Oblio di sé e persona. Nédoncelle interprete di Rosmini

di Emanuele Pili

This paper is divided into three sections and intends to study Nédoncelle's interpretation of Rosmini. (1) In the first part, the essay outlines some essential lines of Nédoncelle's intellectual path. (2) In the second part, it highlights the most significant aspects of Nédoncelle's Rosminian reading (in particular: the distinction between person and I; the crossing of the self-oblivion as the key to the conscious event). (3) Finally, in the third section, it proposes an evaluation of Nédoncelle's interpretation.

Keywords: Nédoncelle - Rosmini - Person - Intersubjectivity - Ontology

1. Maurice Nédoncelle e l'incontro con Rosmini

Filosofo non ancora eccessivamente studiato, Maurice Nédoncelle (Roubaix, 1905 – Strasburgo, 1976) rappresenta una delle figure di spicco del panorama culturale francese contemporaneo[1]. Egli ha operato tra gli anni Trenta e Settanta del Novecento, a partire dall'insegnamento di filosofia – tenuto dal 1930 fino al 1945 – presso il Collège "Albert-de-Mun" a Nogent-sur-Marne (Seine) e, dopo il conseguimento nel 1943 del dottorato di ricerca alla Sorbona, nella Facoltà di Lettere della Libera Università di Lille. Dal 1945, Nédoncelle si sposta poi a Strasburgo, città nella quale insegna nell'omonima università, ricoprendo anche il ruolo di Decano della Facoltà di Teologia (dal 1956 al 1965), fino al 1975, anno in cui è costretto a ritirarsi a causa del sopraggiungere della malattia che lo condurrà alla morte il 27 novembre 1976.

Ascrivibile entro l'orizzonte del personalismo, Nédoncelle non ama essere etichettato, eppure – come lui stesso afferma – la classificazione di filosofo personalista «mi è stata conferita e mi risulta difficile rifiutarla»[2]. Ciò non significa, tuttavia, che egli non abbia modo di condividere l'opinione di Emmanuel Mounier, secondo cui «il personalismo non esiste. Ci sono dei personalismi»[3], ossia impostazioni filosofiche differenti che trovano nella nozione di persona, intesa in forme altrettanto differenti, il loro denominatore comune. Il personalismo nédoncelliano, infatti, ha le sue peculiarità, maturate nel corso degli anni nel confronto con diverse correnti filosofiche: dallo spiritualismo, e Henri Bergson in particolare[4], a Maurice Blondel[5]; da René La Senne (sotto la cui guida conduce il suo dottorato) a Luis Lavelle (al quale presenta il manoscritto della tesi dottorale in vista della pubblicazione); da Gabriel Marcel al menzionato Mounier, fino a Léon Brunschvicg.

Sono da sottolineare, inoltre, gli interessi di Nédoncelle per la filosofia inglese del XIX e del XX secolo, articolatisi attraverso significativi lavori su John Henry Newman[6], i quali sono comunque preceduti, negli anni giovanili, dagli studi su ne-

---

1 - Cfr., tra le monografie più significative, C. Caltagirone, *Maurice Nédoncelle. La persona come reciprocità d'amore*, Studium, Roma 2020; J.-L. Vázquez Borau, *La relación interpersonal en Maurice Nédoncelle*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2013; M. Amadini, *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica: saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

2 - M. Nédoncelle, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Aubier Montaigne, Paris 1963, p. 11.

3 - M. Nédoncelle, *Le personnalisme* (rec. al vol. di E. Mounnier), «Esprit», 9, p. 420.

4 - Cfr. M. Nédoncelle, *Explorations personnalistes*, Aubier Montaigne, Paris1970, pp. 243-249.

5 - Cfr. M. Nédoncelle, *Maurice Blondel et les équivoques du personalisme*, «Teoresi», 1 (1950), pp. 123-132.

6 - Cfr. M. Nédoncelle, *La philosophie religieuse de Newman*, Sostralib, Strasburg 1946.

oidealisti quali Francis Herbert Bradley e John Ellis McTaggart[7]. Proprio questi ultimi, difatti, animano la curvatura idealistica degli scritti giovanili, i quali approdano – nelle parole di Nédoncelle – a una sorta di volontarismo solipsista. Il dottorato di ricerca supera tale impostazione, grazie soprattutto all'incontro con la fenomenologia tedesca, e segnatamente con il pensiero di Max Scheler, il quale consente l'accentuazione della dimensione interpersonale. Quest'ultima, unita a una solida riflessione sulla persona come centro di azione e volontà, dischiude quindi l'originalità dell'opera *La réciprocité des consciences*[8]: qui, emerge chiaramente la direzione del personalismo di Nédoncelle, che si caratterizza per la precipua sottolineatura dell'originaria e vivente comunione tra le persone come elemento determinante la singola personalità e la sua maturazione.

