



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA
Centro di Studi e Ricerche 'Antonio Rosmini'

Rosmini Studies

Rivista di filosofia e storia della cultura

open access

1 (2014)

ISSN 2385-216X

RosminiStudies

ISSN 2385-216X

Direzione

FABRIZIO MEROI

Comitato scientifico

KURT APPEL (UNIVERSITÄT WIEN) – SIMONETTA BASSI (UNIVERSITÀ DI PISA) – ALBERTO BONDOLFI (CENTRO PER LE SCIENZE RELIGIOSE-FONDAZIONE BRUNO KESSLER – TRENTO) – FULVIO DE GIORGI (UNIVERSITÀ DI MODENA E REGGIO) – MASSIMO DONÀ (UNIVERSITÀ VITA-SALUTE SAN RAFFAELE - MILANO) – EMMANUEL FALQUE (INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS) – CARLO FANTAPPIÈ (UNIVERSITÀ DI ROMA TRE) – HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (UNIVERSITÄT DRESDEN) – VITTORIO HÖSLE (UNIVERSITY OF NOTRE-DAME, INDIANA) – CARLOS HOEVEL (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, BUENOS AIRES) – MARKUS KRIENKE (CATTEDRA ANTONIO ROSMINI – FACOLTÀ DI TEOLOGIA - LUGANO) – CHRISTIANE LIERMANN (CENTRO ITALO-TEDESCO VILLA VIGONI – MENAGGIO, COMO) – PAOLO MARANGON (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – MILENA MARIANI (CENTRO PER LE SCIENZE RELIGIOSE - FONDAZIONE BRUNO KESSLER – TRENTO) – FABRIZIO MEROI (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – MARCO MOSCHINI (UNIVERSITÀ DI PERUGIA) – MICHELE NICOLETTI (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – ALESSANDRO PALAZZO (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – ENRICO PEROLI (UNIVERSITÀ DI CHIETI-PESCARA) – BRUNO PINCHARD (UNIVERSITÉ LYON 3) – NICOLA RICCI (ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE – FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'EMILIA ROMAGNA) – KURT SEELMANN (UNIVERSITÄT BASEL) – SAMUELE FRANCESCO TADINI (CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI – STRESA) – SILVANO ZUCAL (UNIVERSITÀ DI TRENTO)

Redazione

ALBERTO BAGGIO – FRANCESCO GHIA – PAOLO MARANGON
SILVANO ZUCAL (responsabile a norma di legge)

Segreteria di redazione

TIZIANA FAITINI – SAMUELE MOSER (editing)

Contatti

redazione@centrostudirosmiini.it

I testi inviati alla rivista sono sottoposti a *double blind peer review*.

Per l'invio dei testi si invitano gli Autori a seguire le indicazioni presenti nel sito

<http://rosministudies.centrostudirosmiini.it>



La rivista «Rosmini Studies» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/); ogni articolo della rivista può essere scaricato, stampato, fotocopiato e distribuito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si modifichi o trasformi.

Registrazione presso il Tribunale di Trento 15/2014 dd. 23.12.2014



Sommario

EDITORIALE

<i>Perché Rosmini Studies?</i>	Pag.	1
<i>Why Rosmini Studies?</i>	»	5
<i>Warum Rosmini Studies?</i>	»	9
<i>Pourquoi Rosmini Studies?</i>	»	13
<i>¿Por qué Rosmini Studies?</i>	»	17

LECTIO MAGISTRALIS

<i>Introduzione</i>	»	21
KURT SEELMANN, <i>La dignità dell'uomo e il diritto</i>	»	23

ROSMINIANA

<i>Introduzione</i>	»	37
FRANCESCO GHIA, <i>«Non intratur in veritatem nisi per caritatem». Rosmini filosofo del diritto nella lettura di Capograssi e Piovani</i>	»	39
ALBERTO BAGGIO, <i>Antonio Rosmini: per una filosofia umile e coraggiosa</i>	»	49
CARLOS HOEVEL, <i>The economy of recognition: person, market and society in Antonio Rosmini</i>	»	61
FULVIO DE GIORGI, <i>Rosmini e l'Islam negli anni della formazione padovana</i>	»	67



FOCUS

<i>Introduzione</i>	Pag.	77
FABRIZIO MEROI, <i>Tra morale e diritto: il Rosmini di Giuseppe Rensi</i>	»	79
MARCO MOSCHINI, <i>La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costazzi</i>	»	93
ANDREA AGUTI, <i>Italo Mancini interprete di Rosmini</i>	»	109

SPAZIO APERTO

<i>Introduzione</i>	»	117
EMMANUEL FALQUE, « <i>Sempre credenti</i> ». <i>Una lettura filosofica e teologica</i>	»	119
GUIDO GHIA, <i>La religione 'secondo l'Illuminismo'. Note per un inquadramento del concetto</i>	»	141
ALBERTO BAGGIO, <i>Spunti di discussione</i>	»	155

PANORAMI

<i>Introduzione</i>	»	157
NICOLÒ RUBBI, <i>Ombre sulla luce. Rassegna sulla ricezione della teoria dell'illuminazione scolastica in Antonio Rosmini, tra Nuovo saggio e Teosofia</i>	»	159

OVERTIME

<i>Introduzione</i>	»	169
DAVIDE RAGNOLINI, <i>Arte e natura nello scritto Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau di J. de Maistre</i>	»	171



Perché Rosmini Studies?

