

GIANFRANCO MORRA

NATURA E PERSONA IN ROSMINI

1. *Una "enciclopedia" unitaria.*

Il tema "natura e persona in Rosmini" deve essere riferito a due soluzioni esemplari del rapporto tra i due termini: una è quella alla quale il Roveretano intende riferirsi, cioè la concezione enunciata dalla filosofia cristiana medievale; l'altra è quella alla quale intende opporsi, cioè la concezione propria del sensismo e del materialismo illuministici.

Non si deve dimenticare che Rosmini ha sempre pensato al suo lavoro filosofico come alla costruzione di un edificio enciclopedico,¹ innalzato secondo il progetto della filosofia perenne greco-cristiana, ma con la utilizzazione delle moderne tecniche di costruzione.² All'enciclopedismo illuministico, privo di unità perché privo di filosofia, Rosmini intendeva contrapporre la genuina "enciclopedia" - che è, nel senso etimologico, un sapere coordinato attorno ad un centro. E tale centro è, nella sua triplicità sintetica, l'Essere: ideale, reale e morale. Una triplicità che si richiama, esplicitamente, allo schema collaudato dal primo grande trattato di antro-

¹ Rinviamo a P. P. OTTONELLO, *Rosmini e la nuova enciclopedia*, in *Pensiero rosminiano e cultura contemporanea* (Atti del XX Corso della "Cattedra Rosmini"), Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1987, pp. 95-110.

² A. ROSMINI, *Psicologia* (P), ed. naz., a cura di G. Rossi, Fratelli Bocca, Milano 1941-1951, voll. 4: «La qual semplicissima regola e bellissima ("conservare il concetto dell'anima, tale quale ce l'ha dato la percezione di lei e degli atti suoi insieme con lei, senz'aggiungervi cosa alcuna ad arbitrio"), ci fu somministrata da uno dei nostri due grandi maestri in opera di speculazione filosofica non meno che teologica, S. Agostino; noi non l'abbiamo che tradotta in parole moderne» (I 72-73).

pologia cristiana, al *De trinitate* di Agostino: sentire, conoscere e volere.

Tale grandioso disegno, lucidamente espresso nell'abbozzo del 1844, intitolato *Sistema filosofico*,³ intendeva collegare in unità enciclopedica le scienze di *intuizione* (ideologia e logica), le scienze di *percezione* (psicologia e cosmologia), le scienze *ontologiche* (ontologia e teologia naturale) e le scienze *deontologiche* (deontologia generale, teletica, etica, diritto, ascetica, pedagogica, iconomica, politica, cosmopolitica). Era disegno troppo vasto perché Rosmini potesse condurlo a compimento, anche se la sua vita non fosse stata interrotta prematuramente - e quello che il Nostro ci ha lasciato stupisce assai, se si pensa ai mille altri impegni pratici da cui, nei suoi 58 anni di vita, egli fu gravato. Nella costruzione del Rosmini, ogni parte si regge e sorregge sulle altre parti, tanto che nessuna sua affermazione può essere compiuta senza un riferimento alle rimanenti, al punto che il pensiero suo è "tutto in tutto" e in ogni sua opera non v'è solo la prevalenza di una tematica specifica, ma anche la compresenza nello sfondo di tutte le altre tematiche.

Possiamo esemplificare proprio con i due termini di questa relazione: il rapporto tra natura e persona viene affrontato dal Rosmini esplicitamente in due opere: l'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1838) e la *Psicologia* (1850) - e a queste due opere prevalentemente ci riferiremo.⁴ In numerosi altri scritti, tuttavia, questo medesimo rapporto è presente: dagli *Opuscoli filosofici* (1827-1828) al *Nuovo saggio* (1830), dalla *Introduzione alla filosofia* (1850) alla *Teosofia* (postuma, 1859 ss.), e in altri ancora - e ciò costituisce, insieme, una difficoltà notevole per lo studioso e la riprova della grandezza di un Filosofo, che fu sempre "pensatore in grande" non perché ripeteva sempre la stessa cosa

³ Il *Sistema filosofico* venne scritto nel 1844 dal Rosmini per la *Storia* del Cantù; venne poi (1850) inserito nella *Introduzione alla Filosofia* (IF), che citiamo nella ed. a cura di P. P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979.

⁴ Citiamo l'*Antropologia in servizio della scienza morale* nella ediz. del 1844, tipografia di Giuseppe Aurelj, Ancona (A). - Rosmini ha sempre considerato la *Psicologia* come una continuazione (non solo temporale, ma soprattutto logica) dell'*Antropologia*: "la distinzione fra la Psicologia e l'*Antropologia* sembra priva di scientifica utilità" (P I 16).

