¹⁷ AS, XXXIX, p. 443.

questa e Iddio allora vi crea un'anima intellettiva la quale ha in sé le proprietà anche delle due precedenti»¹⁸.

A detta del Roveretano, è possibile addurre essenzialmente tre ragioni per le quali tale dottrina non è sottoscrivibile.

In primo luogo, se le cose si svolgessero così come le presenta la Scolastica, l'uomo, all'atto di acquisire l'anima intellettiva, acquisterebbe un'identità completamente diversa rispetto a quella che aveva prima; di conseguenza, il nuovo soggetto, sorto in virtù dell'infusione del principio intellettivo, non avrebbe più nessun reale rapporto di filiazione rispetto all'uomo e alla donna che lo hanno effettivamente generato.

In secondo luogo, la prospettiva in esame finisce paradossalmente per configurare una assurda situazione di inferiorità dell'uomo rispetto agli animali: mentre questi, infatti, trasmetterebbero a ciascun individuo da essi generato l'anima sensitiva, l'uomo - se la dottrina degli Scolastici corrispondesse alla realtà - si limiterebbe a trasmettere alla prole soltanto la materia corporea, poiché al nuovo individuo umano, al termine del processo di generazione, inirebbe un'unica anima - intellettiva, ma dotata anche delle altre funzioni - interamente di provenienza divina.

In terzo luogo, se fosse vero che Dio interviene direttamente, con la sua potenza creatrice, ogniquale volta viene concepito un nuovo individuo umano, si dovrebbe pensare - in maniera blasfema, oltre che assurda - che Dio agisce con stoltezza, dotando l'uomo di una facoltà di generare della quale sospenderebbe in continuazione l'efficacia, per intervenire nell'ambito di una natura, che si rivelerebbe così incompiuta e monca¹⁹.

Il punto di vista elaborato da Rosmini è diventato nel secolo scorso oggetto di una contesa filosofico-teologica di alto livello, intercorsa tra due studiosi ed ecclesiastici destinati ad un grande avvenire: il prete bellunese Albino Luciani, futuro Papa Giovanni Paolo I²⁰, e il rosminiano lombardo Clemente Riva, futuro vescovo ausiliare di Roma, e figura-chiave in ordine ai rapporti fra Stato e Chiesa in Italia²¹.

Il Luciani, nel suo volume *L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini*²², fa propria e prospetta - in modo sistematico - la lettura che di questo difficile capitolo della psicologia

¹⁸ AS, XXXIX, p. 456.

¹⁹ Cfr. AS, XXXIX, pp. 428-429, 432-464; A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale* (Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini. Edizione Nazionale promossa da Enrico Castelli. Edizione Critica promossa da Michele Federico Sciacca. A cura di: Istituto di Studi Filosofici - Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Stresa, vol. XXIV), a cura di F. Evain, Città Nuova, Roma 1981, pp. 450-460.

²⁰ Eletto il 26 Agosto del 1978, e mancato il 28 Settembre dello stesso anno.

²¹ Su Riva, cfr.: Autori Vari, *Clemente Riva. Un grande pastore di anime*, a cura di R. Cutaia, Presentazione di C. M. Papa, Sodalitas, Stresa 2014.

²² A. Luciani, *L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini*, Tip. Vescovile, Belluno 1950 (Gregoriana, Padova 1958²; ora in A. Luciani - Giovanni Paolo I, *Opera omnia*, a cura di G. Fedalto, 9 voll., Messaggero, Padova 1988-1989; I, pp. 81-226).

rosminiana hanno dato, in generale, tanto i seguaci di Rosmini quanto i suoi avversari. In effetti, gli uni e gli altri hanno sempre parlato di *trasmaturamento*, cioè di mutamento di natura, sostenendo che in Rosmini l'anima sensitiva diventerebbe intellettiva in virtù di una causalità di tipo efficiente, esercitata dall'essere ideale: questo, infatti, sarebbe comunicato da Dio all'anima sensitiva, derivante dai genitori, e susciterebbe in essa quel coglimento intuitivo dell'essere ideale stesso, nel quale - propriamente - consiste l'intelletto. Dopo aver svolto una attenta ricognizione della dottrina rosminiana, Luciani intende verificarne la fondatezza, esaminando gli argomenti che Rosmini adduce a sostegno della sua tesi, tratti dalla storia del pensiero cristiano, dalle cognizioni scientifiche di cui dispone, dalla Sacra Scrittura, e dalla sua personale riflessione teologica e filosofica. Non manca, poi, di replicare alle obiezioni mosse da Rosmini alla posizione della Scolastica. Notiamo a riguardo:

A) L'autore impiega gran parte della replica alla discussione di elementi di contorno, che sembrano privi di rilevanza teoretica.

