

FRANCESCO GHIA

QUALE VANTAGGIO PUÒ TRARRE UNA FILOSOFIA DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO DALLA RILETTURA DI ROSMINI?

WHAT PROFIT CAN A PHILOSOPHY OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE
GET FROM THE READING OF ROSMINI?

Even in his encyclopaedical knowledge, Antonio Rosmini can hardly be considered a theorist of a philosophy of interreligious dialogue. However, there is in him a reflection on language as a tool structurally always open to the dimension of listening. And this is the basis for any dialogue between different perspectives. Freedom, charity, dignity of the person and religious sense are four pillars on which Rosmini builds his philosophy of religion; to guarantee a priori the condition of the existence of reality is the light of the divine present in every man. Rosmini arrives at a religiously inspired methodological individualism; this ethical-religious individualism is the most important contribution that Antonio Rosmini's thought can, even today, offer to a philosophy of interreligious dialogue.

Può certo, *prima facie*, apparire impresa ardua – quando non azzardata – proporre, come qui si vuole fare, un breve scorcio storico-ricostruttivo dedicato alla prospettiva teoretica di Antonio Rosmini nel contesto di una riflessione filosofica sulla valenza epistemologica (e sulle mo-

dalità sempre problematiche di realizzazione) di un autentico e spassionato dialogo interreligioso.¹ Il Roveretano, infatti, pur nel suo enciclopedismo fuori del comune,² difficilmente potrebbe essere annoverato tra i teorici di una filosofia del dialogo tra le religioni;³ d'altra parte, le religioni non cristiane sono per lui, per lo più, oggetto di un interesse derivato e primariamente orientato alla fondazione comparativa del progetto di una rinnovata «apologetica cristiana» (segnatamente cattolica).⁴ E la conflittualità, latente o manifesta, connessa al pluralismo religioso, e al conseguente «politeismo dei valori» di weberiana memoria, resta evidentemente estranea all'universo concettuale di Rosmini, il cui intento, non nascostamente apologetico, resta pur sempre quello di un tentativo di fondazione di una filosofia cristiana ispirata, come *infra* si vedrà, al principio del sintesi trinitario.

Nondimeno, s'affaccia una attenzione costante in Rosmini, anche quando non sia espressamente tematizzata, per la dimensione sociale e pedagogica della comunicazione linguistica alle

¹ Sulla valenza epistemologica di un tale dialogo è un punto di riferimento imprescindibile lo studio di R. CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020.

² Chi abbia la fortuna di visitare la casa natale di Rosmini a Rovereto, a stento potrà evitare di fermarsi ammirato a contemplare, al secondo piano, la sala studio con le quattro eleganti librerie a vetrina in legno, fatte costruire dallo stesso filosofo, sulla cui cimasa spiccano, in caratteri greci, le parole: «ENKYKLOPAIDEIA-LEXICA-EPHEMERIDEA», a segnalare il contenuto, ovvero l'edizione italiana dell'*Encyclopédie* di Diderot (che Rosmini aveva acquistato nel 1821), una selezione di dizionari e lessici, alcune serie di riviste. Si tratta, nell'insieme, «di un gruppo di arredi di cui non sfugge l'effetto armonioso per coerenza e organicità; della stessa specie è la bella libreria, voluta da Antonio, che occupa un'intera parete nella camera da letto» (E. BALLARÉ, *Casa Rosmini e Rovereto. Note dal passato pensando a un museo futuro*, Università degli Studi di Trento, Trento 2014, p. 139).

³ Si vedano comunque, per un tentativo in tal senso, i saggi raccolti in G. PICENARDI (ed.), *I semi del Verbo nel pluralismo religioso, teologico e filosofico. Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2017.

⁴ Sul punto si veda l'ampio e circostanziato studio di K.-H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, tr. it. di C.M. Fenu, Morcelliana, Brescia 1997.

base di ogni attitudine dialogica;⁵ al pari di un Vico,⁶ il Roveretano sottolinea che, per trarre profitto dagli insegnamenti ricevuti nel dialogo educativo tra maestro e discepolo, occorre farli propri e lasciarli «agire», ovvero dimostrare in proprio le verità di quell'insegnamento: infatti, come è stato scritto,

limitarsi a recepire ciò che viene comunicato non significa ancora conoscere veramente le cose significate dal discorso. L'insegnamento ricevuto costituisce quindi un invito a verificare da sé il contenuto comunicato. La comunicazione non determina la conoscenza delle verità nella mente di chi ascolta. È questo un chiaro limite che Rosmini pone al linguaggio inteso come mezzo di comunicazione delle verità.⁷

E proprio questo limite sembra essere la base di partenza anche per ogni riflessione filosofica sul religioso, giacché Rosmini

ha il senso del valore sacro dell'essere e perciò il suo originario e originale atteggiamento è l'osservazione. E perciò è continuamente vigile a non sostituire la propria ragione e le proprie vedute alla mente e al cuore dell'uomo nella loro vera e diretta intimità. Il suo atteggiamento è insomma sempre l'atteggiamento di chi sta attento ad ascoltare le chiamate dell'essere, di chi sta in attesa delle iniziative che incessantemente vengono dal seno dall'essere. *Bonum est praestolari cum silentio salutare Dei.*⁸