(come accade oggi ai Parmenidi redivivi), ma perché riusciva a collegare in sintesi unitaria una sterminata mole di conoscenze settoriali e parziali. L'antropologia rosmينiana non è una semplice deduzione dalla metafisica, ma è una sintesi filosofica che tiene conto di tutti i risultati allora disponibili delle scienze, naturali e storiche, sull'uomo. Pensiero "forte" non significa pensiero astratto o monomaniaco, significa pensiero fondato sulla esperienza, che riesce a leggerla solo perché dotato di strumenti anteriori alla esperienza e da essa non deducibili; non è un "pensiero grande", ma un "pensiero in grande", cioè un pensiero nell'Essere.⁵

2. La "fallacia" illuministica.

Da quale antropologia Rosmini intende prendere le distanze? Dall'antropologia sensistica, che nell'illuminismo francese e nelle sue appendici italiane è giunto al totale materialismo, ma che è già stata anticipata dal *Nuovo saggio sull'intelletto umano* del Locke (1690), col quale si apre il "novello periodo di volgarissime e pur efficacissime fallacie".⁶ L'anglofilia degli illuministi non si limitò ad assumere la banale categoria lockiana del "white paper", ma ne trasse tutte le ovvie conseguenze, giungendo con Condillac, La Mettrie e d'Holbach (e in Italia con Gioia e Romagnosi) alla riduzione della persona a natura.⁷

È noto che il termine "illuminismo" indica un complesso di teorie così differenziate, che difficilmente possono essere assunte in termini unitari. Esistono, tuttavia, delle tendenze comuni, che possono esser sommariamente ed approssimativamente indicate. L'illuminismo svolge sino in fondo la scoperta galileiana e cartesiana della matematizzazione della natura, alla quale aggiunge la grande considerazione per le scienze biologiche e fisiologiche.

⁵ Rinviamo al nostro saggio: *Primato dell'ideologia e filosofia europea in Rosmini*, nel vol. curato da A. M. RASCHINI: *Rosmini pensatore europeo*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 97-115.

⁶ IF 18-19.

⁷ Per una lucida sintesi del problema, cfr. P. CASINI, *Introduzione all'illuminismo*, Laterza, Bari 1980, voll. 2.

Il processo di questo "ingenuo naturalismo" (ci avverte Husserl) parte da Locke e giunge con Hume alla "bancarotta" della filosofia e della scienza.⁸ La matematizzazione, estesa da Newton all'intero cosmo, venne assunta come metodologia di un materialismo fondato sulla osservazione empirica, che privilegia la descrizione rispetto alla definizione.⁹

Ciò che preme a tutti gli illuministi è il superamento del dualismo cartesiano, del quale essi intendono le motivazioni pratiche di cautela nel difficile periodo della controriforma. È così che la teoria cartesiana dell' "animal machine" viene estesa anche all'uomo, nel tentativo di mostrare la piena continuità di piante, animali, uomo, senza bisogno di spiegare la superiorità di quest'ultimo facendo ricorso a ipotesi soprannaturali. La natura diventa così un *continuum*, nel quale un principio materiale tende, per gradi evolutivi, verso un perfezionamento. È in tal senso che gli illuministi esaminano gli esseri della natura, che Linneo e Buffon hanno classificato, come gli anelli di una "grande catena dell'essere",¹⁰ come le parti di una gigantesca macchina. Lester G. Crocker, che ha dedicato una monografia al concetto di natura umana nell'illuminismo, da Bayle a La Mettrie, ha espunto dalle diverse antropologie dei *philosophes* due fondamenti comuni: «che tutte le azioni sono indifferenti in un universo privo di un ordine obiettivo ed assoluto, e che l'uomo, come elemento non trascendente della natura, non è che una porzione di quest'ordine».¹¹

⁸ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 112-116.

⁹ Cfr. E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1952, soprattutto al cap. II: "La natura e la conoscenza della natura" (pp. 63-135).

¹⁰ Cfr. A. O. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966, che svolge la storia di questo concetto (indicato con il verso di Pope: "the vast (mighty) chain of being") dall'età medievale sino alla sua temporalizzazione illuministica e romantica, dalla quale è ben lontano il cap. V del libro II di A (pp. 46-48): "Della catena degli esseri", che ripropone la concezione teleologica e gerarchica della natura contro la tesi dei naturalisti moderni, «che negli esseri della natura si trovasse una gradazione continua, senza intervallo o lacuna fra l'uno e l'altro». Per il Rosmini esiste un "salto" dall'insensitivo al sensitivo, come dal sensitivo all'intellettivo.

¹¹ L. G. CROCKER, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 558.

Bastino pochi cenni: Diderot, nella sua *Lettre sur les aveugles* (1749), avanza ipotesi trasformistiche; La Mettrie non parla solo di Homme-machine (1748), ma anche di Homme-plante (1748), nel tentativo monistico di colmare le differenze qualitative tra mondo della natura e mondo dell'uomo, tanto che, per lui, gli stessi animali sono qualcosa di più che una semplice macchina (*Les animaux plus que la machine*, 1750); Helvétius, nel tentativo di superare i residui dualistici presenti nel *Traité des sensations* (1754) del Condillac, perverrà, con la sua opera *De l'esprit* (1758), ad un completo monismo materialistico; il barone d'Holbach tenterà di organizzare tutte queste tendenze in un *Système de la nature* (1770) retto da leggi rigorosamente causali.

