



OMAR BRINO

ROSMINI E LA FILOSOFIA ITALIANA DEL NOVECENTO. IL CONTRIBUTO DI «ROSMINI STUDIES»

ROSMINI AND TWENTIETH-CENTURY ITALIAN PHILOSOPHY:
THE CONTRIBUTION OF “ROSMINI STUDIES”

The articles of the first decade of “Rosmini Studies” address the twentieth-century reception of Rosmini in a plural way, in the belief that the texts of the (more or less recent) philosophical history, including Rosmini and his reception, should not remain a banner or a laughing stock for this or that party, but a heritage to be discussed critically by everyone. Consequently, from the theoretical side, it is precisely by crossing different points of view that, in these articles, some aspects emerge which, beyond the basic choices on which they were evaluated, represent transversal contents of Rosmini’s thought. An example of this is the reiterated centrality of the infinite being – i.e., of a being in relation to which the interiority of each finite finds its own most significant place, in a perspective that is both cognitive and moral, and, in a not secondary sense, is “charitable” towards all other finites (with such charitable sense of each finite towards other finites being founded and oriented in the charitable being of the infinite itself).

1. In questa presentazione degli articoli che in «Rosmini Studies» hanno trattato del rapporto tra il Roveretano e i filosofi italiani del Novecento, seguirò in linea di massima l’ordine cronologico di questi ultimi, partendo da quelli dell’inizio del secolo e man mano avvicinandomi ai tempi più recenti.

Mi muoverò prevalentemente *in medias res* cercando di offrire un quadro piuttosto analitico di autori e correnti trattati nei diversi articoli, per poi trarre, al termine del percorso, qualche riflessione generale e trasversale sulle modalità con cui questo secolare confronto filosofico con Rosmini è stato affrontato dalla rivista nel suo complesso.

2. Comincerei dal gruppo che Fulvio De Giorgi, in *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento*, «Rosmini Studies», n. 3, ha chiamato dei «filosofi rosministi di stretta osservanza, come



Lorenzo Michelangelo Billia, Giuseppe Morando o, anche, Carlo Caviglione e Giuseppe Chiovenda». ¹ «Essi», scrive De Giorgi, «cercavano, con molta fatica, di difendere il difendibile», in un momento in cui, tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, «il rosminianesimo, come corrente di pensiero filosofico, era ritenuta ancora, nella gran parte degli ambienti ecclesiastici, eterodossa, per una certa presunta inclinazione all'ontologismo, all'idealismo, se non addirittura al panteismo». ² «L'obiettivo di diradare ogni ombra di eresia spingeva peraltro», dice ancora De Giorgi,

questi rosministi ortodossi ad una certa rigidità, così che, da una parte, evitavano ogni contatto con i novatori modernisti, come Fogazzaro o Gallarati Scotti, che non a caso venivano da essi spesso stigmatizzati, e, dall'altra, tenevano in scarso conto, pur conoscendola, la lettura che di Rosmini veniva dando certa filosofia laica, con autori come Vidari, come Varisco, come Carabellese, e, soprattutto, polemizzavano con l'interpretazione in chiave idealista di Rosmini, avanzata da Gentile. ³

In tale ambito «di rosministi di stretta osservanza», per quanto «autonomo dalla Congregazione dei Rosminiani, fu fondata», ricorda ancora De Giorgi, «la “Rivista Rosminiana”, nel 1906, sotto la direzione di Morando»; ⁴ l'anno prima lo stesso Morando aveva risposto al *Post obitum* del 1887 con l'ampio *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S.R.U. Inquisizione*, ⁵ ma il clima che stava portando alla rinnovata stretta neotomistica della *Pascendi* del 1907 era già nell'aria.

Proprio questo appena citato ampio lavoro di Morando del 1905 su Rosmini difeso verso i neotomisti rappresentò una decisiva influenza nel giovane Bruno Nardi, oggetto, in «Rosmini Studies», n. 9, di uno scritto di Stefania Pietroforte. A ricordare vivacemente tale influenza su di lui del libro di Morando è lo stesso Nardi, come sottolinea l'allievo Tullio Gregory, ⁶ allorché, ai tempi dei «suoi primi studi in seminario a Pescia» e «alla facoltà teologica di Firenze», «mentre il neotomismo andava imponendosi nelle scuole ecclesiastiche per ordine pontificio», i «maestri francescani difendevano» invece «Rosmini e Gioberti e ne indicavano i precursori nella

¹ F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 111-139, qui p. 111. In particolare, su Billia (1860-1924), di specifici interessi pedagogici, cfr. A. MARRONE, *Lorenzo Michelangelo Billia e la pedagogia*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 101-114.

² DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento*, cit., p. 111.

³ Ivi, p. 112.

⁴ Ivi, pp. 111-112.

⁵ G. MORANDO, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S. R. U. Inquisizione. Studi filosofici-teologici di un laico*, Cogliati, Milano 1905.