Una sorta di «docile calma del libero ascoltare» (per evocare qui, a mo' di suggestione, la traduzione di Alberto Caracciolo della heideggeriana *Gelassenheit zum freien hören*),⁹ ispirata e guidata senza posa dal «principio agapico» – ripresa e ritematizzazione cristianamente fondata del kantiano «principio buono», fondamento di una «religione universale» e, parimenti, di una

⁵ «Attraverso il linguaggio possiamo [per Rosmini] finalizzare il nostro sforzo sia intellettuale, sia morale, sia fisico, protendendo verso un fine che ci siamo proposti. Le nostre potenzialità intellettuali e spirituali sono fatte valere tramite il linguaggio» (C. GODONI, *La funzione del linguaggio in Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 84, 1990, p. 226).

⁶ Un fugace, ma fecondissimo raffronto tra i due sul tema, con il *medium* della poetica carducciana, è ancora oggi quello offerto da P. VANNUCCI, *Vico e Rosmini in Carducci*, in «Belfagor», 15, 1960, pp. 333-337.

⁷ V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, EDB, Bologna 2000, p. 64.

⁸ G. CAPOGRASSI, *Attualità e inattualità di Rosmini*, a cura di V. Lattanzi, Sodalitas, Roma-Stresa 2001, p. 26.

⁹ Cfr. F. CAMERA, «*Gelassenheit zum freien Hören*». *Momenti e figure della recezione heideggeriana di Caracciolo*, in «Humanitas», XLVII, 2, 1992, pp. 270-295.

«chiesa universale» –, ¹⁰ è dunque quella che s'accampa all'orizzonte della domanda sul contributo possibile di Rosmini a una fondazione filosofica del dialogo interreligioso, giacché la carità «insegna al pensiero le vie della cognizione poetica del dolore e del male presenti nel mondo» e abilita in tal modo

lo stesso pensiero filosofico alle più alte figure della poeticità, per le quali esso è in grado di scorgere – come insegna il *Nuovo saggio* rosminiano – la presenza di una luce divina (la luce dell'idea ideale dell'Essere) nel fondo dell'essere di ogni uomo, anche di quello sul cui volto meno, o per nulla, “sembra” brillare una tale luce.¹¹

I. LIBERTÀ E CARITAS. L'ESEMPIO DEL SINTESISMO

In una relazione del 1964, pubblicata l'anno successivo nel volume *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Alberto Caracciolo, stilando un bilancio critico sul pensiero religioso in Germania nella prima metà del Novecento a partire dalla svolta compiutasi tra il 1917 (anno della pubblicazione di *Das Heilige* di Rudolf Otto) e il 1932 (anno della pubblicazione di *Philosophie* di Karl Jaspers), elencava sei «motivi dominanti» atti a segnalarsi come qualificanti l'intera riflessione della novecentesca filosofia della religione nel classico significato europeo del termine.¹²

Giova rileggere sinteticamente questi sei motivi:

- a) il religioso cercato nella sfera più profonda e radicale della coscienza (autonomia della religione);
- b) necessario carattere trascendente del termine intenzionale della vita religiosa;

¹⁰ Infatti, come osserva Giuliano Marini, «Kant ripete più volte che è contraddittorio parlare di una religione particolare, perché la religione è per sua natura universale, abbracciando tutti gli uomini come fratelli; e perciò non si dovrà dire religioni, al plurale, ma soltanto religione; si dovrà parlare semmai di fedi particolari, ed espressioni manchevoli dell'unica religione che per sua essenza è universale. La religione cristiana, nella sua pura espressione evangelica, dettata dal Maestro del Vangelo, è l'unica che ha questo nucleo di universalità, [la] quale dovrà peraltro purificarsi dalle sedimentazioni degli eccessi di culto e dalla superstizione» (G. MARINI, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. DE FEDERICIS e M.C. PIEVATOLO, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 239).

¹¹ G. MORETTO, *Antonio Rosmini, True Poet of Philosophy/ Antonio Rosmini vero poeta della filosofia*, a cura di G. GHIA, in «Rosmini Studies», 4, 2017, pp. 391-396: p. 395,

¹² Un significato «classico» da rinvenirsi nel fatto che la rivelazione «s'inscrive nelle capacità o possibilità della ragione (Lessing-Kant)», rifiutando «una verità che mi sopraffaccia come dall'esterno, che sia proprietà di qualcuno e non possibilità di tutti», profilandosi piuttosto come «esigenza di universalità» e «fondamento di unità e di pace» (A. CARACCILO, *Il problema della libertà religiosa*, in C. ANGELINO [ed.], *Filosofi della religione*, Il melangolo, Genova 1999, pp. 19-32: p. 30).

