



GUIDO GHIA

## LA RELIGIONE 'SECONDO L'ILLUMINISMO'

### NOTE PER UN INQUADRAMENTO DEL CONCETTO

*This essay aims to clarify the idea of 'religion' according to the spirit of the Enlightenment. Indeed, the Enlightenment gave prominence not only to reason, but also to the disclosure and iniquity of evil, which it investigated with the aid of the hermeneutical guide provided by critical philosophy. Wilhelm Dilthey, in particular, in his work on the formation of the historical world in the human sciences, emphasized the fact that the Enlightenment introduces for the first time a broad scientific vision which fully appreciates the historical nature of both religion and art and considers them to be the expression of a transcendental relationship rooted in human nature. However, from this perspective, a reference to Antonio Rosmini, a real «poet of philosophy» (G. Moretto) also seems of relevance. Rosmini believed that humans have an innate abstract sense of 'truth', which can be inferred from empirical reality: *Erlebnis*, i.e. the lived experience, thus becomes a regulative principle for moral judgement and also a basis for poetic inspiration and social life.*

Nel 1988, il Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa dedicava il suo XXI Corso della 'Cattedra Rosmini' al tema *Rosmini e l'illuminismo*. Intento del Corso, come spiegava il direttore del Centro, padre Umberto Muratore, era quello di approfondire il secolo dei Lumi enucleandone «gli aspetti più salienti» e, indagando

in che misura esso abbia giocato da stimolo sull'enciclopedia rosminiana, tentare un bilancio provvisorio degli apprezzamenti e delle critiche rosminiane ad alcuni tra i [suoi] rappresentanti più significativi<sup>1</sup>.

Tra i vari contributi al Corso spiccavano quello di Sergio Moravia su «Epistemologia e antropologia nel pensiero degli "idéologues"», di Raimundo Pannikar su «Logomitià e pensiero

---

<sup>1</sup> U. MURATORE, *Presentazione*, in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini e l'illuminismo. Atti del XXI Corso della 'Cattedra Rosmini'*, a cura di Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1988, p. 4.



occidentale», di Vittorio Mathieu su «L'idea dell'Illuminismo in Kant e in Rosmini», di Luigi Bulferetti su «Scienze e tecniche nella *Encyclopédie* e in Rosmini», di Francesco Gentile su «Teologia politica, filosofia del diritto e scienza sociale nella critica di Antonio Rosmini al “Nuovo Cristianesimo”» e di Giovanni Moretto su «La religione dell'Illuminismo». In particolare, quest'ultimo si proponeva il compito sulla carta più arduo, quello cioè di contrastare l'insidiosissimo e radicato *locus communis* che vorrebbe il Settecento come un secolo interiormente scisso, in fatto di religione,

tra le due massime espressioni filosofiche del Deismo e dell'Ateismo, tra cioè una religione razionalisticamente astratta ed esangue e la negazione della stessa universalità e oggettività della dimensione religiosa in un essere come l'uomo ormai ridotto alle sue componenti biologico-materiali<sup>2</sup>.

No, invece: la posizione di Moretto – un vero e proprio *cantus firmus* nella sua riflessione filosofica<sup>3</sup> – era che non solo, «come afferma Karl Barth, questo secolo non è stato meno devoto di altri secoli, ma nella sua stessa essenza esso non può che essere definito il secolo religioso per eccellenza»<sup>4</sup>; anzi, è proprio per aver dibattuto con tale e tanta passione sulla questione del 'de vera religione' che il secolo dei Lumi risulta ancora oggi sospetto agli occhi della teologia confessionale, evidentemente preoccupata di salvaguardare una propria, presunta, posizione di privilegio speculativo. Del resto, rimarcava Moretto in altro luogo,

è certamente facile comprendere perché le odierne teologie confessionali della rivelazione si illudano di essere entrate, con la proclamata crisi della ragione scientifica e tecnica e l'avvento di un'accresciuta consapevolezza storica, in una situazione filosofica e sociale che in qualche modo dovrebbe renderne più facile il compito. In quanto attestate, da almeno due secoli, su posizioni di difesa contro gli interrogativi e gli attacchi dell'illuminismo europeo, che continuano a caratterizzarle in senso accentuatamente apologetico e a relegarle, nell'enciclopedia delle scienze teologiche, tra i trattati propedeutici della cosiddetta «teologia fondamentale» dedita all'esplorazione dei *preambula fidei*, esse hanno tutte le ragioni per salutare con un sospiro di liberazione l'avvento, annunciato da più parti, della nuova era della post-modernità. Se, infatti, la post-modernità ha la pretesa di rendere problematico «l'intero sviluppo della società e della filosofia europee moderne», come continuare a sostenere con queste ultime che l'assolutezza della verità di una rivelazione storica di Dio è «in contraddizione diretta con la libertà e la ragione, oltre che con la finitezza e la fallibilità dell'uomo», è cioè «espressione diretta

---

<sup>2</sup> G. MORETTO, *La religione dell'Illuminismo*, ivi, p. 27.