B) A proposito dell'osservazione di Rosmini secondo cui, nella prospettiva scolastica, l'uomo - acquisendo l'intellettività - acquisterebbe un'identità completamente diversa rispetto a quella conferitagli dai genitori, Luciani osserva che tale conseguenza - nella maniera con cui è proposta - varrebbe solo se si accettano le dottrine rosminiane circa il sentimento fondamentale e la coscienza; dunque, da un lato l'obiezione punta, anziché sull'osservazione in sé e per sé, sul modo in cui Rosmini la formula, dall'altro Luciani trascura precisamente di confutare proprio quelle dottrine che - a suo stesso dire - pongono in crisi la prospettiva da lui condivisa.

C) Riguardo alla presa di posizione del Roveretano, in base alla quale la teoria scolastica finirebbe per limitare alla trasmissione della materia corporea quello che è l'apporto dei genitori alla costituzione della nuova creatura, Luciani osserva che viceversa, nell'ottica scolastica, l'uomo dona al suo simile l'anima vegetativa e quella sensitiva, ed è causa dispositiva dell'anima intellettiva, in maniera tale che Dio non può rifiutare la creazione dell'anima intellettiva stessa; ora, prescindendo dalla difficoltà di accordare una tale espressione con l'idea dell'onnipotenza divina, va osservato che tale obiezione risulta priva di valore probatorio, in quanto essa non inficia minimamente il richiamo di Rosmini al fatto che l'anima umana, nella concezione scolastica, proviene interamente dall'atto creativo divino.

D) Infine, all'osservazione rosminiana secondo cui - se la teoria scolastica attorno alla creazione dell'anima corrispondesse al vero - Dio opererebbe stoltamente, giacché, dopo aver dato all'uomo la facoltà di generare, ne sospenderebbe in continuazione l'efficacia, allo scopo di farvi subentrare il suo intervento diretto, Luciani ribatte con le parole che seguono. «L'ultima difficoltà rosminiana si fonda sull'equivoco che la facoltà generativa dell'uomo o degli animali equivalga alla produzione delle anime o alla facoltà di produrre anime. Invece è facoltà di dar origine ad un altro

uomo o animale, che abbia la stessa specie e almeno qualcosa della propria sostanza»²³. Quest'ultima obiezione, oltre che sbrigativa, risulta di fatto contraddittoria; nell'ambito di essa, in effetti, prima si nega che la facoltà generativa equivalga alla potenza di generare nuove anime; poi si afferma che tale facoltà si identifica con la capacità di dar vita ad un altro uomo o animale, cioè - nella prospettiva classico-cristiana - ad una nuova creatura animata.

Alla luce di tali obiezioni, si comprende come Luciani possa concludere la sua dissertazione, giudicando la dottrina rosminiana in esame come un tentativo di rendere conto della genesi dello spirito umano certamente ingegnoso e interessante, ma dall'esito sostanzialmente fallimentare²⁴.

Sul medesimo argomento su cui verte il lavoro di Luciani, concentra la sua attenzione, in quegli stessi anni, Clemente Riva, il quale espone i frutti delle sue ricerche in un volume, concernente appunto *Il problema dell'origine dell'anima intellettuale secondo Antonio Rosmini*²⁵. In effetti, riconoscerà molti anni dopo l'autore, la prospettiva ermeneutica tradizionale, in base a cui Rosmini avrebbe sostenuto che l'anima acquista l'intelletto in virtù di un *trasnaturamento* del principio senziente, oltre a prestarsi a critiche come quelle formulate da Luciani, appare tutt'altro che chiara²⁶. Del resto, le difficoltà legate alla tradizionale presentazione della dottrina rosminiana sull'origine dell'anima intellettuale erano già state efficacemente avvistate e sintetizzate da Vincenzo Lilla nei termini seguenti. «O l'anima intellettuale era contenuta nella sensitiva, o non vi era affatto. Nel primo caso si cade nell'assurdo di ammettere che la differenza tra le facoltà intellettive e sensitive è di grado e non di essenza; e quindi si dovrà affermare che il senso è l'intelligenza implicata, e [l']intelligenza è il senso esplicito; ovvero si dirà che l'essere ideale crea in noi le facoltà intellettive e si cade nell'abbaglio di attribuire ad un termine ideale una vera attività, cosa che grandemente ripugna»²⁷.