- c) carattere ambiguo della Trascendenza;
- d) ripresa della teologia negativa (in contrapposizione all'idea della conoscibilità di Dio tipica dello hegelismo e della teologia dialettica);
- e) crisi delle prove dell'esistenza di Dio;
- f) tensione ecumenica (valore autenticamente religioso presente in tutte le religioni storiche degne del nome).¹³

Come si noterà, si tratta di motivi che ricevono prevalentemente la loro ispirazione dalla tradizione di quel «pensiero religioso liberale» che, muovendo dalle critiche al concetto di soprannaturalità e di rivelazione assoluta avanzate, tra gli altri, da Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher e Troeltsch,¹⁴ ha poi trovato la sua sintesi più efficace nel concetto jaspersiano di *Liberalität*, ossia nella «libertà spirituale» che «apre lo sguardo, toglie i veli, guarda in faccia la realtà e attinge, da quella profondità, le decisioni con la naturale sicurezza della ragione».¹⁵ Sennonché, come è lo stesso Caracciolo a far rilevare, questa «nuova» *Liberalität*

è segnata da uno stacco rispetto al liberalismo ottocentesco e del primo Novecento. Lo stacco è dato da questo: che, mentre si accentua con forza anche maggiore la necessaria assoluta singolarità del rapporto religioso, si ha un senso estremamente più complesso della natura di questo. Si avverte con un'acutezza prima inconsueta il valore della comunità, dell'*ecclesia*; si ha una sensibilità – ignota all'uomo puramente morale – per gli aspetti sacramentali, simbolici, liturgici, sicché l'affermazione che in tutte le più diverse forme religiose si attua o può attuarsi un incontro autentico col Trascendente va congiunta con l'idea, non della distruzione di queste, bensì della necessità della loro vita, anzi della possibilità di rimanere in una di esse.¹⁶

Singolarmente, la sensibilità inedita di questo pensiero religioso, caratterizzabile come «liberale», per gli aspetti della simbolica sacramentale e liturgica¹⁷ è stata individuata da Pietro

¹³ A. CARACCILO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza* (1965), Il melangolo, Genova 2000², pp. 322-324.

¹⁴ Per un inquadramento concettuale del sintagma in oggetto si veda F. GHIA – G. GHIA (eds.), *Pensiero religioso liberale*, «Humanitas», LXI, 5-6, 2006.

¹⁵ K. JASPERS – R. BULTMANN, *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. CELADA BALLANTI, Morcelliana, Brescia 1995, p. 205. Cfr. R. CELADA BALLANTI, *Fede filosofica e libertà religiosa. Karl Jaspers nel pensiero religioso liberale*, Morcelliana, Brescia 1998 (in specie, l'Introduzione intitolata «Filosofia e libertà religiosa»: pp. 9-26).

¹⁶ CARACCILO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, cit., p. 325.

¹⁷ «L'esperienza religiosa fondamentale [...] è intrinsecamente già *evento liturgico*. Ha il suo tempio e questo è lo stesso spazio dell'eterno. È, nel suo essere del singolo, evento corale. Conosce il suo sacerdote, e questi è il singolo stesso nel quale si raccoglie l'invocazione cosmica, il singolo stesso che, in questo suo farsi interprete di ogni creatura in quanto creatura, non perciò si stacca dalla comune condizione creaturale, ma la realizza nella sua pienezza. Il soggetto vero dell'evento

Piovani, segnatamente e in primo luogo con riferimento alla comprensione del cristianesimo cattolico, quale chiave ermeneutica per leggere (e rileggere) il pensiero di Antonio Rosmini.¹⁸ Per Piovani, il Roveretano costituisce infatti la sintesi mirabile di una

aspirazione di perfezionamento di tutto l'organismo cattolico, *in capite et in membris*, per un miglioramento che, dall'interno dell'organizzazione della Chiesa, con innovazioni che mostrino il vitale sviluppo della tradizione, ambisca a forme di asceti più consone alla coscienza moderna, a slanci di carità più adeguati ai nuovi bisogni, ad espressioni di liturgia più comprensibili per l'inesperienza laica, ad istituti più adatti ad avvicinare il *populus* al *clerus*.¹⁹

A conclusioni non dissimili da quelle del filosofo napoletano era già giunto nel 1925 il teologo cattolico Hans Urs von Balthasar redigendo la prefazione all'edizione svizzera – per i tipi della casa editrice da lui fondata, il «Johannes Verlag» – delle rosminiane *Massime di perfezione cristiana*.²⁰ Come è noto, le «Massime» di Rosmini rinvergono nell'ideale agapico della *caritas* la quintessenza di ogni sforzo ascetico orientato a essere perfetti come perfetto è Dio; le prime tre «Massime» sono orientate al fine, le seconde tre ai mezzi; la via con cui il cristiano può «esser caro a Dio infinitamente» è individuata nella nozione di giustizia.²¹

non è l'uomo, ma la Trascendenza» (ID., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, p. 162).

