

Rosmini e la fenomenologia

a cura di Mauro Nobile

STUDI
E RICERCHE

23

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 23
Direttore: Andrea Giorgi

© 2020 Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento
Tel. 0461 281722
<http://www.lettere.unitn.it/221/collana-studi-e-ricerche>
e-mail: editoria.lett@unitn.it

ISBN 978-88-8443-880-5

Finito di stampare nel mese di giugno 2020
presso Supernova S.r.l., Trento

Rosmini e la fenomenologia

a cura di Mauro Nobile

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Giuseppe Albertoni

Sandra Pietrini

Irene Zavattoni

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

Introduzione (MAURO NOBILE) 7

CONTESTI

OMAR BRINO, Rosmini e le origini della fenomenologia. Interazioni di pensiero italiano e mitteleuropeo tra Ottocento e Novecento 19

FULVIO DE GIORGI, Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi 55

COSCIENZA ED ESSERE

CARLA CANULLO, La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione 93

MARKUS KRIENKE, L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl 111

MAURO NOBILE, Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl 133

ALBERTO BAGGIO, Dall'intuizione all'intenzione. Prospettive per un confronto tra Renato Lazzarini e Antonio Rosmini 175

PERCEZIONE, SENTIMENTO, CORPO

GIAN LUCA SANNA, Il problema della percezione tra Husserl, Merleau-Ponty e Rosmini 197

GIAN PIETRO SOLIANI, Spazio, tempo e sentimento. Rosmini in dialogo con Husserl e Lévinas 215

GIULIANO SANSONETTI, Il «Sentimento fondamentale». Metamorfosi di un'idea tra Rosmini e la fenomenologia francese attuale 233

| | |
|--|-----|
| MARTINA GALVANI, Corpo e spazio. L'individualità secondo Antonio Rosmini e Edith Stein | 249 |
|--|-----|

LA PERSONA E L'ALTRO

| | |
|--|-----|
| MARIO VERGANI, Persona e atteggiamento personalistico in Rosmini e Husserl. Tra antropologia e fenomenologia | 269 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| CRISTIAN VECCHIET, Dimensioni dell'umano tra eccedenza ed eccentricità. Ipotesi di rilettura dell'antropologia di Antonio Rosmini in chiave scheleriana | 289 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| ANGELA ALES BELLO, L'intersoggettività in Husserl, Stein e Rosmini: comunità e società | 321 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| PAOLO BONAFEDE, Intersezioni tra Rosmini e Ricœur. Analisi antropologiche e implicazioni pedagogiche | 343 |
|--|-----|

DIO

| | |
|---|-----|
| CARLA CANULLO, Fenomenologie ribelli. Inattese riaperture della questione-Dio per un inedito incontro con Antonio Rosmini | 367 |
|---|-----|

| | |
|------------------------|-----|
| <i>Indice dei nomi</i> | 385 |
|------------------------|-----|

PAOLO BONAFEDE

INTERSEZIONI TRA ROSMINI E RICŒUR.
ANALISI ANTROPOLOGICHE E IMPLICAZIONI PEDAGOGICHE¹

I. *Un confronto legittimo*

Se può apparire teoreticamente discutibile tracciare un confronto tra filosofi di epoche storiche e appartenenze filosofiche differenti come Antonio Rosmini e Paul Ricœur, l'esigenza di verificare le possibilità di tale confronto si fa condizione preliminare di qualsiasi analisi. In particolare lo scetticismo sulle possibili intersezioni tra gli autori è giustificabile se si considera che il secondo – Ricœur – non ha conosciuto né fa 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, nel tentativo di legittimare il confronto tra gli autori, ci aiuta lo stesso Ricœur, 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

¹ Il saggio è frutto indiretto del periodo di ricerca presso l'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.

² P. Ricœur, J.P. Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998 ; trad. it. di M. Basile, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Cortina, Milano 1998.

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 in questa sede l'indiscutibile legame con l'ermeneutica, di cui Ricœur 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 legittima il posizionamento di questo intervento all'interno del presente volume. 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 Ricœur 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

³ Ivi, pp. 2-3.

dagli studiosi come l'opera più marcatamente fenomenologica di Ricœur (specialmente la prima parte, oggetto della trattazione).

Non solo il legame con la fenomenologia consente accostamenti; ciò che più interessa alla nostra trattazione e all'obiettivo iniziale – legittimare il 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 saggio,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 Inter-

⁴ Ineludibile tuttavia è 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. Ricœur héritier de Nabert*, in *Simposio Paul Ricœur*, 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 réflexive*, in G. Berger (dir. 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 (a cura di), *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*, «La Civiltà Cattolica», 150 (1999),

nazionale di Filosofia su Antonio Rosmini promosso da Michele Federico Sciaccia, 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 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 interessa 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

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.