⁶ T. GREGORY, *Bruno Nardi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLVII, 1968, pp. 469-501, qui pp. 470 e 472.

tradizione agostiniana e bonaventuriana medievale».⁷

In un pregnante brano di una lettera a Giovanni Gentile del 1914, riportato da Pietroforte proprio all'inizio del suo articolo, Nardi scrive: «Il mio primo maestro fu un frate francescano che mi iniziò alla filosofia di Gioberti e di Rosmini» e qui

intesi una verità che credo sia stato il germe di tutto il mio svolgimento posteriore, e cioè che, posto il mondo esterno, esso non può esser conosciuto se non mediante una luce interna che lo illumina e lo rende visibile. Su questo punto, che niente entra nello spirito se non per virtù dello spirito stesso, ebbi fin da allora l'impressione di aver raggiunta una verità capitale.⁸

In questo contesto, Nardi si mostrava alquanto interessato ai luoghi in cui, nella propria filosofia, Gentile parlava della conoscenza come atto unitario dello spirito, ben diversamente da chi impostava la metafisica su un motore primo immobile da argomentare a partire dalle cause del mondo esterno. Da parte sua, Gentile apprezzava Nardi e ne avrebbe sostenuto la carriera di eminente storico della filosofia medioevale.

Ne *I problemi della scolastica e il pensiero filosofico italiano* del 1913, Gentile prendeva le distanze, comunque, non solo dagli "aristotelici" tomisti, bensì pure dai "platonici" francescani come Bonaventura, perché in entrambe le scuole vedeva appunto dei residui del pensiero greco antico – aristotelico o platonico che fosse – che faceva perno sull'oggettività in sé dell'essere e non sul rapporto unitario e dialettico dell'essere oggettivo e del conoscere soggettivo.⁹

Francesca Fidelibus, in *La traduzione gentiliana di Rosmini*, uscito in «Rosmini Studies», n. 8, mostra come, in un testo quali le *Osservazioni* apposte all'antologia di testi morali del Roveretano curata nel 1914, anche nella sottolineatura rosminiana di quello che l'autrice chiama l'«ordine oggettivo voluto da Dio e, dunque, altro rispetto all'uomo»,¹⁰ Gentile vedesse altrettanto una "separazione" adialettica a cui egli opponeva il proprio immanentismo attualistico.

D'altra parte, però, proprio nel periodo di più intensa elaborazione della riforma gentiliana dello hegelismo e della nascita dell'attualismo – e le *Osservazioni*, come nota Fidelibus, appartengono senz'altro a tale periodo – il filosofo siciliano si richiamava anche in un modo specificamente positivo a Rosmini, soprattutto perché in quest'ultimo «il soggetto», egli scriveva,

è soggetto del conoscere in quanto è concreta potenza morale: conoscere insieme e unità, che esso può realizzare in quanto non è realtà né idealità, ma l'una cosa e l'altra, e perciò realtà morale, che non è

⁷ T. GREGORY, *Introduzione*, in B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari-Roma, 1984, pp. VII-XLIV, qui p. VIII.

⁸ S. PIETROFORTE, *Idee e intelletto. I quaderni di Nardi su Rosmini e Aristotele*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 115-119, qui p. 115.

⁹ Cfr. G. GENTILE, *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Laterza, Bari-Roma 1913.

¹⁰ F. FIDELIBUS, *La traduzione gentiliana di Rosmini*, in «Rosmini Studies», VIII, 2021, pp. 119-132, qui p. 128.

né puro essere né puro dover essere, né puro finito, né puro infinito.¹¹

E ancora: «il riconoscimento pratico dell'essere» in Rosmini «che può parere a un giudice superficiale un principio intellettualistico della morale, è invece fondato su una concezione antintellettualistica della conoscenza».¹²

Peraltro, al di là dello spiccato immanentismo della sua impostazione, Gentile enfatizza la centralità metafisica dell'infinito, soltanto nel cui rapporto dialettico ogni finito può trovare il fondamento e la risoluzione finale di tutto se stesso, in un senso conoscitivo ed etico insieme. Proprio perché, attualisticamente, i finiti sono solo da e per il loro rapporto spirituale con l'infinito, per alcuni allievi della variegata scuola gentiliana, l'infinito stesso poteva essere anche interpretato di nuovo in una direzione trascendente, smussando quindi le differenze con Rosmini. Così fece quella che, in analogia con la scuola hegeliana, venne chiamata la “destra” gentiliana, di autori come Armando Carlini o Gaetano Chiavacci.

Dario Galli, che studiò con Gentile all'università di Roma negli anni Venti, può essere riportato proprio alla direzione che discuteva l'attualismo nell'ambito della tradizione filosofica cristiana e, almeno in parte, rosminiana, peraltro con una certa indipendenza di giudizio e un non volersi nascondere gli snodi più delicati, come si vede nei suoi *Studi rosminiani*, usciti nel 1957, di cui il n. 9 di «Rosmini Studies» riporta l'introduzione e il primo capitolo a cura di Claudio Tugnoli.¹³

3. Gentile non era, del resto, certo l'unico filosofo che all'inizio del secolo discuteva Rosmini adottando un taglio più teorico che esegetico-ermeneutico: già nell'articolo sopra citato di De Giorgi si parlava, come si è visto, per esempio, di Varisco e del suo allievo Carabellese, e il Roveretano riscuoteva interesse, tra gli altri, anche in Francesco De Sarlo e nella sua ampia scuola fiorentina, oltre che in figure come Piero Martinetti, a cui i «Rosmini Studies», n. 10, dedicano una sezione specifica, e Giuseppe Rensi, trattato da Fabrizio Meroi in «Rosmini Studies», n. 1.