Nel suo *Diario*, Mounier annota che *La réciprocité des consciences* è il saggio «che ci mancava, non geniale, ma profondamente onesto e penetrante»[9]. Di fatto, però, Nédoncelle non si limita ad approfondire una dimensione, quella dell'intersoggettività, che in fondo è variamente presente nel movimento personalista, ma innova a tal punto la questione da configurare una peculiare forma di personalismo. L'intersoggettività assume il carattere costitutivo della persona, che si scopre tanto unica quanto aperta agli altri. La percezione di sé è dunque imprescindibile dalla percezione dell'altro: «la mutua relazione delle coscienze è un elemento impossibile da espellere dalla sfera del pensiero, come pure dalla sfera dell'esperienza»[10]. Il soggettivo risulta, così, intrinsecamente intersoggettivo. Tenendo conto delle più diffuse teorie sull'intersoggettività, in particolare quelle di Emmanuel Lévinas e di Martin Buber[11], Nédoncelle insiste con particolare energia sulla nozione di reciprocità, tanto che da essa procede l'intera sua proposta filosofica personalista. È dunque da collocarsi a questo livello l'oggettiva originalità della sua riflessione, la quale appunto si fonda su quella reciprocità interpersonale che ottiene anche il primato – si pensi a Lévinas – sulla dimensione dell'alterità[12].

Nédoncelle sembra guardare con un certo distacco la tradizione filosofica classica, e lo stesso Tommaso d'Aquino non appare come un suo autore di riferimento.

---

7 - Cfr. M. Nédoncelle, *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, Bloud & Gay, Paris 1934.

8 - Cfr. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier Montaigne, Paris 1942.

9 - E. Mounier, *Oeuvres*, IV, Editions du Seuil, Paris 1963, p. 785.

10 - M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, cit., p. 16.

11 - Cfr. M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, pp. 365-374.

12 - Cfr. Y. Labbé, *Une relecture de Maurice Nédoncelle. Une philosophie religieuse de l'intersubjectivité*, in «Revue des sciences religieuses», 83, (2009/2), pp. 155-183.

Nonostante la stima profonda per figure come Jacques Maritain ed Étienne Gilson, egli pare poco convinto dal neotomismo, specialmente a causa di certe letture che hanno *de facto* ingessato il pensiero del grande dottore medievale. È anche all'interno di questo contesto che si comprendono le posizioni anti-sostanzialistiche di Nédoncelle, il quale rifiuta diversi lemmi dell'ontologia classica, come ad esempio sostanza, poiché rinviano a «concezioni statiche del reale, che sostituiscono al movimento una traiettoria o che traducono la durata interiore in una serie di concetti a-temporali»[13]. Tale diffidenza, però, non impedisce a Nédoncelle – quanto più sviluppa la sua riflessione – di riconoscere l'importanza dell'ontologia, e addirittura di doverla esercitare. Più che da un desiderio, infatti, pensare un'ontologia emerge come una intrinseca conseguenza dell'approccio fenomenologico. Nédoncelle, quindi, coglie che la sua fenomenologia della reciprocità delle coscienze dischiude, ma anche suppone, un'ontologia della reciprocità. *Dischiude*, poiché l'indagine fenomenologica approda a una rinnovata visione di ciò o, meglio, di chi è (dato che l'essere, in ultima analisi, è persona). *Ma anche suppone*, poiché nel darsi del fenomeno si rivela l'originario mostrarsi dell'essere. Questa ontologia della reciprocità si articola soprattutto negli scritti maturi di Nédoncelle[14] e dovrebbe essere intesa, infine, nel doppio senso del genitivo: non è solo una visione di ciò che la reciprocità è, ma una visione di ciò che è dalla prospettiva della reciprocità.