¹⁸ Lo sottolinea efficacemente Emanuele Nadalini: «Nella indicazione sulla salvezza totale dell'uomo [scil. nelle *Cinque piaghe*] si può notare come Rosmini si sia spinto anche più avanti rispetto ai precursori del Movimento liturgico incrociando anche lo scoglio antropologico. Si può così avanzare l'ipotesi che in Rosmini la questione liturgica è in definitiva la stessa questione ecclesiologicala, in una relazionalità simbolico-rituale in dimensione comunitaria-intersoggettiva che è al centro del dibattito liturgico anche ai nostri giorni» (E. NADALINI, *La riforma della Chiesa come «problema irrisolto»*. Thomassin, Rosmini, Dossetti e il Vaticano II, Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum Sacrae Theologiae assequendum in Pontificio Athenaeo S. Anselmi, Romae 2016, p. 62). Sul punto mi permetto di rinviare anche a F. GHIA, *L'ecclesiologia di Rosmini e il liberalismo religioso*, in I. ADINOLFI – G. GOISIS (eds.), *Insegnare il cristianesimo nel Novecento. La ricezione di Kierkegaard e Rosmini*, Il melangolo, Genova 2011, pp. 79-86.

¹⁹ P. PIOVANI, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, Liguori, Napoli 2006, p. 438.

²⁰ Il testo tedesco della Prefazione è pubblicato in *open access* dalla rivista «Rosmini Studies»: cfr. H.U. V. BALTHASAR, *Una spiritualità della giustizia e dell'amore. Nota sulle Massime di perfezione di Rosmini*, in «Rosmini Studies», 2, 2015, pp. 203-208.

²¹ Cfr. A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, a cura di A. Valle, Città Nuova, Roma 1981. La citazione è a p. 40.

In ciò, Rosmini svela una indubbia impostazione platonico-agostiniana,²² avendo Agostino (e sulla sua scorta Anselmo di Canterbury) identificato *caritas* e *rectitudo*:²³ la giustizia autentica, secondo l'insegnamento biblico ed evangelico della Antica e della Nuova Alleanza, coincide infatti, in ultima istanza, con la verità, l'amore e la fedeltà di Dio.²⁴ Ora, in tal maniera, sia la filosofia sia la spiritualità di Rosmini si configurano per von Balthasar come una delle più limpide riprese dell'idea patristica di un *unicus ordo realis supernaturalis* nel quale la dottrina della *analogia entis* è ospitata, come appunto «ordo ordinato» esemplato sull'«ordo ordinans», all'interno della *analogia fidei*.²⁵

²² Di «platonismo che prepara al cristianesimo» parla già il giovane Rosmini, con accenti non immemori di Pascal, nel *Giorno di Solitudine*: sul punto cfr. G. LORIZIO (ed.), *Un manoscritto giovanile rosminiano: «Il Giorno di Solitudine»*. *Trascrizione e interpretazione*, in «Lateranum», 2, 1993, p. 83.

²³ Cfr. sul punto il classico studio di R. POUCHET, *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964. Per un inquadramento si vedano R. LIMONTA, *Linguaggio e spazio del silenzio in Anselmo d'Aosta*, in «Dianoia», XVIII, 2013, pp. 163-189 e G. CATAPANO, *La giustizia nella filosofia medievale: Agostino, Anselmo, Tommaso, Eckhart*, in M. FERRARI (ed.), *Il problema della giustizia. Percorsi di filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 29-51.

²⁴ Rosmini fa suo, al riguardo, il principio agostiniano secondo cui *caritas inchoata, inchoata justitia est; caritas magna, magna justitia est; caritas perfecta, perfecta justitia est* [*De Natura et gratia*, XXXVIII]. Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. NICOLETTI e F. GHIA, Città Nuova, Roma 2013, tomo I, p. 170.

²⁵ Cfr. ID, *Teosofia*, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1988, p. 445. Si tratta, come si sa, di un tema molto caro al teologo della *Apocalisse dell'anima tedesca* che proprio sul rapporto tra *analogia entis* e *analogia fidei* aveva principalmente appuntato, tra gli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo, il suo confronto con Karl Barth e la teologia dialettica. Cfr. H.U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, tr. it. di G. MORETTO, Jaca Book, Milano 1985, p. 278: «Il fatto che Tommaso abbia resistito alla tentazione origeniana di dissolvere il giudizio nel piatto schema della *apokatastasis* dimostra a sufficienza che in lui e nella teologia cattolica in generale quello schema non è più che un principio d'ordine, una “forma di pensiero” autonoma. Non si dimentichi poi il fatto che la teologia cattolica aveva trovato la sua forma essenziale molto prima che il problema della “teologia naturale” comparisse nella forma classica radicale che gli ha conferito la tarda scolastica (a partire da Baio) e che quindi non è affatto questo problema – in quanto problema dell'*analogia entis* – a dare alla teologia cattolica la sua forma strutturale. L'intera patristica fino all'alto medioevo – e ancora in grandissima parte lo stesso Tommaso – pensa all'interno dell'*unicus ordo realis supernaturalis* e quindi all'interno dell'*analogia fidei* (che comprende in sé l'*analogia entis* quale suo momento integrale). E soltanto per comprendere quest'ordine i padri e la scolastica del medioevo si sono serviti di categorie greche».

