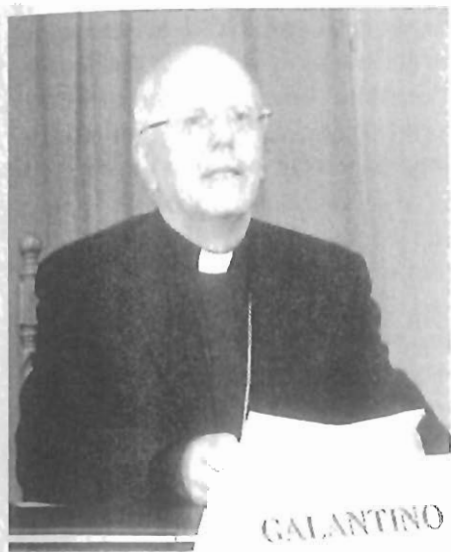


# L'attualità del personalismo rosminiano nel contesto del post-umanesimo

✠ Nunzio Galantino



## Premessa

La domanda alla quale intendo rispondere e intorno alla quale intendo ordinare gli elementi del mio contributo può essere così formulata: «Il personalismo rosminiano ha qualcosa da dire alla nostra epoca, da alcuni definita “epoca del post-umanesimo”?». In altri termini, e come dirò in conclusione: «In che misura il modulo dell'antropologia rosminiana può reggere l'impatto con il cosiddetto post-umanesimo?».

Cercherò di rispondere alla domanda in tre momenti. Nel primo, presentando due considerazioni che, facendo leva sul metodo utilizzato da Rosmini nel rispondere alla domanda “chi è l'uomo?”, possono certamente aiutare ad abitare in maniera non schizofrenica e metodologicamente corretta il contesto post-umano. Nel secondo momento del mio intervento passerò in rassegna, ma solo per cenni, alcuni snodi fondamentali del personalismo ontologico rosminiano capaci di offrire contenuti per una risposta aperta alla domanda “chi è l'uomo?” nell'o-

dierno contesto. Nel terzo momento del mio intervento cercherò di trarre qualche conclusione, con l'ambizione di offrire anche qualche spunto per la riflessione in atto nella Chiesa italiana, orientata a celebrare il Convegno ecclesiale di Firenze che ha come titolo "in Cristo Gesù un nuovo umanesimo".

Sullo sfondo delle mie considerazioni voglio porre l'intervento di Papa Francesco all'ultima Assemblea generale della CEI come una sorta di ponte tra la mia riflessione e il Convegno ecclesiale di Firenze 2015. «Le difficili situazioni vissute da tanti nostri contemporanei – diceva Papa Francesco – vi trovino attenti e partecipi, pronti a ridiscutere un modello di sviluppo che sfrutta il creato, sacrifica le persone sull'altare del profitto e crea nuove forme di emarginazione e di esclusione. Il bisogno di un nuovo umanesimo è gridato da una società priva di speranza, scossa in tante sue certezze fondamentali, impoverita da una crisi che, più che economica, è culturale, morale e spirituale». In questa luce, affidava al percorso di preparazione al Convegno ecclesiale nazionale di Firenze nel prossimo anno la responsabilità di un «discernimento comunitario» capace di «cogliere e comprendere la realtà e, quindi, [identificare] strade per governarla, mirando a rendere più giusta e fraterna la comunità degli uomini»<sup>1</sup>.

## 1. Da "chi è l'uomo?" a "chi sono io?": il senso di una domanda posta "alla prima persona".

La domanda sull'uomo emerge in ogni trapasso epocale e chiede di essere indagata onde ricevere risposte di senso non banali o ideologiche, ma capaci davvero di interpellare le coscienze e disporle all'agire secondo criteri di giustizia e verità. Quanto a noi oggi non intendiamo interrogarci sull'umano soltanto a causa delle minacce pur vistose ed imponenti a cui viene, potremmo dire, quotidianamente esposta l'esistenza, ma soprattutto perché la domanda non può essere elusa, né accantonata come se avesse ricevuto risposte perennemente valide e scontate, che saremmo chiamati semplicemente a ripetere, senza prenderci la briga di riformularle attraverso la fatica del pensiero e della riflessione. La Chiesa, a sua volta, non può rinunciare a proporre e partecipare a questa

1. *Discorso di Papa Francesco alla 66ª Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana, 19 maggio 2014.*

fatica e anche per questo nel nostro Paese si sta incamminando verso un momento – il Convegno ecclesiale di Firenze – particolarmente significativo, che si è voluto intitolare al nuovo umanesimo, con la piena consapevolezza della profonda complessità della questione e del compito profetico irrinunciabile per la comunità dei credenti nel mondo.