<sup>3</sup> Si consideri per esempio che questo saggio verrà poi ripreso da Moretto, con lievi modifiche, come *ouverture* a un volume ai suoi occhi assolutamente programmatico come *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, pubblicato presso gli editori Guida di Napoli nel 1991. Sull'importanza dell'Illuminismo nella filosofia di Moretto si veda R. CELADA BALLANTI, *Giobbe nel secolo dei Lumi. Voltaire e la crisi della teodicea*, in D. VENTURELLI – R. CELADA BALLANTI – G. CUNICO (eds.), *Etica, religione e storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, Il melangolo, Genova 2007, pp. 319-357.

<sup>4</sup> G. MORETTO, *La religione dell'Illuminismo*, loc. cit., p. 27.

di irrazionalismo e di dogmatismo»? Non è, insomma, stata messa in luce la «dialettica dell'illuminismo», responsabile delle degenerazioni sclerotiche e illibertarie di tante norme e istituzioni etiche della modernità? Non è allora il caso, per assicurare una sopravvivenza alla religione, di affrettarsi a parlare di una rassicurata e rassicurante *Religion nach der Aufklärung*?<sup>5</sup>

In effetti, la religione *nach der Aufklärung* indicherebbe in questa prospettiva una sorta di rinascimento religioso, una reviviscenza del principio dogmatico che, lasciandosi alle spalle le insoddisfazioni e le indubbe ambiguità categoriali del secolo dei Lumi (perché anche Illuminismo si dice in molti modi...)<sup>6</sup>, ma anche omettendo di confrontarsi seriamente con le questioni cruciali da esso acclamate e lasciate aperte, riacquisti per le religioni storiche, il cristianesimo *in primis*, uno spazio pubblico (foss'anche solo un diritto di tribuna) nell'*agorà* politico e sociale delle società liquide e vischiose della postmodernità secolarizzata e disorientata. E tuttavia, l'illuminismo, nella concezione kantiana del termine, è ben di più di un'epoca storica; è un concetto ideale, la condizione fondamentale della libertà del pensiero, un orizzonte regolativo di una matura filosofia della religione e della storia.

Se è così, però, perché non intendere il *nach* di quell'espressione in senso non tanto cronologico (come l'ennesimo *post-* da premettere ai concetti), quanto piuttosto nell'accezione modale di 'secondo, conformemente a', sicché *Religion nach der Aufklärung* andrebbe letta come la religione *secondo* l'illuminismo e non *dopo* l'illuminismo, nello spirito cioè idealmente evocato da un paradigma non solo storico, ma filosofico-ermeneutico?

Tenteremo quindi in questo breve saggio di illustrare il concetto di 'religione' nello spirito dell'illuminismo, del secolo cioè che ha messo in primo piano non soltanto la ragione, ma anche la rivelazione e lo scandalo del male, indagati con la guida ermeneutica della filosofia critica. A questo proposito va senz'altro opportunamente rimarcato che

a indurci a legittimare il carattere ideale della 'religione secondo l'illuminismo' dovrebbe provvedere tra l'altro la constatazione che il secolo dei lumi, non soltanto non è stato meno religioso degli altri secoli, ma si è anzi affermato come il secolo che, per essersi concentrato, al di là di tutte le sue celebra-

---

<sup>5</sup> G. MORETTO, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 161 s.

<sup>6</sup> Infatti, «se è vero nessun secolo è disposto a svelare il proprio animo più segreto, la propria intimissima unità allo storico o al filosofo maldestro che lo affronti armato di luoghi comuni e pseudoconcetti, ciò va detto a maggior ragione di un secolo come il XVIII, del quale solo la convenzionalità classificatrice e tipologizzante dei manuali può illudersi di aver colto le univoche strutture portanti, gli inalienabili e originali *Grundzüge*. Per quanto benemeriti, nella loro accogliente funzionalità ed economicità, -ismi come illuminismo non possono esimersi dal dovere di studiare, indagare, capire avvenimenti, istituzioni, autori nella loro individuata singolarità e originalità; devono piuttosto legittimarsi e verificarsi attraverso un indefesso e analitico studio dell'evoluzione delle idee, senza peraltro concedere più del dovuto, in fatto di pretese epistemiche, alla cosiddetta storia delle idee» (ID., *La religione dell'illuminismo*, loc. cit., p. 26).

zioni delle «magnifiche sorti e progressive», sul problema del male (sua è la stessa coniazione del termine 'teodicea'), più di ogni altro problema ha potuto porre al vertice delle sue preoccupazioni la ricerca della 'vera religione' e della 'vera chiesa'. È in effetti da una tale ricerca, preparata nel secolo precedente dal *Trattato teologico-politico* di Spinoza, che nell'ultimo decennio del secolo dei lumi ha avuto origine la moderna filosofia della religione – con tre opere significative come il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792) di Fichte, la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) di Kant e *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) di Schleiermacher. E la filosofia della religione 'secondo l'Illuminismo', come insegnano queste tre opere, si dispiega tra i due poli dell'esperienza di un male strutturale (*radikal Böse*), irredimibile per buona volontà dell'uomo, e dell'attingimento di una Parola sovrana donatrice di senso (*Offenbarung*). Sotto questo profilo essa è una filosofia 'critica' che autentica la propria criticità, assecondante leggi di oggettività e universalità, indagando trascendentalmente le condizioni di possibilità della variegata vita storica delle manifestazioni religiose<sup>7</sup>.