In quest'ultima trattazione si mostra come Rensi citi durante tutto il suo lungo percorso di pensiero dalle opere del Roveretano, soprattutto da quelle etiche e giuridiche, in particolare a proposito del tema che Meroi sintetizza nel «nesso tra la “teoria” e la “pratica”».¹⁴ Le valutazioni variano molto nel corso del tempo, in un percorso «tortuoso»¹⁵ come quello di Rensi, ma è significativo, continua Meroi, che un giudizio non negativo su Rosmini espresso a proposito dello

¹¹ Ivi, p. 131, ove si cita da G. GENTILE, *Osservazioni*, in A. ROSMINI, *Il principio della morale*, a cura di G. GENTILE, Laterza, Bari 1914, pp. 211-242, qui p. 237.

¹² GENTILE, *Osservazioni*, cit., p. 238.

¹³ C. TUGNOLI, *Dario Galli storico della filosofia e studioso di Antonio Rosmini*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 217-228.

¹⁴ F. MEROI, *Tra morale e diritto: il Rosmini di Giuseppe Rensi*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 79-92, qui p. 91.

¹⁵ Ivi, p. 91.

«stretto rapporto genetico tra conoscenza e morale», oltre che tra «moralità e immoralità», si trovi nelle *Antinomie dello spirito* del 1910 e venga ripreso tale e quale, venticinque anni dopo, nella *Critica della morale* del 1935.¹⁶

Sono spunti che potremmo definire latamente “anti-intellettualistici” ed insistono sulla unitarietà tensiva della coscienza umana, sempre in trazione tra sapere e volere, tra conoscere e sentire, e tra bene e male. Si tratta di temi, come abbiamo visto, che in particolare negli scritti etici di Rosmini sottolineava, a suo modo, anche Gentile. Certo gli esiti in Gentile e Rensi sono però pressoché opposti. Per Gentile Rosmini non riusciva o non voleva sviluppare compiutamente tali spunti unitariamente tensivi in un pensiero “attuale” dell’Assoluto, al di là di ogni separazione; per Rensi, soprattutto negli scritti della sua fase più polemicamente scettica, al contrario, il Roveretano vuole tenere irretiti quegli spunti unitariamente tensivi in arcaiche visioni dell’Assoluto, invece di accettare il cosmo cieco e muto in cui essi sono abbandonati a se stessi.

Se da Rensi ci spostiamo a Varisco e a De Sarlo il quadro cambia ancora. Laddove Rensi aveva da giovane studiato in una Padova in cui forte era il magistero “positivistico” di Roberto Ardigò (un autore da lui citato con rispetto anche in scritti dei decenni successivi), sulla formazione di Varisco e De Sarlo ebbe un notevole influsso, invece, un docente che nella Padova di Ardigò rappresentava il polo anti-materialista, ossia Francesco Bonatelli, su cui «Rosmini Studies», n. 3, presenta un saggio di Davide Poggi attorno alla sua ricezione giovanile di Rosmini.

In questa fase, Bonatelli era particolarmente attento alla formulazione rosminiana della sensazione e del sentimento fondamentale, tanto di fronte a correnti gnoseologiche di tipo intellettualistico, quanto di fronte al materialismo. Sono aspetti che, come vedremo, costituiranno un importante punto di riferimento per De Sarlo. La questione dell’«idea dell’Essere», invece, scrive Poggi, «Bonatelli comincerà ad affrontar[la]» solo «una decina di anni più tardi [...] facendone il tratto di demarcazione per eccellenza rispetto alla filosofia del Roveretano».¹⁷

Alla scuola di Varisco, che di Bonatelli era parente, si formò Carabellese, il quale propose una propria specifica lettura della filosofia teoretica di Rosmini in cui prendeva di petto proprio la questione dell’idea dell’essere, da un lato affrontando temi evidenziati anche da Gentile, partendo da Kant e da Hegel (e da Cartesio), ma dall’altro proponendo a tali questioni degli esiti alquanto diversi da quelli del filosofo siciliano.

Per Carabellese, infatti, la “separazione” kantiana tra fenomeno e noumeno non era affatto da “superare” con una dialettica di più o meno riformata derivazione hegeliana, ma piuttosto da approfondire teoreticamente, perché segnalava l’autonomia del problema ontologico rispetto all’esperienza sensibile. Da questo punto vista, l’idea rosminiana dell’essere, che manteneva prioritario l’essere stesso rispetto alle molteplici esperienze sensibili, da un lato, e dall’altro ne sottolineava appunto l’idealità interiore, poteva rapportarsi alla tematica kantiana del Dio noumenico e istituire una interazione tra Kant e Rosmini più positiva per entrambi rispetto a quei residui adialettici che in loro vedeva Gentile. Per Carabellese, cioè, l’idea dell’essere rosminiana e il

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 91 e p. 90.