Il rapporto tra natura e uomo è, dunque, un rapporto deterministico. L'uomo non è un essere fisico e morale, ma un essere fisico-morale, e anche il mondo fisico ed il mondo sociale sono intelligibili attraverso gli stessi processi. La stessa vita spirituale dell'uomo, dunque, può essere spiegata in termini di causalità materiale. Vale la pena di ricordare una delle prime pagine del *Sistema della natura*: «L'uomo è il prodotto della natura: esso esiste nella natura, è sottoposto alle sue leggi e non può svincolarsene, anzi non può neppure uscirne con il pensiero. Invano il suo spirito vuole procedere oltre i confini del mondo: esso è sempre costretto a rientrarvi. Per essere prodotto dalla natura e circoscritto da essa non esiste nulla al di là del gran tutto di cui fa parte, e di cui subisce le influenze».¹²

3. *Non di sola natura.*

È contro questa tendenza fisicalistica che reagisce l'antropologia del Rosmini, riproponendo la verità perenne della filosofia classica: l'irriducibilità dell'uomo al naturale, la presenza in lui di facoltà non deducibili dalla evoluzione fisica, la tensione sua verso un destino che non si esaurisce nella natura. Certo, l'uomo è anche

¹² Tradotto da P. ROSSI, *Gli illuministi francesi* (antologia), Loescher, Torino 1962, pp. 288-289.

natura e sarebbe davvero assurdo fare della natura una semplice estrinsecazione dello Spirito, questo Uomo che si reputa Dio, come avviene nell'idealismo tedesco. Ma l'uomo non è solo "natura", è anche "persona"; non è solo senso, ma anche intelligenza. Il sensismo esamina appunto solo l'aspetto reale del pensiero, mentre gli sfugge l'aspetto ideale,¹³ in quanto nega «la differenza che separa il senso dall'intelligenza».¹⁴ Sono, così, costretti, i sensisti, a dedurre tutto dalla esperienza, senza pensare che, senza un elemento intellettuale, neppure l'esperienza sarebbe possibile.

Il concetto di "persona" è fondamentale nella antropologia rosminiana. Esso non viene tanto proposto contro l'illuminismo, quanto piuttosto riproposto. Esso, infatti, era già stato definito in termini insuperabili dalla filosofia cristiana, e si tratta solo di ripresentarlo con un linguaggio nuovo. Ne è fondamento la definizione di Boezio: "persona est naturae rationalis individua substantia",¹⁵ la quale introduce i due aspetti ineliminabili della persona: la individualità e la razionalità. La definizione boeziana verrà ripresa e approfondita da quel filosofo cristiano, che Rosmini considera, insieme con Agostino, il suo più grande maestro: Tommaso d'Aquino, il quale scrive: «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in natura intellectuali».¹⁶ La persona, che è parte della natura, deve la sua perfezione alla propria sostanzialità fondata sulla intelligenza.

È a questa tradizione di pensiero che la "restaurazione" di Rosmini intende collegarsi, al fine di inserire il discorso antropologico nel più generale e fondativo discorso ontologico. Non v'è dubbio che la definizione dell'uomo è sempre difficile, a ragione del carat-

¹³ «Nella percezione razionale adunque, nella quale pensiamo un reale, non è la sola realtà che forma l'oggetto del nostro pensiero, ma l'idealità altresì; dunque ogni percezione ha un elemento ideale ed uno reale. Il sensismo adunque che si ferma al reale, né altro riconosce che questo per oggetto del pensiero, è un sistema erroneo, mancante di filosofica perspicacia, tale che rende impossibile il pensiero, lo esclude pur col volerlo stabilire» (P II 264-265).

¹⁴ P I 227 n.

¹⁵ *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3; in Migne, PL, 64, 1345.

¹⁶ *Summa theologiae*, I, a. XXIX, a. 3.

tere complesso e multiforme di questa conclusiva creatura di Dio. La pluralità degli aspetti dell'uomo è tale, che solo con l'aiuto delle molte scienze è possibile coglierla. L'uomo è, insieme, un microcosmo ed un pluriverso.

Scrive Rosmini, commentando la definizione ciceroniana dell'uomo come "animale multiplice": «L'uomo è multiplice nelle sue azioni, multiplice nelle attitudini, negli aspetti, nelle forme diverse che prende la sua natura. Non si può a meno di stupire considerando come l'unità di questa natura si porga sì inuguale, e quasi infinita nelle sue variazioni, quante prenda nuove fisionomie, quanti nuovi caratteri ne' diversi individui, nelle diverse società, in tempi e luoghi diversi, nelle diverse stirpi, climi, gradi di sviluppo, in tanti accidenti, in tante vicissitudini. Tutta questa molteplicità di forme suppone indubitatamente molteplicità di potenze, e nelle potenze molteplicità di operazioni, di abiti, di condizioni. Tuttavia una molteplicità sì grande riducesi a pochi principj, e finalmente ad uno solo, che forma il comignolo dell'umana natura, voglio dire alla *personalità*».¹⁷

Eppure quest'uomo, che è molteplice e che solo mille scienze particolari riescono a cogliere parzialmente, quest'uomo è anche uno. Ma questa unità dell'uomo non può essere colta da nessuna scienza particolare, ma solo da un sapere metascientifico e unitario. L'interesse del Rosmini per le scienze fu sempre fortissimo: egli conosce e cita decine e decine di scienziati fisici dell'uomo, ne apprezza e ne utilizza le scoperte (da Stahl a Lamarck, da Cuvier a Darwin, da Cabanis a Bichat, da Arago a Broussais, da Haller a Blainville, da Spurzheim a Brown, e cento altri). Tutte le scoperte scientifiche gli paiono necessarie per la definizione dell'uomo. Rosmini si sarebbe ben guardato dal negare, con un ragionamento a priori (come fece Hegel nella dissertazione dottorale *De orbitis planetarum*, 1801), l'esistenza dei satelliti tra Marte e Giove, proprio mentre l'astronomo palermitano Giuseppe Piazzi vi scopriva Cerere. E tuttavia le scienze sono necessarie, ma non sufficienti per l'antropologia.