Ora, da un punto di vista storico-concettuale, è stato soprattutto Wilhelm Dilthey, nei suoi grandiosi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito, a mettere l'accento proprio sul modo in cui con l'Illuminismo si introduca per la prima volta nel corso storico una connessione scientificamente fondata, dando così inizio a un'era, la grande età delle scienze dello spirito, in cui può essere portato a pieno valore il carattere storico delle scienze economiche e giuridiche, nonché della religione e dell'arte, sicché

pensando per la prima volta ogni parte della civiltà come determinata da uno scopo e sottoposta a regole, che vincolano il raggiungimento di tale scopo, l'Illuminismo è giunto a vedere nelle epoche passate la realizzazione di siffatte regole. Harnold, Semler, Böhmer e la scuola di diritto ecclesiastico, al pari di Lessing, hanno indagato il Cristianesimo primitivo e la sua costituzione come il vero tipo della religiosità cristiana e dei suoi ordinamenti esterni; Winckelmann e Lessing hanno trovato realizzato in Grecia il loro regolare ideale dell'arte e della poesia. Mediante lo studio della persona morale vincolata al dovere della perfezione, l'uomo ha rivelato nella psicologia e nella poesia la sua realtà irrazionale e individuale<sup>8</sup>.

Nondimeno, Dilthey non misconosce i limiti dell'interpretazione religiosa fornita dall'Illuminismo e, in particolare, la sua acerba sensibilità storica nei confronti di un'analisi comparativa delle religioni. Un difetto tuttavia di coscienza storica e non di impianto metodologico, giacché l'età dei lumi

ha inventato i metodi di critica e di interpretazione, che sono divenuti il fondamento dello studio delle religioni. Solo questi metodi ci consentono di cogliere la realtà storica attraverso la nuvola della leggenda. Esso ha creato, con la sua spiegazione storico-causale, un procedimento, anche se ancora non del tutto idoneo, per scoprire la connessione dei fenomeni storici. Con tutto ciò, non era capace di co-

<sup>7</sup> ID., *Il principio uguaglianza nella filosofia*, cit., p. 164.

<sup>8</sup> W. DILTHEY, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in ID., *Critica della ragione storica*, a cura di P. ROSSI, Einaudi, Torino 1954, p. 165.

gliere il significato delle religioni e la loro grande evoluzione<sup>9</sup>.

Per cogliere questo significato occorre, infatti, l'elaborazione dell'idea di una peculiarità e di un valore autonomo di ogni epoca della storia e delle sue relative produzioni culturali e religiose, idea che si deve alla filosofia di Herder, il cui specifico Dilthey individua nell'abbandono di una teoria della storia orientata razionalmente a uno scopo (*zweckrational*), a favore della realizzazione in ciascun periodo storico e in ciascuna nazione di una caratteristica propria. Con ciò, veniva decisamente intrapreso quel cammino che da Voltaire a Montesquieu, da Hume a Gibbon e oltre Kant, Herder e Fichte poteva infine condurre alla grande età in cui le scienze dello spirito hanno acquistato il loro posto a fianco delle scienze della natura<sup>10</sup>.

Ma un simile cammino ha potuto poi approdare alla filosofia della religione e della storia perché soprattutto nel Romanticismo tedesco – e in particolare nella figura e nell'opera di Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher – si è compiuta la svolta dell'elaborazione di una teoria che, dalla critica letteraria, passa alla filologia classica, all'esegesi e infine alla critica storica: l'idea cioè di *forma interna*. Un'idea che, tramite Schleiermacher e i suoi studi sulla dialettica e sull'ermeneutica, ambiva poi a essere applicata tanto all'analisi della composizione interna e quindi delle connessioni delle opere platoniche, quanto allo studio della costituzione delle lettere paoline, per trovare successivo sviluppo nella ricerca di quei processi della produzione letteraria e della comprensione che, metodologicamente, sono di grande rilevanza anche per la fondazione di una scienza storica<sup>11</sup>.

La posizione peculiare di Schleiermacher – l'autore cui Dilthey ha dedicato studi fondamentali<sup>12</sup> – si deve però anche alla nuova intuizione storica sorta con la scoperta, all'interno del dominio religioso, del significato della coscienza collettiva, messo in luce soprattutto dai *Discorsi sulla religione*. La preminenza di Schleiermacher nella storia della ricerca religiosa è pertanto assoluta, in quanto il suo genio religioso è stato capace di estrarre

dalle sue profondità l'esperienza vissuta della religione con una riflessione cosciente e scientifica su se stesso. Veniva così resa possibile una nuova comprensione delle singole religioni oggettive. Questa sua centrale significanza non è così evidente come quella degli interpreti della religione oggettiva, in quanto essa penetra in un modo invisibile gli studi religiosi. Bisogna tuttavia ricordare solo questo: He-

---

<sup>9</sup> ID., *Il problema della religione*, trad. it. in ID., *Ermeneutica e religione*, a cura di G. MORRA, Rusconi, Milano 1992, p. 121.