*I.a.*

Ho parlato di “complessità” della questione; una complessità che risulterà particolarmente evidente allorché ci si accinga a riflettere intorno alla domanda sull’umano a partire da due considerazioni prelieve (chiamiamole di metodo, per intenderci). La prima concerne il fatto che l’oggetto della domanda e il luogo stesso di essa coincidono: si tratta dell’uomo. Ma ancor di più concerne l’esistenza umana concreta di ciascuno di noi, del senso della nostra vita e della nostra morte, per cui la questione non potrà non porsi che *in prima persona*, come appunto le domande fondamentali: Chi sono? Da dove vengo? Dove vado?

Un luogo paradigmatico che possiamo assumere come punto di partenza per la nostra riflessione lo rinveniamo nell’*incipit* de *L’azione* di Maurice Blondel: «La vita umana ha o non ha un senso? E l’uomo ha un destino? Io agisco, ma senza sapere che cos’è l’azione, senza aver desiderato di vivere, senza conoscere esattamente né chi sono né addirittura se sono. Questa apparenza di essere che si agita in me, queste azioni irrisorie e fugaci di un’ombra, ebbene oso dire che esse portano in loro una pesante responsabilità per l’eternità, e che, anche a prezzo del sangue, non posso comprare il nulla, perché per me non esiste più: sarei dunque condannato alla vita, condannato alla morte, condannato all’eternità! Ma come, e con quale diritto, se non l’ho né saputo né voluto?».

Dopo i primi due interrogativi posti in terza persona, il filosofo di Aix immediatamente passa all’Io e prosegue il suo cercare col ricorso alla prima persona: in prima istanza in gioco non è il genere umano e il suo destino, ma sono io stesso con le mie ansie, le mie paure, le mie gioie, le mie domande, la mia esistenza tutta. E in questo frammento (l’io) emerge sotto forma di urlo o di sussurro la domanda di senso, la domanda sull’essere. La questione dell’essere e quella dell’uomo coincidono: si tratta della domanda metafisica fondamentale. L’antropologia non può essere tenuta separata dall’ontologia, né la si può ormai più considerare una regione più o meno periferica della filosofia e/o della teologia. E se questo è vero nella sua radicalità dobbiamo assumerci il

rischio di indicarne le conseguenze: la questione dell'uomo e quella di Dio coincidono. E non in astratto: la questione dell'io e quella del Dio di Gesù Cristo sono in ultima analisi la stessa domanda. E tuttavia la risposta alla domanda sull'umano la Chiesa non la propone tanto nei suoi documenti quanto attraverso la sua presenza nel mondo, attraverso la sua vita, attraverso il suo agire, donando agli uomini tutto ciò che è e che crede, secondo la felice espressione della *Dei Verbum*; soprattutto lo fa ponendo l'uomo in relazione vitale col Cristo, in modo che abbia un'autentica percezione di sé in senso pieno e integrale.

In questa prospettiva il convenire verso la patria dell'umanesimo storico per interrogarci sull'umano - celebrare il Convegno della Chiesa italiana a Firenze - non potrà assumere la forma di una mera esperienza intellettuale, bensì produrre una vera e propria conversione culturale ed esistenziale per dar vita a un vero e proprio rinascimento, tanto più necessario quanto meno in sintonia con le mode imperanti. E, poiché l'uomo è il luogo della domanda e il suo è un perenne domandare, la fretta della risposta non dovrà prevaricare sulla necessità di saper indagare le domande e gli interrogativi più profondi che abitano le nostre menti e i nostri cuori, come quelli delle donne e degli uomini del nostro tempo.

### 1.b.

La seconda considerazione previa si innesta sulla necessità di pensare il nesso profondo fra la condizione umana e la natura dell'uomo. E se la tradizione ci trova maggiormente attrezzati sulla seconda dimensione della risposta, l'attenzione costante e vigile ai segni dei tempi dovrà renderci capaci da un lato di apprendere l'umano nella sua concreta situazione storica e dall'altro di innestare i tesori di tale tradizione nell'oggi dell'esistenza. Tutto questo non potrà avvenire se continueremo a denigrare il nostro tempo, le sue istanze e le sue stesse provocazioni, fra cui quella del post-umanesimo o del trans-umanesimo. Sono provocazioni che Rosmini non ha avuto la fortuna di sperimentare, situandosi nel contesto di una modernità tutta orientata sull'uomo, sulle sue capacità ed energie, sulle sue possibilità e conquiste, tali da richiedere una riflessione antropologica certamente di tipo diverso rispetto a quella che la nostra epoca postumana - perché postmoderna - ci chiede. E, d'altra parte, paradossalmente, se il pensiero rosminiano venisse sganciato dalla condizione storica ed esistenziale del suo tempo - che

non è il nostro – non avrebbe più nulla da dire e studiarlo sarebbe mera operazione archeologica, da intellettuali sfaccendati e sterili.