A ben guardare, nella *Logica*, Rosmini ha alluso a questa idea dell'*unicus ordo* per il tramite del «sintesismo tra Dio e la natura, supposta esistente la natura»;²⁶ la legge del «sintesismo delle tre forme dell'essere (ideale, reale, morale)», connotante l'ontologia del Roveretano in senso sostanzialistico-personologico,²⁷ non solo agli occhi di Rosmini risolve, con il suo rinviare al «circolo solido», il dualismo antinomico tra l'uno e i molti, tra la singola parte e il tutto,²⁸ ma disciude anche la prospettiva di una interiorità oggettiva capace di colmare i limiti sia della kantiana inconoscibilità del *Ding an sich*,²⁹ sia della panlogistica identificazione hegeliana tra il *Sein* (l'«essere») e il *Sollen* (il «dover essere»);³⁰

E Rosmini colma tali limiti – questa almeno l'intenzionalità profonda della sua speculazione sull'essere – enfatizzando la dimensione docilmente «osservativa» e «auscultativa» dell'accesso ontologico, in una singolare confluenza tra attività e passività che inverte il senso autentico dell'esortazione isaiana (non a caso scelta da Pietro Piovani, nella versione latina della *Vulgata*, «in silentio et in spe», come formula dedicatoria al suo maestro Capograssi nel frontespizio del

²⁶ A. ROSMINI, *Logica e scritti inediti vari*, a cura di E. Troilo, Bocca, Milano 1942, vol. I, p. 284.

²⁷ Come si legge nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, per Rosmini l'individuo è «una sostanza in quanto è una, indivisibile, incomunicabile, ed ha tutto ciò che si richiede per sussistere» (ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, Città Nuova, Roma 1981, p. 427 [EC, vol. 24]).

²⁸ «L'intuizione e la percezione sono i due primitivi fonti dell'umano conoscere, e l'una e l'altra presenta all'intendimento un tutto. L'intuizione ha per termine l'oggetto ossia l'essere, nel quale si contengono virtualmente tutte le cose, dal che procede che “la mente non può conoscere niuna cosa particolare se non mediante la cognizione virtuale del tutto”. La percezione prima e fondamentale ha per termine il sentimento dello spazio e del proprio corpo, e in questi termini si contengono virtualmente tutti i particolari sensibili che possono essere dall'uomo attualmente percepiti, onde procede che “l'uomo non può percepire niuna cosa particolare se non mediante la percezione virtuale del tutto (naturale)”. Il movimento dunque che fa la mente umana si riduce finalmente a questa formula: “passare alla *cognizione attuale del particolare* mediante la *notizia virtuale del tutto*; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale, cioè con qualche grado d'attualità, del tutto medesimo”. Questo movimento si chiama *circolo solido*» (ID., *Logica e scritti inediti vari*, cit., pp. 280-281).

²⁹ Sul punto di grande profitto le notazioni di I. MANCINI, *La «Critica della ragion pura» nella formazione di Antonio Rosmini*, in A. VALLE (ed.), *La prima formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 131-204.

³⁰ Infatti, il sintetismo dell'essere presuppone sia «l'impossibilità di parlare dell'essere reale senza supporre l'essere ideale, come forma e mezzo di conoscere», sia «l'impossibilità di parlare dell'essere ideale oggetto, senza supporre il reale attualmente conosciuto» (ivi, p. 284).

volume capitale sulla «teodicea sociale» rosminiana)³¹: «Nella conversione e nella calma sta la vostra salvezza, nell'abbandono confidente sta la vostra forza» (Is 30,15).³²

II. IL DIVINO NELLA NATURA DELL'UOMO

Da quanto fin qui esposto, si ricava agevolmente il sintesi triforme, esemplato sul dinamismo trinitario,³³ inteso da Rosmini tanto pericoreticamente, ossia nella forma della trinità immanente, quanto redenzionalmente, nella forma della trinità economica, mercé il suo inflettersi in una «metafisica della carità».³⁴ Se, infatti, come Rosmini spiega nell'*Antropologia soprannaturale*, può darsi una scienza delle cose umane che possa prescindere dalla bontà di vita, ciò non può valere per la scienza delle cose soprannaturali e divine, «poiché di questa parte e la migliore nasce dallo sperimento che l'uomo ha di Dio».³⁵

³¹ Cfr. P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Premessa di F. Tessitore, Postfazione di G. Cantillo, Morcelliana, Brescia 1997².

³² Si tratta del principio che Pietro Piovani, con riferimento al suo maestro Capograssi, ha definito con il sintagma, di chiaro conio kantiano, «imperativo giuridico»: «Poiché il male si insinua nell'intimità dell'azione, in questi intimi tessuti dell'azione occorre portare rimedio. La legge della vita deve essere portata dentro a questa struttura, che l'ordinaria trama dei fini particolari cerca di nascondere, ed entro questa cellula segreta la vita deve essere salvata. Questo fa l'imperativo giuridico» (ID., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, con una nota di F. Tessitore, Liguori, Napoli 2006, p. 377).