È proprio a motivo di tali difficoltà, che Riva si risolve a riprendere in considerazione l'intera problematica. Dopo un opportuno inquadramento della questione nell'ambito della storia del pensiero filosofico e teologico, e un accurato esame degli insegnamenti contenuti nella Sacra Scrittura e nei testi del Magistero ecclesiastico, l'autore espone i principi dell'antropologia rosminiana, e presenta quella che gli sembra essere la dottrina dell'origine dell'anima autenticamente professata dal Roveretano, alla luce dell'insieme della sua prospettiva teoretica.

²³ Ivi, p. 104.

²⁴ Cfr. ivi, p. 106.

²⁵ C. Riva, *Il problema dell'origine dell'anima intellettuale secondo Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1956.

²⁶ Cfr. C. Riva, *Papa Luciani e Rosmini (e Riva) (origine e destino dell'anima)*, in Autori Vari, *Siamo immortali? La riforma rosminiana dell'antropologia*, Atti del XXVI Corso della "Cattedra Rosmini" (Stresa, 25-29 Agosto 1992), a cura di P. [G.] Pellegrino, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1993, pp. 151-171.

²⁷ V. Lilla, *L'origine dell'anima intellettuale - Aristotele e Rosmini*, [Soc. An. Coop. Tip.], Napoli 1900, p. 7 (cit. in C. Riva, *Il problema dell'origine dell'anima intellettuale secondo Antonio Rosmini*, p. 168).

La tesi di Riva si impernia sulla considerazione del fatto che - nell'ottica rosminiana - tanto un intervento nell'ordine della realtà da parte dell'essere ideale, puro oggetto di pensiero, quanto una effettiva trasformazione di un principio senziente in un principio intelligente, risultano impossibili; in particolare, l'impossibilità della seconda conseguirebbe dall'impossibilità del primo, e sarebbe testimoniata dai conflitti che ricorrono - all'interno del soggetto umano - tra la dimensione animale e quella intellettuale.

Criticando poi la disamina compiuta da Luciani attorno allo stesso tema, il rosminiano lombardo fa osservare come in essa sia assente la trattazione del fondamentale problema del rapporto che intercorre fra l'essere ideale e l'anima umana. Alla luce di numerosi testi di Rosmini, Riva manifesta conclusivamente la persuasione che la vera concezione rosminiana circa l'origine dell'anima intellettuale è la dottrina della immediata infusione dell'anima intellettuale nel corpo. «Questa persuasione» - scrive il futuro vescovo - «riceve conferma anche dall'analogia con quanto abbiamo esposto sull'impossibilità che il principio sensitivo diventi (di un divenire reale) intellettuale. Se *diventare*, in questo caso, deve essere preso in senso dialettico e mentale, anche il processo dall'imperfetto al perfetto va preso in senso *dialettico* e mentale. Dalla *simultanea* infusione dell'anima, allorchè viene generato l'animale, consegue poi, che il principio sensitivo nell'uomo non è mai stato un principio a sé stante, ma unificato coll'intellettuale fin dall'inizio, nel principio razionale (umano), è sempre esistito come *attività* di questo. E allora giustamente si può affermare l'esistenza di un *unico principio reale* nell'uomo, il razionale, che è radice di molte attività, o facoltà o potenze»²⁸.

Dopo l'uscita del volume di Riva, si registrano sulla sua tesi numerose prese di posizione. In particolare, si segnala quella dello stesso Luciani, il quale - nel 1958 - pubblica un articolo, in cui prende in considerazione *La teoria rosminiana sull'origine dell'anima e il Magistero della Chiesa*²⁹, per poi dare alle stampe una seconda edizione del volume del 1950, che include, in veste di capitolo conclusivo, anche l'articolo ora citato³⁰. In questa nuova stesura del suo lavoro, che ripropone - in sostanza - il contenuto della precedente, il Luciani obietta a Riva la tendenza a piegare il pensiero di Rosmini a misura delle proprie vedute, anziché attenersi scrupolosamente al dettato del Roveretano³¹.