<sup>10</sup> Cfr. ID., *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 166.

<sup>11</sup> Per un confronto tra Dilthey e Schleiermacher, specie in rapporto alla dialettica e all'ermeneutica, si veda G. SCHOLTZ, *Dialektik und erkenntnistheoretische Logik. Schleiermacher und Dilthey*, in ID., *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995 (stw 1191), pp. 235-257.

<sup>12</sup> Qui vanno ricordati almeno il monumentale *Leben Schleiermachers*, hrsg. v. M. REDEKER, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970 e *L'etica di Schleiermacher*, a cura di F. BIANCO, Guida, Napoli 1974.

gel, l'altro pensatore che, a fianco di Schleiermacher penetrò nelle profondità dell'esperienza religiosa, ricevette dai *Discorsi* di Schleiermacher uno stimolo straordinario; la stessa cosa accadde poi a Novalis e Schlegel; Bauer, Strauß, Zeller, i fondatori della critica biblica e della storia del cristianesimo, derivano tanto da lui quanto da Hegel; tutta questa corrente di interpretazione della religione anima poi anche lo studio delle altre religioni<sup>13</sup>.

Non solo: a ben vedere, è proprio sotto l'influsso delle *Reden* schleiermacheriane che ha potuto svilupparsi, secondo Dilthey, la fondamentale interpretazione hegeliana della coscienza collettiva come elemento portante della storia, «il cui procedere rende appunto possibile il progresso storico»<sup>14</sup>, attraverso un movimento dialettico nel quale l'avanzamento del corso della storia avviene grazie alla continua rielaborazione e ripresa delle acquisizioni precedentemente conseguite: infatti, se

la scuola storica aveva richiesto un procedimento strettamente filologico e applicato il metodo comparativo, Hegel ha impiegato un procedimento del tutto diverso. Sotto l'influsso dei suoi *Erlebnisse* religiosi e metafisici, in costante contatto con le fonti ma sempre ritornando da esse alla più profonda interiorità religiosa, egli ha scoperto uno sviluppo della religiosità il cui grado inferiore della coscienza religiosa collettiva ne produce, mediante le forze che in esso agiscono, un altro superiore, nel quale è tuttavia contenuto il precedente<sup>15</sup>.

Ma la scoperta di Hegel non può in alcun modo essere considerata l'irruzione nella storia dello spirito di qualcosa di inedito, essendo semmai la personale rielaborazione di una linea o di una prospettiva teoretica che, con felice intuizione ermeneutica, è stata designata da Giovanni Moretto con l'espressione 'pensiero religioso liberale'<sup>16</sup> e da Dilthey con quella di 'teologia speculativa o trascendentale', e che si qualifica per ammettere

che la manifestazione storica delle singole religioni, e specialmente del cristianesimo, sia l'espressione di un rapporto di coscienza, che è eternamente fondato nella natura dell'uomo e delle cose. Ciò essa può fare soltanto *servendosi*, come *chiave* per l'intelligenza dei *concetti religiosi di rivelazione, ispirazione, elezione graziosa, giustificazione*, di quel *panenteismo religioso universale* [...] che ora – diciamolo pure! – procede innanzi vittorioso di contro alla profondità positivistica di Lutero<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> ID., *Il problema della religione*, cit., p. 131 s.

<sup>14</sup> ID., *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 170.

<sup>15</sup> Ivi, p. 172.

<sup>16</sup> Cfr. al riguardo, per un primo orientamento, i saggi raccolti in G. MORETTO, *Ermeneutica*, a cura di G. GHIA, Morcelliana, Brescia 2011. Sul 'pensiero religioso liberale' è d'obbligo il rimando al testo fondamentale di R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009. Si veda anche il fascicolo monografico *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, a cura di F. e G. GHIA, «Humanitas», 61, 5-6, 2006.

<sup>17</sup> W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, trad. it. di G. SANNA, La Nuova Italia, Firenze 1974, vol. I, p. 100 s.



Una tale teologia trascendentale ammette «una rivelazione universale, non limitata quindi esclusivamente alla Bibbia, bensì operante sempre e dappertutto» ed è di conseguenza incline a interpretare quei dogmi che vorrebbero statuire quali eventi unici e irripetibili le realtà del peccato originale, della rivelazione e della salvezza come invece «simboli di un processo interiore sempre in atto», contrapponendo in tal modo al 'cristianesimo della lettera' un altro dello spirito<sup>18</sup>.