¹⁷ 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, qui p. 108.

noumeno kantiano sono certo “ideali”, inerenti alla coscienza, ma prospettano, nella coscienza stessa, la costitutiva differenza tra l’essere e l’esperienza finita, quella costitutiva differenza che di fatto tutte le religioni e tutte le teologie presuppongono fin dall’inizio, ma che Kant e Rosmini aiutano ad argomentare in termini rigorosamente filosofici (Gennaro Sasso ha scritto che se «Gentile vedeva Rosmini nella prospettiva di Kant [...], Carabellese, per contro, vedeva Kant nella prospettiva di Rosmini»¹⁸).

Tra i vari allievi di Carabellese il suo specifico rapporto teorico con Rosmini venne svolto ulteriormente in particolare da Teodorico Moretti-Costanzi e dalla sua scuola, come viene argomentato in una serie di articoli ospitati in più annate di «Rosmini Studies».

In Moretti-Costanzi, il tema dell’ontologia noumenica che Carabellese aveva rielaborato da Kant, diventa – per citare l’articolo di Marco Moschini in «Rosmini Studies», n. 1 – «una ascesi dalla ‘coscienza empirica’ alla ‘migliore coscienza’, in quella elevatezza della mente laddove resta solo l’essenziale pensiero: quello dell’essere»,¹⁹ prospettando una «filosofia [...] pura come voce diretta della realtà».²⁰ Il conclusivo accesso a tale «voce diretta della realtà» è poi possibile per Moretti-Costanzi solo attraverso la fiducia in una autorivelazione personale della realtà stessa. In questo modo egli, passando per Rosmini, giunge alla filosofia come *Itinerarium mentis in Deum* e alla cristologia di Bonaventura, inserendosi nelle componenti ascetiche del francescanesimo, che immettevano le questioni filosofiche in un coinvolgimento complessivo e personale, teoretico e pratico insieme.

Il carattere personalmente autorivelativo della verità connesso in Moretti-Costanzi al tema della cristologia viene ripreso da Moschini in un articolo di «Rosmini Studies», n. 2,²¹ e tanto questo aspetto cristologico, quanto il riferimento ascetico bonaventuriano sono fatti propri anche nell’interpretazione rosminiana dell’allieva di Moretti-Costanzi Tina Mirella Manferdini, trattata nel saggio di Martino Bozza *Tina Manferdini e l’interpretazione ascetica di Rosmini*, in «Rosmini Studies», n. 8.²²

Lo stesso Bozza dedica uno scritto, in «Rosmini Studies», n. 9, ai due saggi rosminiani di un altro allievo di Moretti-Costanzi, Edoardo Mirri, il quale rimarca la diversa interpretazione che Carabellese aveva proposto di Rosmini rispetto a Gentile: se quest’ultimo fondeva il problema dell’essere nell’atto della coscienza, l’«ontocoscienzialismo» di Carabellese, più corrispondente in questo a Rosmini – sottolinea Mirri – dalla coscienza faceva emergere, di nuovo, il tema

¹⁸ G. SASSO, *Gentile e Carabellese sulla potenza e l’atto*, in ID., *La potenza e l’atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Firenze, 1998, pp. 101-132, qui p. 108.

¹⁹ M. MOSCHINI, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell’ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 93-107, qui p. 106.

²⁰ Ivi, pp. 105-106.

²¹ M. MOSCHINI, *La cristità in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», II, 2015, pp. 89-101.

²² M. BOZZA, *Tina Manferdini e l’interpretazione ascetica di Rosmini*, in «Rosmini Studies», VIII, 2021, pp. 133-142.

dell'essere.²³

4. Se la scuola di Varisco, in particolare a partire da Carabellese, si è dunque confrontata in modo molto intenso con il tema «ontocoscienziale» dell'idea dell'essere, affrontato piuttosto tardi nel suo incontro con Rosmini da Bonatelli, i temi a cui quest'ultimo si era dedicato da giovane, ossia la sensazione e il sentimento fondamentale, riscossero invece, come si diceva, interesse primario da parte di De Sarlo, che li inserì nell'ambito delle proprie ricerche su una filosofia che prospettava un realismo cognitivo di tipo psico-empirico. Proprio il prevalente interesse empirico-coscienziale di De Sarlo lo portò, però, sempre più lontano dalle questioni sull'essere che erano al centro del pensiero rosminiano (si interessò, al contrario, molto alla psicologia descrittiva di Franz Brentano, con cui fu lungamente in contatto durante la permanenza di quest'ultimo a Firenze).