L'incontro intellettuale di Nédoncelle con la figura di Antonio Rosmini (1797-1855) è da collocarsi entro l'orizzonte dell'approfondimento dell'ontologia ed è propiziato, con tutta probabilità, dalla frequentazione assidua del Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Da qui, per la mediazione di Michele Federico Sciacca (anche se i primi contatti con il mondo rosminiano risalgono al 1937[15]), Nédoncelle viene coinvolto in occasione del celebre Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (svoltosi tra Stresa e Rovereto nell'estate del 1955), presso il quale tiene un intervento intitolato *Le rôle de l'oubli de soi dans la formation de la personne d'apres Rosmini*[16]. Nonostante non vi siano ulteriori scritti dedicati al filosofo italiano, il significato strategico di questo testo è dato dal fatto che viene ripreso in

13 - M. Nédoncelle, *Explorations personnalistes*, cit., p. 42.

14 - Cfr. M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier Montaigne, Paris 1957; Id., *Explorations personnalistes*, cit.; Id., *Intersubjectivité et ontologie*, cit.

15 - Cfr. il recente studio che lo ha messo in luce: L.M. Gadaleta, *«Fede per vincere». Ezilde Carletti, la "amica santa" di Rebora*, in S.F. Tadini (ed.), *Rosminianesimo filosofico*, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 165.

16 - Cfr. M. Nédoncelle, *Le rôle de l'oubli de soi dans la formation de la personne d'après Rosmini*, in M.F. Sciacca (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955)*, Sansoni, Firenze 1957, pp. 925-933.

Intersubjectivité et ontologie[17], opera che raccoglie diversi studi di Nédoncelle e nella quale il pensatore intende condensare la sua proposta filosofica, sottolineando la curvatura ontologica della propria ricerca. Nel percorso storico-teoretico ivi tracciato, egli individua in Rosmini uno snodo importante per la comprensione della persona e dell'intersoggettività, basando la propria interpretazione sostanzialmente su due opere del filosofo italiano: l'*Antropologia in servizio della scienza morale* e la *Psicologia* (anche se non mancano dei significativi rimandi ai *Principi della scienza morale*, al *Sistema filosofico* e al *Dell'idea di Sapienza*).

2. Nédoncelle su Rosmini

Come recita il titolo del suo saggio, Nédoncelle intende mettere in luce il ruolo di un certo "oblio di sé" che la soggettività deve attraversare per giungere a scoprirsi persona unica e in relazione con gli altri. In primo luogo, dunque, l'attenzione del pensatore francese si rivolge a quell'originale distinzione, *fissure*[18], rilevata da Rosmini, tra la nozione di persona e quella di Io. Per il Roveretano, infatti, affinché venga pronunciato il monosillabo Io è necessario un certo grado di riflessività, il quale suppone la presenza di uno stadio pre-riflessivo. Secondo quanto sostenuto nella *Psicologia* e in altri luoghi[19], l'Io – inteso in senso largo – può anche significare quel particolare soggetto che è la *persona*, ma in realtà – in senso proprio – indica la *persona cosciente di sé*: di conseguenza, l'Io è sempre secondo e successivo alla persona, la quale – come tale – sussiste anche in assenza della capacità di sapersi come Io.

Se perciò si intende incontrare e studiare la persona occorre spingere lo sguardo "sotto" o "al di là" dell'Io. Pertanto, quando si tratta di indagarne la natura, Nédoncelle riprende la più classica e nota definizione rosminiana: la persona è un *soggetto intelligente* «in quanto contiene un principio attivo supremo»[20]. Laddove tale definizione esprime il fondamento della soggettività nella celebre idea dell'essere, ossia in quell'orizzonte trascendentale-trascendente (e perciò oggettivo, a differenza dell'impostazione kantiana) che è condizione di possibilità dell'intelligenza. Ebbene, seguendo la lezione di Sciacca, Nédoncelle rileva che l'idea dell'essere consente uno sbilanciamento della soggettività verso altro da sé. In quanto

17 - M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie*, cit., pp. 325-333.

18 - *Ibid.*, p. 325.

19 - A. Rosmini, *Psicologia* (1846-1848), V. Sala (ed.), 4 voll., Città Nuova, Roma 1988-1989, *Appendice*, n. 128; Id., *Saggio storico critico sulle Categorie* (1846), P.P. Ottonello (ed.), Città Nuova, Roma 1997, pp. 203-204; Id., *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838), F. Evain (ed.), Città Nuova, Roma 1981, n. 837.

