FORUM

Rosmini, Fichte e il «non dell'amore». Un dialogo a partire da «Se l'uno è l'altro» di Emanuele Pili

In this paper, the authors discuss a recent volume on Antonio Rosmini's thought, and in particular around the relationship between Rosmini and Fichte and the notion of «nothingness of love».

Keywords: Rosmini - Fichte - Nothingness - Ontology - Love - Idealism - Relation - Carabellese

L'ultimo Fichte e il nulla d'amore

di Emanuele Pili *

Non è così frequente avere la possibilità di confrontarsi con qualcuno che legge e medita il proprio lavoro, entrandovi con consapevolezza critica. È poi ancor più raro se questo avviene cercando di illuminare le questioni inevase e intravedendo, così, i possibili approfondimenti di una ricerca, come quella filosofica, che rifugge la staticità dei risultati e richiede, semmai, il perseverante arrischiarsi oltre il già dato, verso il non ancora pensato. Sono dunque grato a Mattia Cardenas per la sua analisi lucida e puntuale, la quale peraltro è da cima a fondo informata di quello spirito di amicizia che davvero – come ben illustra il *Menone* di Platone – provoca al «maggior rigore dialettico» (75d).

Le questioni che mi si pongono, come riassume Cardenas in coda al suo intervento, sono essenzialmente due. (1) Da una parte, si tratta di delucidare meglio come Rosmini possa rapportarsi a Fichte, stante l'ispirazione platonico-agostiniana del primo e dato l'invito di Carabellese a tener ferma la differenza della tradizione italiana da quella modernità filosofica dall'esito idealistico e soggettivistico. (2) Dall'altra, si tratta di capire se il *non dell'amore* abbia e/o possa avere un fondamento teoretico serio, tenendo conto – in particolare – della celebre aporetica del nulla (ben evidenziata, ad esempio, nel *neoparmenidismo* italiano).

(1) Il rapporto tra Rosmini e Fichte è studiato con una certa precisione storiografica solo da un paio di decenni (a dir tanto). Con l'operazione svolta nel mio volume, ho voluto scandagliare, se non tutti, sicuramente i principali e decisivi luoghi di tale confronto, nell'orizzonte di una più vasta ricerca sulla comprensione delle fonti attraverso cui è venuto maturando il pensiero rosminiano. La conclusione cui sono giunto è che è assai probabile che Fichte abbia giocato un qualche ruolo, anche se rimane difficile definire quale sia. Quando infatti un filosofo critica (anche aspramente) un altro, nel distanziarsi frequentemente accoglie qualcosa, poiché nel segnare la propria differenza definisce chi è anche a partire dalle posizioni dell'altro. Da qui, procedono molte delle nostre difficoltà interpretative. Il tutto, però, si complica ulteriormente se si considera che la riflessione di un filosofo può subire, nel corso del tempo, modificazioni di grande rilievo. Fichte, in tal senso, rappresenta un caso emblematico, poiché – in seguito all'accusa di ateismo – ac-

* Ricercatore di Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi di Perugia
emanuele.pili@unipg.it

coglie diverse istanze dei suoi critici, penso soprattutto a Jacobi, e intraprende un percorso di revisione profonda della *Dottrina della scienza*, tanto che le versioni oggi a nostra disposizione superano la decina.

Poste queste premesse, ritengo sia di massima importanza considerare due elementi, i quali chiariscono e definiscono meglio il senso di un avvicinamento, pur nella differenza delle impostazioni, tra i due pensatori.

Da un lato, infatti, occorre non dimenticare le parole di Rosmini, il quale accoglie favorevolmente gli sviluppi speculativi del tardo Fichte, conosciuti attraverso l'edizione (che presenta poco più che un indice, a dire il vero) della *Dottrina della scienza* del 1810. Infatti, afferma il filosofo italiano, la «nobile intelligenza» fichtiana, «alla parola Io, sostituì finalmente la parola Dio», ammesso non come «un'idea morta, ma come un essere vivente» (*Saggio storico critico sulle categorie*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 224-226). Si noti che, seppur rare, queste osservazioni sono tanto più rilevanti quanto più si considera che chi le pronuncia avrebbe tutto l'interesse, anche in virtù della propria posizione nel contesto ecclesiale, a mostrarsi lontano dai pensatori tedeschi. Questo è dunque un primo indizio che lascia intendere quanto sia lo stesso Rosmini a non percepire il tardo Fichte, e dunque non quello della *Dottrina della scienza* del 1794, come abissalmente distante da sé.