Se è così, ambiscono al nome di 'teologia trascendentale' tutte quelle scuole di pensiero che

al di là di tutte le formule tradizionali, di tutte le storie e di tutti i dogmi, tendono a far capo a quello che vi è nell'anima di umanamente divino, operante sempre e dappertutto, che produce tutti questi aspetti della vita religiosa. A questa corrente appartennero Anabattisti e mistici, storici e filosofi innumerevoli; la troviamo nel Denck e nel Franck, nel Coornhert e nel Bodin, in Valentino Weigel e in Giacomo Böhme, nel Kant e nel Goethe, nello Schleiermacher, nel Carlyle, in Hegel. Essa ha il suo punto centrale fuori della teologia, vale a dire nella grande coscienza della natura umana creatrice collegata con l'invisibile, che si manifesta tanto nell'arte, nella religione, nella morale, quanto nella speculazione. Il suo impero è tutta la storia. Invero quest'atteggiamento di coscienza fu assunto anzitutto da alcuni umanisti indipendenti, che accettavano a un tempo l'antichità, la Bibbia e la teologia, e ispirandosi alla Stoa romana formulavano il teismo religioso universale; divenne poi più profondo nella vita delle sette, più ampio nello studio della storia; e finalmente ha ricevuto assetto durevole nella filosofia trascendentale dal Kant e dal Leibniz in poi. Comunque si concepisca il rapporto tra le cose divine e umane, questa corrente deriva dalla coscienza dell'unità essenziale di questi due momenti e dal sentimento altero della dignità umana. Essa, dopo Kant, Goethe, Carlyle, considera il cristianesimo come attuazione dell'aspirazione religiosa operante nell'uomo universalmente, in ogni tempo e luogo. Pertanto, grazie ad essa, e soltanto ad essa, il cristianesimo può assolvere il suo compito finale, quello cioè di diventare *religione di tutta l'umanità* e quindi di dare all'umanità un'unità spirituale definitiva<sup>19</sup>.

Certo, per essere, come vuole essere, una teo-logia trascendentale, ossia un ragionare in termini universalistici su una presenza divina nell'uomo, un *a priori* religioso che si rivela nella coscienza di ogni vivente come un *lumen naturale*, una tale prospettiva vivrà innanzi tutto della libertà individuale, portando così a maturazione quelle idee di *humanitas* e di *universum*, nonché di autonomia dei domini vitali e delle sfere di valore, che, nate in seno all'Umanesimo italiano e al Rinascimento europeo,

grazie al contaminarsi di stoicismo, platonismo, mistica, consentono di cogliere nella coscienza dell'uomo l'esistenza di una *forma Dei*, riconoscimento che, nell'analisi diltheyana, si prolunga fino al trascendentalismo kantiano e schleiermacheriano<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 285.

<sup>19</sup> Ivi, p. 141 s.

<sup>20</sup> R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale*, cit., p. 93.

Ora, a ben vedere, ne va qui di un'idea che ha trovato applicazione anche in un contesto diverso da quello trascendentalista, come per esempio nel pensiero di Antonio Rosmini<sup>21</sup>. Nel Quarto Frammento pubblicato in Appendice alla sua *Politica Prima*, il Roveretano, dopo aver affermato che «la verità e la moralità sono la stessa cosa, l'una considerata relativamente alla facoltà di conoscere, l'altra relativamente alla facoltà di riconoscere», conclude che deve essere presente in ogni uomo

un'idea astratta dell'essere che chiamo FORMA DELLA VERITA'. Questa la pongo innata, e non già gratuitamente, ma la deduco ragionando dall'esperienza; conciossiaché l'esperienza mi dice che l'uomo giudica; che per giudicare gli sono necessarie delle regole; che le regole non le può acquistare se non mediante una regola precedente più generale delle regole che acquista: dunque deve essere innata. Ma una regola [...] non è che un'idea astratta: dunque l'idea più astratta di tutte debb'essere innata nell'uomo, e questa è quella che io nomino FORMA DELLA VERITA'<sup>22</sup>.

Rielaborando in forma autonoma un principio fondamentale della *Sittenlehre* fichtiana, secondo cui il criterio di validità della verità consiste nell'«accordo della mia esperienza con l'esperienza degli altri»<sup>23</sup>, di modo che l'impulso naturale verso il vero coincide *ipso facto* con l'impulso morale, Rosmini individua dunque l'oggettività della verità nella sua auto-evidenza, nel suo presentarsi strutturata in una forma innata. Si tratta, in sostanza, di cogliere le sorgenti generative della spiritualità e della religiosità dei moderni non soltanto in quel «teismo universalistico degli umanisti» che, identificando il *lumen naturale* con il «Cristo invisibile in noi» sarà poi «il punto di partenza del pensiero tedesco fino a Kant e Schleiermacher»<sup>24</sup>, ma anche in quel *principium individuationis* che soprattutto le prospettive teoretiche di Lessing, Fichte e Schleiermacher, eredi a titolo diverso del trascendentalismo kantiano, costituiranno come l'irrinunciabile chiave di volta della storia, traducendosi da ultimo, secondo un percorso caro anche a Rosmini, nell'ideale di una società universale del genere umano<sup>25</sup>. Una società universa-

---

<sup>21</sup> Offre una ottima presentazione del modo in cui i concetti di *humanitas* e di *universum* trovano applicazione nel pensiero rosminiano M. DOSSI, *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Il Margine, Trento 2007.

