



OMAR BRINO

ROSMINI AND THE ORIGINS OF
PHENOMENOLOGY.
INTERACTIONS OF ITALIAN AND
MITTELEUROPEAN THOUGHT BETWEEN THE
NINETEENTH AND TWENTIETH CENTURIES

ROSMINI E LE ORIGINI DELLA FENOMENOLOGIA.
INTERAZIONI DI PENSIERO ITALIANO E MITTELEUROPEO
TRA OTTOCENTO E NOVECENTO

The first part of this paper consists in a comparison between Rosmini's gnoseological perspectives and Brentano's one, starting from a passage in which the latter discusses the position of the first. The second part of the paper outlines the position of other Italian philosophers of the early twentieth century, who very early compared Rosmini's ideology with the gnoseological realism of Brentano and his school. Some of them, such as De Sarlo, developed this comparison in the empirical-perceptive direction and in line with Brentano's descriptive psychology; others, such as Capone Braga, followed the intuitive-ideal-eidetic line, in greater accord with Husserl's early phenomenology.

Rosmini viene esplicitamente citato in uno degli scritti di sintesi di Franz Brentano intorno alla filosofia moderna e contemporanea: *Abbasso i pregiudizi! Un monito per il presente nello spirito di Bacone e Cartesio per sganciarsi da ogni cieco a priori (Nieder mit den Vorurteilen! Ein Mahnwort an die Gegenwart, im Geiste von Bacon und Descartes von allem blinden Apriori sich loszusagen)* risalente al 1903 e pubblicato per la prima volta nel 1925, da Alfred Kastil, come prima parte del pos-



tumo *Versuch über den Erkenntnis*.¹

Questo scritto che integra, dal punto di vista specifico della filosofia moderna, la prospettiva storiografica presentata da Brentano nel saggio del 1895 *Le quattro fasi della filosofia*, permette di osservare di prima mano le differenze che egli avvertiva tra la propria prospettiva gnoseologica e quella di Rosmini, ma anche, indirettamente, le esigenze comuni che sussistono tra i due filosofi, come cercheremo di vedere in un confronto tra le loro gnoseologie nella prima parte di questo lavoro.

Sia Rosmini che Brentano cercano infatti una rinnovata conoscenza realistica, che tenga conto delle componenti soggettivistiche ed empiristiche delle filosofie moderne, combattendo, però, da un lato, gli sviluppi scettici o anti-metafisici di queste filosofie, e, dall'altro lato, ponendosi come alternative rispetto alle soluzioni di tipo idealistico, le quali, insistendo sulla circolarità sintetica di soggetto e oggetto, esperienza e realtà, superavano di fatto la distinzione netta di pensiero ed essere, a cui né Rosmini, né Brentano intendono invece rinunciare.

Nelle loro risposte a questa esigenza comune, d'altra parte, Rosmini intende come necessaria, anche se non sufficiente, nell'atto conoscitivo, una componente intuitivo-ideale e viene per questo criticato esplicitamente da Brentano, per il quale, in continuità in questo con la linea aristotelico-lockiana, non sussiste alcuna intuizione ideale, e le uniche conoscenze a priori sono solo di tipo assiomatico-procedurale, come il principio logico di non contraddizione.

La comune esigenza di un duttile e rinnovato realismo gnoseologico fece sì, comunque, che, non casualmente, studiosi che intendevano portare avanti il realismo rinnovato di Rosmini furono precocemente interessati alla filosofia di Brentano, come si vede in primo luogo in Francesco De Sarlo, autore in gioventù, nel 1893, di due monografie rosminiane e poi per molti decenni docente di filosofia e psicologia a Firenze e in lungo contatto personale e scientifico con Brentano.

Se De Sarlo condivideva con Brentano una fondamentale preferenza fondazionale di tipo empirico-percettivo e si mostrava, quindi, contrario agli aspetti intuitivo-ideali dell'impostazione rosminiana, è però alquanto significativo che un filosofo della scuola desarlina, Gaetano Capone Braga, proprio perché interessato ai caratterizzanti aspetti intuitivo-ideali della prospettiva gnoseologica rosminiana, si trovò assai precocemente sensibile a quegli elementi teorici che stavano portando Husserl a differenziare la propria fenomenologia rispetto alla psicologia descrittiva brentaniana, che di essa aveva costituito il più cospicuo alveo di origine.

Gli sviluppi interni alla scuola di Brentano, infatti, che, tra fine dell'Ottocento e inizio del Novecento, stavano conducendo, anche in seguito ad un rinnovato confronto con le opere di Bernard Bolzano, sia Alexius Meinong alla propria teoria degli oggetti, sia Husserl alla propria fenomenologia trovò un precocissimo riflesso in questo studioso primonovecentesco di Rosmi-

¹ F. BRENTANO, *Nieder mit den Vorurteilen! Ein Mahnwort an die Gegenwart, im Geiste von Bacon und Descartes von allem blinden Apriori sich loszusagen* (1903), in ID., *Versuch über den Erkenntnis*, Hrsg. A. Kastil, Meiner, Hamburg 1925, p. 24. Delle citazioni dai testi di Brentano e di Husserl indicherò anche le traduzioni italiane, qualora presenti, anche se talvolta ho variato leggermente le traduzioni, per questioni di omogeneità terminologica.

ni, a testimonianza di intrecci davvero trasversali tra pensiero italiano e pensiero mitteleuropeo dell'epoca. E in questo contesto, può essere interessante prendere in considerazione non solo il *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee* del '14, che già importanti studiosi di Rosmini come Pietro Prini, Fulvio De Giorgi e Mauro Nobile hanno particolarmente valorizzato come un precoce confronto tra rosminianesimo e nascente fenomenologia, ma anche un altro scritto, pressoché contemporaneo, dello stesso Capone Braga, uscito a puntate nella rivista di De Sarlo «La cultura filosofica», tra il 1914 e l'inizio del '15,² scritto in cui sono ampiamente citate e discusse le *Idee per una fenomenologia pura* che erano di fatto di fresca pubblicazione nella prima annata dello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» del 1913.

Da questo punto di vista, la tesi, recentemente argomentata da De Giorgi, per cui il precoce interesse di filosofi di formazione rosminiana come De Sarlo e Capone Braga per autori quali Bolzano, Brentano e Husserl dimostra l'esistenza di nessi storico-teorici trasversali al rosminianesimo e alla nascente fenomenologia,³ può essere, come cercheremo di vedere nella seconda parte di questo lavoro, non solo confermata, ma anzi ulteriormente sviluppata, perché non solo questi filosofi di formazione rosminiana avevano piena contezza dei rapporti teorici tra il realismo gnoseologico di Rosmini e quello di Brentano e della sua scuola, ma anche sapevano sviluppare la filosofia rosminiana o più nella linea empirico-percettiva, come De Sarlo, in maggiore sintonia con la psicologia descrittiva dello stesso Brentano, o più nella linea intuitivo-ideale-eidetica, come Capone Braga, in maggiore sintonia con Husserl, alle origini della fenomenologia.

Ciò non toglie, comunque, che tali studiosi di formazione rosminiana non fossero ben consci, al di là delle comunanze, anche delle differenze e della specificità di Rosmini rispetto agli autori da cui si originò la fenomenologia. Capone Braga, in particolare, se nei suoi primi scritti, tra il '14 e il '15, si mostra, nel complesso, più vicino a Bolzano, Meinong e Husserl che non allo stesso Rosmini, di cui critica importanti posizioni, nel suo sforzo storico-teorico più comprensivo, pubblicato in due volumi nel '28 e nel '33, appare, invece, come vedremo, muoversi su una propria interpretazione della linea teoretica agostiniano-rosminiana, nella quale

² Cfr. *infra*, nota 52.

³ F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 111-139. Quest'articolo sviluppa in maniera più ampia alcuni spunti già presenti in ID., *Rosmini e il suo tempo: l'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa: 1797- 1833*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 382 ss. Lo stesso De Giorgi indica sia come un filosofo del valore di Emanuele Severino avesse già indicato alcuni spunti di vicinanza tra Rosmini, da un lato, e Brentano e Husserl, dall'altro (cfr. E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, p. 40), sia come un grande esperto di Rosmini come Pietro Prini, nel suo importante lavoro di sintesi *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1998, avesse valorizzato i nessi tra Rosmini e le origini della fenomenologia e anche il libro del giovane Capone Braga. Anche M. Nobile ha recentemente valorizzato il contributo di Capone Braga per un confronto tra Rosmini, Bolzano e Husserl: M. NOBILE, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 155-185, qui pp. 155, 178-182.

Bolzano, Meinong e Husserl rimangono sicuramente più sullo sfondo rispetto ai suoi scritti precedenti.

I. LA COLLOCAZIONE DI ROSMINI NELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA DI BRENTANO E IL RAPPORTO TRA INTUIZIONE IDEALE ED ESPERIENZA SENSIBILE IN BRENTANO E ROSMINI

1.1. Come si è detto, il citato scritto in cui Brentano colloca anche Rosmini all'interno della filosofia moderna, *Abbaso i pregiudizil*, riprende e sviluppa tematiche del saggio pubblicato nel 1895 sulle quattro fasi della filosofia. In questi lavori, Brentano va nettamente controcorrente rispetto alla consueta contrapposizione di origine kantiana tra "razionalisti" ed "empiristi" nella filosofia moderna e si richiama invece insieme sia a Cartesio sia a Bacone e Locke come filosofie basate sull'evidenza.

Per Brentano, cioè, al di là delle differenze, tanto quelle cartesiane quanto quelle lockiane vogliono essere conoscenze insieme sia soggettive che oggettive. «Gli immediati successori di Bacone e Cartesio rimasero fedeli al metodo dell'esperienza. Su questa strada, Locke ottenne molti e validi risultati»,⁴ si dice nello scritto sulle quattro fasi della filosofia.

Un primo stadio di declino della filosofia moderna comincia invece per Brentano con un indebolimento, nei filosofi illuministi come Voltaire, della pura evidenza teoretica della prospettiva empirica di Locke, che porta poi, come secondo stadio di declino, al soggettivismo di Hume, quando l'evidenza oggettiva dell'esperienza lockiana viene messa in dubbio e si forma una separazione tra coscienza solo soggettiva, da un lato, e realtà oggettiva inconoscibile, dall'altro.