Nell'ambito della scuola fiorentina di De Sarlo, invece, un suo giovane allievo, Gaetano Capone Braga, in un libro del 1914, trattò dell'idea dell'essere rosminiana in un quadro di oggetti puri del pensiero, richiamandosi, al di là di Brentano, ad autori allora ancora poco noti come Alois Meinong e Edmund Husserl: lo ricorda De Giorgi nel già citato articolo di «Rosmini Studies», n. 3,²⁴ in spunti ripresi anche nel focus su *Rosmini e la fenomenologia* in «Rosmini Studies», n. 5.²⁵

Molto più di Capone Braga ed altri, l'allievo di De Sarlo che ebbe di gran lunga la maggior influenza accademica fu però senz'altro Antonio Aliotta, il quale sviluppò l'approccio descrittivo-coscienziale del maestro in una attenzione all'analisi della coscienza finita, con tratti che renderanno i suoi tanti allievi accademici piuttosto sensibili alle tematiche esistenziali. Anche se non mancarono esiti "laici" – si veda il caso di Nicola Abbagnano – non pochi dei tanti allievi di Aliotta si mossero nell'ambito di una filosofia cattolica militante, e tra essi non fu raro un notevole interesse per Rosmini.

Lo si vede, per esempio, in una figura relativamente appartata ma interessante come Renato Lazzarini, studiato da Alberto Baggio in «Rosmini Studies», n. 4. Soprattutto nel suo volume del 1955 *Intenzionalità e istanza metafisica*, Lazzarini riprende, fra l'altro, un confronto tra Rosmini e la fenomenologia che avevamo precocemente incontrato anche in Capone Braga, ma Baggio sottolinea in Lazzarini un certo distacco dal Rosmini più propriamente «gnoseologico», laddove invece la vicinanza maggiore tra i due è vista in quello che Lazzarini «chiama campo "metafisico esistenziale"»,²⁶ di cui indica la migliore esposizione nella tarda ed incompiuta *Teosofia*.

Più ancora di Lazzarini, a contribuire grandemente a sostanziare la presenza accademica

²³ Cfr. M. BOZZA, *L'interpretazione di Antonio Rosmini nell'orizzonte dell'ontocoscienzialismo di Edoardo Mirri*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 121-130.

²⁴ DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento*, cit., pp. 112-114.

²⁵ Cfr. *Focus: Rosmini e la fenomenologia*, in «Rosmini Studies», V, 2018, pp. 519, ss.

²⁶ A. BAGGIO, *Dall'intuizione all'intenzione. Prospettive per un confronto tra Renato Lazzarini e Antonio Rosmini*, in «Rosmini Studies», IV, 2017, pp. 277-291, qui p. 291. Cfr. R. LAZZARINI, *Intenzionalità e istanza metafisica*, Bocca, Roma 1955, pp. 32-33.

di Rosmini nei decenni centrali del Novecento fu però, come è ben noto, soprattutto un altro allievo di Aliotta, Michele Federico Sciacca. Il menzionato piuttosto comune interesse nella scuola aliottiana per le tematiche esistenziali si trova senz'altro anche in Sciacca, il quale insiste molto sui rapporti tra Rosmini e la tradizione della ricerca interiore di Agostino; non stupisce, dunque, che gli studiosi di Rosmini formati con Sciacca concordino con il già citato Lazzarini, nel considerare troppo accentrato su problemi solo gnoseologici il Rosmini del *Saggio* rispetto al suo sviluppo ulteriore, in particolare nella *Teosofia*.

Questo tipo di valutazione si riscontra fin da subito, appunto, nell'allievo di Sciacca Pietro Prini, su cui «Rosmini Studies», n. 7 ospita un articolo di Andrea Loffi. Partendo dalla tesi di laurea di Prini su Rosmini del 1941, vi si sottolinea proprio, la «superiorità dell'idea dell'essere per come è formulata nella *Teosofia*, rispetto alla formulazione precedente datane nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*», secondo una linea che porterà al libro del 1960 *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*. Secondo Prini, scrive Loffi,

Rosmini toglieva la filosofia dalla reclusione nella gnoseologia e le apriva i percorsi di una teologia, di una cosmologia e di un'antropologia concrete; perché, infine, quel modo di intendere l'essere era, in qualche senso, un'anticipazione dei grandi 'esistenzialismi metafisici' di Heidegger, Jaspers e soprattutto Marcel²⁷

(come si vede si parla qui di «esistenzialismo metafisico», così come Baggio aveva trovato l'inserimento di Rosmini da parte di Lazzarini in una «metafisica esistenziale»).

Interpreti come Lazzarini, sulla strada di Aliotta, e di Prini, sulla strada di Sciacca, invertono, così, l'accusa che a Rosmini faceva Gentile: se quest'ultimo criticava il Roveretano per restare fisso a un dualismo di separazione tra finiti e infinito, tra mondo e Dio, tra immanente e trascendente, tra soggetto e oggetto, Lazzarini e Prini ritengono invece che sia Gentile a rimanere implicato in un dualismo «gnoseologico», laddove invece la «metafisica esistenziale» di Lazzarini o l'«esistenzialismo metafisico» di Prini, superando la «gnoseologia» fondata sul problema soggetto/oggetto, prospetterebbero in Rosmini, afferma Loffi, una «sintesi originaria di essere e pensiero, presenza dell'essere nel pensiero»,²⁸ e non tanto e non solo una riconduzione dell'«essere al pensiero».