¹⁷ A 461-462.

Ciò accade perché l'unità dell'uomo può essere colta solo dalla scienza dell'unità, che è la filosofia. Rosmini intuisce ciò che avverrà nel secolo successivo alla sua morte: le cosiddette scienze umane, emancipatesi dalla tutela filosofica e resesi autonome, ci aiutano a comprendere gli aspetti particolari dell'uomo e, insieme, riducono l'uomo in frammenti, in quanto nulla possono dirci, in senso proprio, dell'uomo come unità. Solo la filosofia ci mostra l'uomo nella sua triplice, organica e gerarchica unità di soggetto, persona e io.

4. *Il corpo nell'anima.*

Nel senso vasto del termine (che è quello del greco ὑποκείμενον e del latino *subjectum*), soggetto indica «un individuo senziente [un essere sensitivo] in quanto contiene in sé un principio attivo supremo». ¹⁸ Soggetto è, in tal senso, ogni ente esistente, anche se privo di sensibilità: «soggetto è quell'essere nel quale e pel quale si concepisce che esistano degli accidenti». ¹⁹ Se, però, il termine "soggetto" viene usato in senso ristretto, allora esso definisce propriamente solo gli esseri intelligenti.

Queste intuizioni dell'*Antropologia* verranno da Rosmini approfondite nella *Psicologia*, dove la soggettività viene esclusa dai corpi e limitata agli enti senzienti: «il soggetto non è che il senziente, perché il solo senziente ha ragione di principio». ²⁰ Il soggetto è "il principio del sentire", ²¹ è il "sentimento sostanziale". ²² Utilizzando una importante distinzione rosminiana, quella tra "principio" e "termine", si può anche capire la distinzione tra "materia" e "soggetto": «La materia, qualunque figura s'abbia, non è *soggetto*, perché il soggetto è sempre un *ente principio*, e il concetto di materia è quello unicamente di *ente termine*». ²³

¹⁸ A 423, 429.

¹⁹ A 424.

²⁰ P I 42.

²¹ P I 87.

²² P II 143.

²³ P II 299.

Soggetto l'animale senziente, dunque, nel quale l'unità è data dal "sentimento fondamentale"; e soggetto, nel senso più pieno, è l'animale senziente e intelligente, ossia l'uomo, nel quale l'unità non è data solo dal *sentimento fondamentale*, ma anche dall'*idea dell'essere*. Tutto ciò che costituisce l'uomo, come tutto ciò che costituisce ogni altro ente, può essere detto "natura": "tutto ciò che entra a costituire e mettere in atto un ente".²⁴ Ma proprio qui emerge la trascendenza dell'uomo come soggetto rispetto alla natura: non è l'uomo nella natura, ma la natura nell'uomo. Ciò appare del tutto chiaro ove si pensi alla definizione rosminiana di natura umana: "quel composto che risulta dall'anima e dal corpo personalmente uniti".²⁵

Ma di che tipo è l'unione dell'anima col corpo? Rosmini conosce tutte le soluzioni escogitate dalla scienza moderna, a partire dalla "glandola pineale" di Cartesio. Nessuna concezione settoriale soddisfa Rosmini: se l'anima è il principio di unità, essa non può esser localizzata in una parte del corpo, ma deve essere presente in tutto il corpo. Ma questa presenza non è la prigionia, di cui parlava la teoria orfico-platonica del "σῶμα-σῆμα".²⁶ È, piuttosto, la presenza di un principio attivo, che attribuisce unità a quella "estensione", che per essenza ne è priva.

In tal senso, Rosmini ripropone e rinnova quella verità antropologica, che è propria di tutta la filosofia cristiana e che uno dei più autentici rosminiani attuali, Pietro Prini, ha di recente espresso con originalità in un'opera di grande spessore teoretico: *Il corpo che siamo* (non "il corpo che abbiamo", e neppure "il corpo come recipiente dell'anima"). Scrive Prini: «*Siamo* il nostro corpo ed i nostri organi soltanto in quanto l'uno e gli altri costituiscono una unità psicosomatica, e non soltanto una *cosa*, nel senso empirico di ciò che abbiamo sottomano nel mondo che

²⁴ P I 41.

²⁵ P I 102.

²⁶ «È dunque un errore quella sentenza di Platone, che considerava il corpo come un impedimento al volo dell'anima: egli è anzi, considerato per sé, lo strumento dello sviluppo e del perfezionamento della medesima» (IF 272).

ci circonda».²⁷ Possiamo anche dire, nel linguaggio fenomenologico di Max Scheler, che il corpo del fisicalismo è il "Körper", ossia il "corpo esterno", altrui o nostro, che riusciamo a percepire solo mediante una coscienza esterna (*äußeres Bewusstsein*); mentre il corpo di Rosmini e Prini è il "Leib", ossia il "corpo proprio", del quale abbiamo una "coscienza interna" (*inneres Bewusstsein*), anche quando non abbiamo alcuna percezione del mondo esterno.²⁸ Non si tratta, dunque, di un corpo sul piano dell'avere, ma dell'essere: il corpo che siamo, appunto.