Sia Reid, che replica a Hume con il senso comune, sia Kant che replica con la sua dottrina delle forme a priori forniscono risposte, secondo Brentano, ad un problema fin dall'inizio mal impostato da Hume, perché quest'ultimo filosofo ha perso quel carattere di evidenza immediata, soggettiva e oggettiva insieme, che agiva invece, seppure diversamente declinato, tanto in Cartesio che in Locke.

In particolare, la soluzione kantiana è attaccata esplicitamente da Brentano: per rispondere allo scetticismo essa finisce in una confusione concettuale ancora peggiore, che lascia poi adito a quelle che sono considerate pure involuzioni mistiche, l'ultimo stadio della decadenza: la dialettica dell'idealismo tedesco, il pessimismo schopenhaueriano, il nichilismo nietzschiano.

Brentano si oppone, dunque, alla dottrina kantiana di un a priori solo formale, così come

⁴ F. BRENTANO, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Cotta, Stuttgart 1895, p. 22. Su questo che resta il contributo più comprensivo di interpretazione della storia della filosofia pubblicato da Brentano (i fondamentali studi su Aristotele sono infatti di carattere monografico) cfr. B.M. MEZEI - B. SMITH (eds.), *The Four Phases of Philosophy*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1998.

alla dottrina dei contenuti empirici solo ciechi. Lo scetticismo humiano si combatte non accettandone le premesse, ma ribadendo la fondazione di ogni conoscenza su dati evidenti, insieme sia soggettivi che oggettivi.

È in questa polemica con Kant, contro lo spazio e il tempo quali intuizioni a priori dell'estetica trascendentale, e contro le categorie quali concetti a priori dell'analitica trascendentale, che Brentano, in *Abbasso i pregiudizi!*, cita anche Rosmini.⁵ In Kant, dice Brentano,

lo spazio e il tempo si presentano come intuizioni a priori, mentre tra i concetti a priori compaiono per esempio quello della causa (...), oppure quello di sostanza (...) o, ancora, quello dell'essere, che perfino Rosmini, il quale altrimenti considerava tutti i concetti come concetti di esperienza, credeva il solo per cui non potesse che ammettere l'apriorità, ma non meno anche quello della necessità e altri.⁶

Qui palesemente Brentano legge Rosmini attraverso la tavola delle categorie di Kant. L'idea a priori rosminiana di essere viene equiparata alla categoria modale kantiana a priori dell'esistenza, come si vede anche più avanti, nello stesso scritto, in cui Brentano precisa la sua critica a una concezione a prioristica tanto dello spazio e del tempo, quanto delle categorie intellettuali, e in particolare di quella dell'esistenza.

Derivano da «rappresentazioni empiriche» (*Erfahrungsvorstellungen*, tradotte anche come «presentazioni» empiriche), secondo Brentano, sia

i concetti di spazio e tempo (che Kant misconobbe nel loro carattere concettuale), sia le rappresentazioni che Kant ritiene concetti dati a priori, concetti originari dell'intelletto. Così per il concetto dell'essere. 'Essente' significa altrettanto che 'presente'. L'essere stato e l'essere futuro sono analogamente da identificare con il passato e il futuro. Vediamo dunque che la loro origine si deve cercare pro-

⁵ Il rapporto con Kant è molto studiato nella letteratura su Brentano: alcuni interpreti riprendono o addirittura radicalizzano le critiche di quest'ultimo al primo, altri invece tendono a vedere, nonostante le esplicite prese di distanza di Brentano, alcuni elementi teorici comunque condivisi tra la sua filosofia e quella kantiana (per esempio, in funzione anti-idealistica e anti-storicistica oppure in una comune linea "trascendentale" né solo soggettiva, né solo oggettiva). Al di là dell'interpretazione che si voglia dare dalla differenziazione che Brentano fa della propria prospettiva rispetto a quella di Kant, nell'ottica del nostro studio occorre innanzitutto comprendere come mai Brentano citi Rosmini proprio nell'ambito di questa differenziazione. Sul rapporto tra Brentano e Kant cfr., da diversi punti di vista: S. KÖRNER, *On Brentano's objections to Kant's theory of knowledge*, «Topoi», VI, 1987, pp.11-17; L. ALBERTAZZI, *From Kant to Brentano*, in L. ALBERTAZZI, M. LIBARDI, R. POLI (eds.), *The School of Franz Brentano*, Kluwer, Dordrecht 1996, pp. 423-464; G. FRÉCHETTE, *Kant, Brentano and Stumpf on Psychology and Anti-Psychologism*, in M. RUFFING, C. LA ROCCA, A. FERRARIN, S. BACIN (eds.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, De Gruyter, Berlin u.a. 2013, pp. 727-736.

⁶ F. BRENTANO, *Versuch über den Erkenntnis*, cit., p. 24.

prio là dove risiede la determinazione temporale.⁷

Questo voler riportare *tout court* l'idea dell'essere di Rosmini alle categorie a priori di Kant, e più in particolare alla categoria modale dell'esistenza, è sicuramente una indebita interpretazione da parte di Brentano. Del resto Rosmini non compare mai né nello scritto sulle quattro fasi, né nelle lezioni di storia della filosofia moderna tenute a Vienna negli anni Ottanta dell'Ottocento e pubblicate per Meiner nel 1987. Per quanto inesatto, tale esplicito riferimento a Rosmini, in *Abbaso i pregiudizil*, è comunque significativo e permette di svolgere alcuni confronti tra i due filosofi.

In Brentano, le rappresentazioni o presentazioni empiriche sono fin dall'inizio caratterizzate dalla «*intentionalen Inexistenz*» all'oggetto, come si dice nella *Psicologia dal punto di vista empirico* del 1874,⁸ e come viene ancor più esplicitato in senso realistico-oggettuale nelle opere ad essa successive, e i passaggi dal piano psicologico empirico al piano ontologico e dall'evidenza particolare all'evidenza universale appaiono del tutto possibili, se condotti con giudizi adeguati, senza il bisogno di elementi intuitivi a priori, esattamente come in Locke, e il contrasto tra quest'ultimo e Cartesio è alquanto mitigato.

Nelle citate lezioni sulla filosofia moderna degli anni viennesi, Brentano scrive che «Il guadagno maggiore di Cartesio è l'osservazione psicologica», ossia «il porre l'autocoscienza come inattaccabile dagli scettici», per quanto sia «falso che non ci niente di certo oltre ad essa (gli assiomi)», mentre gli aspetti peggiori di Cartesio riguardano alcune sue impostazioni metafisiche: il ridurre la materia ad estensione, nonché «l'arbitrario cambiamento dell'uso linguistico del termine *substantia*».⁹

Da Cartesio, così, continua Brentano, nelle lezioni, sono partite due linee, una riagganciandosi più ai suoi errori – e qui nomina «Malebranche, Spinoza e in gran parte anche Leibniz»¹⁰ – l'altra riagganciandosi più ai suoi vantaggi e qui menziona il solo Locke. Non tutto in Locke viene accettato da Brentano, ma egli vede nel filosofo inglese esercitato «il metodo giusto nel modo più perfetto rispetto a qualunque altro filosofo moderno».¹¹

Locke, infatti,

nella sua dottrina, parte da Cartesio, ma in maniera più felice. Ha molto in comune con Cartesio: il suo guadagno fondamentale, l'osservazione psicologica, è portato avanti da Locke con maggiore accura-

⁷ Ivi, p. 29.

⁸ Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874, vol. I, p. 115-118; tr. it. *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. ALBERTAZZI, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 154-157.

⁹ F. BRENTANO, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von K. HEDWIG, Meiner, Hamburg 1987, pp. 19-20.

¹⁰ Ivi, p. 20.

¹¹ Ivi, p. 34.

tezza e l'errore principale di Cartesio – la totale diversità di spirituale e corporeo, su cui si accapigliarono Geulinx, Malebranche e Spinoza – non venne condiviso da Locke, così che quest'ultimo non ritiene per certo che il pensante in noi non sia esteso se anche lo può far valere come verosimile.¹²

Non accettando gli aspetti più controversi della metafisica cartesiana, Locke, può, dunque, per Brentano, rimanere più vicino a una metafisica di tipo aristotelico, seppure rinnovata da un più preciso approccio di osservazione psicologica. Per Locke, dice Brentano rifacendosi al *Saggio sull'intelletto umano*, «l'esistenza di Dio è più certa del mondo esterno ed è anzi la più certa, accanto all'esistenza propria»,¹³ ma non è risultato di una percezione immediata, bensì di un ragionamento; anche il concetto di sostanza viene certo criticato da Locke quale dimensione intuitiva a priori, ma mantenuto, seppure solo come idea complessa, come risultato di un ragionamento. Nella sua battaglia contro le idee a priori Locke, conclude Brentano, risulta «vincente ed è da consigliare a tutti quelli che vogliono ricorrere alla follia-illusione [*Wahn*] delle idee innate».¹⁴

Rispetto a Locke, Brentano ritiene certo che vi siano anche verità a priori, ma non appunto di tipo intuitivo-ideale, come in Cartesio, bensì di tipo assiomatico-procedurale, ossia i principi logici, gli assiomi, che sono lo strumento dei giudizi corretti e che hanno carattere eminentemente negativo, basandosi sul principio di non contraddizione, come in Aristotele, impedendo a priori che si facciano ragionamenti contraddittori. Rispetto ad Aristotele e Tommaso, d'altra parte, come Brentano ripete molte volte, in vari contesti, i moderni come Cartesio e Locke hanno il vantaggio di un'osservazione psicologica molto più precisa e sistematica.

Brentano ritiene, in conclusione, che occorra rielaborare in una nuova sintesi temi aristotelici, tomistico-scolastici e lockiani, per costruire una scienza su basi empirico-psicologiche che giunga conclusivamente a una metafisica e a una teologia razionale di tipo logico-mediato, in un percorso unitario tra evidenza psicologico-empirica-immediata ed evidenza ragionativa-mediata, tra particolare e universale e tra soggettività e oggettività.

È chiaro che in questa prospettiva l'idea dell'essere di Rosmini poteva apparire a Brentano come un'indebita ingerenza ideale apriorica, una sorta di residuo cartesiano oltre che un'eccessiva accondiscendenza alle provocazioni di Hume e Kant, in un problema che richiedeva invece una soluzione propriamente psicologico-empirica.