Per parte sua, il genio speculativo del Roveretano ha saputo cogliere proprio nell'antropocentrismo del pensiero moderno – una condizione culturale prevalente nel suo tempo – una preziosa opportunità per la fede e la teologia (nonché ovviamente per la filosofia) riuscendo così a superare sia il fondamentalismo teocentrico di un certo medioevo, sia l'assolutismo antropocentrico ed ideologico della modernità compiuta. In tal modo ha operato da un lato una sorta di svolta antropologica ante litteram e dall'altro una concentrazione cristologica e trinitaria, che lo ha condotto alla conversione *da una ontologia dell'essenza ad una ontologia della persona*, possibile grazie alla fecondità speculativa della fede cristiana. Si tratta della messa in campo di un antropocentrismo metodologico che produce un oltrepassamento tale da consentire una visione del fondamento dinamico dell'esistenza, non sempre compreso ed esplicitato nella tradizione soprattutto scolastica.

Ecco come si esprimeva Antonio Rosmini, in un testo composto nel 1835 e pubblicato l'anno successivo (*Il rinnovamento della filosofia in Italia*), volto a indicare il percorso di quella che potremmo definire una "rivoluzione dimenticata": «La scuola teologica partì dalla meditazione di Dio: io partii semplicemente dalla meditazione dell'uomo, e mi trovai nondimeno pervenuto alle conclusioni medesime»<sup>2</sup>.

Ricordare questa rivoluzione non ci autorizza a riproporla nei suoi stessi termini, data la distanza, che possiamo chiamare epocale, fra i contesti. Se il luogo-soggetto della meditazione di Dio e di quella dell'uomo è l'uomo stesso, non ci sarà via di scampo alla oggettivazione dell'onto-teologia, dove Dio diventa oggetto di una meditazione condotta da altri – l'uomo appunto – che si auto attribuisce la onnipotenza della stessa meditazione di Dio. Laddove invece egli fosse chiamato ad attingere una meditazione di Dio il cui soggetto è Dio stesso, si schiuderebbe la possibilità di un reale ascolto non oggettivante rispetto alla rivelazione del soprannaturale, dell'eterno, dell'infinito nel tempo e nella storia. Così come dalle viscere della cristiana religione (rivelata) nascerebbe un autentico pensiero filosofico e metafisico riconoscente e aperto, non autoreferenziale e dinamico, rivolto all'oltre e a quella lontananza radicale che avvicina alle cose, al mondo, agli altri e a Dio stesso.

2. A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, CISR – Città Nuova, Roma – Stresa 2007-2008, tomo II, 185.

Nonostante il nostro tempo sembri pervaso da una conoscenza caratterizzata prevalentemente dall'assemblaggio dei dati e delle informazioni - o forse proprio per questo - si rende urgente quella che Rosmini chiama «meditazione dell'uomo», in uno spazio di libertà e di distanza, che la Chiesa può contribuire a custodire ed abitare. Questa capacità di «pensiero meditante» incrocia lo stesso sapere scientifico e la tecnica (come sta accadendo in questo simposio) senza demonizzarne i contenuti e gli esiti, senza sentirsi minacciato ed emarginato, ritenendo al contrario che le risorse non possono diventare minacce se non a partire da tendenze ideologiche e di dominio, spinte dalla tentazione del potere, sempre tuttavia presente nella storia dell'umanità, che, come lo stesso Roveretano insegna, si costituisce nell'intreccio fra storia dell'amore e storia dell'empietà. Risulterà allora particolarmente istruttivo per la nostra riflessione il richiamo all'ontologia della persona e al tempo stesso la messa in luce dei limiti e delle differenze fra la prospettiva sistematizzante del rosminianesimo storico e quella che la condizione umana innesta sulla essenza dell'uomo oggi.

## 2. Il diritto nella «persona»

La recente pubblicazione dei primi due volumi della monumentale *Filosofia del diritto* mi offre l'occasione per muovere i primi passi, procedendo a ritroso (ossia verso l'*Antropologia in servizio della scienza morale*) nel tentativo di esporre a grandi linee il personalismo ontologico rosminiano, in modo da rilevarne l'attualità in rapporto alla nostra riflessione sulla condizione attuale in cui versa l'umano. Al tempo stesso la riflessione filosofica sul diritto che Rosmini ci offre intreccia la meditazione di Dio e quella dell'uomo, declinando il rapporto carità / verità nella prospettiva del rapporto carità / giustizia e definendo quest'ultima, sulla scorta di Leibniz (e dei greci), la «carità del sapiente».