Che alcune tematiche «esistenziali» tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento entrassero in modo piuttosto diffuso nell'interpretazione di Rosmini – Prini non a caso, lo si è visto, citava Marcel – lo dimostrano, mi sembra, anche i *Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini*, pubblicati nel 1957 da Sergio Benvenuti, nato nel '29, di cui «Rosmini Studies», n. 8 ripubblica il primo capitolo. Benvenuti aveva studiato con il già citato Chiavacci, che, come accennato sopra, apparteneva alla corrente che aveva svolto temi iniziali dell'attualismo gentiliano verso una filosofia maggiormente in sintonia con la tradizione cristiana. «Per giungere a possedere la vera Vita», scrive, tra l'altro, Benvenuti nel capitolo ripubblicato, «io devo riconoscere l'infinita

²⁷ A. LOFFI, *Il silenzio dell'idea. Pietro Prini lettore di Rosmini*, in «Rosmini Studies», VII, 2020, pp. 115-129, qui p. 116.

²⁸ *Ibidem*.

esigenza come la mia stessa persona, inoggettivarmi in essa per farla carne della mia carne e sangue del mio sangue: l'assoluta mancanza diventa allora infinito amore di Dio». ²⁹ Venendo Benvenuti, seppure indirettamente attraverso Chiavacci, dalla scuola di Gentile, sembra qui che dall'atto infinito del filosofo siciliano si giunga all'«amore infinito di Dio», passando attraverso una «assoluta mancanza», non priva appunto di una certa tonalità esistenziale. Non a caso, sempre in questo capitolo, Benvenuti menziona *Spirito e libertà* di Berdjaev tradotto in italiano nel 1947 delle Edizioni di Comunità.

5. Una valutazione più positiva per la *Teosofia* rispetto al *Nuovo Saggio*, che abbiamo trovato sottolineata in Lazzarini e Prini, la si riscontra anche in un pensatore di formazione neoscolastica che, sempre negli anni Cinquanta, stava studiando intensamente Rosmini, ossia Italo Mancini, oggetto di un articolo di Andrea Aguti su «Rosmini Studies», n. 1.

Secondo Mancini, la *Teosofia* rappresenta, infatti, «la riscossa dell'essere reale», tramite «una metafisica discesista di tipo plotiniano», ³⁰ ma, sottolinea Aguti, ciò non toglie che nella interpretazione manciniana non rimangano delle riserve di fondo anche verso l'ultimo Rosmini. In Mancini, infatti, resta conclusivamente nei confronti di Rosmini, compresa la sua *Teosofia*, la «critica che tradizionalmente da parte tomista si rivolge all'argomento ontologico nelle sue varie versioni, e cioè che o presuppone un'intuizione dell'essenza di Dio che annulla la distanza tra Dio e l'uomo oppure fa passare per argomento filosofico un concetto di Dio che è assunto per fede» ³¹ (ricordiamo, in merito a quell'annullare la distanza tra Dio e l'uomo, le accuse dei neoscolastici di inizio secolo, menzionate dall'articolo di De Giorgi citato in apertura). ³²

Le critiche a Rosmini che troviamo ancora in Mancini si inserivano però in un contesto cattolico generale che era ormai diverso da quello di inizio secolo. Il rigido neotomismo si era più allentato, e l'attenzione a correnti «interioristiche» al dato di fede stava venendo in generale meno avversata (si è visto già Marcel, ma nel mondo cattolico italiano proprio in quegli anni comincia a diffondersi ampiamente Kierkegaard e lo stesso Mancini si confronta, per esempio, a fondo con la scuola ermeneutica storicistico-diltheyana).

In questo contesto, il centenario della morte del 1955, non a caso, vide nelle varie correnti del mondo cattolico italiano un interesse diffuso per Rosmini e tra le molteplici iniziative per la ricorrenza ci fu anche – pur in generale con un tono meno elogiativo di altre coeve – un numero doppio della «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» dell'Università cattolica milanese (pubblicato

²⁹ S. BENVENUTI, *I Saggi critici sulla filosofia di Antonio Rosmini di Sergio Benvenuti*, in «Rosmini Studies», VIII, 2021, pp. 349-358, qui p. 357.

³⁰ A. AGUTI, *Italo Mancini interprete di Rosmini*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 109-116, qui p. 113.

³¹ Ivi, qui p. 115.

³² Cfr. *supra*, nota 2.

anche come volume autonomo).³³ Tra i partecipanti più giovani a questa iniziativa, oltre a Mancini,³⁴ c'era, formatosi con il medesimo docente di quest'ultimo, ossia Gustavo Bontadini, anche Emanuele Severino. Come emerge in un articolo di Massimo Donà su «Rosmini Studies», n. 9, il giovane Severino critica Rosmini perché, nella conoscenza, un essere ideale che venisse prima di qualunque sua determinazione sarebbe contraddittorio, giacché il non avere determinazioni presuppone già queste ultime, anche solo per negarle. Donà sottolinea, però, anche nella stessa filosofia di Severino, un presupporre inconscio di un essere che viene prima di qualsiasi differenziazione consapevole tra gli enti, non allontanandosi troppo, dunque, almeno da questo punto di vista, il filosofo bresciano da quanto egli stesso criticava in Rosmini.³⁵

6. Oltre a Prini, Mancini e Severino, anche un altro giovane destinato a un ruolo significativo nella filosofia italiana della seconda metà del secolo studiava negli anni Cinquanta intensamente Rosmini: Pietro Piovani.