Vale la pena di citare i parr. 447-448 della *Psicologia*:

«Se si prescinde adunque da un principio semplice, che contenga e renda uno il corpo, niuno dei fenomeni riguardanti il corpo è spiegabile, anzi è un complesso di contraddizioni e di assurdi.

A questo argomento, tratto dalla natura del continuo, è affine quell'altro, tratto dall'esistenza dell'anima tutta in tutte le parti del corpo, il quale è svolto da S. Agostino, da S. Tommaso e da tanti altri; né i moderni hanno negato questo vero, se non perché, abbandonata l'osservazione interna e la deposizione della coscienza, soli autorevoli testimoni quando trattasi di ragionare dell'anima, vollero andar vagando per via di astratti ragionamenti, *immaginando* l'anima come qualche tenue corpicciuolo, che dovesse aver sua sede in qualche determinata parte del corpo. All'incontro è tanto lungi che l'anima, il principio senziente, si limiti a dimorare in qualche punto determinato del corpo, che anzi è evidente ch'egli è dappertutto là dove sente; perché la sua natura si riduce tutta all'atto immanente del sentire, senza che vi si possa aggiungere alcun altro elemento, che sia straniero a quell'atto. Ond'è che l'essere tutta l'anima in ogni parte del corpo dove sente, altro non significa se non ricever ella ed avere il sentito in sé stessa; ed è per ciò che questo argomento della semplicità del principio senziente si riduce

²⁷ P. PRINI, *Il corpo che siamo*, SEI, Torino 1991, pp. 68-69.

²⁸ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, IV ed., in *Werke*, 2, Francke, Berna 1954, p. 409. - Rinviamo pure alla nostra monografia: *Max Scheler: una introduzione*, Armando, Roma 1987.

al primo dell'unità del continuo; perocché il continuo non è tale, se non perché dimora nel semplice». ²⁹

Risuona, in questa vigorosa prosa del Rosmini, la classica affermazione della filosofia cristiana: che non è l'anima nel corpo, ma il corpo nell'anima. Rosmini può richiamarsi alla famosa affermazione di Agostino, che non solo il pensare, ma anche il sentire è un atto dell'anima: "neque enim corpus sentit, sed anima per corpus". ³⁰ E ciò accade perché l'anima è "primaria" rispetto al corpo in ogni attività di questo. È in tal senso che Rosmini, anticipando profeticamente una critica nei confronti dei bestalismi pansessualistici e degli orgasmi tecnocratici per la cosiddetta e impossibile "educazione sessuale" dei nostri giorni, mostra che lo stesso atto sessuale non è compiuto dal corpo, ma dall'anima che si serve del corpo come strumento e come manifestazione: «il rapporto sessuale dell'uomo (scrive Rosmini nella *Filosofia del diritto*) non è un fatto naturale, ma soprannaturale», in quanto è «un atto dell'anima che opera nei corpi e per mezzo dei corpi». ³¹

Ciò che preme a Rosmini è di mostrare i limiti della definizione aristotelica di anima come forma del corpo. È noto che Aristotele definisce l'anima come "l'atto (la forma) di un corpo fisico-organico, che ha in sé la vita in potenza". ³² Rosmini comprende il pericolo di una simile definizione, in quanto, se fosse vera, ne deriverebbe la mortalità dell'anima, dato che una forma cessa di esistere insieme con ciò di cui è forma. È noto che una delle 40 proposizioni rosminiane, condannate il 14 dicembre 1887 dal Santo Uffizio, riguarda appunto la negazione dell'anima come forma sostanziale del corpo. ³³

²⁹ P I 199.

³⁰ *De genesi ad litteram*, XII, 24, 51.

³¹ *Filosofia del diritto*, par. 1058.

³² *De anima*, II, 1, 412 a.

³³ «Forma substantialis corporis est potius effectus, animae atque interior terminus operationis ipsius: propterea forma substantialis corporis non est ipsa anima», che traduce il par. 849 della *Psicologia*: «La forma sostanziale del corpo è piuttosto un effetto dell'anima e il termine interno della sua operazione, e però non è l'anima stessa che sia la forma sostanziale del corpo» (P II 50).

La posizione di Rosmini è complessa e non molto dissimile da quella di S. Tommaso, come il Rosmini stesso affermava e come ci è stato mostrato persuasivamente da Giorgio Giannini.³⁴ Si può affermare tanto che l'anima è, quanto che non è forma del corpo. Se per forma sostanziale si intende ciò che perfeziona e informa qualcosa di diverso, si può accettare l'affermazione che l'anima è forma del corpo; se per forma sostanziale si intende, invece, il compimento di quanto il corpo già aveva in sé in potenza, allora l'anima non può essere la forma del corpo. La prima ipotesi è tomistica e cristiana (anche se Tommaso non manca di incertezze); la seconda è aristotelica. Si può anche dire che l'anima è forma del corpo come termine, non lo è come principio; che è forma del corpo in quanto "informa", non in quanto "è" forma; che è forma solo in quanto è più che forma, in quanto è sostanza spirituale attiva: «L'anima non è per noi un *atto del corpo*, ma bensì il *principio* che produce quest'atto. L'*anima* in una parola produce l'*animazione*, ma non è l'*animazione* stessa».³⁵

Con questo rifiuto dello schema aristotelico: corpo=materia; anima=forma, Rosmini intende riaffermare, insieme con la necessaria unità di anima e corpo, anche la trascendenza dell'anima umana rispetto alla natura: "l'anima è sostanza al tutto diversa dall'esteso e dal corpo".³⁶ Questa trascendenza dell'anima permane anche quando essa è unita al corpo. Rosmini non accetta lo schema: corpo=recipiente; anima=recepito. Per Rosmini, "il corpo è nell'anima, e non viceversa".³⁷ Non diversamente si era espresso il Dottore Angelico: «magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum, quam e converso».³⁸

³⁴ G. GIANNINI, *Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane*, Sodalitas, Stresa 1985.