20 - Id., *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 769.

fondata nel e aperta all'essere, la persona è tale proprio poiché "squilibrata"[21] verso tutto ciò che è: se stessa, gli altri, il mondo, Dio. Si tratta di un aspetto che il filosofo francese stima profondamente, giacché quella definizione rosminiana – ben al di là di ciò cui potrebbe dare adito, almeno a un primo sguardo – consente di pensare quell'infinita apertura relazionale che esprime la persona non solo nel suo essere-per-sé, ma anche nel suo essere-per-altro (terminologia che qui Nédoncelle non usa, ma che è da lui chiaramente presupposta).

Illuminata la nozione di persona e la sua distinzione dall'Io, Nédoncelle sottolinea che la formazione di quest'ultimo – inteso come una delle forme attraverso cui si realizza la persona stessa – domanda la capacità di uscire e di rientrare in sé. Questa attività di trasporto e di ritorno, nel contesto della matura *Teosofia* rosminiana, prende il nome di inoggettivazione e riceve una declinazione anche interpersonale[22], tale per cui questo trasporto in altro, o *inaltrarsi*[23], non riguarda solo la propria soggettività, ma anche quella degli altri e, per grazia, la realtà di Dio. Tuttavia, come accennato, Nédoncelle non utilizza questa opera, per cui egli si limita a mettere in risalto il movimento riflessivo che consente il sapersi della persona come Io. È però a questo punto che egli rivela – suffragato, in particolar modo, da diversi passaggi dei *Principi della scienza morale*[24] – che il gesto con il quale il soggetto ri-accoglie se stesso comporta, richiedendo anche un'uscita da sé, una sorta di radicale *epoché* soggettiva, attraverso la quale il soggetto si mette tra parentesi e sospende il riferimento a sé.

Sicché, il riconoscimento della persona, nella misura in cui passa anche dall'affermarsi come Io, implica una paradossale esperienza esistenziale e teorica: dimenticarsi di sé. Per usare il termine nédoncelliano, *obliarsi* diviene condizione indispensabile per vivere pienamente la propria dimensione personale: si tratta, afferma Nédoncelle, della *legge dell'oblio*, la *loi de l'oubli*[25]. In virtù di questa legge, il soggetto impara a riceversi come persona nell'atto stesso con cui sembra perdersi. Il filosofo francese insiste a più riprese su questa paradossalità: la dinamica per la quale andiamo "fuori di noi", *hors de nous*[26], è la dinamica per la quale diveniamo veramente noi, scoprendoci davvero in noi. A un certo momento, Nédoncelle giunge a specificare che Rosmini intende tale uscire come un radicale proce-

---

21 - Cfr. M.F. Sciacca, *L'uomo questo "squilibrato"*, L'Epos, Palermo 2000.

22 - Cfr. E. Pili, *Se l'uno è l'altro. Ontologia e intersoggettività in Antonio Rosmini*, Edizioni di Pagina, Bari 2020, pp. 181-221.

23 - A. Rosmini, *Teosofia* (1846-1855), P.P. Ottonello (ed.), 6 voll., Città Nuova, Roma 1998-2002, n. 869.

24 - Cfr. A. Rosmini, *Principi della scienza morale* (1831), U. Muratore (ed.), Città Nuova, Roma 1990, p. 107.

25 - M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie*, cit., p. 327.

26 - *Ibid.*, p. 329.

dere "al di là di noi", *au-dessus de nous*[27], poiché è proprio spossessandoci che perveniamo a possederci.

Inoltre, nella *legge dell'oblio*, rileva Nédoncelle con una certa ammirazione per Rosmini, si dischiude l'atteggiamento dell'*imparzialità*, ossia di quella *gratuità* per la quale si crea «une distance de soi avec soi et avec l'univers en vue de parvenir à soi et à l'univers»[28]. Il pensatore francese, così, interpreta il venire a sé della coscienza, cioè il conoscersi Io, come un ri-conoscersi. Come a dire che il processo conoscitivo è autentico quando è informato dalla *gratuità*, quando – in altri termini – all'intelligenza si unisce la volontà, la quale consente di ospitare in sé l'alterità (anzitutto, quella prima alterità che è il soggetto rispetto a se stesso), ri-conoscendola in quanto alterità, ossia senza ridurla soggettivamente a sé. In tal senso, sia Sciacca sia Gentile[29] si muovono all'unisono con Nédoncelle, in quanto entrambi spiegano che, in Rosmini, la conoscenza, nella misura in cui si compie come ri-conoscenza, è già intrisa d'amore, poiché conoscere è – seguendo quanto affermato – accogliere in sé l'altro, lasciandolo altro: non è quindi assoggettare a sé, ma permettere all'altro di essere sé e, pertanto, di essere guardato così com'è.