Circa un quindicennio dopo la morte di Albino Luciani, Riva - intervenendo al XXVI Corso della "Cattedra Rosmini" (1992) - torna ad occuparsi della *vexata quaestio*, evidenziando tra l'altro come l'antico critico di Rosmini, divenuto Papa Giovanni Paolo I, avesse profondamente rivisto - in

²⁸ C. Riva, *Il problema dell'origine dell'anima intellettuale secondo Antonio Rosmini*, p. 132.

²⁹ A. Luciani, *La teoria rosminiana sull'origine dell'anima e il Magistero della Chiesa*, «Studia Patavina», 5 (1958), 1, pp. 28-53.

³⁰ A. Luciani, *L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini*, Gregoriana, Padova 1958²; l'ultimo capitolo si estende alle pp. 131-150.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 63-65, 79-80, 136-137 (nota 27).

senso decisamente favorevole - il proprio giudizio nei riguardi del pensatore trentino. Sul versante propriamente filosofico, Riva insiste sul fatto che, nell'ottica del Roveretano, il passaggio dell'anima dalla sensitività all'intellettività sarebbe tale solo agli occhi della mente: consisterebbe, cioè, in un divenire puramente *dialettico* o *mentale*³².

Ora, anche alla luce della letteratura critica sviluppatasi nel frattempo, emerge la necessità di riconoscere l'inadeguatezza della posizione di Luciani. Tale posizione, in effetti, risente negativamente tanto della esplicita omissione di una adeguata trattazione della problematica rosminiana circa i rapporti intercorrenti tra l'essere ideale e il soggetto umano, quanto della evidente fragilità delle uniche argomentazioni di natura propriamente filosofica, sulle quali lo studioso bellunese fonda il suo giudizio: si tratta di quelle obiezioni, che egli muove alle critiche rivolte da Rosmini alla dottrina scolastica sull'origine dell'anima intellettiva, e che abbiamo discusso più sopra.

È viceversa l'interpretazione di Riva ad apparire sostanzialmente valida, alla luce del contenuto di opere come l'*Antropologia in servizio della scienza morale*, la *Psicologia*, la *Teosofia* e l'*Antropologia soprannaturale*. In particolare, essa risulta chiaramente confermata dal seguente brano della *Psicologia*, che Riva non menziona, né nel volume del 1956, né nell'intervento del 1992. «Nella ricettività l'anima non è, propriamente parlando, modificata, solo acquisa [*sic*] ciò che non avea prima. Così la borsa in cui si mette la moneta d'oro non cangia natura, ma la borsa vale più piena che vuota. E se pigliamo un'asta, e vi attacchiamo un ferro a forma di dardo, l'asta primitiva non è cangiata né modificata; ma n'è uscito uno strumento nuovo a cui si dà nuovo nome ed ha nuova virtù. E così coll'aggiungersi l'essere ideale ad un principio senziente; il principio propriamente non s'è modificato; ma acquistò quel che non avea prima, e d'anima sensitiva, divenne anima razionale [...]. All'essere ideale l'anima non può opporre resistenza di sorte alcuna; né pure può cooperare a formarlo: dee dunque unicamente ricevere senza più, poiché rispetto a lui, ella non è prima che egli sia venuto in essa, e però non può opporsi a lui, perché prima di essere non può operare. Dunque niente di questo fatto interviene nell'anima che abbia natura di modificazione; ma soltanto di nuovo acquisto da parte dell'anima, e di creazione da parte di quella virtù [*scil.* la virtù creatrice divina] che pone in lei l'essere ideale»³³.

La peculiare fondazione teologica della spiritualità umana, compiuta dal Roveretano mediante l'attribuzione di una genesi divina al solo principio intellettuale - che intenziona *ab origine* l'essere ideale, proveniente parimenti da Dio - appare volta da un lato a salvaguardare tanto la creaturalità del soggetto quanto la sua dipendenza dai genitori, e dall'altro a rendere adeguata

³² Cfr. C. Riva, *Papa Luciani e Rosmini (e Riva) (origine e destino dell'anima)*, *passim*.