³³ «Gli uomini riserbavano all'essere reale propriamente il nome di essere o di ente; che all'incontro all'essere (ideale) davano più di frequente il nome di verità; e all'essere (morale) quello di bene; e che l'essere, il vero, e il bene erano appunto stati i tre elementi, a cui l'antica filosofia aveva ridotte tutte le supreme nature dell'universo. Ora questa io credo essere appunto la formula che più completamente di tutte esprime il vestigio della Trinità, del quale è segnato il mondo» (A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, a cura di G. Pusineri, Fratelli Bocca, Roma 1955-1956, I, sez. I, cap. VII, art. 1, § 5, p. 235). Mi permetto di rinviare, per un approfondimento sul punto, a F. GHIA, «Non intratur in veritatem nisi per caritatem». Note sul Rosmini filosofo del diritto nella lettura di Capograssi e Piovani, «Rosmini Studies», 1, 2014, pp. 39-48.

³⁴ Sul punto cfr. F. CONIGLIARO, *La «società teocratica» e le sue ragioni nel pensiero di Antonio Rosmini*, in M. DOSSI – F. GHIA (eds.), *Diritto e diritti nelle tre società di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 143-175.

³⁵ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., I, sez. I, cap. VII, art. 4, p. 232.

Ora, conviene tener fermo sia al contestuale carattere immanente ed economico della teologia trinitaria rosminiana,³⁶ sia al principio della esperienza vissuta che l'uomo ha di Dio e del divino,³⁷ perché è a entrambi questi principi che il Roveretano si rifà nell'atto in cui si propone di affrontare la questione «se nella sfera del creato si manifesti immediatamente all'umano intelletto qualche cosa di divino in se stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga».³⁸

Come si sa, è questa la domanda che guida quel singolare saggio di filosofia della religione, sicuramente uno dei letterariamente più intensi e vividi della produzione del Roveretano – e non

³⁶ Come opportunamente sottolinea Piero Coda, se, per un verso, l'interpretazione rosminiana della rivelazione trinitaria si muove nel solco della tradizione patristica dell'intrinseco rapporto tra *oikonomia* e *theologia*, vi è tuttavia in Rosmini «un prezioso elemento di originalità che consiste nel mettere in evidenza il fondamento soggettivo – nel senso di innestato nell'esperienza fondamentale dell'uomo redento, nel “sentimento” appunto com'egli lo definisce – della dottrina (per sé sola “negativa” e “ideale”) della distinta e trina sussistenza dell'Essere divino. Nella quale preziosa acquisizione, quanto mai attuale e feconda di possibili sviluppi, vi è certo una ripresa di temi materialmente ben conosciuti ai Padri e agli Scolastici; ma, formalmente, vi è un ripensamento speculativo, tutto moderno, in sintonia con la mistica dell'esperienza soggettiva della trinità del Carmelo riformato (Teresa e Giovanni della Croce), ma anche della cosiddetta scuola francese di spiritualità, che non per nulla – anche se troppo lo si mette in luce – son nate in parallelo con la svolta antropologica moderna; nonché, evidentemente, con ciò che in proposito e parallelamente a Rosmini nell'800 andavano evidenziando la scuola di Tubinga e soprattutto J.A. Möhler e, più tardi, J.H. Newman» (P. CODA, *La Trinità delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, in K.-H. MENKE – A. STAGLIANÒ [eds.], *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 251-272: p. 257).

³⁷ «Rosmini individua in ogni cultura la presenza più o meno manifesta di una rivelazione originaria, preservatasi nella maniera più pura nella denominazione giudaica di Dio: “Jehovah” (forma derivata del verbo “hajah” = essere). Rivelandosi con tale nome – non solo a Mosé, ma già ad Adamo (*Gen* 4, 1-9) –, Dio svela all'uomo la differenza tra forma reale e forma ideale dell'essere, e si manifesta come la realtà di quell'essere infinito che si distingue da ogni altra creatura. Ciò significa che con la rivelazione originaria, nell'atto creativo, del nome divino “Jehovah”, è stata comunicata all'uomo l'idea dell'essere (idea dell'esistenza) priva di termini, assolutamente indeterminata e, in questo senso, infinita, alla luce della quale egli è in grado di conoscere Dio negativamente, come realtà dell'essere che si distingue da ogni altra creatura» (MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini.*, cit., pp. 217-218).