1.2. Dal punto di vista di Rosmini, ovviamente, le cose sono molto diverse.

Secondo Rosmini non è possibile passare dalla dimensione empirica particolare alla dimensione ontologica universale senza l'intervento di un apposito strumento conoscitivo a priori, non solo di tipo logico-procedurale, bensì di tipo intuitivo-ideale, l'idea dell'essere, appunto, che a suo avviso non può affatto essere ricavata altrimenti, né in modo solo empirico, né in modo logico-mediato (all'idea dell'essere si giunge, infatti, sul piano dell'indagine, per succes-

¹² Ivi, p. 28.

¹³ Ivi, p. 33.

¹⁴ Ivi, p. 29.

sive astrazioni riflesse, ma alla fine resta, sul piano originario della conoscenza, come un'idea innata e irriducibile dell'essere puramente possibile). E non a caso Locke è proprio il primo autore con cui Rosmini comincia la sua lunga polemica critica nel *Nuovo saggio sulle origini delle idee*.

Rosmini, infatti, propone esplicitamente una concezione sintetica della conoscenza percettiva, in cui compaiono necessariamente insieme una componente sensibile-empirica, e una componente intuitiva a priori: la sensazione, con la sua specifica facoltà primitiva, il sentimento fondamentale, determina in senso reale la percezione intellettuale, ma tale percezione intellettuale non vi sarebbe nemmeno senza la possibilità indeterminata dell'essere, data dall'intuizione a priori dell'essere ideale.

Se Rosmini condivide con Kant una concezione sintetica della conoscenza, però, l'idea rosminiana dell'essere non può venire affatto interpretata *qua talis* come una categoria di tipo kantiano e tanto meno come la categoria dell'esistenza reale come fa Brentano (per quanto quest'ultimo non sia certo solo in tale riconduzione di Rosmini a Kant, che è anzi, come è noto, una critica assai ricorrente fin dai tempi di Gioberti, sollecitando le risposte puntuali di Rosmini stesso e di tutti i "rosminiani" successivi).

L'idea a priori dell'essere di Rosmini non è, infatti, solo una forma universale dell'intelletto come le categorie kantiane, bensì è un'intuizione a priori dotata di un proprio specifico oggetto ultra-empirico, anche se tale oggetto è del tutto generale, quale essere ideale puramente possibile, e abbisogna del diverso contenuto empirico delle qualità sensibili, mediate dal sentimento fondamentale, per determinarsi compiutamente nelle percezioni intellettive, tanto soggettive che extra-soggettive.

Conseguentemente, in Rosmini c'è una valenza realistico-intenzionale della conoscenza alquanto diversa dalla distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno. Le «qualità sensibili com'esse esistono», dice Rosmini nel *Nuovo saggio*, «fissano il segno a cui si volge l'intenzione del nostro pensiero»¹⁵ ed egualmente, «l'idea di esistenza in generale»¹⁶ può classificare le sensazioni intenzionate rispetto a qualcosa di esistente, in quanto in quest'idea è intuita priori una forma dell'essere in quanto tale, ossia l'essere ideale puramente possibile, secondo il filo conduttore che unisce l'ideologia del *Nuovo Saggio* all'ontologia della *Teosofia*. Rosmini coniuga così una concezione intenzionale all'oggetto della relazione empirico-sensitiva, non troppo diversa, da questo punto di vista, dall'intenzionalità delle presentazioni di Brentano, con un referente intuitivo-ideale che è invece assente in Brentano stesso, ma che per Rosmini è necessario per rendere conoscitiva la percezione intellettuale.

In questo modo, secondo Rosmini, nel giudizio, che è un «riguardamento» del soggetto su quanto ha sentito e conosciuto come esistente, il soggetto stesso può vedere «la cosa in sé, og-

¹⁵ A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, sez. V, parte I, cap. III, art. IV, § 1, n. 454, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. III, Pomba, Torino 1852, p. 51. Corsivo mio.

¹⁶ *Ibidem*.

gettivamente»,¹⁷ non il solo fenomeno come nella sintesi conoscitiva kantiana.

1.3. Se abbiamo fin qui considerato le differenze di approccio di Brentano e Rosmini al problema gnoseologico-ontologico, partendo dalla esplicita presa di posizione polemica del primo sul secondo, la stessa considerazione comparativa può portare nel contempo alla luce quanto le due soluzioni, pur sicuramente diverse, si muovano, però, come hanno del resto già notato autorevoli interpreti di Rosmini, come Severino, Prini e De Giorgi, su un terreno per molti versi comune, in controtendenza con altre posizioni filosofiche del loro tempo – quali una soluzione meramente positivista (anti-metafisica), oppure una metafisica di tipo idealistico, oppure una metafisica di tipo fideistico od esistenzialistico.

Comune tanto a Brentano che a Rosmini è una soluzione teorica che intende connettere una scienza oggettiva, su basi empiriche, a una metafisica sistematica su base ragionata, connettendole, però, nella loro rispettiva autonomia, senza sintetizzarle insieme, né sintetizzando insieme soggetto e oggetto, pensiero e realtà, come invece è tipico degli approcci idealistici (Brentano considera infatti «mistici» filosofi come Fichte, Hegel e Schelling, perché a suo dire mescolano piani che devono rimanere connessi, ma rigorosamente distinti; l'accusa più ricorrente a tali filosofi idealistici da parte di Rosmini è invece quella di «panteismo» che in fondo è critica non del tutto differente da quella di Brentano).

In secondo luogo, rispetto alle correnti neoscolastiche più conservatrici, è evidente quanto sia Rosmini che Brentano vogliano riproporre una metafisica ragionata e oggettiva su basi rinnovate, accanto alle nuove scienze empiriche e con un confronto intenso e non solo denigrativo con le filosofie moderne (per quanto, questo rinnovamento in Brentano passi attraverso una psicologia empirico-descrittiva, in Rosmini passi invece attraverso un'ideologia che ha come fondamento e vertice sistematico una intuizione a-priori extra-empirica).

Anche la stessa tematica della «intenzionalità» che, come hanno giustamente sottolineato vari interpreti rosminiani, tanto Brentano che Rosmini riprendevano dagli autori scolastici medioevali, dei cui testi avevano entrambi ottima competenza, serve certo a sottolineare la valenza relazionale, e quindi anche oggettivizzante e realisticizzante, della coscienza soggettiva, in un contesto, però, che è per entrambi basato su una centralità problematica della coscienza soggettiva medesima, ossia di quello che Rosmini chiama il «soggetto conoscitore», centralità che come tale non si può affatto riscontrare né in Aristotele, né negli autori della scolastica e non può essere divisa dagli sviluppi post-cartesiani. E di ciò, beninteso, sia Brentano che Rosmini erano perfettamente consapevoli.

Non a caso Brentano si richiama a Cartesio e a Locke come autori che hanno innestato un nuovo modo di «osservazione psicologica» e, in un importante articolo di comparazione tra Aristotele e Brentano, Franco Volpi ha ricordato che

la psicologia di Aristotele non aveva ad oggetto la coscienza interiore come quella di Brentano. La concezione brentaniana della psicologia come scienza resta perciò connessa al paradigma scientifico e

¹⁷ *Ibidem.*

filosofico moderno-cartesiano.¹⁸

E lo stesso si può dire in merito alle posizioni di Brentano vertenti «la classificazione delle scienze» e «la collocazione epistemologica della psicologia».¹⁹

In quanto a Rosmini, fin dall'inizio del suo percorso teoretico egli sente la necessità di confrontarsi con la gnoseologia moderna, ossia con l'«ideologia», come si diceva in Francia e in Italia, tra Settecento e primo Ottocento, non certo per abbandonare la metafisica realistica, ma per darle fondamenti rinnovati, che come tali non si potevano affatto trovare nella scolastica di rigida procedura neo-tomistica (e per le sue innovazioni venne subito, di fatto, accusato di soggettivismo). Così Nobile ha recentemente osservato che «forse (...), sul piano più strettamente teoretico, il punto di maggiore accostabilità» fra Rosmini e filosofie come la fenomenologia può essere collocato

nella rottura moderna del continuum di razionalità tra mondo e osservatore. In modo ovviamente diverso, ma convergente, domina infatti nel pensiero antico e medioevale un'impostazione del problema filosofico per la quale la distinzione fra osservatore e mondo è riportata entro il mondo stesso, interpretato in termini ontologici, ossia alla luce della distinzione-guida ente/niente.²⁰

«Per noi, quindi, il Rosmini non è», scriveva, così, già circa quarant'anni dopo la morte del Roveretano, il giovane Francesco De Sarlo, nel suo *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna* del 1893, «un continuatore della filosofia scolastica, ma è un vero filosofo moderno».²¹

¹⁸ F. VOLPI, *War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zur Brentanos und Aristoteles' Konzeption der Psychologie als Wissenschaft*, in K. FEILCHENFELDT-L. ZAGARI (eds.), *Die Brentanos. Eine europäische Familie*, Niemeyer, Tübingen 1992, p. 143.

¹⁹ *Ibidem*. Proprio nel settore specifico della psicologia cognitiva il lavoro di Brentano e di tanti suoi allievi ha avuto un esito molto fruttoso, dalle origini della *Gestaltpsychologie* in poi (come ha sottolineato, per esempio, nei suoi studi, Liliana Albertazzi).

²⁰ M. NOBILE, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, cit., pp. 170-171.

²¹ F. DE SARLO, *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, Tipografia delle Terme, Roma 1893, pp. 160-161.

II. RIFLESSI DELLA NASCITA DELLA FENOMENOLOGIA DI HUSSERL, RISPETTO ALLA PSICOLOGIA DESCRITTIVA DI BRENTANO, NELLA COEVA RICERCA SU ROSMINI: IDEOLOGIA ROSMINIANA, PSICOLOGIA DESCRITTIVA BRENTANIANA, FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

2.1. L'appena citata rivendicazione desarlina della modernità di Rosmini è compiuta in un libro in cui il Roveretano è apprezzato soprattutto per un'apertura all'esperienza dei dati fisici e psichici, extra-soggettivi e soggettivi, mirando a una descrizione il più possibile scientifica e "realistica" degli uni e degli altri, senza la smania riduttrice di coloro che, come i Positivisti, volevano schiacciare tutto lo psichico sul fisico, e senza, d'altra parte, il dogmatismo dei Metafisici pre-cartesiani, pre-lockiani e pre-kantiani che volevano non tener conto della necessità di rinnovare, nella modernità, il problema del rapporto tra conoscenza oggettiva e soggettività.