³⁵ P I 109. Cfr. A 34: «Se l'anima fosse nulla più che un atto del corpo, ella non sarebbe distinta dal corpo [...]; l'anima non è un modo di essere del corpo, ma ella è cosa diversa dal corpo, e quello che più monta, di opposta natura».

³⁶ P II 58.

³⁷ P I 25.

³⁸ *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 3.

5. *La persona e l'io.*

Ogni ente della natura, dunque, è soggetto, anche se in senso proprio lo è solo l'uomo. E ciò accade in quanto solo l'uomo è persona, perché solo l'uomo viene individuato dalla intuizione dell'essere universale. Ciò appare chiaro dalle due definizioni dell'uomo, espresse in apertura della *Antropologia*: «1. L'uomo è un soggetto animale, intellettivo e volitivo. 2. L'uomo è un soggetto animale, dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato, e operante secondo l'animalità e l'intelligenza».³⁹

Dire soggetto intelligente e dire persona, è, per Rosmini, tutt'uno: «La persona si può definire "un soggetto intelligente", e volendone dare una definizione più esplicita diremo che "si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile"». ⁴⁰ Nella definizione di persona si completa, dunque, e si conclude la definizione di soggetto, dato che l'anima umana in primo luogo sente se stessa (sentimento fondamentale), in secondo luogo percepisce i corpi sentiti (intuizione degli oggetti) e in terzo luogo percepisce e pronuncia se stessa.

Quando l'anima percepisce e pronuncia se stessa, può essere chiamata con il monosillabo "Io", principio attivo supremo in cui la persona giunge alla coscienza di sé: «Il monosillabo *Io* è dunque il segno vocale, pronunciato da un'anima intellettiva (o più generalmente da un soggetto intellettivo), di un atto suo proprio, quando interiormente rivolge l'attenzione a sé stessa e si percepisce».⁴¹

Ora solo l'uomo può dire "Io" - cioè solo l'uomo è autocoscienza. Gli illuministi, in particolare il Buffon, che pretendono che anche gli animali posseggano l'Io, cadono in errore, in quanto limitano l'Io alla sensazione e alla memoria. Essi confondono il soggetto con l'Io, il quale, invece, è qualcosa di più e di diverso: è una realtà

³⁹ A 16.

⁴⁰ A 458.

⁴¹ P I 47.

“incorporea e del tutto immateriale” - «ma una sostanza, che non abbia niuna proprietà del corpo e della materia, si dice spirituale, ossia *spirito*; dunque l'anima umana è uno spirito». ⁴²

La persona e l'io sono dunque l'anima umana cresciuta su se stessa e pervenuta alla coscienza di sé. È, allora, possibile pervenire ad una definizione compiuta dell'anima umana: «è un soggetto o principio intellettivo e sensitivo, che ha per sua natura l'intuizione dell'essere, e un sentimento, il cui termine è esteso; e certe attività conseguenti all'intelligenza ed alla sensitività». ⁴³ Deriva da questa definizione dell'essenza dell'anima, che essa possiede due proprietà:

1. è *semplice*, in quanto identico è il principio che sente e che intende; ⁴⁴ un principio che in tanto può sentire-intendere, in quanto è privo di estensione e riceve la forma dall'idea, che è del tutto aspatiale e atemporale;

2. è *immortale*, in quanto ha come forma l'idea, che è immune da ogni condizionamento spazio-temporale: «per sé l'anima umana, anche separata dal corpo, ritiene un proprio sentimento (benché senza riflessione), e però ritiene la sua essenza, che sta nel sentire; e vive immortale». ⁴⁵

La destinazione dell'anima, dunque, non si esaurisce nella natura, anzi la natura dell'anima è soprannaturale. La ragione umana giunge ad esprimere questa esigenza, anche se non riesce a darle una positiva certezza, che spetta ad altre facoltà umane di sperimentare: “qui ammutolisce l'umana ragione”, ⁴⁶ la quale può soltanto aspirare a qualcosa, che non può raggiungere; qui interviene la facoltà umana della fede, che accoglie una verità superiore, ma non perciò in contrasto con la ragione: “attigne le sue dottrine dalla bocca di Dio medesimo”. ⁴⁷ L'antropologia naturale qui si ferma, per lasciare

⁴² P I 79, 80. Cfr. A 446-447.

⁴³ IF 270-271.

⁴⁴ IF 275: «Ma l'anima umana non è soltanto sensitiva, ma ancora intellettiva. Ella è un principio intellettivo e sensitivo ad un tempo», «un principio solo con due attività».

⁴⁵ P I 82.

⁴⁶ IF 278.