L'intreccio fra il polo teo-logico e quello antropo-logico ci porterebbe a sostenere che più che una filosofia del diritto, qui si esplica una vera e propria teologia del diritto, in quanto, per Rosmini, la politica e il diritto devono trovare il loro fondamento nella morale e questa nella religione, da cui sgorga l'autentica azione morale. Accanto alla rievocazione dell'Essere supremo e onde evitare ogni possibilità di interpretazione di questa formula in senso illuministico, Rosmini rimanda - a proposito del legame fra sfera morale e sfera religiosa - al

primo comandamento evangelico, ossia alla legge dell'amore, per cui «la sola religione, il solo concetto di Dio santo e beante, qual ce lo dà il Cristianesimo, costituisce il *principio sufficiente* dell'*attività morale* dell'umanità. Per questo la formola evangelica, enunciata siccome quella che contiene il primo ed il massimo comandamento, fu esposta da Cristo in una forma positiva, e non negativa: comanda che si facciano le azioni, non determina il modo di farle: anzi veramente comanda la massima attività possibile: trae tutte le forze umane in movimento: «Amerai, dice, il Signore Dio tuo di tutto il cuor tuo, e in tutta l'anima tua, e in tutta la mente tua. Amerai il prossimo tuo come te stesso»». La portata universale di tale insegnamento evangelico viene così esplicitata: «Gli stessi gentili filosofi, quando vollero dimostrare il dovere *positivo* della benevolenza, che ha ciascun uomo verso gli altri, ricorsero a Dio, siccome il padre comune di tutti»<sup>3</sup>.

La radice cristiana del diritto si mostra in maniera del tutto particolare nell'assunzione del concetto di persona come principio fondatore, cui il Roveretano riconduce l'essenza stessa del diritto, sicché essa non risiede in un codice o in un corpo di leggi scritte: «Il principio attivo supremo, base della persona, è informato dal *lume* della ragione, dal quale riceve la norma della giustizia [...]. Ma poiché la dignità del lume della ragione (essere ideale) è infinita, perciò niente può stare sopra al principio personale, niente può stare sopra a quel principio che opera di sua natura dietro un maestro e signore di dignità infinita; quindi viene, ch'egli è principio naturalmente *supremo*, di maniera che niuno ha diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito. Se dunque la persona è attività suprema per natura sua, egli è manifesto che si dee trovare nell'altre persone il dovere corrispondente di non lederla, di non fare pure un pensiero, un tentativo volto ad offenderla o sottometerla, spogliandola della sua supremazia naturale [...]. Dunque la *persona* ha nella sua natura stessa tutti i costitutivi del diritto: essa è dunque il diritto sussistente, l'essenza del diritto»<sup>4</sup>.

Di qui alcuni corollari, che possiamo indicare in questi termini: in primo luogo, nella persona coincidono condizione e natura umana e quindi di fronte ai contesti non va semplicemente richiamata l'essenza dell'uomo, ma proposto il principio persona come fondamentale

3. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto* (a cura di M. Nicoletti e F. Ghia), CISR - Città Nuova, Stresa - Roma 2013, tomo I, 168-169. A conferma della sua tesi rimanda a CICERONE, *De officiis*, libro III, cap. VI.

4. *Ib.*, tomo II, 2014, 26.

orientamento dell'agire; in secondo luogo è Rosmini stesso ad affermare che «quanto si trova nella sfera dell'umana natura è intimamente legato all'umana persona ed a questa subordinata»<sup>5</sup>. In questo senso il "personalismo", soprattutto nella sua connotazione profondamente ontologica, consente un approccio all'umano non essenzialista e al tempo stesso non soggiacente alle diverse mode culturali, che di volta in volta si impongono.

Quanto poi il pensiero politico-giuridico rosminiano sia lontano anni luce dalle più recenti prospettive, lo si può facilmente mostrare col ricorso alla sua concezione teocratica della società, che, al di là della datazione terminologica, sta comunque a mostrare la valenza preminentemente teologica della sua dottrina: «La verità, che all'anima nostra per natura si manifesta, è cosa divina, ma non è Dio stesso. Che se i gentili filosofi la pigliarono per lo stesso Dio, essi sono in qualche modo scusabili; conciossiachè in quella ravvisarono del divino, e nient'altro di divino rinvenivano nell'universo intero. Ma a noi cristiani è stato comunicato Iddio proprio, e raffrontando il lume della ragione a quel della fede, ci è oggimai facile il discernere la differenza fra Dio, a cui soprannaturalmente ci congiunge la fede, e la semplice *idea* (verità), a cui ci congiunge la natura»<sup>6</sup>.

L'affermazione precedente contribuisce comunque a porre il pensiero politico-giuridico di Rosmini al riparo dalla deriva fondamentalista, in quanto l'impostazione del rapporto naturale/soprannaturale alla luce ed in relazione con la prospettiva ontologica delle forme dell'essere consente, secondo il Nostro, di superare ogni rischio di *razionalismo* («che riduce tutto alla ragion naturale, cioè all'*idea*») e di *misticismo* fideistico («che pretende esser l'uomo per natura in comunicazione colla realtà di Dio»), in quanto il rapporto con Dio, nell'ordine soprannaturale, si esprime attraverso un *sentimento deiforme*, «incipiente in questa vita, nella quale costituisce il lume della *fede* e della *grazia*; compiuto nell'altra, nella quale costituisce il lume della *gloria*»<sup>7</sup>.