<sup>22</sup> A. ROSMINI, *Politica Prima*, a cura di M. D'ADDIO, Città Nuova, Roma 2003 («Opere Edite ed Inedite di Antonio Rosmini», vol. 35), p. 658.

<sup>23</sup> J.G. FICHTE, *Il sistema di etica secondo i principi della Dottrina della scienza*, a cura di C. DE PASCALE, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 227.

<sup>24</sup> C. ANTONI, *Dallo storicismo alla sociologia*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 29.

<sup>25</sup> Sul punto mi permetto di rinviare a G. GHIA, *Religione e libertà. Le «affinità elettive» di Schleiermacher e Lessing*, in «Humanitas» 65 (4/2010), pp. 640-650. In Rosmini, l'accento a una società universale del genere umano si trova già in un passaggio – censurato dall'autorità austriaca – di uno scritto giovanile, il *Panegirico di Pio VII*.



le per la cui comprensione occorre la capacità poetica e poietica di trasfigurare il mondo empirico e storico in un ideale etico da elaborare specularmente e osservare con simpatetica partecipazione e benevolenza<sup>26</sup>.

Con il principio dell'individualità etica e religiosa fatto valere da Fichte e Schleiermacher, e concepito trascendentalmente come un prodotto della libertà, l'elemento singolare e oggettivo della storia ottiene allora un significato nuovo, mentre l'irrazionalità del dato storico trova giustificazione e interpretazione non come un momento di intralcio nel cammino evolutivo, bensì come un'espressione – strettamente connessa alla cultura e all'ordine etico – della libera

---

Scrive Rosmini in questo passaggio: «E non volgeranno di qui molti lustri, che un nuovo ordine a cui oggi io sospiro di dover dar principio e solenne consacrazione, crescerà in modo inaspettato, come crescono l'opere del Signore eterno. E avvicineranno i tempi, di cui presso i sapienti del secolo è fino il pensiero inderiso, quando la Religione di Gesù Cristo, il Principe della pace, concludendo una Scienza matura acciocché non corrompasi, e congiungendola colla Cristiana Giustizia, apporterà lo spettacolo di quel Tribunale civilissimo, evangelico da me bramato, ultimo definitivo dei regali dissidj. Non però è il mio questo tempo fortunato, né visibilmente imbianca ancora l'aurora di tanto giorno» (G.B. NICOLA, *Il Panegirico di Pio VII di Antonio Rosmini*, Unione Tipografica Valsesiana, Varallo Sesia 1924, p. 102 s.). Su questo ideale di una società universale del genere umano, a cui Rosmini, come si sa, resta fedele in tutta la sua produzione politica e giuridica, si veda M. NICOLETTI, *Aspetti teologici nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, in K.-H. MENKE – A. STAGLIANO (eds.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 509-531.

<sup>26</sup> Su questo punto è da vedere l'articolo di G. MORETTO, *Antonio Rosmini vero poeta della filosofia*, in «Jesus», 5/1995, pp. 112-116, in cui si sottolinea, con la cauzione del filosofo del diritto Giuseppe Capogrossi («forse il pensatore più congeniale alla spiritualità rosminiana», p. 112), che «per intendere l'universo di pensiero costruito dal Roveretano in docile abbandono alla voce dell'esistenza e delle cose, occorre sensibilità poetica, poiché “si oserebbe dire che col Rosmini appare nella storia della filosofia una specie di vasto e soave francescanesimo di pensiero, traverso il quale tutte le cose sono scoperte con la benevolenza e, scoperte dalla benevolenza come sorelle, sono sottoposte alle delicate elaborazioni della logica speculativa”» (p. 113). Ora, se è vero che «in ogni grande pensiero le acque vive della speculazione sono nascoste sotto una dura roccia di gergo e di costruzione dottrinale», come non vedere un parallelo tra l'opera di Rosmini e quella di Fichte, la cui *Dottrina della Scienza* del 1794 doveva dare inizio al suo luminoso magistero jenese? Infatti, non c'è forse nella storia della filosofia opera più complessa e difficile di quella *Wissenschaftslehre*. Eppure, «proprio da essa ha tratto ispirazione la stagione della poesia romantica, al punto che lo stesso Fichte si vedrà costretto ad osservare, in una lettera del 2 gennaio 1795 a Reinhold, che mentre ai filosofi di professione la *Dottrina della scienza* risulta incomprensibile, a poeti del rango di Schiller “essa si presenta chiara come raramente è un libro filosofico”. Probabilmente lo stesso della propria opera avrebbe potuto dire il Rosmini» (*ibid.*).

attività creativa dell'io.