Dall'altro lato, a ciò si deve aggiungere che gli studi recenti sul filosofo tedesco, almeno a partire dalla pubblicazione dell'edizione critica (promossa da Reinhard Lauth), hanno messo in luce il carattere provvisorio, nell'*intentio auctoris*, della *Dottrina della scienza* 1794, sottolineando che essa non può essere rappresentativa dell'intera riflessione fichtiana. Come noto, però, è proprio questa l'edizione che, per varie ragioni, ha avuto maggiore circolazione; ed è principalmente questa, peraltro, la *Dottrina della scienza* criticata duramente da Rosmini (e da tanti altri). Tuttavia, quando si guarda allo sviluppo complessivo della produzione di Fichte, si deve riconoscere che l'economia generale e l'esito della sua speculazione si avvicinano, se non alla linea platonico-agostiniana, sicuramente a quella neoplatonica (qualificata anche evangelicamente, sebbene Fichte intenda mantenere le distanze, per motivi sui quali non posso dilungarmi, da nozioni quali *persona* e *creazione*, originariamente forgiate in ambito giudaico-cristiano). Sicché, in sintesi estrema, Rosmini vede correttamente quando, pur basandosi solo sulle poche indicazioni contenute nella *Dottrina della scienza* 1810, ritiene che il pensiero fichtiano si stia avvicinando al suo.

Ora, questi due elementi – ossia: l'approccio non escludente di Rosmini con Fichte e gli ultimi esiti degli studi fichtiani – non sono o non potevano essere presi in considerazione da Carabellese, il cui monito rimane valido da un punto di vista orientativo (soprattutto con riferimento alla *Dottrina della scienza* 1794), ma – alla luce delle ricerche più recenti – richiede di essere aggiornato, almeno per quanto

riguarda il rapporto tra Rosmini e Fichte. *En passant*, si noti che Carabellese considera il tardo Fichte come un filosofo che (A) «volgarizza» il proprio pensiero e che (B) viene talora a confondere, in virtù di tale "volgarizzazione", l'Io con Dio (cfr. *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 196): questa doppia valutazione, da un lato (A), riporta una lettura storiografica ormai superata e, dall'altro (B), propone un'interpretazione del pensatore tedesco, da questa angolatura, più indietro di quella rosminiana.

(2) La questione relativa al *non dell'amore* è altrettanto delicata. In proposito, mi si consenta di rilevare che il mio studio non aveva tanto l'intento di dare fondamento teoretico a quella nozione, quanto piuttosto di mostrare come una corretta comprensione del pensiero rosminiano debba considerarla attentamente e, di più, metterla in opera. Le mie fatiche, dunque, si sono concentrate sul fondamento storico più che sul fondamento teoretico. Tuttavia, sarebbe puerile, da parte mia, nascondersi dietro un dito e far finta che quel *non* non abbia un ruolo significativo, forse perfino decisivo, nella proposta teorica complessiva che il mio volume, dando conto della riflessione rosminiana, offre. Cardenas, pertanto, tocca uno snodo fondamentale, che ritengo sia utile meditare nel reciproco rimando tra filosofia e storia della filosofia.

Da dove nasce, *in primis*, l'esigenza di introdurre quella categoria? Provo a spiegarlo telegraficamente. Rosmini parla di *negazione* – e di negazione che non distrugge la persona, ma che anzi ne garantisce la fioritura (cioè la piena *affermazione*) – in ambito prettamente morale, tanto da sostenere che tutto ciò che è morale è tale poiché internamente attraversato dalla *negazione* (cfr. *Teosofia*, cit., n. 1037). Ora, gli studiosi sono soliti distinguere la dimensione morale dalla dimensione ontologica, venendo così a specificare che la disciplina dell'annullamento richiesta sul piano morale – e, nella sua variante più elevata, mistico – non ha alcunché da spartire col nulla di cui parla l'ontologia. Così, il *non* non intercetterebbe il piano dell'essere, ma solo quello morale-esistenziale, inteso come un cammino o un esercizio di purificazione interiore. Rosmini, pur mantenendo anche questo significato, spiega però che la moralità deve considerarsi come una delle tre forme nella quale l'essere si manifesta, al pari di oggettività e soggettività (tutta la *Teosofia* lo mostra chiaramente). Con ciò, il ragionamento è presto chiuso: se la negazione attraversa la moralità e la moralità è una forma dell'essere, allora la negazione deve dire qualcosa a livello ontologico. Questo è, in una parola, il percorso che mi ha spinto a introdurre la nozione del *non* per comprendere la riflessione rosminiana, e a qualificarla come *non dell'amore*, poiché propriamente riferita alla moralità (*non dell'amore*, di fatto, traduce e formalizza l'espressione *annichilimento morale*, utilizzata dal pensatore italiano). In Rosmini, si tratterà poi di articolare tale nozione differentemente, a seconda che si riferisca all'Essere infinito, laddove il *non* è immediatamente positivo, o all'essere finito, che può vivere positivamente il *non*,

ma mediatamente, ossia in quel *metaxù* – direbbe Simone Weil – che è l'esperienza dell'*agape* vissuta «fino alla fine» (*Gv* 13, 1).

Prima di essere articolata, però, tale nozione va adeguatamente fondata (il mio sforzo, lo ripeto, era più storico che teoretico). Cardenas ha pertanto ragione nel sostenere che questo aspetto richiede di essere approfondito e ulteriormente sviscerato. Se, da un lato, ben volentieri rinvio agli studi di Massimo Donà (cfr. *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004: soprattutto per quanto riguarda il rapporto col *neoparmenidismo*), di Stefano Mazzer (cfr. *"Li amò fino alla fine": il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014) e di Marco Martino (cfr. *D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*, Città Nuova, Roma 2020), i quali mi paiono avviarsi, in particolare gli ultimi due, nella direzione prospettata da Rosmini, dall'altro lato – sollecitato da Cardenas – provo a tratteggiare brevemente qualche linea che possa, almeno in forma aurorale, configurare l'auspicabile ampliamento della questione.