Con lui e con il suo maestro Giuseppe Capograssi, trattati nell'articolo di Francesco Ghia in «Rosmini Studies», n. 1, è in primo piano il Rosmini filosofo morale e del diritto, nel profondo intreccio di tali settori al suo pensiero complessivo. In particolare, Ghia cita un pregnante passo di Capograssi in cui si parla del fatto che la «condizione di spirito [...] che sostiene tutto il pensiero di Rosmini» è «che pensiero e carità siano la stessa cosa». Tale «carità» era per Capograssi, secondo una definizione del suo allievo Piovani anch'essa citata da Ghia, affrontare la «fatica sovrumana» di «vivere, per atto di amore, la vita degli altri, nei loro dolori e nelle loro gioie, nei dolori ben più frequenti delle gioie vere».³⁶

Nel suo libro del 1957 sulla teodicea sociale di Rosmini, Piovani argomentava che, secondo il Roveratano, forze sociali che affermano di poter diventare in grado di eliminare qualsiasi male non lo fanno affatto allo scopo di ottenere questo, ma piuttosto per sfruttare i dolori altrui per aumentare la propria forza, mentre il tema della sofferenza e del male resterà sempre una questione che dovrà essere affrontata. Nel contesto degli anni Cinquanta, Piovani sottolineava questo soprattutto di fronte alle forme di utopismo marxistico o consumistico, ma un autore come Augusto Del Noce, in una conferenza del 1982, pubblicata postuma, pur elogiando vari aspetti del

³³ Antonio Rosmini nel centenario della morte, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XLVII, 1955, nn. 4-5, luglio-ottobre (scritti di Agostino Gemelli, Francesco Olgiati, Battista Pasinetti, Emanuele Severino, Italo Mancini, Guido Aceti, Giovanni Soranzo e Elisa Oberti); AA. VV., *Antonio Rosmini nel centenario della morte. Saggi vari*, a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica di Milano, Vita e Pensiero, Milano 1955.

³⁴ Questo articolo di Mancini del 1955, dal titolo *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, è stato ora ripubblicato in «Rosmini Studies», X, 2023, pp. 457-520.

³⁵ M. DONÀ, *Essere e totalità. Severino-Rosmini: critica di una critica*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 131-141.

³⁶ F. GHIA, 'Non intratur in veritatem nisi per caritatem'. Rosmini filosofo del diritto nella lettura di Capograssi e Piovani, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 39-48, qui pp. 39-40.

libro di Piovani, riteneva che in esso Rosmini emergesse eccessivamente quale «interprete intransigente e coerente del pessimismo della Chiesa cattolica», e critico dunque verso «nuove vie del temporalismo grazie alle quali la Chiesa come istituzione può sperare di riconquistare con nuove energie, con più vasta efficacia, la supremazia nel mondo». ³⁷ Per Del Noce, in questo modo, Piovani si nascondeva «manzonianamente dietro a Rosmini nel nome di un liberalismo che successivamente diventerà sicuramente laico seguendo la linea di un destino che era già in qualche modo scritto in quel libro». ³⁸ Quello di Piovani su Rosmini, infatti, – come sottolineò anche Giovanni Moretto in un articolo del 1994 ripubblicato in «Rosmini Studies», n. 4, a cura di Guido Ghia – era un libro profondamente “laico”, ma, proprio per questo, notava sempre Moretto, rimase nel complesso isolato nella coeva letteratura rosminiana, ³⁹ la quale, dopo molto sospetto, stava trovando invece, come si diceva, nonostante qualche persistente riserva di provenienza neoscolastica, assai meno diffidenza di prima nelle stesse autorità della Chiesa come istituzione e in tutti coloro che a tali autorità fossero particolarmente sensibili.

Partendo dalla *caritas* che già Capograssi sottolineava in Rosmini, Moretto rimarcava inoltre l'interesse specifico per il Roveretano in scrittori e poeti quali Manzoni, Fogazzaro e Rebora, ⁴⁰ secondo una linea che, per parafrasare il più volte menzionato Chiavacci, potremmo definire di «ragione poetica» ⁴¹ ossia di una ragione innervata da una contemplazione caritatevole

³⁷ A. DEL NOCE, *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, trascrizione della registrazione di una conferenza a Stresa dell'agosto 1982, in appendice a P. ARMELLINI, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma 2008, pp. 233-251, qui pp. 242-243, passo che cita letteralmente da P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Cedam, Padova 1957 (2 ed., Morcelliana, Brescia 1997, pp. 407 e 408); utilizzando le citazioni implicite ma letterali da Piovani correggo la trascrizione citata che riporta «piegare» invece di «sperare».

³⁸ DEL NOCE, *Alcune condizioni per la riscoperta del Rosmini politico*, cit., p. 243.