In definitiva, dall'interpretazione nédoncelliana traspare una stima profonda per il filosofo italiano, il quale viene considerato centrale almeno sotto due profili: da un lato, a motivo dell'indiscussa rilevanza assegnata all'abbandono di sé quale movimento qualificante la persona; dall'altro, perché egli appare come una figura significativa nella, per dir così, maturazione ontologica di Nédoncelle: elemento, quest'ultimo, niente affatto comune per i pensatori non italiani.

Questi due profili, in ogni caso, non impediscono di mettere in luce alcune perplessità, anch'esse riconducibili a due questioni fondamentali. In primo luogo, Rosmini avrebbe separato eccessivamente la nozione di persona da quella di Io. Secondo Nédoncelle, infatti, le due realtà cui i lemmi rinviano possono essere distinte solo in una certa misura, laddove invece è da rimarcare che il filosofo italiano giunge a parlare dell'Io come *accidente* della persona/*sostanza*[30]. In secondo luogo, come diversi interpreti di Rosmini, Nédoncelle torna in più di un'occasione a domandarsi: com'è possibile essere se stessi dismettendo se stessi? Com'è possibile essere sé abbandonando sé? Come deve essere intesa, in altre parole, l'*epoché* soggettiva? Anche a tal riguardo, il linguaggio rosminiano è, in effetti, forte e

27 - *Ibid.*, p. 330.

28 - *Ibid.*, p. 328.

29 - Cfr. M.F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999, p. 189.

30 - Cfr. A. Rosmini, *Saggio storico critico sulle Categorie*, cit., p. 206.

a tratti aspro, specie quando utilizza termini quali *negazione* e *alienazione*[31]. Nédoncelle, da parte sua, si limita a rilevare che nelle parole di Rosmini rimangono delle problematicità che vengono risolte, a suo giudizio troppo superficialmente, in una spiccata confidenza nell'ordine dell'universo[32], come se al "perdersi" rispondesse, quasi automaticamente, il "ritrovarsi".

3. Valutazione dell'interpretazione nédoncelliana

Da un'angolatura complessiva, la lettura nédoncelliana di Rosmini non solo appare corretta, bensì presenta tratti di notevole originalità. Ciò sembra dovuto, in maniera particolare, alla prospettiva di sguardo del pensatore francese, il quale, essendo un personalista attentissimo alla dimensione intersoggettiva, tende a leggere l'inclinazione del soggetto nell'idea dell'essere come uno sbilanciamento, in ultima analisi, non solo verso l'Altro (come vogliono gli interpreti più classici), ma anche verso gli altri. Si tratta di un'interpretazione peculiare, soprattutto se si pensa che Nédoncelle la propone nel 1955.

Per lui, d'altra parte, la persona è tutta in questo rapporto con l'a/Altro. Essa è questo rapporto e, pertanto, in negativo, sarebbe stato forse opportuno un affondo speculativo ulteriore, a partire da un'altra definizione rosminiana di persona: quella che denomina quest'ultima come *relazione sussistente*. A ben vedere, infatti, l'utilizzo di tale terminologia, che appartiene già all'*Antropologia in servizio della scienza morale*[33] considerata da Nédoncelle, avrebbe propiziato una maggiore sintonia e un'ulteriore convergenza tra i due filosofi, nonché una migliore comprensione della distinzione, proposta da Rosmini, tra persona e Io. La predisposizione riflessivo-relazionale della persona a riconoscersi come Io presuppone, effettivamente, la precedenza della persona sull'Io, come vuole Rosmini, e tuttavia rimane vero, come nota implicitamente Nédoncelle, che la distinzione *sostanza/accidente* risulta forse un po' rigida. Di certo, però, se la capacità di dire Io è un fatto non necessario, in quanto potrebbe esserci o non esserci, è chiaro che – in senso stretto – essa si presenta come un *accidente* di un sostrato, la persona, la quale ha invece luogo di *sostanza*. Adottare la definizione di *relazione sussistente* avrebbe permesso, pertanto, una ricomprensione di tale distinzione in

31 - Cfr. E. Pili, *«In questa gran parola sta ogni cosa». La negazione nella mistica di Antonio Rosmini*, in Bellelli F. (ed.), *Pedagogia del sapere di Dio. Una prospettiva storico-culturale*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 43-56.

32 - Cfr. M. Nédoncelle, *Intersubjectivité et ontologie*, cit., pp. 331-332.