Ma questa svolta fichtiano-schleiermacheriana non è altro, a ben vedere, che una pregnante eredità dell'Illuminismo tedesco. Già a partire dal XVII secolo si era, infatti, andata costituendo la scienza e dalla scoperta di un ordine naturale sottoposto a leggi, così come dall'applicazione di questa conoscenza causale all'ambito dello sfruttamento della natura, si era potuta sviluppare anche la fiducia nel progresso e in un regolare sviluppo della conoscenza. Sorgeva l'idea (si pensi soprattutto a Leibniz e al suo concetto di perfettibilità, ma anche a Lessing e al suo piano di un'educazione del genere umano) di un continuo progredire in grado di coinvolgere il complesso dell'umanità. Tutte le forze della cultura si univano sulla base di questa fiducia e in vista della definitiva realizzazione di quest'idea. Nasceva cioè quell'

unità interna in cui sono legate in una totalità la vita spirituale degli individui, la scienza, la religione, la filosofia e l'arte nella connessione europea dell'Illuminismo<sup>27</sup>.

Ora, questa unità interna aveva nell'Illuminismo tedesco un nome preciso: quello di orientamento al vincolo e al dovere, di vocazione-professione (*Beruf*), di tendenza ad accentuare proprio il carattere di interiorità della vita. Un tale orientamento, «un tratto fondamentale che unisce tra loro Leibniz, Thomasius, Wolff, Lessing, Federico il Grande, Kant, e innumerevoli altri», una tale tendenza al vincolo e al dovere, aveva in realtà trovato la sua speculare specificazione proprio nella sfera religiosa ed era stata promossa fin da Melantone con lo sviluppo del Luteranesimo e della sua morale<sup>28</sup>. Ma è in Lessing che tale vincolo al dovere assume i tratti di un vero e proprio imperativo etico:

Fare dunque il bene per amor del bene, cercare la verità per amor della ricerca, non mirar mai ad

---

<sup>27</sup> DILTHEY, *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 276. Su Leibniz, di Dilthey è da tenere presente il saggio *Leibniz e il suo tempo*, trad. it. di R. BONITO OLIVA in W. DILTHEY - E. TROELTSCH, *Leibniz e la sua epoca*, Guida, Napoli 1989, pp. 75-162, dove tra l'altro si possono leggere espressioni come le seguenti: «Nessun uomo moderno prima di Leibniz ha sentito l'affinità di ciascuna cosa con l'altra in un senso comunitario del mondo. Nessuno ha prima di lui compreso in tal modo come l'esito di questo grande XVII secolo sia il fatto che il rischiaramento della coscienza farà migliorare e rendere più felici il genere umano attraverso la scienza. Mai qualcuno prima di allora ha dedicato in maniera così evidente e tuttavia così fervida la sua intera esistenza al rischiaramento e all'aspirazione al mondo migliore. Quindi solo la sua fede nel fatto che in questo universo ogni cosa è vita e sviluppo, ma il grado supremo è il rischiaramento dello spirito ed il felice accordo dell'animo con l'universo, risolse l'unilateralità degli oscuri dogmi che avevano costretto e limitato l'animo umano. Egli solo mostrò loro nel progresso dell'umanità, nell'interesse della cultura dell'intero un nuovo e più alto fine del genere umano. Così in questa vita grandiosa la più profonda interiorità è collegata con la più evidente sensibilità per gli interessi mondani e con una forza gioiosa dell'agire» (p. 103 s.).

<sup>28</sup> Cfr. DILTHEY, *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 277.

un fine astratto nell'esercizio energico delle nostre forze, ma alla viva crescita interiore dell'uomo! Chi era animato da questi sentimenti, appare come il primo uomo veramente maggiorenne della storia della Germania. Goethe, Hegel, Schleiermacher hanno sviluppato ulteriormente questo modo di pensare. A Lessing rimane il merito di aver per primo combattuto per conquistare la liberazione dello spirito da ogni tutela gettandosi in una vita di inquietudine, di lotta, di ristrettezze finanziarie, di solitudine sociale. Il suo carattere come il suo ideale di vita presentano le inconfondibili tracce di questa lotta<sup>29</sup>.

L'idea lessinghiana del progredire come sommo bene e valore per l'uomo (si pensi al celebre detto di *Eine Duplik*, ma anche, ancora una volta, all'economia complessiva della provvidenza e della rivelazione interiore che domina l'*Educazione del genere umano*)<sup>30</sup> aveva già precedentemente trovato in Leibniz piena applicazione e precisamente nella sua convinzione che un tale progresso non mirasse a questo o a quello scopo particolare, bensì allo sviluppo complessivo della persona singola, nella totalità delle sue relazioni di vita, consentendo un ritorno all'interiorità e a una connessione di vita unitaria che, nell'età dell'Illuminismo,

conduce dalla forma della vita all'esperienza della vita, dagli *Erlebnisse* in essa contenuti alla loro rappresentazione in concetti di valore, prescrizioni del dovere, determinazioni di scopo, coscienza del significato della vita e del senso del mondo<sup>31</sup>.

L'accentuazione dell'*Erlebnis* come esperienza interiore e come rappresentazione di valori è però particolarmente evidente nel Pietismo, specie in quelle espressioni in cui con più chiarezza può essere individuata la ricerca mistica di un rapporto immediato e diretto con Dio. In questa ricerca mistica, il Pietismo realizza la medesima compiutezza raggiunta dalla musica religiosa di Bach, i cui canti dell'anima cristiana, che accompagnano la rappresentazione della vita di Cristo, pur non essendo pietisti, mostrano di per sé abbastanza chiaramente quella connessione con la soggettiva interiorità religiosa, che è venuta alla luce proprio nel movimento pietistico.