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), Maine de Biran, *Note sur l'idée d'existence*, in Id., *Œuvres*, t. X-1: *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, éd. par B. Baertschi, P.U.F., Paris 1989, pp. 209-299.

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

¹⁰ Cfr. C. Cotifava, *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate: Maine de Biran e Ricœur a confronto*, in F. De Capitani (a cura di), *Vigilantia silentiosa*

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, che analizza le riflessioni antropologiche dei due autori a partire da una facoltà su cui entrambi hanno discusso: la volontà. Per favorire l'ordine e la chiarezza compositiva, ho ritenuto necessario presentare prima le riflessioni di un autore, poi dell'altro: sarà poi interessante verificare analogie e differenze sul tema tra un autore emblematico della tarda modernità e un altro, altrettanto significativo, del panorama contemporaneo. Tale raffronto conclusivo, investendo la dimensione etico-antropologica, richiama evidentemente prospettive pedagogiche che verranno esplicitate nella seconda parte del saggio.

II. *La volontà in Rosmini*

Introduco questa sezione affermando che, a onor del vero, ritengo la riflessione di Rosmini sulla volontà 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 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 Quin-

et eloquens. Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 153-210.

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.

di la persona è definita «soggetto intellettivo 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 *dei-forme* da Rosmini. ¹⁶ Una tale azione divina si pone in continuità tale con la realtà antropologica del piano naturale da saldarsi 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 manifestamente veduto, veduto di più forte luce a segno di percepirne in qualche modo la sostanza. ¹⁷

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*, «Studia Patavina», 56 (2009), 3, pp. 597-616.

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

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 vedea, 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

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*. 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*, «Vivens Homo. Rivista di teologia e scienze religiose» (2017), pp. 39-59.

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 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. *La 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 Ricœur ha analizzato in *La Philosophie de*

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

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*, «Lo Sguardo: rivista di filosofia», 12 (2013).

la volonté. E a partire a quest'opera emergono gli elementi cardine del discorso volontaristico ricœuriano, 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 Ricœur, 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, 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 Ricœur prende le distanze dalla filosofia del *cogito*, che ha la

²⁴ J. Grondin, *Paul Ricœur*, 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 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 Ricœur 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*, «Il Pensiero», 3 (1960), pp. 273-280.

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. Ricœur 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'inscrivere 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 Ricœur, 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 intendevo mostrare quel dinamismo interno

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. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 34.

²⁸ P. Ricœur, *Devenir capable, être reconnu*, «Esprit» 317 (2005), 7, p. 125.

che investe la riflessione sulla volontà di entrambi, veniamo ora al confronto tra i due.

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 ricœuriana 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 Ricœur 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 Ricœur. 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, troncare il nodo gordiano dell'esitazione».³¹

2) È questo il passaggio che porta al momento dell'agire di Ricœur, 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

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

³⁰ La scelta è, per Ricœur, «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*, 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.

atto secondo, che prende su di sé le sensazioni, le conoscenze, le relazioni e le ripropietta 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 Ricœur, 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 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 Ricœur, 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 ricœuriana del 'consentire'. Consentire, per Ricœur, 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

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

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 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, p. 340.

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 Ricœur, «*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 Ricœur 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

³⁶ Ivi, p. 442.

come operatività, finalizzata ad un progresso voluto e disegnato dal Creatore; l'antropologia rosminiana fa ricorso ad un progetto creazionale, che ricorda il capitolo uno di *Genesis*, 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 riunificazione 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

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*, 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*, p. 340.

secondo quest'unione è consentaneo alla libertà umana». ⁴⁰ Solo la scelta di adesione al bene riconosciuto come superiore conduce alla pienezza della libertà. ⁴¹ Per questo motivo in Rosmini spicca come prioritaria rispetto a tutte le leggi di pensiero e di sviluppo intellettivo-morale, la coerenza ⁴² – con cui il soggetto riconosce teoricamente e praticamente la necessità logica e morale inscritta

⁴⁰ 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.

⁴¹ Tuttavia questa rappresentazione lineare del rapporto tra verità, bene, volontà e libertà risulta anche per il Roveretano troppo esposta a rischi di semplificazione e d'inadeguatezza rispetto al reale. Proprio sul versante pedagogico, sulla base di una metodologia descrittiva differente dalla classica impostazione filosofica, l'Autore individua i prodromi di una complessità umana che si cela, prima di tutto, nell'infanzia. Rosmini nota infatti come nell'essere umano si giochi sempre una lotta morale, dovuta al confronto tra beni immediati e sensibili, e beni morali; ne dà prova 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, 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. 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. Sul tema, si rimanda a ricerche presentate in: P. Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Università degli Studi di Trento, Trento 2019.