5. *Ib.*, 27.

6. Dobbiamo ora tornare all'edizione nazionale della *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, CEDAM, Padova 1967-69 in sei volumi (EN 35-40): EN 38, p. 899.

7. EN 38, p. 900-901. La proposizione 36, condannata nel *Post obitum* del 1887 sintetizza i §§ 674-677 della *Filosofia del diritto* (DS 3236). «La presente proposizione, come pure la seguente, vengono viste in rapporto al presunto ontologismo di Rosmini, e quindi condannate in quanto neganti ogni differenza



Poste queste premesse di carattere fondamentale, basterà scorrere i titoli dei paragrafi relativi alla società teocratica per rendersi conto della profonda valenza teologica (cristologica ed ecclesiologica, nonché antropologica) che in essi si esprime:

- ▶ «Gradi diversi di perfezione, in cui si può considerare la società teocratica<sup>8</sup>.
- ▶ Primo grado della società teocratica - Ragione umana sola<sup>9</sup>.
- ▶ Secondo grado della società teocratica - Rivelazione<sup>10</sup>.
- ▶ Terzo grado della società teocratica - Grazia<sup>11</sup>.
- ▶ Quarto grado della società teocratica col quale ella tocca la sua perfezione - L'incarnazione<sup>12</sup>.
- ▶ Il Cristo che aggrega alla perfetta società teocratica gli altri uomini<sup>13</sup>.
- ▶ Il possedimento che l'uomo può avere di Dio, consiste nell'essere posseduto da Dio<sup>14</sup>.
- ▶ Il supremo dominio di Dio si identifica colla perfetta società teocratica<sup>15</sup>.
- ▶ Se la teocrazia aggregata dal redentore sia una società d'azione o di fruizione<sup>16</sup>».

Il riferimento al principio cristocentrico, lungi dall'apparire come estrinseco o sovrapposto in una trattazione che vuol essere rigorosamente filosofico-giuridica, viene a costituire il perno di tutta la dottrina qui esposta: «Nel Cristo la società teocratica fra Dio e l'uomo toccò e, volea quasi dire, travalicò il massimo della sua perfezione»<sup>17</sup> e questo per un duplice ordine di considerazioni. In primo luogo perché il bene

---

tra naturale e soprannaturale, anzi l'esistenza stessa dell'ordine soprannaturale. Rosmini, invece, dice in questa proposizione, che l'ordine soprannaturale si costituisce in questa vita con la *fede* e la *grazia*, e compiuta nell'altra vita con la *gloria*» (G. GIANNINI, *Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane*, Studio editoriale di Cultura - Libreria editoriale Sodalitas, Genova - Stresa 1985, 128).

8. EN 38, p. 901, n. 679-680.

9. EN 38, p. 902-906, n. 681-690.

10. EN 38, p. 906, n. 691-693.

11. EN 38, p. 907, n. 694-697.

12. EN 38, p. 907-910, n. 698-703.

13. EN 38, p. 910-913.

14. EN 38, p. 910-912, n. 704-709.

15. EN 38, p. 912, n. 710-712.

16. EN 38, p. 912-913, n. 713-716.

17. EN 38, p. 909.

comune fra Dio e l'uomo raggiunge in Cristo il massimo livello, per cui le parole «tutte le cose mie sono tue e le tue sono mie» (Gv 17,10) «esprimono la massima comunione di beni e la massima società»<sup>18</sup>. In secondo luogo perché la comunione di beni, in Cristo, è massima in entrambi i membri di questa società tra Dio e l'umanità: «Il bene della natura divina e dell'umana sono accomunati: il bene massimo della società è la natura divina, che il Padre e il Figlio godono identica: onde Cristo non finisce di dire al Padre suo: "noi siamo una cosa sola" (Gv 17,22). Il Figliuolo poi si compiace di questa natura nel fonte onde l'ha ricevuta, nel Padre; il Padre si compiace di essa nel Figliuolo, a cui l'ha comunicata per generazione. Ma la persona del Figliuolo avendo seco congiunta la natura umana, l'ama e la gode ab eterno [sic!]; né il Padre può compiacersi del Figliuolo se non si compiace ancora della natura umana del Figliuolo, appunto perché questa natura possiede il Figliuolo suo in quanto è posseduta da lui»<sup>19</sup>.