⁴⁷ IF 279.

spazio ad un'altra descrizione dell'anima e del suo *desiderium Dei*: quella *Antropologia soprannaturale*, che ci descrive un uomo fatto da Dio, fatto per Dio e capace di Dio - alla quale l'antropologia naturale ha fornito l'impalcatura estrinseca e, insieme, il desiderio ragionevole ed irrealizzabile della immortalità.

Giunto al termine della *Psicologia*, Rosmini ripercorre, come in una rapida successione di fotogrammi, le tappe del suo discorso ed i risultati cui è pervenuto. La profonda razionalità e la genuina fede del Nostro si accorgono che il discorso più importante resta ancora da fare. L'ultima pagina dell'opera ci spiega perché, questo discorso, è necessario e perché è impossibile: «la cosa di tutte importantissima e nobilissima, che le rimane ad investigare, è la destinazione stessa dell'anima».⁴⁸ Un'opera incompleta, dunque? Necessariamente. Per Rosmini, come per l'agostinismo speculativo di S. Bonaventura,⁴⁹ e come per la mistica atea del Wittgenstein,⁵⁰ la ragione filosofica è come una scala: importante e necessaria, essa ci conduce in un luogo, nel quale ci risulta superflua. L'anima non è un bene per se stessa, ma per un Bene che la trascende, la fonda e la ingloba.

Certo, il sistema filosofico rosminiano è un po' come le scale allungabili, con cui i Vigili del Fuoco si arrampicano sempre più in alto. L'ultima porzione è, appunto, quella che tratta del destino soprannaturale dell'anima, della sua salvezza dal fuoco: la *Teosofia* e l'*Antropologia soprannaturale*. La conclusione della *Psicologia* è una apertura ad un discorso più alto, ma non perciò compiuto: «La Psicologia, siccome tutte le altre scienze umane, per sé sola è imperfetta, né si può perfezionare, se non oltrepassa i confini

⁴⁸ P III 303.

⁴⁹ S. BONAVENTURA, *Breviloquium*, prologus, 3, 2: «quasi scalam erigit, quae in suo infimo tangit terram, sed in suo cacumine tangit caelum»; in riferimento a *Gen* 28, 12: «Viditque (Jacob) in somnis scalam stantem super terram et cacumen illius tangens caelum».

⁵⁰ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54-7: «Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse - su di esse - oltre esse. (Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo). Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (Einaudi, Torino 1964, p. 82).

della propria limitata sfera, e non si continua con altre scienze maggiori di lei, che, lasciandosi addietro l'universo creato, ne trovano il Creatore, il quale come dello stesso universo è il principio e la causa, così ne è anche il fine, la ragione, il perfezionamento, l'eterna sublimissima destinazione. Per questo noi giudicammo del tutto necessario riserbarci a parlare intorno ai destini dell'anima umana nell'Antropologia soprannaturale, la quale deve tener luogo dell'ultima parte, e del glorioso fastigio della Psicologia».⁵¹

6. *Conclusioni.*

Questi pochi incompleti approssimativi cenni sul rapporto tra natura e spirito consentono di cogliere la grandiosità del progetto rosminiano - che è quello di una antropologia integrale, capace di definire, nel triplice riferimento alla scienza, alla filosofia ed alla religione, quale sia la natura dell'uomo e quale ne sia, di conseguenza, il destino. Nel momento storico in cui visse, Rosmini seppe indicare al pensiero antropologico la via del recupero di una concezione dell'uomo come ente naturale e soprannaturale - e seppe farlo con una sistematica unitaria, non con la giustapposizione estrinseca di due discorsi. La soprannaturalità dell'uomo non è, per Rosmini, una aggiunta alla sua naturalità (come vediamo accadere, per lo più, negli schemi grossolani della cosiddetta bioetica,⁵² non di rado accostamento concordistico di un fisicalismo biologico e di un fisicalismo teologico); ne è piuttosto l'elemento fondante, nel senso che la stessa natura umana diventa illeggibile senza un riferimento alla soprannatura, dato che, per Rosmini non meno che per Pascal (ma in termini di sintesi armonica, non di angosciosa antinomia), "l'homme passe infiniment l'homme".⁵³

⁵¹ P III 304-305.

⁵² Rinviamo al cit. volume di P. PRINI, *Il corpo che siamo*, pp. 52-74. ("Le ragioni della bioetica"): «L'uomo spirituale che oltrepassa l'animalità è suscitato dall'appello di una Persona assoluta. Ogni uomo è voluto, è eletto da Dio nell'embrione come persona umana potenziale. Perciò, se un dominio ragionevole di ciò che è naturale o biologico nell'uomo è legittimo, esso tuttavia si arresta alla soglia della sua vita personale. Il solo padrone della vita personale è Dio» (p. 57).

⁵³ PASCAL, *Pensées*, n. 434 (Brunschvicg).