³³ A. Rosmini, *Psicologia. Libri dieci* (Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini. Edizione Nazionale promossa da Enrico Castelli. Edizione Critica promossa da Michele Federico Sciacca. A cura di: Istituto di Studi Filosofici - Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani - Stresa, voll. IX-IX/A-X-X/A), a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1988 (voll. IX-IX/A) - 1989 (voll. X-X/A); IX/A, p. 231.

ragione del destino escatologico dello spirito. Se Rosmini, rispetto al Carlini della *Vita dello spirito*, ottempera pienamente alla necessità di rendere concreta ragione della presenza al mondo della dimensione spirituale ed intellettuale, rimane da chiarire - in termini che nulla concedano a reminiscenze di sapore biologistico - il significato propriamente speculativo della dottrina rosminiana della presenza dell'essere ideale entro l'orizzonte della soggettività umana.

4. *Il trascendentale e l'oggettivo*

Nel 1955, ricorrendo il primo centenario della morte del pensatore trentino, Michele Federico Sciacca, professore di Filosofia teoretica all'Università di Genova ed alfiere del rosminianesimo, di concerto con la Congregazione religiosa fondata da Rosmini nel 1828 (l'Istituto della Carità), organizza un grande Congresso internazionale, che si tiene tra Stresa e Rovereto dal 20 al 26 Luglio³⁴. Assai sagacemente, la scuola rosminiana - allora come oggi concretantesi nel nucleo genovese che si richiama a Sciacca, e nei religiosi dell'Istituto della Carità, detti "rosminiani" - fa precedere il Congresso da tre Riunioni preparatorie, che si tengono al Collegio Rosmini di Stresa nei giorni 4-5 Settembre del 1952, 5-6 Settembre del 1953, 9-12 Settembre del 1954. Delle prime due Riunioni possediamo in volume gli Atti³⁵.

Entro la Riunione del 1952 - dedicata al tema *L'essere ideale come forma e oggetto della cognizione in Antonio Rosmini*³⁶ - spicca la comunicazione di Pietro Prini, intitolata *Appunti critici sopra il concetto rosminiano della «forma oggettiva»*³⁷. In essa, il filosofo piemontese elabora il nucleo speculativo della sua rilevante interpretazione della teoresi rosminiana, che poi consegnerà essenzialmente a tre monografie³⁸.

In effetti, la densità e la profondità della comunicazione priniana in parola, conferiscono ad essa lo spessore di una vera e propria relazione. Riportiamone i passaggi decisivi.

Dopo Kant, occorre «oltrepassare i limiti della concezione kantiana del "trascendentale", senza evadere nell'assolutismo idealistico, senza ricusare quei limiti esistenziali della nostra conoscenza del vero, che la pongono sotto il segno di un dramma e di un valore umano [...]. Questo compito fu compreso, nella maniera forse più geniale e profonda, dal Rosmini. La ragione dell'aporia kantiana che giustifica, almeno sotto un certo aspetto, l'accusa di soggettivismo o

³⁴ Cfr. Autori Vari, *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini* (Stresa-Rovereto, 20-26 Luglio 1955), a cura di M. F. Sciacca, 2 voll., Sansoni, Firenze 1957.

³⁵ Cfr. Autori Vari, *L'essere ideale e morale in Antonio Rosmini. Atti delle Riunioni filosofiche di Stresa negli anni 1952 e 1953*, Sodalitas, Domodossola-Milano s.d. (ma 1955).

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 11.

³⁷ P. Prini, *Appunti critici sopra il concetto rosminiano della «forma oggettiva»*, *ivi*, pp. 174-180.

³⁸ P. Prini, *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1953; *Id.*, *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Armando, Roma 1960 (1961²); *Id.*, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997.

psicologismo, che i filosofi italiani dell'Ottocento hanno mosso all'idealismo trascendentale - appare subito al Rosmini nell'insufficiente elaborazione del concetto della "forma" del conoscere. Là dove era necessario il ricorso ad una forma che investisse *totalmente* il soggettivo, così da ricondurlo e fonderlo dentro l'unica sorgente in cui coincide con l'oggettivo, Kant si era limitato a definire una *funzione* o una modalità necessaria dell'attività soggettiva del conoscere. Per risolvere l'antinomia che egli si era proposto ed aveva creduto di risolvere, occorreva una forma *del* soggetto, inteso nella sua individuale concretezza, e non soltanto una forma *nel* soggetto; occorreva, in altri termini, la "forma essendi" del soggetto, piuttosto che soltanto la sua "forma operationis". Il merito del Rosmini fu d'aver riaffermato, collocandosi nel punto cruciale della filosofia moderna, questo intrinseco implicarsi del problema gnoseologico nel problema ontologico, come da un altro punto di vista si può dire che il suo merito fu d'aver interiorizzato i termini del problema ontologico nei dati stessi del problema gnoseologico»³⁹.