Il possesso di cui si parla in questa prospettiva trinitaria e cristologica consiste in un «essere posseduto» della natura umana da parte di quella divina in Cristo, analogo all'«essere posseduto» dell'uomo da parte di Dio, percepito tramite il sentimento deiforme della grazia<sup>20</sup>. Alla domanda se la società teocratica sia una società di fruizione e di azione, Rosmini risponde che, in quella parte ormai pervenuta alla gloria eterna, questa società è di sola fruizione, mentre nella Chiesa storica e terrena si tratta di una comunione di fruizione (in prima istanza) e di azione (in seconda istanza). A tale impostazione fa seguito la distinzione fra Chiesa visibile e Chiesa invisibile: «La società *invisibile* è più estesa della visibile; perocché ella abbraccia non pur quelli che si tengono uniti al *corpo* della Chiesa, ma anche quelli che sono uniti solamente al suo *spirito*. La società invisibile s'estende ai celesti comprensori, ed è una società di fruizione. La società visibile è quella che vive e milita sulla terra»<sup>21</sup>.

La rivelazione dunque feconda la ragione nel tentativo non solo di pervenire alle verità fondamentali relative al senso dell'esistenza, bensì anche nello sforzo di costruire la città terrena, ponendo le fondamenta

18. EN 38, p. 909.

19. EN 38, p. 909-910.

20. «Per sentimento di Dio o sentimento deiforme noi intendiamo un sentimento di tal natura, ch'egli si dimostra all'uomo che vi riflette come un'azione sentita di Dio, come un effetto sentito che non può attribuirsi a nessuna causa finita, ma solo infinita: quindi atto a farci non argomentare, ma propriamente *percepire* Iddio (l'immediata azione di Dio in noi)» (EN 38, p. 907).

21. EN 38, p. 916.

della civile convivenza dei popoli fra loro e di un popolo al suo interno. Il rapporto Chiesa/mondo è comunque pensato e percepito in termini di differenza e di distanza, con un afflato ecclesiale e un'attenzione particolare alla libertà della Chiesa, che troverà ulteriore espressione nell'opera più famosa del Roveretano, alla quale ci stiamo per accostare.

### 3. Personalismo teo-ontologico

Approdando ora all'*Antropologia in servizio della scienza morale*, ciò che tuttavia non può non sorprenderci, stando qui una forte presa di distanza dal diffuso modo di concepire l'umano, anche in ambito cattolico e nella prospettiva del personalismo più banale, è la *definizione di persona* che Rosmini adotta, innestandosi in una tradizione ben delineata ed articolata, quale quella della teologia francescana medievale. Egli infatti riprende quella di Duns Scoto, nella quale a sua volta si ispira a quella formulata da Riccardo di S. Vittore, secondo cui *persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*. In tutte queste definizioni si individua la caratteristica fondamentale della persona umana nell'esistenza unica ed irripetibile. È ad esempio nell'incomunicabilità che il *doctor subtilis* rinviene la ragione ultima della persona, sia a livello teologico che antropologico, ritenendo tale categoria non correlativa a nessun'altra, in quanto la persona costituisce la realtà esistente in quanto esistente. Al concetto di "persona", pertanto, risulta connaturata la categoria della *incomunicabilità-solitudine*, che la rende, quindi, un'identità unica ed irripetibile<sup>22</sup>. Non si tratta di negare la relazione: infatti per Scoto, attraverso il dialogo, la persona è chiamata ad abbandonare l'individualismo, in modo da scoprire la sua vera individualità, ovvero la sua identità (*haecceitas*) di fronte a Dio<sup>23</sup>.

Quindi per Rosmini «la persona si può definire "un soggetto intelligente"; volendo dare una definizione più esplicita diremo che "si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile"»<sup>24</sup>. Il che ci porta a ribadire il passaggio da una "ontologia della sostanza" a una "ontolo-

22. Di Scoto cfr. ad es., *Ordinatio*, I, d. 23, q. un., n. 15.

23. Cfr. a tale proposito *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 5.

24. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, CISR - Città Nuova, Stresa - Roma 1991, 460.

gia della persona”, nel senso originario della *ypostasis*, la cui specificità abita nell’originalità dell’elemento incomunicabile, ossia, se si vuole, nella “solitudine”. La persona è quindi ineffabile: *individuum ineffabile triumphans* ed assolutamente inalienabile. Non si tratta tuttavia di una solitudine autoreferenziale, in quanto la persona si costituisce a partire dalla relazione, ma si tratta della relazione creaturale, nella quale Dio nel creare il mondo già pone l’altro da Sé e il senso di questa alterità si acuisce nel momento in cui viene creato l’essere intelligente e libero, tanto che costui ha il terribile potere di dire no a Dio stesso, un potere che la morte può rendere definitivo nella forma della eternità infernale, così come l’armonia con Dio, gli altri e il cosmo, che l’eternità paradisiaca promette e realizza non annulla la singolarità delle persone.