In anticipo di cento anni, Rosmini ha offerto ciò di cui l'epoca nostra ha bisogno. Nel secolo che ci separa dall'enciclopedia rosminiana, l'antropologia ha sempre più accentuato i suoi elementi fisicalistici e nichilistici: sino ad affermare, con la psicanalisi, lo strutturalismo ed il pensiero debole, la "morte dell'uomo";⁵⁴ oppure sino a scorgere nell'uomo, come in ogni altro essere della natura, solo il caso e la necessità - un uomo sperduto nella immensità di un universo indifferente, che lo racchiude e lo inghiottisce senza residui.⁵⁵

È vero che sono presenti, non tanto nella filosofia quanto nella scienza, nostalgie di recupero. E proprio gli scienziati ci parlano di un mondo 3 (spirituale) irriducibile ai mondi 1 (materiale) e 2 (psichico); ci parlano del "miracolo dell'esistenza" e della "meraviglia di essere uomo".⁵⁶ Nel terzo volume della grande opera *L'io e il suo cervello*, che costituisce un dialogo tra il filosofo e lo scienziato, è interessante che sia Popper a rifiutare gli argomenti in favore della sopravvivenza, e che sia invece Eccles a farli propri. Al neurofisiologo ripugna l'idea che la vita debba finire; alla scienza moderna, monistica e materialistica, egli contrappone il suo dualismo, ossia la constatazione della irriducibilità della persona, con le sue attività spirituali, alla natura.

Scrivendo Eccles: «L'uomo oggi ha perduto la sua strada - quella che possiamo chiamare la condizione del genere umano. Ha bisogno di un qualche nuovo messaggio, grazie al quale poter condurre con speranza e con scopo la propria esistenza. Penso che la scienza sia andata troppo oltre nel distruggere le convinzioni dell'uomo sulla sua grandezza spirituale e nel fargli credere di essere soltanto un insignificante essere materiale nella fredda immensità cosmica. Ora questa forte ipotesi dualistico-interazionistica che stiamo portando

⁵⁴ Per una giustificazione, anche bibliografica, di questa affermazione, rinviamo al II vol. del nostro *Dio senza Dio (II: Ateismo e secolarizzazione)*, Japadre, L'Aquila 1989, cap. V ("Secolarizzazione e antropologia").

⁵⁵ PASCAL, *Pensées*, n. 194: "ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment". - Cfr. J. MONOD, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1974.

⁵⁶ J. ECCLES - D. ROBINSON, *La meraviglia di essere uomo*, Armando, Roma 1985; H. MARGENAU, *Il miracolo della esistenza*, ivi 1987.

avanti, implica certamente l'idea che l'uomo sia molto di più di quanto è proposto da questa spiegazione puramente materialistica. Penso che esista un mistero nell'uomo e sono sicuro che, se non altro, sia meraviglioso per l'uomo avere la sensazione di non essere solo una scimmia rimessa a nuovo in tutta fretta e che esista qualcosa di ben più stupendo nella sua natura e nel suo destino».⁵⁷

Certo, questa rivendicazione avviene entro l'accettazione della scienza moderna e, in particolare, della ipotesi evoluzionistica (nella evoluzione Eccles, come Dobzhansky, vede la metodologia usata da Dio per la creazione).⁵⁸ È, dunque, una rivendicazione puramente esenzialistica, che riesce ad aprirsi, come avviene in tanti altri scienziati attuali, al fideismo, ma non a divenire una antropologia integrale. Rimane apprezzabile l'impaziente constatazione dei limiti del fisicalismo, anche se sarebbe necessario compiere un ulteriore passo rispetto a questa esigenza.

È quel passo che venne compiuto da Goethe, nel suo tentativo di sovvertire la scienza materialistica dell'illuminismo mediante la ripresa della metafisica della luce neoplatonica, in modo da trovare, non senza contaminazioni panteistiche, il Divino nell'umano:

Se l'occhio non fosse solare,
non potrebbe mai percepire il sole;
se non fosse in noi la forza propria di Dio,
il divino come ci potrebbe estasiare?⁵⁹

O, meglio ancora, il passo compiuto dal Rosmini, che consiste nel superamento sia del dualismo cartesiano, che ci dava dell'anima due scienze, "contenziose, contraddittorie, inimicissime",⁶⁰ sia

⁵⁷ R. POPPER - J. C. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, Armando, Roma 1986, voll. 3 (con numerazione continua), III, 674.

⁵⁸ T. DOBZHANSKY, *L'evoluzione della specie umana*, Einaudi, Torino 1979.

⁵⁹ J. W. GOETHE, *Zahme Xenien*, 724-5: "Wär' nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnt' es nie erblicken; / Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?" (tr. di M. T. Giannelli, in: J. W. GOETHE, *Tutte le poesie*, a cura di R. Fertonani, Mondadori, Milano 1989, voll. 2 (con numerazione continua), p. 1270). - Per la concezione goethiana della natura, cfr. J. W. GOETHE, *Teoria della natura*, a cura di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1968.

⁶⁰ P III 299.

del monismo materialistico dell'illuminismo, che non riusciva a scorgere la differenza tra natura e spiritualità. Questo superamento ha un nome: antropologia integrale, che tutto assume, ordina e coordina; nulla dimentica o assolutizza, in quanto l'anima è "indefinitamente molteplice"⁶¹ - e solo le scienze particolari possono descrivercela; ma è, prima e soprattutto, "semplicissima"⁶² - e solo la filosofia, in quanto "scienza delle ragioni ultime",⁶³ è in grado di rivelarcela: «L'uomo è uno; le due scienze sono una; la loro conciliazione ed unione prepara la perfezione dell'unica vera scienza dell'uomo».⁶⁴

⁶¹ P III 301.

⁶² P III 302.

⁶³ IF 225.

⁶⁴ P III 300. - Di notevole utilità ci sono state le pagine dedicate all'antropologia rosminiana da C. RIVA, *Attualità di A. Rosmini*, Studium, Roma 1970, pp. 113-141.