Scrive De Sarlo:

Il punto in cui il pensiero rosminiano tocca quello odierno, è in ciò che esperienza soggettiva ed extrasoggettiva costituiscono due serie parallele di fenomeni intimamente connesse tra loro, ma d'altra parte distinte e irriducibili l'una all'altra. Per noi la parte veramente vitale del rosminanesimo sta tutta qui, tanto più che un tale concetto è così largo e veramente filosofico che non potrà mai urtare di contro ai progressi della scienza. Questa infatti ha quale suo campo d'indagine i fenomeni extrasoggettivi e non può, non deve ricorrere ai fatti soggettivi come mezzi di spiegazione: la Filosofia invece che deve aver di mira l'unità cerca di coordinare i fatti extrasoggettivi coi soggettivi. La scienza rimanendo nell'extrasoggettivo ricerca le cause prossime dei fenomeni, - mentre l'indagine filosofica coordinando il soggettivo con l'extrasoggettivo va in traccia delle ragioni più profonde e più vere delle cose. L'una tende a ridurre tutto al movimento e quindi al meccanismo, perché dal moto non può nascere che moto, l'altra prima tende a dedurre il psichico da ciò che è psichico e poi tenta di pervenire all'unità che è il suo scopo supremo.²²

Con queste premesse, non sorprende che l'aspetto di Rosmini che interessa più a De Sarlo sia non l'idea a priori dell'essere, bensì la tematica del sentimento fondamentale, ossia proprio lo snodo empirico-realistico, non tanto intuitivo, quanto percettivo, della sua gnoseologia:

La dottrina rosminiana del sentimento - scrive, infatti, De Sarlo - non solo è quanto di più originale vi sia nel filosofo roveretano, ma, per chi sa ben intenderla, risponde così bene alle esigenze della scienza e dello stato attuale della filosofia che non s'arriva a comprendere da che cosa possa essere sostituito.²³

Questo tipo di approccio viene confermato dal libro che De Sarlo pubblicò nello stesso 1893, e presso lo stesso editore, *La logica di A. Rosmini e i problemi della logica moderna*, in cui non

²² F. DE SARLO, *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini*, cit., p. 163.

²³ Ivi, p. 161.

mancano anche spunti critici verso il Roveretano. In particolare, De Sarlo considera qui «veramente manchevole» in Rosmini

la dottrina dei concetti e delle idee che forma la base di ogni buona logica. Stando a lui, infatti, le idee sono nient'altro che determinazioni dell'unica vera Idea (Essere), determinazioni sorte *sinteticamente* per via dell'unione del sentimento coll'essere. Ora l'osservazione psicologica non è là ad attestarci che è l'analisi, l'astrazione e non la sintesi quella che rende possibile la formazione delle idee?²⁴

In entrambi questi libri del 1893 Brentano non è mai citato, ma già da quello che si è visto di essi si può comprendere i punti di contatto e interesse che lo studioso lucano, partendo da una certa lettura di Rosmini, poté successivamente trovare nel filosofo e psicologo mitteleuropeo, che conobbe personalmente nel lungo periodo in cui costui visse a Firenze e alla cui memoria dedicò il proprio libro filosofico più comprensivo, *l'Introduzione alla filosofia* del 1927.

In Brentano, infatti, De Sarlo apprezzerà innanzitutto la netta distinzione e correlazione, all'interno di una impostazione gnoseologica di fondo di tipo realistico, tra psicologia genetica e psicologia descrittiva, tra analisi di dati fisici e analisi dei dati psichici, ossia per dirla con il Rosmini da lui citato in gioventù tra dati «extrasoggettivi» e dati «soggettivi», tra «cosmologia» e «psicologia» vera e propria.

In secondo luogo, De Sarlo trova in Brentano una psicologia descrittiva da un lato come analisi scientifica dei dati dell'esperienza interna, ma dall'altro lato anche come fondamentale snodo per l'impostazione dei problemi filosofici più generali in termini di gnoseologia e metafisica, come già aveva affermato, lo si è visto, nel libro sulla biologia e la psicologia di Rosmini.

In terzo luogo, la forte accentuazione messa in atto da De Sarlo degli aspetti empirico-percettivi di Rosmini già mostra come vi sarà grande accordo con Brentano nell'impostare una psicologia descrittiva dell'esperienza interna, senza il bisogno dell'intuizione a priori dell'essere, su cui, come si è visto, sia Brentano che De Sarlo sono concordi nella critica a Rosmini.

Questi punti sono tutti presenti nel giovane De Sarlo studioso di Rosmini già prima della lettura di Brentano, mentre è ovvio che la conoscenza anche personale con quest'ultimo porterà a De Sarlo ulteriori motivi di comunanza in molti temi più specifici di psicologia descrittiva e cognitiva.²⁵

²⁴ F. DE SARLO, *La logica di A. Rosmini e i problemi della logica moderna*, Tipografia delle Terme, Roma 1893, p. 44. Si diffonde ampiamente sull'interpretazione di Rosmini nel giovane De Sarlo il libro di M. A. RANCADORE, *Francesco De Sarlo. Dalla psicologia alla filosofia*, Angeli, Milano, 2011, in part. pp. 41-122; l'autrice insiste sul fatto che lo studio di Rosmini, consolidatosi nei due libri del 1893, costituì una vera e propria svolta nello sviluppo intellettuale di De Sarlo che dagli interessi di tipo fisiologico della gioventù si rivolse, anche proprio grazie a Rosmini, a ricerche sulla tematica più propriamente psichica.

²⁵ Cfr. L. ALBERTAZZI, *Franz Brentano e Francesco De Sarlo. La psicologia descrittiva in Italia*, in K. FEILCHENFELDT – L. ZAGARI (edd.), *Die Brentanos. Eine europäische Familie*, cit., pp. 92-114; L. ALBERTAZZI, R. POLI (eds.), *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa, contro positivismo e attualismo*, Guerini,

Dal punto di vista filosofico, non mancano però differenze anche tra De Sarlo e Brentano. In particolare, gli elementi metafisico-razionalisti, di tradizione aristotelico-scolastica, di quest'ultimo, per cui egli intende giungere conclusivamente alla dimostrazione dell'esistenza dell'immortalità dell'anima e di Dio, non sono presenti in tali forme in De Sarlo.

L'aspetto scientifico-argomentativo risulta infatti alquanto più circoscritto nel pensatore lucano, gli aspetti metafisici sommi, dell'anima immortale e di Dio, restano come ultimo referente reale dell'esperienza, ma sono oggetto conclusivo piuttosto di fede, di «congettura» come si esprime De Sarlo, che di scienza.

Il definitivo superamento della immediata componente empirico-percettiva andava, dunque, prodotto per De Sarlo non tanto da un finale ragionamento metafisico-ontologico razionalistico, sul quale era di fatto meno fiducioso di Brentano, bensì attraverso una componente fideistico-sentimentale, per la quale poteva ancora richiamarsi, seppure con libertà, a un certo Rosmini: al Rosmini appunto del sentimento realistico fondamentale, più che al Rosmini intuizionistico-ideale dell'idea dell'essere. Ecco quindi che per riferirsi tanto alla propria posizione sulle questioni ultime quanto alla sua lettura del pensiero italiano da Rosmini a Francesco Bonatelli, De Sarlo preferisse utilizzare la parola «spiritualismo», sebbene peculiarmente declinata, più che ritenersi un metafisico empirico-razionalista come invece Brentano a tutti gli effetti si considerava.²⁶

Non stupisce così che, tra gli allievi di De Sarlo, si potesse sviluppare anche un notevole interesse per le correnti psicologico-realistiche del kantismo, di fatto diverse dalla prospettiva brentaniana, perché in esse il rapporto con la realtà in sé, comunque tenuta ben distinta dalla percezione soggettiva, non poteva venire risolto in termini puramente metafisico-deduttivi o in termini puramente empirico-induttivi, sulla base delle presentazioni, bensì con l'ausilio di irriducibili componenti etico-volontarie e sentimentali-teleologiche (componenti queste ultime,

Milano 1993. Di fatto, man mano che in De Sarlo aumenta un'attitudine sempre più marcatamente empirico-psichica nell'impostazione dei problemi scientifico-gnoseologici, anche ma non solo in relazione alla sua conoscenza di Brentano, si attenua anche sempre più il legame con Rosmini. Se il rapporto con il Roveretano è ben presente negli studi gnoseologici del giovane De Sarlo, dunque, negli ultimi decenni di vita egli lo sente sempre più lontano dalla propria concezione della conoscenza scientifica (cfr. l'eloquente passo della lettera del 30 novembre 1925 con cui De Sarlo declina l'offerta fattagli da Piero Martinetti di tenere una commemorazione di Rosmini, citato in A. VIGORELLI, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 250).

²⁶ Sul rapporto tra psicologia descrittiva e "spiritualismo" in De Sarlo, e sull'importanza della lezione di Bonatelli per impostare tale rapporto, cfr. le osservazioni di M. FERRARI, *Francesco De Sarlo*, in ID. (ed.), *Lettere a Bernardino Varisco. Materiali per lo studio della cultura filosofica italiana tra Ottocento e Novecento*, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 235-237. Sui rapporti tra Bonatelli e Rosmini cfr. di recente D. POGGI, *Tra continuità e originalità. La ricezione del pensiero di Rosmini nella psicologia di Francesco Bonatelli*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 91-108.

fra l'altro, tenute distinte nel kantismo, mentre in Brentano esse tendono a venire considerate in modo unitario, per essere poi basate congiuntamente, alla fine, sulle presentazioni).

«La cultura filosofica», la rivista che De Sarlo fondò e diresse a Firenze tra il 1907 e il 1917, fu così assai attenta alla coeva rinascita della filosofia friesiana in Germania ed Eustachio Paolo Lamanna, nato nel 1885, uno dei più fedeli allievi di De Sarlo, scrisse importanti saggi sulla filosofia della religione di Fries e anche di Schleiermacher e l'ampio lavoro teorico giovanile di filosofia della religione di Lamanna, *La religione nella vita dello spirito*, del 1914,²⁷ intriso di elementi neo-kantiani, friesiani, schleiermacheriani, ma anche non privo di una sua originalità «spiritualistico-italiana», meriterebbe davvero di essere riletto e valorizzato, anche perché, come è ben noto, proprio da una diversa, originale rielaborazione di elementi neo-kantiani, friesiani e schleiermacheriani partì Rudolf Otto per il proprio capolavoro *Il sacro* del 1917, uno dei testi germinali della fenomenologia del religioso.