³⁹ G. MORETTO, *Antonio Rosmini vero poeta della filosofia*, a cura di G. GHIA, in «Rosmini Studies», IV, 2017, pp. 391-396, qui in part. pp. 395-396. Lo stesso Piovani scriveva chiaramente, nella *Prefazione* al suo libro del 1957, che «l'etica laica deve interessarsi di problemi che prima sembravano riservati, abbandonati all'etica religiosa», P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, 2 ed., Morcelliana, Brescia 1997, p. XXVIII.

⁴⁰ In particolare, la figura di Rebora è stata più volte trattata in «Rosmini Studies»: P. MARANGON, *Clemente Rebora e i primi focolarini*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 293-297; F. DE GIORGI, *La scuola italiana di spiritualità, il rosminianesimo e la Riforma cattolica*, in «Rosmini Studies», IV, 2017, pp. 335-390, qui pp. 373-376; E. MANNI, *Un ritratto in versi. Antonio Rosmini nella poesia di Clemente Rebora*, in «Rosmini Studies», V, 2018, pp. 315-324; P. MARANGON, *Il movimento dei Focolari nell'interpretazione di Clemente Rebora*, in «Rosmini Studies», VI, 2019, pp. 161-168; E. MANNI, *Possibile influsso focolarino nell'inno Il gran grido di Clemente Rebora?*, in «Rosmini Studies», VI, 2019, pp. 169-180.

⁴¹ Cfr. G. CHIAVACCI, *La ragione poetica*, Sansoni, Firenze 1947.

complessiva per ogni aspetto esperito della realtà.

7. Mi sono diffuso piuttosto analiticamente sui tanti, diversi saggi che hanno riguardato la ricezione e la discussione di Rosmini nella filosofia italiana, nel primo decennio di «Rosmini Studies», perché proprio la quantità e la diversità dei filosofi novecenteschi trattati mi sembra siano conseguenza di un aspetto qualificante della rivista: indagare in un modo teoreticamente e storiograficamente attento la pluralità dei punti di vista che hanno reso il confronto con Rosmini una componente non trascurabile – e anche questo mi sembra emerga dal complesso di questi articoli – nella storia stessa della filosofia italiana del Novecento.

Corrispondentemente, dal lato teoretico, proprio attraversando tanti e diversi punti di vista, emergono alcuni aspetti che, al di là delle opzioni di fondo da cui li si è voluti valutare, rappresentano dei contenuti trasversali del pensiero di Rosmini, così come, ad esempio, la ribadita centralità di un essere infinito nei confronti del quale l'interiorità di ciascun finito trova la propria stessa più significativa collocazione, in una considerazione insieme sia conoscitiva che morale, e in un senso, non secondariamente, “caritatevole” verso tutti gli altri finiti, laddove tale senso caritatevole di ogni finito agli altri finiti si fonda e si conclude nell'essere caritatevole dell'infinito stesso.

Se all'inizio del secolo, aspetti di questo tipo venivano tacciati di essere troppo “interioristici” da un'autorità ecclesiastica che preferiva tutto sommato impostare il rapporto con l'infinito in un modo più esternamente esigibile, in quel periodo gli stessi aspetti invece potevano maggiormente richiamare pensatori “laici” nella loro ricerca di recuperare almeno alcuni contenuti di lunghi portati culturali, storici e ontologici, senza i quali sentivano come svuotata la loro stessa “laicità” di pensiero (e non si tratta qui del solo Gentile, come si è visto, ma lo spettro dei confronti trasversali con Rosmini era allora alquanto più ampio e la rivista l'ha documentato).

Nei decenni centrali e finali del Novecento, invece, all'interno di varie linee della stessa filosofia sensibile all'autorità ecclesiastica istituzionale, aumentò senz'altro l'interesse per Rosmini e per un recupero di contenuti interioristici verso l'infinito, rimarcando, però, a questo punto, in modo più o meno esplicito, l'esigente tutela su essi da parte della stessa autorità ecclesiastica (non troppo diversamente, in merito a ciò, da come avevano fatto gli allora più sparuti «rosministi di stretta osservanza» del primo Novecento, di cui parlava De Giorgi). A questo tipo di rimarcazione nella maggioranza della letteratura rosminiana degli anni centrali e finali del Novecento si accompagnò, d'altra parte, in tale periodo, in modo pressoché specularmente contrario a quanto era accaduto all'inizio del secolo, un interesse vieppiù minore per Rosmini da parte delle filosofie meno sensibili alla tutela ecclesiastica: un grosso e impegnato libro “laico” sul Roveretano come quello di Piovani diventò allora, come precisamente notava Moretto, una rarità eccezionale.

Di fronte a questa situazione, mi sembra che l'analisi teorica e storica variegata che gli articoli sui «Rosmini Studies» hanno offerto nel loro primo decennio, a cominciare proprio dal modo plurale con cui è stata affrontata la ricezione novecentesca del Roveretano, vada nella direzione di far sì che i testi della storia filosofica più o meno recente – Rosmini e la sua ricezione compresi – non restino un vessillo o uno zimbello di questa o quella parte, ma un patrimonio da discutere criticamente per tutti.

omar.brino@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)