³⁸ A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1991, p. 23.

solo, ovviamente, per essere dedicato all'amico Alessandro Manzoni –,³⁹ che è *Del divino nella natura*: un saggio ispirato dalla convinzione che «se c'è quest'elemento divino, ei non può essere che un oggetto dell'intendimento, perché la domanda riguarda una cosa che si manifesta nel mondo, e niente <non> può manifestarsi se non all'intelligenza, implicando la parola *manifestazione* da se stessa una mente, in cui la manifestazione si faccia».⁴⁰

Il termine «manifestazione» (che qui sembra inteso dal Roveretano in una accezione molto simile a quella della «Erscheinung» fichtiana o, più ancora, schellinghiana,⁴¹ ma che pure, per altro aspetto, anticipa riflessioni scheleriane)⁴² stabilisce una dualità tra ciò che si manifesta come illimitato e il soggetto limitato a cui si manifesta; per suo conto, il termine «divino» allude, come è palese, alla nozione di *théion* che, per un verso, secondo una linea di pensiero che da Platone giunge fino alla mistica renana,⁴³ implica una sfera più estensiva rispetto alla nozione

³⁹ Nella dedica, Rosmini specifica che le ricerche presentate nel saggio «riguardano cosa che si può dir comune patrimonio della Poesia e della Filosofia», ossia le «due nobilissime figlie del pensiero umano» di cui Manzoni, come pochi altri «tra tutti i figli d'Italia», ha saputo «pensare e sentire» (verbi genuinamente rosminiani!) il «nesso» e la «intima unione»: ivi, p. 19.

⁴⁰ Ivi, p. 23.

⁴¹ Per una delineazione dell'evoluzione di questo termine – in relazione a quello di «Absolute» – tra il filosofo della *Dottrina della scienza* e il filosofo dell'*Idealismo trascendentale* si veda il monumentale lavoro di M. VETÖ, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, 2 voll., Millon, Grenoble 1998-2000.

⁴² Cfr. C. VECCHIET, *The Dimensions of the Human Beings between Excess and Eccentricity. Suggestions for Rereading Rosmini's Anthropology in a Schelerian Key/ Dimensioni dell'umano tra eccedenza ed eccentricità. Ipotesi di rilettura dell'antropologia di Antonio Rosmini in chiave scheleriana*, in «Rosmini Studies», 5, 2018, pp. 203-224.

⁴³ Per un inquadramento complessivo cfr. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2015.

particolarista del Dio delle religioni storiche e concrete,⁴⁴ per altro verso rimanda, in una singolare saldatura tra patrologia dei Cappadoci (segnatamente Gregorio di Nissa)⁴⁵ e filosofia trascendentale dell'idealismo tedesco (segnatamente Johann Gottlieb Fichte),⁴⁶ alla concezione della «inafferrabilità» di Dio:

È dottrina universale dei Padri non solo che Iddio sia in se stesso incomprendibile, ma che secondo natura non si possa conoscere, se non d'una cognizione negativa. E pure è del pari sentenza che su di noi "è segnato il lume del suo volto" e che da lui immediatamente viene ciò che ci rende intelligenti.⁴⁷

III. DIGNITÀ DELL'UOMO E SENSO RELIGIOSO

Ora, è il «lume del volto» del divino (con allusione, tra gli altri passi, segnatamente a Mt 18, 10 e Ap 22, 4), ovvero l'essere «indeterminato», «potenziale» o «virtuale», che, pur non appartenendo alla mente, tuttavia «è indubitamente palese a tutte le intelligenze (che altramente noi non potremmo né pure tenerne discorso)»,⁴⁸ a garantire a priori la condizione dell'esistenza della realtà umana e mondana.⁴⁹

Tutto infatti è stato, per Rosmini (che qui interpreta lo spirito e la lettera del Quarto Vangelo),⁵⁰ creato nel *Logos*, nel Verbo, così che questa creazione si è, se così si può dire, «impressa»

⁴⁴ Secondo questa linea (platonica, neo-platonica e mistica), infatti, il divino «è più di Dio stesso, perché è la causa per la quale Iddio è divino» (ROSMINI, *Del divino nella natura*, cit., p. 35).

⁴⁵ Per un inquadramento di questo punto fondamentale nel complesso della speculazione del più giovane dei Padri Cappadoci si veda S. TARANTO, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 243-252 («Incomprensibilità e infinità di Dio»).

⁴⁶ Sul concetto di «inafferrabilità (incomprensibilità) di Dio», che traduce la fichtiana «Unbegreiflichkeit Gottes», cfr. G. GHIA, *Destino dell'uomo e religione secondo l'Illuminismo*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 197-230 («Mistica e conoscenza di Dio»).

⁴⁷ ROSMINI, *Del divino nella natura*, cit., p. 22.

⁴⁸ Ivi, p. 24.

⁴⁹ Cfr. ID., *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979, p. 270.