Un altro allievo di De Sarlo destinato a una vasta influenza accademica, poi, Antonio Aliotta, nato nel 1881, accentuò ancor più, nella generale polemica contro gli idealisti immanentisti che caratterizzava gli allievi di De Sarlo, la separazione tra scienza argomentata, da un lato, e discorso metafisico-esistenziale, dall'altro.²⁸ Con Aliotta, successivamente, come si sa, si formarono molti di coloro che introdussero le tematiche esistenzialistiche in Italia, come Nicola Abbagnano, e con Aliotta, lo ha ricordato di recente De Giorgi,²⁹ si formò anche Sciacca, attivissimo negli studi novecenteschi su un Rosmini letto in una chiave spiritualistico-realistica, non priva di contatti con la filosofia di tipo esistenziale.

2.2. Nel contesto degli allievi di De Sarlo, l'abruzzese Gaetano Capone Braga,³⁰ nato nel 1889, fu quello, come si accennava all'inizio, più precocemente interessato agli sviluppi, che,

²⁷ E. P. LAMANNA, *La religione nella vita dello spirito*, La Cultura filosofica, Firenze 1914; riedizione a cura di D. PESCE e A. SCIVOLETTO, Le Monnier, Firenze 1967.

²⁸ Sull'ambiente della «Cultura filosofica» e in particolare su Lamanna e su Aliotta si vedano le importanti considerazioni di P. PIOVANI, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, Liguori, Napoli 2006, pp. 233-256 e 475-488. Più recentemente su De Sarlo e la «Cultura filosofica», cfr. M. A. RANCADORE, *Pro psychologia pro philosophia. Le «Ricerche di psicologia» e «La cultura filosofica»*, Angeli, Milano 2015. Su Aliotta e la sua scuola cfr. inoltre A. MONTANO, *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Rubettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 101-186.

²⁹ Cfr. F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento*, cit., p. 136.

³⁰ Scarsa la letteratura su Capone Braga. Cfr. A. VIVIANI, *L'interpretazione della realtà della vita umana nel pensiero di Gaetano Capone Braga, con liriche inedite*, D'Arcangelo, Pescara 1958; S. CHIOGNA, *Gaetano Capone Braga*, in «Dizionario biografico degli italiani», Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. XVIII, Roma 1975 (piuttosto polemico); M. NARDI (a cura di), *Gaetano Capone Braga. Riflessioni su una filosofia*, Media, Giulianova 1997.

all'interno della scuola brentaniana stavano portando alla fenomenologia.

Il *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, pubblicato a venticinque anni, palesa chiare indicazioni che venivano a Capone Braga dal suo maestro De Sarlo: da un lato, lo stesso studio intenso del Roveretano, un autore di fatto poco considerato, se non proprio avversato, da parte dei Neo-scolastici di quegli anni, e, dall'altro lato, una lettura di Rosmini in senso rigorosamente realistico, con la relazione in una netta distinzione di soggetto e oggetto, pensiero ed essere, in alternativa rispetto al confronto attuato, in quegli anni, dall'idealista immanentistico Gentile, ma in difformità anche con i coevi confronti con Rosmini degli idealisti critici e trascendenti Bernardino Varisco e Piero Martinetti.

Se dunque il giovane Capone Braga condivide con De Sarlo importanti linee di fondo, non mancano, però, d'altra parte, significative differenze tra maestro e allievo.

De Sarlo, come si è visto, sottolineava, infatti, nella gnoseologia di Rosmini soprattutto le componenti empirico-percettive e il tema del sentimento fondamentale, criticando la componente intuitiva extra-empirica dell'idea dell'essere, Capone Braga, invece, è fortemente interessato a questo elemento del tutto caratterizzante dell'ideologia rosminiana. Se dunque nella lettura di Rosmini da parte di De Sarlo potevano emergere molti punti che poi quest'ultimo avrebbe ritrovato in Brentano, condividendo il pensatore lucano e quello mitteleuropeo una netta critica all'idea extra-empirica dell'essere, nel libro su Rosmini di Capone Braga, al contrario, se sono citati autori allora assai poco noti, per non dire proprio sconosciuti, in Italia, come Bolzano, Meinong e Husserl, non è mai citato, invece, significativamente, proprio Brentano.

Erano, del resto, come è noto, gli anni, in cui, dopo le *Ricerche logiche* del 1900/1901, si stava ormai completamente consumando il distacco della fenomenologia husserliana dalla psicologia descrittiva brentaniana, che pure ne aveva costituito il più cospicuo alveo di origine. Non possiamo certo addentrarci qui nel contrasto tra Husserl e Brentano, e nella relativa vastissima bibliografia,³¹ dal nostro punto di vista è però significativo osservare come nella interpretazione di Rosmini di Capone Braga le filosofie di Husserl e di Bolzano potessero già essere utilizzate per valorizzare proprio quelle componenti di intuizione ideale dell'ideologia rosminiana, che invece tanto lo stesso Brentano che De Sarlo avevano nettamente criticato.

Dice Capone Braga, nelle conclusioni della sua ricerca,

il mondo delle idee esiste, non è un 'regno di fantasmi' (...). Esso senza dubbio non esiste nello spazio e nel tempo come la materia, o semplicemente nel tempo come i fatti psichici; ma esiste in un modo speciale, avendo un essere o esistenza *ideale*, che è fuori dello spazio e del tempo. Sarebbe vano per es. dire che un principio logico o un concetto generale esiste come una pietra, una casa etc.; ma sarebbe parimente vano dire che non esiste affatto, che non è nulla, poiché esso vale e manifesta la sua realtà illuminando l'intelletto e rivelandogli l'essenza intellegibile delle cose.³²

³¹ Cfr. almeno i riferimenti in R. D. ROLLINGER, *Husserl's Position in the School of Brentano*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1999 (con ulteriore bibliografia).

³² G. CAPONE BRAGA, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1914, pp. 147-148.

E poco dopo:

Bisogna dunque nei nostri pensieri distinguere due momenti: l'atto, l'attività, e il termine a cui è diretto l'atto. L'atto è soggettivo, particolare, reale, mentre il termine è oggettivo, universale, ideale: è insomma un'idea che illumina l'intelletto. Può sembrare strano udir parlare di *oggetti del pensiero*; ma questo dipende dal pregiudizio che l'oggettività consista solo nella realtà (esistenza nello spazio e nel tempo) e che quindi solo i sensi possano dare oggetti.³³

Proprio nella discussione di questo punto dell'oggettività intellettuale e non solo sensibile, Capone Braga cita Bolzano³⁴ ed è ben noto quanto il confronto con le opere di questo filosofo (anteriore a Brentano) furono importanti per Husserl per elaborare la propria fenomenologia, distaccandosi dalla psicologia descrittiva brentaniana.

Rosmini, non sbagliava, inoltre, continua Capone Braga, nell'affermare che la

categoria dell'essere è una delle condizioni essenziali e indispensabili della vita del pensiero, poiché, qualsiasi cosa noi pensiamo, dobbiamo pensarla come avente qualche forma d'essere. Anche del quadrato rotondo per es. si può dire che ha un'esistenza (ideale) poiché è un pensabile.³⁵

Qui, peraltro, pur in questo apprezzamento, vi è una critica a Rosmini che Capone Braga espone anche in altre parti del libro, «ossia l'importanza dell'idea dell'essere», su cui si può essere d'accordo, «è stata», però, «esagerata dal Rosmini (...) Non basta l'idea dell'essere (...) Invece la vita dell'intelletto è effettivamente molto ricca, poiché trae le sue forze da una molteplicità di scaturigini luminose»:³⁶ infatti, «E. Husserl nella sua 'logica pura' non usa una categoria unica, ma una molteplicità di categorie».³⁷

Nonostante la critica al confinare l'ambito oggettivo intellettuale alla sola idea dell'essere, Capone Braga vede evidentemente in Rosmini un autore che, proprio come le nuove tendenze fenomenologiche, cerca una fondazione oggettivo-ideale della conoscenza,³⁸ e nel determinare

³³ Ivi, p. 149-150.

³⁴ Ivi, p. 149.

³⁵ Ivi, p. 150.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 147.

³⁸ Cfr. ivi, p. 152: «Il Rosmini per spiegare (...) le idee supreme, ricorre alla teoria dell'innatismo e pone come innata l'idea dell'essere. Ora, l'innatismo in fondo non dà una spiegazione e una soluzione del problema della conoscenza, e oggi non può esser più sostenuto; ma è senza dubbio vero che la ragione, all'occasione dell'esperienza, obbedendo ad esigenze sue proprie, che le s'impongono necessariamente, fa asserzioni che trascendono l'esperienza stessa e non si possono ricavare affatto da questa». Cfr. anche quanto ha scritto recentemente Nobile sul carattere innato dell'idea rosminiana dell'essere: se Rosmini vuole certo escludere che «l'idea dell'essere si lasci concepire tanto come originata empiricamente, quanto come generata dall'io -

questo piano fondativo, egli, come si è appena visto, usa più volte la metafora, di origine platonica, e assai presente non solo in Agostino e Bonaventura, ma anche in Rosmini, della «illuminazione»: «il termine è oggettivo, universale, ideale: è insomma un'idea che illumina l'intelletto», il concetto generale «vale e manifesta la sua realtà illuminando l'intelletto e rivelandogli l'essenza intellegibile delle cose», «la vita dell'intelletto (...) trae le sue forze da una molteplicità di scaturigini luminose».

2.3. Capone Braga comprende bene, infatti, che la posizione di Rosmini non è affatto comprensibile senza gli elementi platonico-agostiniani della «illuminazione» dell'essere intellegibile, mentre Brentano, come abbiamo visto, polemizzava proprio contro un residuo di intuizione ideale in Rosmini, nell'idea dell'essere.

Emblematica di questa differenza era la loro diversa interpretazione dell'intelletto agente. Sia Rosmini che Brentano seguono Tommaso nell'interpretazione dell'intelletto agente aristotelico come proprio a ciascun individuo e non come una facoltà separata sovra-individuale (Brentano ebbe su questo anche una disputa famosa con Zeller).