Anzitutto, devo rilevare che, se per concepire la relazione occorre tener fermi non solo i differenti, ma la stessa *differenza* tra i differenti, con Rosmini tale *differenza* è esaltata nella forma dell'*opposizione correlativa* (soggettività-oggettività, Padre-Figlio, creatore-creatura, finito-infinito…). Così, essa si presenta come un originario spazio – "tra" – relazionale che, in quanto terzo "tra" i due, esprime lo stesso *differire* quale prima forma dell'*unità* dei distinti. Se però l'essere è anche moralità, ossia anche amore, questa *unità* espressa dalla *differenza* prelude e apre a una dinamica, per così dire, nuova. Nella moralità, infatti, non solo l'uno non è sé senza l'altro (il soggetto non è soggetto senza l'oggetto), ma l'uno vive la *differenza* affinché l'altro sia. Con ciò, l'unità iniziale risulta destinata, nella *koinonia* instaurata dalla moralità, a una unità ancora più ricca, e in certo modo nuova, non perché abbia rimosso la *differenza*, ma perché, anzi, l'ha esaltata, scoprendola come condizione di possibilità e arricchimento dell'unità stessa. Esaltando la *differenza*, quindi, l'uno e l'altro sono tanto più se stessi (*per sé*) quanto più sono *per l'altro*. Ecco affacciarsi, pertanto, il linguaggio paradossale tramite cui esprimere il dinamismo dell'essere: se, nell'evento dell'amore, l'*essere-per-sé* si dice nell'*essere-per-altro*, allora c'è un *non-essere-per-sé* che, essendo l'*essere-per-altro*, dice l'*essere-per-sé*. Nella ragionevole follia dell'amore, *non-essere* è *essere*, e dunque *negarsi* è *affermarsi*.

Questo *non*, si dirà, pare però svanire come tale nella misura in cui viene concepito, poiché verrebbe immediatamente ontologizzato e, dunque, perso in quanto *nulla*. In proposito, svilupperei l'idea – già presente in Rosmini, pur diversamente articolata – secondo cui tale ontologizzare il *nulla* ha riscontro solo a livello linguistico, ma non nel piano dell'essere: è il dover, in qualche modo, vedere e nominare il *non* che costringe a forzare il linguaggio nella direzione del paradosso, fino a

mettere in tensione lo stesso principio di non contraddizione. Principio che dovrebbe essere caro non solo al filosofo, bensì a chiunque voglia *dire* qualcosa di senso compiuto. In questa direzione, penso sia corretto dire "mettere in tensione", piuttosto che "superare" o "sospendere": d'altra parte, se quel principio non fosse operante, non potremmo neanche sentire il paradosso che intendiamo esprimere. Tuttavia, al di là del livello linguistico, e pertanto nel piano dell'*essere morale* (*amore*), quel *non* si dà proprio in quanto *non*. E Aristotele, curiosamente, affermava che l'unico che sfugge al principio di non contraddizione è chi, nell'*hic et nunc* di un incontro vivo e reale, *non dice nulla* (cfr. *Metafisica*, Γ 4, 1006a11-15) e, pertanto, si toglie dal livello linguistico per restare in quello dell'essere, rendendosi ὅμοιος φυτῶ, simile a una pianta. Nella moralità, infatti, la *negazione* si dà *in quanto tale*, ossia non essendo *qualcos'altro* (come invece accade nel linguaggio). Sarà forse un caso che, nell'evento dell'amore, la parola più densa e piena di significato è proprio il *silenzio*? E che tutte le altre parole sono pregnanti di senso (e, insieme, paradossali) proprio perché espressione di quel *silenzio*?

È vero, quanto fin qui argomentato non solo non basta a designare una fondazione del *non dell'amore*, ma probabilmente apre il pensiero a ulteriori problemi; eppure, nello spazio concessomi, sembra che sia sufficiente a delineare almeno le principali questioni che andrebbero attentamente percorse per dare adeguata solidità teorica al discorso ontologico-morale di Rosmini. In conclusione, però, anche per indicare l'apertura di vie per ripensare un autentico umanesimo, mi si permetta di notare che il pensatore italiano, in fondo, non ha desiderato altro che declinare orizzontalmente – e non è poca cosa, specie nel rimarcarne la valenza non solo morale, ma ontologica – quel *non* che già Giovanni della Croce, in alcune pagine di profondissima densità mistica, aveva delineato (e sperimentato) verticalmente: «nell'unione e trasformazione d'amore, ognuno cede il possesso di sé all'altro, e ciascuno lascia se stesso e si dona e si scambia con l'altro. E così ognuno vive nell'altro, e l'uno è l'altro, e per trasformazione d'amore tutti e due sono uno solo» (*Cantico spirituale*, Strofa 12, 7).