«Bisogna tuttavia riconoscere che il Rosmini non fu sempre pienamente consapevole di ciò che costituiva l'aspetto più originale e fecondo della sua scoperta. Anzi, a chi non voglia estenuarne il vigore speculativo, preoccupandosi di perpetuare in una specie di nuova Scolastica piuttosto le strutture verbali ed i procedimenti discorsivi che non il significato profondo del rosminianesimo, appare più che mai necessario, in questo punto capitale, un lavoro di epurazione critica che ne liberi da ogni possibilità di equivoco la formulazione rigorosa»⁴⁰.

«È da attribuirsi all'ambiguità o inesattezza dell'espressione di "forma oggettiva" lo pseudo-problema dell'influsso, o comunque dell'attività esercitata dall'essere ideale sopra il soggetto intuente, in quanto ne è precisamente la forma. Se l'essere è idea o oggetto della mente, e dunque appartiene ad un *altro* ordine da quello a cui appartiene la mente in quanto soggettività o realtà, come potrà esser forma della mente? come potrà trarla in atto, facendone una mente e non più soltanto un sentimento corporeo? Dice il Rosmini nell'*Antropologia soprannaturale* che "questa forma, col pure unirsi collo spirito, agisce in lui, poiché da lui è *sentita*; ed è perciò anche un agente, una causa efficiente" (I, p. 122). Ma non si commette un illegittimo "transitus de genere ad genus", attribuendo all'ideale un'attività che è propria soltanto del reale, e dunque travolgendo, di nuovo, la pura natura logica e immutabile di quello nel divenire di questo? Così com'è posta, la difficoltà appare insuperabile e giustificherebbe l'accusa che il Gentile moveva, nella sua prima opera, al Rosmini, d'aver conservato accanto alla novità geniale della sua scoperta (che per lui, a dir vero, non oltrepassava i limiti dell'idealismo trascendentale) le sovrastrutture arcaiche delle

³⁹ P. Prini, *Appunti critici sopra il concetto rosminiano della «forma oggettiva»*, pp. 176-177.

⁴⁰ Ivi, p. 178.

gnoseologie dell'intuito, inteso come la passiva recezione d'influssi o d'irradiazioni dagli oggetti luminosi ed illuminanti»⁴¹.

Onde rimanere all'altezza della validità della sua scoperta speculativa, il Roveretano avrebbe dovuto - secondo Prini - parlare di *forma ontologica della conoscenza*, e collocarla nella dimensione - elaborata speculativamente da Rosmini stesso, e originalmente denominata dal medesimo - dell'*essere iniziale*, gravido della virtualità o possibilità di tutti i modi dell'essere.

La correzione proposta da Prini, a ben vedere, va ritenuta irricevibile. L'esplicito rifiuto priniano dell'essere come *obiectum formale quod* dell'intuito, a favore della sua identità di *obiectum formale quo* dello stesso, àmputa il soggetto precisamente di quella dimensione che se da un lato garantisce la dipendenza del soggetto stesso dall'atto creativo divino, dall'altro conferisce adeguata identità speculativa all'inerire originario dell'essere al soggetto, che Prini ben teorizza (con una scrittura - al solito - scintillante), ma che lascia di fatto indistinto.

Il portato speculativo della prima incarnazione dell'idealismo moderno - quella fichtiana - consiste nella irriducibile originarietà della egoità del soggetto. In confronto alla brillante prospettiva spiritualistica di Carlini, la dottrina di Rosmini ha il merito di avere preservato detta originarietà, proprio ricorrendo all'atto creativo divino; la correlata dottrina rosminiana dell'intuizione dell'essere ideale va allora ritenuta l'ennesimo capitolo della rosminiana *coerenza assoluta*.

⁴¹ Ivi, p. 179.