Per Rosmini, però, Tommaso tiene ampio conto della componente sensibile della conoscenza, ma, con la sua trattazione dell'intelletto agente, lo fa in continuità e ad integrazione della componente, già agostiniana, della illuminazione intellegibile (così come lo stesso Rosmini intende integrare, nella sintesi primitiva, l'idea dell'essere possibile con la determinazione sensibile reale, mediata dal sentimento fondamentale).

L'Aquinate - si dice nel *Rinnovamento della filosofia italiana* - venne facendo un giudizioso e savio impastamento di Aristotele e di Platone. S'avvide egli, che l'intelletto agente (...) non potea esser uno di numero in tutti gli uomini (...), ma s'avvide egli, che questo intelletto avea bisogno di un lume, il quale non potea derivare che da un principio unico e identico, perocché in quello tutti gli uomini vedevano i veri identicamente uguali; e però ritenne anche l'intelletto separato di Platone, ma collocandolo in Dio, sì come avea già fatto s. Agostino.³⁹

Brentano, invece, connette molto più strettamente l'intelletto agente all'elaborazione dei dati sensibili,⁴⁰ valorizzando, pur con distinguo, il principio scolastico e lockiano del *nihil est in*

per cui vien detta 'innata' -», egli osserva però che «l'idea non è sperimentata come forza che agisce al modo di un corpo, ma, in quanto si dà come oggetto, oggetto intellettivo, è 'termine' che nondimeno si impone quale presenza manifestativa», NOBILE, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, cit., p. 176.

³⁹ A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, Pagliani, Milano 1836, p. 677. Sull'intenzione rosminiana di integrare Agostino e Tommaso e sulla differenza in Rosmini tra Tommaso e tomismo, cfr. P.P. OTTONELLO, *Rosmini, Tommaso, i tomisti*, in ID., *Rosmini inattuale*, Japadre, L'Aquila-Roma 1991, pp. 55-66.

⁴⁰ Cfr. F. BRENTANO, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Meiner, Hamburg 1977 (1^a ed. 1911)

*intellectu quod prius non fuerit in sensu.*⁴¹

Tali differenze di valutazione sulla filosofia antica e medioevale si ripresentano puntualmente, del resto, anche rispetto alla filosofia moderna. Se, come si è visto, Brentano valorizza soprattutto la linea Cartesio-Locke, Rosmini a questa preferisce invece esplicitamente la direzione da Cartesio a Malebranche e Gerdil,⁴² anche se sottolinea, come è noto, che tale direzione va integrata, nella sintesi primitiva e nelle percezioni intellettive, con una componente propriamente realistica non intellettuale, bensì sensibile-empirica, che egli intende sviluppare attraverso il sentimento fondamentale, laddove tale necessaria integrazione rimarca il carattere finito dell'intelletto umano che può attingere a priori l'idea dell'essere possibile, ma non, al contrario di Gioberti, l'essere reale.

In questo contesto, non si può certo entrare nel dettaglio dell'interpretazione husserliana della filosofia moderna, fino all'ultima sintesi della *Crisi delle scienze europee*, interpretazione che ha caratteri del tutto specifici e differenti tanto rispetto a quella di Brentano, quanto a quella di Rosmini. Almeno alcuni spunti di tale interpretazione husserliana, però, appaiono meno lontani, tutto sommato, da quella di Rosmini che non da quella di Brentano.

Lo psicologismo empirico di Locke è visto, in particolare, da Husserl, al contrario di Brentano, come una perdita decisa proprio dell'aspetto teoretico più rilevante aperto da Cartesio, ossia l'intenzionalità originaria a quella che viene chiamata «una sfera d'essere assolutamente apodittica»,⁴³ e il continuatore, viceversa, degli aspetti più discutibili del filosofo francese: la

p. 131; tr. it. *Aristotele e la sua visione del mondo*, a cura di F. FERRAGUTO, Le Lettere, Firenze 2014, p. 126: Aristotele «ammette che prima di ogni pensiero la mente esercita un'azione sull'organo sensibile tale da renderlo capace a una reazione. Questa, e non altro, è la funzione dell'«intelletto produttivo» (*nous poietikos*) che qualcuno vuole rendere una facoltà superiore dell'anima e qualcun altro addirittura un'intelligenza superiore e unitaria che illumina tutte le menti umane o anche la stessa divinità».

⁴¹ Cfr. ad es. F. BRENTANO, *Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*, Meiner, Hamburg 1986, p. 125.

⁴² Cfr. ad es. la sintesi dello *Schizzo sulla Filosofia moderna*: «Dalla considerazione di questi eccelsi caratteri delle idee intuitive indusse S. Agostino, seguito poscia da S. Tommaso, e preceduto da Platone, che le idee risiedono in Dio come in loro FONTE e principio. Dalla quale sentenza il Malebranche dedusse il suo sistema, che l'uomo, ed ogni intelligenza finita, vede tutto ciò che vede, in Dio; sistema ultimamente difeso dalle imputazioni teologiche, che gli furono fatte, dall'E.mo cardinal Gerdil. Noi non accettiamo intieramente questo sistema, di cui sarebbe troppo lungo l'istituire in questo luogo una critica, ma riconosciamo in esso un fondo di verità, e solo sui particolari cadono le differenze del sistema malebranchiano dal nostro», A. ROSMINI, *Schizzo sulla Filosofia moderna. Lavoro inedito di Antonio Rosmini*, in «La Sapienza», Rivista di filosofia e di lettere diretta da V. Papa, III, 1881, pp. 313-323, 393-401, qui p. 395.

⁴³ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendente Phänomenologie, eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag

frattura e la «cosalizzazione» dell'esperienza interiore e dell'esperienza esteriore, che conducono da un lato alla fondazione della scienza naturale in una psicologia empirica, fondazione assai fragile come mostrerà poco dopo Hume, nonché, dall'altro lato, alla «naturalizzazione della sfera psichica» dell'intenzionalità originaria verso l'essere, una naturalizzazione che «si trasmette, attraverso Locke, a tutta l'epoca moderna fino ad oggi». ⁴⁴ «Locke», dice esplicitamente Husserl, «non fa alcun uso della scoperta cartesiana della *cogitatio* in quanto *cogitatio* di *cogitata* – e quindi dell'intenzionalità –, non la riconosce come tema (anzi come il tema di quelle ricerche più specifiche che mirano alla fondazione della conoscenza)». ⁴⁵

L'intenzionalità di Husserl si differenzia, quindi, come è noto, esplicitamente da quella psicologico-descrittiva di Brentano, pur essendo diversa anche da quanto Rosmini chiama «l'intenzione del nostro pensiero», perché da un lato in tale intenzione rosminiana vi è rispetto a Husserl un diverso rapporto all'esperienza tramite il sentimento fondamentale, dall'altro lato in Rosmini intenzione sensibile e idea dell'essere diventano conoscenze compiutamente effettive solo nella riflessione preposizionale del giudizio. Pure Carla Canullo, però, che ha di recente sottolineato proprio le differenze tra Husserl e Rosmini sul tema dell'intenzionalità, ha tuttavia rimarcato che in tale tema

se i contenuti husserliani e rosminiani debbono essere mantenuti nelle loro inaggirabili differenze, le ricerche di cui sono l'espressione si sono iscritte in un comune quadro, ossia in una prospettiva che rifiuta da diversi punti di vista la naturalizzazione della coscienza per pensarne il polivoco articolarsi. ⁴⁶

Anche laddove Husserl ritiene che, nella pur ricca prospettiva trascendentale kantiana, permangono una «naturalizzazione psicologica della coscienza» e la mancanza «di un metodo che procedesse intuitivamente, intuitivo ai suoi inizi e in tutto ciò che dischiude», ⁴⁷ si possono vedere dei nuclei importanti di possibili confronti trasversali con la posizione rosminiana su Kant, come ha mostrato di recente Markus Krienke, il quale ha, del resto, giustamente anche rimarcato le differenze che la tematica rosminiana del sentimento fondamentale e della distinzione di essere ideale ed essere reale comportano nella interpretazione kantiana del Roveretano rispetto a quella di Husserl. ⁴⁸

1954, p. 79; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, p.106

⁴⁴ Ivi, p. 64; tr. it. cit., p. 92.

⁴⁵ Ivi, p. 87; tr. it. cit., p. 113.

⁴⁶ C. CANULLO, *La coscienza in Husserl e in Rosmini. Intenzionalità e riduzione*, in «Rosmini Studies» III, 2016, pp. 187-199, qui p.195.

⁴⁷ Ivi, p. 118; tr. it. cit., p.145.

⁴⁸ Cfr. M. KRIENKE, *L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 141-154.

2.4. Il giovane Capone Braga valorizza l'idea dell'essere di Rosmini, comunque, esattamente nella ricerca di un piano gnoseologico basato sull'intuizione ideale di un'oggettualità trascendente il semplice piano psicologico-naturalistico e proprio in questa ricerca avverte una vicinanza con gli studi di coloro che, come Husserl, con la sua logica pura, poi fenomenologia, cercavano appunto un piano fondativo-intuizionale dell'oggettualità noetica come tale, prioritaria rispetto al piano psicologico che a quello scientifico naturale.