Il riferimento alla musica non è in questo contesto casuale. Esso, infatti, si chiarisce ulteriormente se si pensa che nell'esperienza musicale, così come nell'*Erlebnis* estetico, si dà già un'esperienza religiosa che trova la sua connessione con gli altri domini dell'esperienza vissuta nell'unità della soggettività. E in tale unità assiale dell'esperienza vissuta soggettiva

la musica ha un movimento peculiare, secondo cui lo stile religioso procedente dalla massima forza dell'*Erlebnis* cristiano raggiunge nella stessa età, con Bach e con Händel, il suo culmine, quando l'Illuminismo è già la tendenza dominante in Germania. E nella stessa epoca in cui sorgono le più importanti opere di Lessing, nasce il nuovo movimento creatore dello *Sturm und Drang*, che designa l'inizio di

---

<sup>29</sup> ID., *Esperienza vissuta e poesia*, trad. it. di N. ACCOLTI - G. VITALE, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947, p. 149 s.

<sup>30</sup> Cfr. A. SCHILSON, *Geschichte im Horizont der Vorsehung. G.E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte*, Grünewald, Mainz 1974, pp. 259-270.

<sup>31</sup> DILTHEY, *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 279.

un'epoca successiva nella letteratura. E se ci chiediamo quali siano i legami che elevano un'unità tra le diverse connessioni dinamiche, così suona la risposta: essa non è un'unità esprimibile in un pensiero fondamentale, ma piuttosto una connessione tra le tendenze della vita medesima, che si costituisce nel suo corso<sup>32</sup>.

Con ciò si può pertanto dire che ogni epoca passata contiene già in sé i prodromi di quella futura (analogamente a quanto Ranke sosteneva in relazione alla vicinanza a Dio di ogni epoca); ogni età, infatti, possiede «il riferimento a quella precedente, e continua le forze sviluppatasi in quella, ma nel medesimo tempo è già presente in essa la tendenza creativa che prepara quella seguente»<sup>33</sup>.

E, se il senso della storia non può che consistere esclusivamente «nel rapporto di significato di tutte le forze legate nella connessione delle varie età»<sup>34</sup>, non sarà allora difficile concludere che anche la dimensione religiosa – una dimensione autonoma che ha leggi, connessioni e momenti suoi propri di evoluzione, e che, conformemente alla tradizione del pensiero religioso liberale e della teologia trascendentale si esplicita innanzi tutto come *esperienza individuale*, cioè come struttura che si rivela liberamente e autonomamente nella coscienza del singolo – concorre in tutto e per tutto a caratterizzare il circolo fondamentale di vita, espressione e intendere, rientrando pertanto di diritto nel novero di tali forze.

È questo, in definitiva, il portato più significativo della religione secondo l'illuminismo, che qui, in questo saggio, abbiamo voluto leggere, con categorie etico-storistiche, come momento nel contempo speculativo e regolativo della storia della cultura.

Se, infatti, come con puntualità storiografica ha sottolineato Hermann Lübbe,

la contingenza storica delle nostre religioni non dipende dal nostro arbitrio, non è però nemmeno qualcosa che potremmo sostituire con una nuova forma di necessità. Essa è di fatto inevitabile e questo rapporto di inevitabilità fattuale è quello promosso dallo storicismo dell'illuminismo religioso che ci ha

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 284.

<sup>33</sup> Ivi, p. 286. Da parte sua Ranke, sottolineando la connessione e l'unità della storia come il prodotto tra ciò che è divenuto e ciò che diviene, aveva potuto annotare «che ogni epoca deriva immediatamente da Dio, e il suo valore non risiede in ciò che vien fuori da essa, ma nella sua stessa esistenza, nella sua peculiarità. Da ciò la considerazione della storia, e precisamente della vita individuale nella storia, riceve uno stimolo del tutto particolare, per il fatto che ora ogni epoca deve essere riguardata come qualcosa di valido per se stesso e appare altamente degna di considerazione», per poi aggiungere che «l'idea dell'educazione del genere umano ha qualcosa di vero, ma dinanzi a Dio tutte le generazioni dell'umanità appaiono egualmente giustificate, e anche lo storico deve considerare la cosa allo stesso modo» (L. RANKE, *Le epoche della storia moderna*, trad. it. DI G. VALERA, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 104).

<sup>34</sup> DILTHEY, *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 287.

posto in modo culturale di fronte alle religioni e alle confessioni<sup>35</sup>.

[ghia@istitutoeuropaunita.it](mailto:ghia@istitutoeuropaunita.it)

(Università di Genova)

---

<sup>35</sup> H. LÜBBE, *La religione dopo l'illuminismo*, a cura di A. AGUTI, Morcelliana, Brescia 2010, pp.