33 - Cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 833.

termini riflessivo-relazionali – termini decisamente più consoni al contesto filosofico contemporaneo.

Risulta ancora più complessa, invece, la questione relativa alla cosiddetta *epoché* rosminiana. Negli ultimi decenni, gli studiosi hanno preso, sostanzialmente, due direzioni: da un lato, si è voluto rimarcare che l'esigenza del "perdersi" sia semplicemente un'oggettiva richiesta da accettare in vista della fioritura dell'essere personale[34]; dall'altro lato, a causa dei notevoli problemi che tale *epoché* comporta, si è parlato di stoicismo rosminiano o di eccessivo rigorismo[35]. Queste due soluzioni, tuttavia, peccano per eccesso o per difetto: nel primo caso, sebbene si accettino le parole di Rosmini, non è chiaro come la persona possa ritrovarsi dopo il suo abbandono; nel secondo caso, invece, di fatto si depotenziano le espressioni del filosofo e, conseguentemente, non si coglie più il significato del "perdersi".

È però possibile una terza via interpretativa – intrapresa, a quanto mi consta, solo da Sciacca[36] –, la quale, sulla scia degli scritti rosminiani più maturi, s'impegna a pensare fino in fondo l'essere come amore, ossia come evento di reciprocità. Ebbene, Sciacca sottolinea che il movimento per il quale la persona si abbandona, sperimentando così la sua *gratuità*, coincide con il *dono di sé*. Laddove

> donarsi vuol dire mettersi al posto dell'altro: riconosco l'altro nel suo essere […] nella misura in cui mi metto al suo posto per soffrire come mie le sue sofferenze, per desiderare come miei i suoi desideri, per prendermi, se posso, le sue pene, per dargli le mie gioie; anniento tutto ciò che è mio e me stesso per essere lui e quanto più sono lui tanto più sono io. Questo esigono l'amore e la sua "violenza": non posso mai prevedere fin dove mi spinge il suo slancio […]; ma meno sono io e più son lui, più io sono io e lui è lui: nel dono reciproco, reciproco annientamento, ci costruiamo sempre più persone, singole ed inassimilabili[37].

La dinamica del "perdersi" per "ritrovarsi", anche se qui è rivolta più verso gli altri che verso se stessi, è quella per la quale «meno sono io e più son lui, più io sono io e lui è lui». Sciacca, con queste parole, apre la via interpretativa più aderente al dettato rosminiano, illuminandone, di concerto, la virtualità più profonda: nel ritmo comunionale dell'essere, *l'uno è se stesso essendo l'altro*. È questa la paradossale logica agapica verso cui Rosmini procede, forse non esplicitandola abbastanza. Tuttavia, se non si riflette così, il rischio di cadere nelle due letture deficitarie, poc'anzi menzionate, permane.

---

34 - Cfr. T. Manferdini, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1994, pp. 241-317.

35 - Cfr. P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 100.

36 - Cfr. M.F. Sciacca, *Atto ed essere*, Marzorati, Milano 1963, pp. 120-122.

37 - *Ibid.*, p. 120.

La lettura di Nédoncelle, purtroppo, non ha modo di confrontarsi con gli ultimi scritti di Rosmini (e, in particolare, con l'incompiuta *Teosofia*), per cui l'orizzonte dell'ontologia relazionale rosminiana rimane inespresso nella sua interpretazione. D'altra parte, nella seconda metà degli anni Cinquanta, quando Nédoncelle si interessa a Rosmini, la *Teosofia* veniva letta – ad ogni buon conto – da pochi ed era oggetto di aspre discussioni (specie tra neotomisti e neoidealisti), per cui non era semplice avvicinarvisi con la dovuta serenità, anche a motivo della condanna ecclesiastica (1888) cui il Roveretano, suo malgrado, era andato incontro. Ciò non esclude, tuttavia, che oggi sia possibile riprendere il confronto aperto da Nédoncelle, nella direzione di uno sviluppo di alcune tematiche care a entrambi i filosofi, come quelle della *relazione*, del *riconoscimento* e della *reciprocità*, le quali, nell'odierno contesto di un rinnovato interesse per l'ontologia e per la ricerca intorno a un nuovo umanesimo, troverebbero inedite applicazioni teoriche ed etiche.

PILI EMANUELE
Borsista presso l'Università di Genova e Docente incaricato di Storia della filosofia moderna e contemporanea presso l'Istituto Universitario Sophia
emanuele.pili@gmail.com