Era una prospettiva di confronto assai promettente, per quanto non mancassero anche alcuni aspetti schematici e un recensore vicino ai Neoscolastici, in modo peraltro piuttosto aperto, come il trentino Emilio Chiochetti, lamentò, non del tutto a torto, sulla «Rivista di filosofia neo-scolastica» del '15 che Capone Braga nel suo libro non avesse apprezzato abbastanza i rapporti tra l'ideologia, la logica e l'ontologia in Rosmini⁴⁹ (Capone Braga si dichiarava qui, del resto, non convinto che Rosmini avesse risolto compiutamente, nelle sue opere, il rapporto tra essere possibile ed essere reale, mentre egli sarà successivamente, come vedremo, maggiormente in sintonia su questo con il Roveretano). Il *Saggio su Rosmini* venne recensito anche da Giuseppe Rensi su «Coenobium» dell'agosto 1914: Rensi apprezzò lo scritto «diligente, accurato e chiaro» di Capone Braga, ma non nascose le sue perplessità sulla teoresi rosminiana, ritenendo che «il Rosmini vitale» si trovasse non tanto «nella costruzione del sistema suo», visto come irrisolto proprio nel rapporto centrale tra essere possibile ed essere reale, quanto «nelle limpide esposizioni e nelle critiche acutissime che, come base di quella costruzione, egli ha fatto dei sistemi altrui». ⁵⁰

Sottolineare da parte di Capone Braga gli elementi di intuizione dell'oggettualità ideale, in Rosmini, ad ogni modo, se da un lato significava avvicinare maggiormente quest'ultimo a Husserl, rispetto a Brentano, dall'altro lato voleva dire anche avvicinarsi a confronti teorici con il Roveretano portati avanti, nella stessa epoca, da alcune prospettive filosofiche idealistiche: non certo quella dell'idealismo assoluto e immanentistico di Gentile, quanto quelle dell'idealismo critico e trascendente di Martinetti e di Varisco, prospettive entrambe originate da un profondo confronto con Kant, ma anche con la tradizione platonica della trascendenza intellettuale e morale, rispetto all'esperienza esclusivamente psicologica (trascendenza, dunque, non sintesi immanente e assoluta come i neo-hegeliani quali Gentile, né subordinazione derivativa come nell'empirismo).⁵¹ Fra l'altro, il libro di Capone Braga venne pubblicato presso la Libreria Editrice Milanese, che aveva in catalogo le due più importanti opere di Varisco, non-

⁴⁹ Cfr. E. CHIOCCETTI, *Intorno alla dottrina rosminiana della conoscenza*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», VII, 1915, pp. 241-221.

⁵⁰ G. RENSI, *G. Capone Braga, Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, in «Coenobium», VIII, 1914, agosto, pp. 63-65.

⁵¹ Uno dei più pregnanti scritti tanto su Martinetti che su Varisco accomunati appunto come rappresentanti di un idealismo critico e trascendente resta A. LEVI, *L'idealismo critico in Italia*, in «Logos», VIII, 1924, nn.1-2, pp. 52-72.

ché in una collana che presentava anche un volume curato da Martinetti.

Alcuni motivi teorici che Capone Braga presenta nel suo libro del '14, in un confronto esplicito con Husserl, si possono trovare, infatti, pur se presentati in forme anche molto diverse, in quanto detto su Rosmini nell'*Introduzione alla metafisica* di Martinetti del 1902 o in *La percezione intellettuale in Rosmini*, pubblicato dal migliore allievo di Varisco, Pantaleo Carabellese, nel 1907. Comune certamente a Martinetti, Carabellese e Capone Braga, infatti, pur nella diversità, anche notevole, delle rispettive argomentazioni, è l'esigenza di delimitare in se stessa una dimensione originaria e ideale della conoscenza, che non sia interamente riconducibile né alle scienze empirico-naturalistiche, pur rispettate nella loro autonomia, né all'interiorità puramente soggettivistico-psicologica e forse non è proprio un caso che tra coloro che più contribuirono a portare in Italia la fenomenologia husserliana troveremo anche un allievo di Martinetti come Banfi e un allievo di Carabellese come Semerari.

Per tornare a Capone Braga, è interessante notare come egli affiancasse allo studio di Rosmini una precocissima lettura non solo delle *Ricerche logiche*, ma anche, come si accennava all'inizio, delle *Idee per una fenomenologia pura*, che sono già ampiamente citate in un saggio uscito poco dopo la loro pubblicazione. Questo lungo saggio (quasi una monografia di più di 70 pp.) *La teoria degli oggetti e l'ontologia* venne pubblicato, infatti, come si è detto, a puntate nelle annate 1914 e '15 de «La cultura filosofica»:⁵² Capone Braga vi descrive ampiamente una precisa strada che porta gli allievi di Brentano a staccarsi sempre più da una dimensione solamente psicologista.

Già Meinong

a mano a mano che, secondo lo spirito del tempo, faceva ricerche psicologiche, s'accorgeva che in mezzo a tutta la confusione e tutto il turbinio dei dati immediati della coscienza si staccava nettamente qualcosa che non poteva essere considerato avente valore soggettivo, dunque qualcosa di oggettivo⁵³

e così «quasi senza volerlo»⁵⁴ si trovò a incontrarsi con le precedenti ricerche di Bolzano, il quale, riallacciandosi in forma scientifica alla tradizione del «mondo del puro pensiero» di «Platone e ai rinnovatori della dottrina platonica e inoltre a Cartesio, al Geulinx, al Malebranche, al Leibniz»,⁵⁵ «nella sua *Wissenschaftslehre* gettò le basi di una scienza razionale suprema, tracciando a grandi linee la struttura del mondo del puro pensabile».⁵⁶

Husserl, da questo punto di vista, non fa che portare a compimento questa strada fino a

⁵² G. CAPONE BRAGA, *La teoria degli oggetti e l'ontologia*, in «La cultura filosofica», VIII, 1914, n. 1, pp. 197-231; n. 3, pp. 290-318; e IX, 1915, n. 1, pp. 72-85.

⁵³ Ivi, VIII, 1914, n. 1, p. 200.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ivi, p. 198.

⁵⁶ *Ibidem*.

giungere a una «logica nella sua purezza».⁵⁷ E qui, appunto Capone Braga cita ampiamente anche dalle *Idee*. Proprio per la notevole precocità di questo riferimento, vale la pena riportarne qualche stralcio:

Dice E. Husserl: la credenza dell'uomo e la tesi naturale è che tutte le cose che si percepiscono con i sensi esistano nella realtà e che noi le afferiamo così come esse si presentano. Ma è giusta questa credenza? È noto che Cartesio, riguardo all'esistenza delle cose reali, fu tormentato dal celebre dubbio radicale. Ma noi, dice E. Husserl, non ricorriamo al dubbio di Cartesio; soltanto 'poniamo fuori azione' (*ausschalten, einklammern*) questa tesi naturale, ossia non ne facciamo uso, esercitiamo di fronte ad essa un'*epoché* particolare. (...) Mediante (...) [tale] *epoché* (...) abbiamo raggiunto la coscienza pura. Questa è studiata da quella disciplina speciale che Husserl chiama 'fenomenologia' (...) La fenomenologia è non psicologia, ma scienza d'idee (*eidetische Wissenschaft*), perché mette capo alle essenze intelleggibili delle cose.⁵⁸

L'«*epoché*», continua Capone Braga,

c'impedisce di pronunciare qualsiasi giudizio sulla realtà percepita, ma non ci impedisce di giudicare che la percezione è coscienza di una realtà, né vieta di descrivere questa *realtà come tale* che ci appare (*erscheinend*). Al pari della percezione, ogni avvenimento *intenzionale* ha il suo oggetto intenzionale, cioè il suo significato oggettivo, noematico (il noema). La caratteristica dell'intenzionalità è appunto questo riferimento al noema (*ciò che è ricordato, immaginato, voluto, desiderato come tale*).⁵⁹

2.5. Nella prospettiva di Rosmini e in quella di Husserl sussistono, del resto, lo si è già accennato, anche profonde differenze e lo stesso Capone Braga appare aver cambiato le sue valutazioni sui due filosofi, tra il *Saggio su Rosmini* del '14 e lo scritto su Meinong e Husserl del '14-'15 appena citato, da un lato, e quelli successivi, dall'altro.

Già nel libro in due volumi *La filosofia francese e italiana del settecento* del 1920, indagando gli ideologi che avevano costituito un importante termine di confronto per il *Nuovo Saggio* rosmينiano, Capone Braga da un lato ribadisce l'insufficienza della loro prospettiva solamente empirica, dall'altro sottolinea, però, più dei lavori del '14 e del '14-'15, il necessario momento empirico-sensibile nell'atto conoscitivo, quale si trova nello stesso Rosmini.⁶⁰

⁵⁷ Ivi, IX, 1915, n. 1, p. 73.

⁵⁸ Ivi, p. 74.

⁵⁹ Ivi, p. 75.

⁶⁰ Vi è dunque in questo libro una maggiore sintonia con il realismo empirico del maestro De Sarlo, rispetto allo stesso *Saggio su Rosmini* del '14. Dalla propria prospettiva idealistico-immanentistica Gentile stroncò duramente il contributo: G. GENTILE, *Gaetano Capone Braga. La filosofia francese e italiana*, in «La Critica», XIX, 1921, pp. 50-55. Il libro venne invece apprezzato da É. BRÉHIER, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», XLVIII, 1923, pp. 287-89. Capone Braga ricostruisce, scrive qui Bréhier, gli sviluppi con cui «la filosofia come analisi sperimentale dei fenomeni psichici, un punto di vista derivato da Locke», si diffonde nella Francia del Sette-

Ma è soprattutto *Il mondo delle idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, anch'esso in due volumi, il primo uscito nel '28, il secondo nel '33 (poi ristampati in un volume unico nel '54), a mostrare come, nel proprio sviluppo, Capone Braga abbia riflettuto sulle differenze che sussistevano tra Bolzano, Meinong e Husserl, da un lato, e Rosmini, dall'altro, fino ad esprimersi, rispetto agli studi del '14 e del '15, più a favore di quest'ultimo che non dei primi (è interessante che quello che era il sottotitolo nel libro del '14 su Rosmini diventi qui il titolo di uno studio dalla ampiezza tematica e cronologica molto maggiore, quasi Capone Braga volesse integrare e tacitamente rettificare il libro giovanile).

L'analisi storiografica e quella teoretica si intrecciano in quest'ampia opera che osserva e valuta i filosofi antichi, moderni e contemporanei a partire da una prospettiva che l'autore definisce conclusivamente nell'ultimo capitolo dal titolo «Il mondo delle idee e il mio realismo».

In tale ricostruzione teoretico-storiografica non pochi sono gli spunti rosminiani. Platone, Aristotele e Plotino sono letti in continuità e a partire, sia negli aspetti apprezzati, che in quelli criticati, dalla concezione agostiniana. Anche Tommaso è letto come continuazione e integrazione di Agostino. Tra i filosofi della prima modernità la linea privilegiata è quella da Cartesio a Malebranche, di cui si sottolineano però la non sufficiente considerazione della componente sensibile-empirica nella conoscenza.