⁴² «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.

nell'*unitotalità* della realtà⁴³. Chi tenti di oltrepassare o nascondersi da questo principio di coerenza, non fa che deformare e limitare la possibilità di perfezionamento della vita umana;⁴⁴ in altri termini la volontà libera dell'essere umano, se non aderisce liberamente a ciò che già fa parte dell'ordine dell'esistenza,⁴⁵ 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 viepiù 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:⁴⁶ non è un caso che, prima delle riflessioni eminentemente gnoseologiche, morali, antropologiche, la speculazione rosminiana parta da frammenti politici influenzati dal pensiero controrivoluzionario,⁴⁷ e da tentativi di definizione di fini e orientamenti pedagogici nuovi e ordinati,

⁴³ «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*, p. 138

⁴⁴ «Nel saggio *Sull'unità dell'educazione* ho dimostrato che si dà[nnò] 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 perfezione solo DELLA NATURA che è quanto dire di alcune PARTI staccate dell'uomo», A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, p. 335.

⁴⁵ Si legga del principio di passività, cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, pp. 234-237.

⁴⁶ Cfr. A. Rosmini, *Saggio sull'unità dell'educazione*, in *Dell'educazione cristiana*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 217-222.

⁴⁷ Insuperato resta il volume a cura di G. Campanini e F. Traniello, *Filosofia e Politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993.

rispetto al coacervo disfunzionale di metodi e teorie educative diffusi a inizio secolo.⁴⁸ 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,⁴⁹ richiama da lontano la corrispondenza deweyana tra *democracy* e *education*.⁵⁰

Nonostante lo sforzo teoretico rosminiano sia assolutamente da valorizzare, si devono 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.⁵¹

⁴⁸ «Quindi si dividono in vari 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*, p. 224.

⁴⁹ «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*, p. 419.

⁵⁰ 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 tritico gnoseologia-pedagogia-politica.

⁵¹ «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

Al problema antropologico, si aggiunge poi quello di matrice axiologica, inerente all'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.⁵² 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.⁵³

Per contro l'approccio di Ricœur risente di un afflato esistenzialistico e, ricorrendo all'analisi fenomenologica della volontà, non ne analizza esclusivamente l'*eidòs*, 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, Ricœur 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,⁵⁴ poiché in essa convergono aspetti relazionali, comunicativi, che proprio per loro natura sono inter-attivi, richiedendo reciproca coltivazione per la definizione di un'identità dialogica. Del resto, in *Soi-même comme un autre*,

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*, p. 299.

⁵² «Non solo adunque debb'essere religiosa l'educazione, ma debb'essere, per dir così, *unicamente religiosa*», A. Rosmini, *Sull'unità dell'educazione*, p. 225.

⁵³ Cfr. M. Signore (a cura di), *Ripensare l'educazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2014.

⁵⁴ Cfr. P. Ricœur, *La persona*, trad. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997.

l'autore francese ha indicato come la formazione dell'identità personale vada ridefinita alla luce della distinzione tra «idem» e «ipse»:⁵⁵ 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 termine⁵⁶. 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

⁵⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, Prefazione.

⁵⁶ Senza forzare l'impostazione rosminiana, si può osservare come la riflessione operata da Ricœur sull'identità complessa, tra *memeité* ed *ipseité*, possa ritrovarsi, in chiave e con linguaggio tipico della modernità, anche in Rosmini. La distinzione operata tra *anima* ed *Io*, che Rosmini effettua all'interno delle pagine dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, di *Del principio supremo della metodica* e nella *Psicologia*, insiste proprio tra un dato fisso, immutabile, a fondamento della vita (l'anima) e un'attività mutevole, che fa dell'operatività e quindi della trasformazione situata le caratteristiche principali (Io operante). Sul tema dell'identità complessa Rosmini arriva a riflettere proprio a partire dalle dinamiche di sviluppo della coscienza infantile. Riflessione che tuttavia rimane parziale, senza che vengano portati in luce quegli aspetti che più propriamente s'iscrivono in una prospettiva contemporanea. Infatti la frattura interna al soggetto è ciò che ha condotto analisi sempre più approfondite, nell'orizzonte del discorso educativo-formativo, sul significato del racconto e sulla centralità dei vissuti soggettivi; cfr. D. Demetrio (a cura di), *Educare è narrare*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 53-70. Come sostiene Bertolini, si tratta in termini pedagogici di declinare la rottura antropologica e l'ermeneutica del sé proposta da Ricœur secondo la direttrice di una 'pedagogia della comprensione', che operando sulla base di una metodologia fenomenologica sappia fornire all'uomo contemporaneo la verità del senso all'interno della *Lebenswelt* in cui è immerso. Cfr. P. Bertolini, *Pedagogia fenomenologica*, La Nuova Italia, Firenze, 2001, pp. 102-116; 189-201. Queste declinazioni del discorso pedagogico sono per certi versi collegabili alla riflessione dei due autori qui analizzati, perché originate proprio da una riflessione antropologica che, come visto, consegna l'*homme brisé* esplicitamente in Ricœur e implicitamente anche in alcuni decisivi passaggi della teoresi psico-pedagogica del Rosmini (cfr. P. Bonafede, *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Università degli Studi di Trento, Trento 2019).