Attraverso un percorso che prende le mosse dalla scoperta dell’essere ideale, passa attraverso la riscossa dell’essere ideale per concludersi con l’essere morale e il suo primato, Rosmini elabora il proprio sistema insieme ontologico (le tre forme dell’essere), teologico (le tre persone di cui le forme sono tracce), antropologico (la struttura tripartita della persona, potremmo dire anima, corpo, spirito come corrispondenti di ideale, reale, morale). Il livello antropologico, come abbiamo già potuto notare, costituisce il punto di partenza, in quanto il senso delle cose, della natura e della storia, può essere indagato solo a partire dalla domanda sull’uomo e sul suo destino. È nella persona umana, infatti, che le tre forme dell’essere convivono e celebrano il loro incontro. Non sempre tale convivenza è pacifica ed armonica: la realtà storica comporta la legge dell’antagonismo, che trova interessanti riscontri anche a livello cosmologico. Così recita un brano dell’*Antropologia in servizio della scienza morale*, dal quale appare molto chiaramente il senso di questo discorso: «Essendo essa [la volontà] una tendenza razionale al bene, non può a meno [sic!] di venire eccitata da qualsiasi bene, solo che le sia convenevolmente presentato, cioè che sia conosciuto e opinato. E perocché ogni essere è bene, in quanto egli è; perciò apparisce che la volontà è atta di sua natura ad amare tutte le cose, e che un cotal amore universale è, si può dire, il fondo della volontà e della natura umana che la possiede». Il Roveretano è nello stesso tempo convinto che l’etica ha bisogno di una fondazione ontologica ed antropologica. Scrive infatti nell’*Introduzione* alla sua opera di antropologia filosofica: «Acciocché la teoria dell’obbligazione si possa applicare senza commettere errore, egli è uopo che si conosca bene il soggetto al quale ella deve applicarsi, il quale è l’uomo. Quindi si scorge manifesta necessità, che la *Morale*

*applicata*, e la *Scienza di applicare la legge suprema* sia preceduta da una *Antropologia*, la quale faccia conoscere l'umana natura in rispetto alla moralità»<sup>25</sup>.

L'insistenza sulla dimensione morale dell'essere porta a concludere al primato dell'essere morale (da diversi interpreti indicato), in quanto, nella prospettiva rosminiana, la volontà libera costituisce il vertice della persona e il luogo in cui essa si realizza e questo vale sia per le persone divine (Cristo ci redime con la sua libera decisione di abbandonarsi alla volontà del Padre), sia per l'uomo. Pertanto la morale non va considerata come un semplice campo di applicazione della teoretica, né a livello filosofico, né a livello teologico, piuttosto si tratta del compimento o del vertice di tutta la speculazione, in quanto diretta al perfezionamento morale del singolo e della società.

#### 4. Visione dinamica dell'umano e la corporeità come ... ponte!

Nell'ultima parte di questo mio contributo voglio far convergere alcune considerazioni conclusive ma aperte. Aperte alle domande che inevitabilmente devono animare quel "discernimento comunitario" al quale Papa Francesco ha invitato la Chiesa italiana.

Il sistema rosminiano, acquisito attraverso un percorso che porta all'intreccio di teologia, filosofia, diritto, politica, in un orizzonte sapienziale che travalica gli ambiti disciplinari accademici, non si può considerare, come spesso accade, alla stregua di un modulo prestampato, che possa essere riempito con i contenuti più disparati e possa funzionare in ogni epoca ed in ogni circostanza. La domanda che si impone qui oggi, dato anche il tema del simposio, ma soprattutto dato il nostro contesto culturale e antropologico, è se e in che misura questo modulo possa reggere l'impatto con il cosiddetto post-umanesimo e con le sue istanze e minacce, nonché risorse e opportunità. Alcune schematiche considerazioni potranno aiutarci a rispondere a questa domanda e a discutere nel dialogo con le prospettive filosofiche, teologiche e scientifiche che un argomento così complesso richiede.

25. *Ib.*, 17.

## 4.1.

In primo luogo sembrerebbe ovvio, ma non sempre lo è, che non si possa dare post-umano se non a partire dall'umano: di qui il profondo significato della "svolta antropologica" da cui il Roveretano ha preso le mosse. Da essa bisogna partire o ripartire, per oltrepassarla, attraversandola, senza idolatrarla o ideologizzarla. La forza innovativa e ineludibile di questo pensiero sta innanzitutto nell'aver proposto una *visione dinamica dell'umano*, in una prospettiva certamente sistematica, ma aperta e capace di incrociare le istanze del proprio tempo. Il ruolo della rivelazione cristiana e il riferimento cristocentrico risultano fondamentali in questo percorso proprio in quanto da un lato propongono una visione dell'uomo in cammino e dall'altro chiamano l'esistenza a un continuo superamento, onde poter raggiungere il proprio fine, che è la partecipazione alla vita divina.