⁵⁰ Giustamente, è stato osservato che Rosmini, nel commentare il Quarto Vangelo, «tratta con forza speculativa la generazione eterna del Verbo e la creazione fatta per (mediante, attraverso) il Verbo», ponendosi come scopo, se non unico, quanto meno principale, quello della «appropriazione ascetica delle idee centrali» della teologia giovannea. Cfr. V. HÖSLE, *I filosofi e l'interpretazione della Bibbia*, in M. NICOLETTI - F. GHIA (eds), «Conservare l'intelligenza». *Lezioni rosminiane*, Università degli Studi di Trento, Trento 2012, pp. 37-76: p. 51.

sulla mente umana: il Verbo è, infatti, il «principio remoto occulto» della scienza umana naturale, il «principio oggettivo della scienza umana sia naturale, sia soprannaturale» e, per il tramite del Verbo, l'idea dell'essere viene «mostrata alle menti, senza però ch'egli [scil. il Verbo] ancora mostri loro se stesso». ⁵¹

Come è noto, l'idea dell'essere, o essere ideale, non appartiene alla mente, ma costituisce *a priori* la condizione della realtà umana e mondana, ovvero dell'esistenza. ⁵² L'idea dell'essere è increata, è principio trascendentale che può comunicarsi al principio di individualità solo con la dinamica dell'incarnazione (pur tuttavia senza mai azzardarsi a pervenire, come ha correttamente osservato Xavier Tilliette, a una schellinghiana *Menschwerdung von Ewigkeit*). ⁵³

La persona divina del Verbo non può comunicarsi in modo soggettivo ad un individuo della umana natura se non incarnandosi in esso. ⁵⁴

Ne deriva una relazionalità ontologica di ogni singolo individuo con lo spazio della Trascendenza, con lo spazio del divino Creatore: una relazione strutturalmente costituiva, inserita nell'ordine della creazione, non in quello della redenzione, ⁵⁵ e tale da far emergere, in e attraverso Rosmini, secondo quanto ha rimarcato Pietro Piovani,

una rimediaata comprensione delle ragioni dell'individualismo etico, conquista della coscienza moderna che sottratta all'ingiustificata prerogativa dell'etica protestante, va rivendicata al cristianesimo cattolico, fornito, nella sua morale, nella sua ascetica, nella sua teologia, di un senso di libertà individuale precluso al determinismo della Grazia luterana. Se la Chiesa di Roma troppe volte nella sua storia perde coscienza di questo senso di libertà è suo dovere agire per recuperarlo, in un possesso geloso che le consenta di essere in ogni tempo fedele a se stessa. Nello spirito di questa riconquistata fedeltà essa non potrà non essere sempre a fianco degli avversari di ogni manifestazione di illiberalismo, morale e sociale. ⁵⁶

⁵¹ A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, a cura di A. CAPUZZI, Città Nuova, Roma 2002, p. 102.

⁵² L'essere ideale, per Rosmini, «né ammette concrezione materiale di sorta, né limite alcuno; ed è quello che non solo manifesta se stesso, ma che fa conoscere altresì all'uomo tutte l'altre cose, e quello altresì, che arreca a noi, insieme colla cognizione, la necessità della sua certezza» (ID., *Del divino nella natura*, cit., p. 24).

⁵³ Cfr. sul punto X. TILLIETTE, *Cristo sapienza incarnata in Rosmini*, in MENKE – STAGLIANÒ (eds.), *Credere pensando*, cit., pp. 237-250.

⁵⁴ ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, cit., p. 50.

⁵⁵ Cfr. sul punto M. KRIENKE, *Famiglia e sussidiarietà. Un confronto tra la «Filosofia del diritto» di Rosmini e le «Grundlinien der Philosophie des Rechts» di Hegel*, in M. DOSSI – F. GHIA (eds.), *Diritto e diritti nelle Tre società di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 81-109.

⁵⁶ PIOVANI, *Indagini di storia della filosofia*, cit., pp. 437-438.

L'individualismo etico-religioso di Rosmini, vera e propria idea regolativa o principio metodologico fondamentale, è radicato nella relazione ontologica e strutturale, costitutiva di ogni persona – senza alcuna distinzione qualitativa o soprannaturalisticamente fondata – con la trascendenza eterna, con l'assoluto divino.⁵⁷

Con ciò, si può senza tema di particolare smentita affermare che il Roveretano ha approntato le basi per quella «discussione filosofica, di cui l'anima moderna ha bisogno per ritornare religiosa» tanto auspicata, nel Novecento teologico, da Giovanni Battista Montini nel quadro di una riflessione fondativa sul sintagma «senso religioso»;⁵⁸ in ultima istanza, una riflessione etico-speculativa che sappia tenere insieme dignità della persona e senso religioso appare quindi come il contributo più rilevante che il pensiero di Antonio Rosmini può, ancora oggi, offrire a una filosofia del dialogo interreligioso.

francesco.ghia@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

⁵⁷ «La dignità dell'elemento personale consiste unicamente in questo, ch'egli è quell'elemento, pel quale l'individuo può aderire con tutto se stesso alla verità, all'essere in tutta la sua pienezza contemplato oggettivamente» (A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. D'Addio Città Nuova, Roma 1997, p. 138).

⁵⁸ Cfr. G. MORETTO, «*Quel tanto di discussione filosofica, di cui l'anima moderna ha bisogno per ritornare religiosa*». *Giovanni Battista Montini e la pedagogia del senso religioso*, in «*Humanitas*», LII, 1997, pp. 738-768 e ID., *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001.