⁵⁷ «L'anthropologie ricœurienne repose sur la conviction que l'homme n'est pas une substance métaphysique, fixe et intemporelle. Au contraire, la personne

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'esistenza⁵⁸. 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 a 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».⁵⁹ In questa declinazione antropologica, non solo l'uomo non è monoliticamente prestabilito, ma si fa supporto di attitudine, vale a dire intrinsecamente dinamico e proiettato verso un disegno di vita che, tuttavia, nell'accezione ricœuriana, 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

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», A. M. Madila Basanguka, *Éthique et imagination chez Paul Ricœur*, «Revue d'éthique et de théologie morale», 233 (2005), 1, pp. 113-134.

⁵⁸ Sulla decisiva importanza dell'intersoggettività nella prospettiva pedagogica che più si avvicina alla riflessione di Ricœur, quella fenomenologica, si rimanda a P. Bertolini, *L'esistere pedagogico*, Nuova Italia, Firenze 1988; V. Costa, *Fenomenologia dell'educazione e della formazione*, La Scuola, Brescia 2015.

⁵⁹ P. Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, p. 204.

profondità e rilevanza tale da trattare aspetti pedagogici, deducendo le implicazioni per l'ambito educazione dal suo concetto di interrelazionale di persona. Come scrive Alain Kerlan, «la pensée de Paul Ricœur, 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 façon générale, en ce qui concerne l'exigence de penser l'éducation». ⁶⁰ Attraverso Ricœur, 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. ⁶¹

V. Conclusioni

Concludendo, il tema della volontà ci ha permesso di effettuare una ricognizione dell'antropologia in Rosmini e Ricœur, 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. Ricœur utilizza gli strumenti fe-

⁶⁰ In A. Kerlan e D. Simard (sous la dir. de), *Ricœur et la question éducative*, Presses de l'Université Laval, Québec 2011, p. 17.

⁶¹ Cfr. F. Cambi (a cura di), *Soggetto come persona*, Carocci, Roma 2008.

nomenologici 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 Ricœur 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.

Ideologia (Rosmini) e fenomenologia (Husserl): che cosa può insegnare, oggi, il confronto fra queste due impostazioni teoretiche apparentemente lontane e nondimeno espressive, forse, di comuni istanze *moderne*? Che cosa lascia emergere l'analisi comparata dei rispettivi contesti di insorgenza, degli ascendenti filosofici e delle tradizioni derivate? Che cosa suggeriscono gli approfondimenti incrociati condotti intorno alle questioni riguardanti il rapporto fra coscienza ed essere, le esperienze di passività legate alla percezione, al sentimento e al corpo, la costituzione della persona nella sua relazione con l'alterità? In che misura, infine, la riapertura del discorso su Dio in corso presso alcune voci significative della fenomenologia contemporanea, soprattutto francese, può entrare in dialogo con la teosofia rosminiana? Frutto di un progetto pluriennale e collettivo di ricerca, il volume raccoglie quindici contributi rivolti ai nodi indicati e si offre dunque al lettore come primo bilancio sistematico intorno al tema *Rosmini e la fenomenologia*.

MAURO NOBILE insegna attualmente Filosofia teoretica all'Università di Trento dopo essere stato prima ricercatore e poi professore associato presso l'Università di Milano-Bicocca. Ha svolto studi sul pensiero di Aristotele, Th. More, Hobbes, Leibniz. Si occupa altresì della linea fenomenologico-ermeneutica novecentesca e di questioni di teoria della società, in particolare in chiave sistemica.