In questo senso, di fronte all'istanza/minaccia del post-umano non sta un'astratta natura umana, concepita in senso statico e impermeabile alla condizione umana, ma la persona, dove natura e condizione convivono, non senza a volte laceranti dinamiche di adattamento. L'irriducibile identità ("solitudine" se il termine non assumesse accezione negativa) della persona e il suo costituirsi come fonte e luogo del diritto non può non svolgere il ruolo di orientamento delle scelte e delle politiche in particolare in rapporto alle nuove tecnologie. Il primato dell'essere morale – ossia l'individuazione nella libertà del vertice costitutivo della persona – comporta l'esclusione di ogni modalità di ibridazione uomo/macchina e uomo/animale che venga a limitare o addirittura determinare ulteriormente l'esercizio della volontà libera, provocando una sorta di robotizzazione della persona. Al tempo stesso, l'attività tecnologica e la creatività che l'accompagna risultano espressione della immagine e somiglianza col Dio creatore che la fede cristiana indica nella definizione dell'uomo come persona.

La convergenza nella persona di natura e condizione umana comporta la necessità di pensare l'oltre dell'uomo non come uno snaturamento/spersonalizzazione o come una rinuncia alla propria peculiarità, bensì come a un essere in cammino che agisce in continuità e al tempo stesso in discontinuità con quanto apprende di volta in volta di sé. In questo senso, come è stato rilevato nel corso del Novecento filosofico, il personalismo non sarà mai una ideologia, bensì solo e soltanto una prospettiva.

4.2.

Un ulteriore elemento di contiguità della prospettiva antropologica rosminiana con le istanze del nostro tempo sta nell'attenzione alla corporeità come luogo in cui si mostra la realtà concreta dell'essere umano e si stabilisce il suo rapporto col reale cosmico ed anche col soprannaturale. Da nessuna delle forme dell'essere si può prescindere, per cui se è vero che le neuroscienze indicano che ogni attività umana, anche la più spirituale come il pensiero, si realizza nella corporeità (cervello), un'antropologia integrale come quella rosminiana, opportunamente rivisitata, può accogliere e ulteriormente aiutare la comprensione di tali prospettive, che non sono soltanto inquietanti. Al contempo, potrà risultare istruttivo il riferimento al rapporto uomo/animale come paradigmatico del rapporto uomo/natura, in particolare per quanto concerne la necessità di rispettare l'ecosistema e di armonizzarsi col pianeta che ci ospita. E tuttavia anche questa prospettiva non potrà essere vissuta e proposta nei termini di una animalizzazione dell'uomo. In questo contesto può risultare oltremodo fecondo il riferimento al "sentimento fondamentale", centrale nell'antropologia rosminiana, ma non ancora sviluppato e adeguatamente attualizzato.

## Conclusione

Il sistema del pensatore di Rovereto va comunque rivisitato e riattualizzato in rapporto alle mutate condizioni dell'umano ed anche tenendo conto delle riflessioni filosofiche e teologiche che, a volte senza Rosmini, hanno comunque pensato l'uomo in un contesto che non è più quello della modernità compiuta, nel quale ha vissuto e si è espresso il Nostro. Da questo punto di vista risulta istruttivo un passaggio della *Fides et ratio*, nel quale si indica la postmodernità non tanto come fenomeno congiunturale, ma come epocale e dunque implicante un discernimento per il quale abbiamo bisogno di un "nuovo pensiero", ossia di categorie e prospettive diverse da quelle del passato: «Una cosa è fuori dubbio: le correnti di pensiero che si richiamano alla post-modernità meritano un'adeguata attenzione» (FR, 91). Attraverso una filosofia dinamica dell'essere, il lavoro degli intellettuali del nostro tempo potrà contribuire alla vigilanza sulla persona e alla sua custodia, nonché al suo sviluppo in un oltre che la trascende e ne rivela tutte le potenzialità, senza nulla distruggere o disperdere di quanto ci è stato donato.

Attraverso la lezione rosminiana, ma direi attraverso tutto il percorso del pensiero credente, si concretizza anche nella modernità l'attitudine della Chiesa a proporsi come "esperta in umanità". Del resto non può essere diversamente, non solo sul piano della prassi e della capacità di abitare le periferie dell'esistenza, bensì anche su quello del pensiero speculativo (carente ma oltremodo necessario oggi come sempre): non per nulla, nel grembo della comunità credente e in relazione alle dispute trinitarie e cristologiche è sorto e si è sviluppato in Occidente il fondamentale riferimento alla persona, ben oltre l'antica rappresentazione della maschera, ma come *ypostasis*, ossia soggetto di diritti inalienabili. La sfida del post-umanesimo contemporaneo, tuttavia, mette in guardia la Chiesa stessa dal pericolo di una riduzione umanistica della fede, che al contrario indica un uomo trascendente e chiamato a superarsi nella propria storia e oltre essa. In questo senso la Chiesa dovrà anche attrezzarsi per mostrare se stessa come esperta di post-umanesimo e così parlare all'uomo di oggi illuminandone il destino alla luce dell'Evangelo.