La lettura della filosofia contemporanea è poi segnata da una forte polemica contro l'idealismo e conclusivamente contro Croce e Gentile, a cui viene contrapposto un realismo di tipo teistico-spiritualistico (nella conclusione del libro, fra l'altro, non mancano anche accenni nazionalistici, tipici delle lotte per l'egemonia culturale nell'Italia del dopo Concordato: Croce e Gentile infatti schiaccerebbero, secondo Capone Braga, il pensiero italiano sull'idealismo soggettivistico nordico, mentre pensatori come Gioberti e Rosmini rimarrebbero fedeli alla cattolicità realistica del pensiero latino).⁶¹

Proprio in questa polemica anti-idealistica, Capone Braga cita ancora Bolzano, e marginalmente anche Meinong e Husserl, ma in modo più critico rispetto ai lavori giovanili. Se Bolzano è infatti ancora lodato come un oggettivista che si contrappone alle «tendenze individualistiche e solipsistiche latenti nell'immanentismo romantico»,⁶² Capone Braga aggiunge però qui che «mi pare emerga la necessità d'ammettere uno Spirito infinito che vivifichi ed animi il mondo delle proposizioni in sé del Bolzano, che altrimenti resterebbero *membra disiecta*».⁶³ Il fatto che Bolzano ammetta anche «intuizioni in sé» è visto ora, infatti, come una «tendenza al

cento e del primo Ottocento, in una serie di autori «che meritano di essere conosciuti [...] e sono studiati malemente nella stessa Francia», e giunge poi in Italia, con pensatori, «non sprovvisti di originalità», sui quali questo lavoro «colma una seria lacuna della storia della filosofia».

⁶¹ Cfr. G. CAPONE BRAGA, *Il mondo delle idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, Marzorati, Firenze 1954 (I ed. in due voll: 1928 e 1933), pp. 403-406 (paragrafo conclusivo dell'opera dal titolo «noi latini»).

⁶² Ivi, p. 341.

⁶³ Ivi, p. 370.

panlogismo»,⁶⁴ a cui Capone Braga risponde in senso spiritualistico-teistico:

Dio non è solo contemplatore e conoscitore della realtà, ma ne è il creatore, l'Essere che trasforma ciò che è puramente possibile (ideale) in reale (esistente nello spazio e nel tempo) e sperimentabile; ora appunto le qualità sensoriali fanno parte del mondo sperimentabile; quindi esse sono l'effetto dell'attività creatrice di Dio; cercare di intendere (penetrare con la ragione) quest'attività, sarebbe per noi, che non ne siamo capaci, un'impresa vana; quindi dovremo accontentarci di dire che quelle qualità sono l'effetto d'una attività superiore alla nostra comprensione razionale e che perciò noi possiamo non razionalizzarle, ma solo constatarle, sperimentarle.⁶⁵

La differenza tra essere ideale e essere reale, cioè, per dirla in termini rosminiani, mostra anche la differenza della ragione finita umana rispetto all'attività creatrice di Dio e la necessità, corrispondente, per la conoscenza umana, di una componente realistico-sensibile irriducibile all'idea.

Se nel libro del '14 Capone Braga aveva scritto che «ben a ragione (...) il Bolzano disse che neppure Dio potrebbe mutare la realtà in sé»,⁶⁶ qui invece lo accusa dunque di «tendenza al panlogismo» e accentua insieme, invece, come si è visto, da un lato la componente empirico-sperimentale, dall'altro, soprattutto, la componente teistico-spiritualistica della conoscenza. In questo contesto, Meinong e Husserl, in tutto il libro del '28 e '33, vengono confinati in una sola menzione in nota come continuatori ed elaboratori, benché di alto livello, di quello che viene definito l'«idealismo logico di Bolzano».⁶⁷

Capone Braga non fa una comparazione esplicita tra la propria attuale prospettiva gnoseologica e quella del libro del '14, ma è chiaro che se Rosmini veniva allora criticato per aver mantenuto un'unica idea intuitiva, di fronte alla varietà della prospettiva eidetica husserliana, e per non aver ben risolto il rapporto tra essere possibile ed essere reale, qui al contrario, una rivalutazione della componente propriamente empirico-sensibile (e quindi della tematica che Rosmini trattava nel sentimento fondamentale), già presente nel libro del '20, e, soprattutto, una ben più marcata accentuazione monistico-teistico-spiritualistica della gnoseologia, rende la valutazione del Roveretano assai meno critica di quella del '14:

In Italia il movimento di reazione al naturalismo del settecento assunse il carattere di spiritualismo, ma non soggettivistico, bensì realistico e oggettivistico. Se tracce di soggettivismo erano ancora nella dottrina del Galuppi, in senso decisamente oggettivistico procedè il Rosmini, il quale per rimediare al soggettivismo idealistico pose a fondamento del pensiero umano l'idea oggettiva dell'essere possibile, che comunica la sua oggettività a tutte le idee e ai tutti i principi che ne derivano.⁶⁸

⁶⁴ Ivi, p. 371.

⁶⁵ Ivi, p. 372.

⁶⁶ G. CAPONE BRAGA, *Saggio su Rosmini*, cit., p. 149.

⁶⁷ Ivi, p. 371.

⁶⁸ G. CAPONE BRAGA, *Il mondo delle idee. I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, cit., pp. 373-374.

Pur apprezzando la «severa meditazione» storica e teorica di questo libro del '28/'33, e la «profonda fede filosofica e religiosa» in esso presente, un recensore come Gioele Solari, nella «Rivista di filosofia» del '36, vi ravvisava, però, un certo «difetto» dell'«esigenza critica». Secondo Solari, «il problema gnoseologico quale si pose con Kant alla coscienza filosofica moderna e che preoccupò tanto il Rosmini non interessa affatto l'autore» di questo libro «che si chiude in un dogmatismo filosofico che risponde meglio alle esigenze religiose dello spirito che non alle esigenze dello spirito critico».⁶⁹ Di fronte alla ristampa del '54 de *Il mondo delle idee*, un giovane recensore sul «Giornale di metafisica» del '55, Sergio Sarti, arrivò anzi a dire che «ci è spiaciuto che» in tale libro «sia stata passata sotto silenzio la dottrina dello Husserl, che pur giunge, a suo modo, all'ammissione di un mondo di intellegibili trascendenti» (chissà se Sarti sapeva che Capone Braga, esattamente quarant'anni prima, era stato uno dei primissimi a scrivere delle *Ricerche logiche* e delle *Idee* di Husserl in Italia!).⁷⁰ Negli ultimi anni, del resto, Capone Braga era diventato ancora più marcato nel ricondurre integralmente Rosmini all'ontologia agostiniano-platonica, come si vede nel suo ultimo lavoro sul Roveretano, uscito nello stesso «Giornale di metafisica» del '55, l'anno prima della sua morte, «Rosmini e l'ontologismo», che conclude così:

la differenza tra la dottrina rosminiana e quella giobertiana non è sostanziale; l'una e l'altra rientrano nella tradizione agostiniano-platonico-eleatica, ossia ontologista (che non vuol dire affatto panteistica).⁷¹

I primi lavori di Capone Braga, da un lato, e quelli degli anni venti-trenta e cinquanta, dall'altro, si collocano, del resto, ormai in due diversi periodi della ricezione novecentesca di Rosmini. Se il periodo tra la fine dell'Ottocento e la prima guerra mondiale era stato segnato soprattutto da un confronto con l'ideologia del *Nuovo saggio* e con le filosofie contemporanee e successive al Roveretano (tra cui il pensiero classico tedesco e appunto filosofi come Brentano e Husserl), negli anni centrali del Novecento ci si concentrò maggiormente sull'ontologia della *Teosofia* e sui legami che Rosmini intratteneva con la tradizione filosofica agostiniana e tommasiana (si veda la rapida ma acuta delineazione di storia della ricezione rosminiana nel citato re-

⁶⁹ G. SOLARI, *G. Capone Braga, Il mondo delle idee*, in «Rivista di filosofia» XXVII, 1936, pp. 275-277, qui p. 276. Su Solari studioso di Rosmini cfr. P. PIOVANI, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, cit., pp. 223-232 e 489-496. VIVIANI, in *L'interpretazione della realtà della vita umana nel pensiero di Gaetano Capone Braga*, cit., p. 95, si dice d'accordo con Solari sull'interpretazione de *Il mondo delle idee*.

⁷⁰ S. SARTI, *G. Capone Braga, Il mondo delle idee*, in «Giornale di metafisica», X, 1955, pp. 794-797, qui p. 796. Sergio Sarti, nato nel 1920, avrebbe più avanti insegnato storia della filosofia all'Università di Udine.

⁷¹ Cfr. G. CAPONE BRAGA, *Rosmini e l'ontologismo*, in «Giornale di metafisica», X, 1955, pp. 563-584, qui p. 584.

cente contributo di Krienke su Kant, Rosmini e Husserl).⁷²

Non mi sembra un caso, allora, che la «riscoperta» di un libro come lo *Studio su Rosmini* del '14, per lungo tempo pressoché dimenticato, sia avvenuta alla fine del Novecento e nei primi decenni di questo secolo, con Prini prima e De Giorgi e Nobile poi, parallelamente a una rilettura storicamente più serena ed intensa dell'ingente patrimonio filosofico italiano a cavallo tra Ottocento e Novecento:⁷³ in quel periodo, tra crisi del positivismo e crisi modernistica, giovani filosofi, dal ventinovenne De Sarlo del 1893, al ventitreenne Gentile del *Rosmini e Gioberti* del 1898, al trentenne Martinetti della *Introduzione alla metafisica* del 1902, al trentenne Carabellese del 1907, fino appunto al venticinquenne Capone Braga del 1914, si erano rivolti teoreticamente a Rosmini, in uno spirito di ricerca assai libero e tra loro anche molto diversificato, ma senza né preconcetti liquidatori, né remore apologetiche, in un confronto trasversale con le diverse correnti filosofiche moderne e contemporanee; proprio da quel periodo erano sorti i primi spunti di un confronto tra pensiero rosminiano e fenomenologia su cui la ricerca filosofica sta tornando in questi anni con rinnovate forme e prospettive.

omar.brino@virgilio.it

(Università di Chieti)

⁷² Cfr. M. KRIENKE, *L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl*, cit., p. 144.

⁷³ Cfr. almeno FERRARI, *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931). Materiali per lo studio della cultura filosofica italiana tra Ottocento e Novecento*, cit.; ID., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006; P. DI GIOVANNI (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, Angeli, Milano 2005, nonché la Collana di filosofia italiana», diretta dallo stesso Di Giovanni per Franco Angeli di Milano, che ha all'attivo già 15 voll.