Nella lunga tradizione di periodici di ispirazione rosminiana, che dalla seconda metà dell'Ottocento arriva ai giorni nostri, «Rosmini Studies» è la prima rivista on line ad accesso aperto. Promossa dal Centro di Studi e Ricerche 'Antonio Rosmini' dell'Università di Trento, essa ha una cadenza annuale e uno spiccato carattere internazionale, che si rivela non solo nella scelta del titolo e nell'editoriale sempre pubblicato in cinque lingue (italiano, inglese, francese, tedesco, spagnolo), ma soprattutto nella composizione del comitato scientifico, nella provenienza dei collaboratori che di norma scriveranno i loro contributi nella lingua madre e nel mezzo scelto per la diffusione, ossia il web, con un programma che consente l'accesso libero e gratuito alla rivista in ogni parte del mondo. Ciò risponde alla convinzione che la ricchissima produzione scientifica che riguarda Rosmini, cresciuta in modo esponenziale soprattutto a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, abbia bisogno oggi di una maggiore internazionalizzazione.

«Rosmini Studies» intende caratterizzarsi anche per un approccio interdisciplinare alla figura del grande filosofo di Rovereto: ci sembra infatti che ciò sia richiesto non solo dall'estensione enciclopedica del suo pensiero, ma anche dalla sua poliedrica personalità, che ha svolto un ruolo di primo piano sia sul versante della storia della filosofia sia su quello più generale della storia della cultura – si pensi all'intenso rapporto con Manzoni e Tommaseo oppure alle polemiche con Gioia e Romagnosi – come pure sul versante della storia della Chiesa cattolica, in quanto fondatore dell'Istituto della Carità e protagonista della secolare 'questione rosminiana', ovvero su quello del Risorgimento italiano, con la pubblicazione delle sue «operette» politico-religiose più celebri e la sua ben nota missione a Roma. Dopo una lunga e feconda stagione di approfondimenti specialistici, riteniamo che queste diverse prospettive analitiche possano, anzi debbano, comunicare e interagire molto più intensamente, se davvero si desidera capire una personalità unitaria e coerente come quella di Rosmini.

Entro questa cornice un posto centrale ha senza dubbio l'ermeneutica storico-filosofica. Fin dagli albori, nel contesto nell'annosa polemica tra neotomisti e neoidealisti, ma in misura notevole anche nell'interpretazione spiritualista, molti studi rosmينiani hanno privilegiato non solo un legittimo approccio teoretico, ma spesso anche un confronto fortemente selettivo con alcuni tra gli interlocutori maggiori del pensatore di Rovereto, in primo luogo i classici della tradizione filosofica europea, ma anche con le esperienze culturali coeve a Rosmini quali l'illuminismo francese, l'idealismo tedesco, il tradizionalismo cattolico contro-rivoluzionario. Questo approccio ha avuto meriti indiscutibili nell'ampliamento delle conoscenze e nell'animazione del dibattito sul pensiero rosmينiano; ci sembra tuttavia che, talora, esso abbia condotto anche a interpretazioni tendenzialmente autoreferenziali o parziali e distorte, se non addirittura fuorvianti, per difetto di una corretta ermeneutica storica. La terza opzione di «Rosmini Studies» è dunque volta a favorire, nell'accostamento alla riflessione rosmينiana, una più rigorosa ermeneutica storico-filosofica e, ove necessario, anche filologica o più latamente storico-culturale: crediamo infatti che, per una sua piena e corretta comprensione, Rosmini vada anzitutto inserito nel contesto vitale del suo tempo e in particolare nel dibattito filosofico-culturale che lo vide protagonista insieme - e in dialogo spesso polemico - con altri grandi filosofi e intellettuali moderni della sua epoca, italiani ed europei, da Romagnosi a Gioberti, da Voltaire a Rousseau, da Kant a Hegel, da Smith a Malthus, a Saint Simon. In questa prospettiva un approccio adeguato agli scritti del Roveretano esige non solo una corretta esegesi filologica, ma anche una loro proiezione diacronica sia nel contesto dell'evoluzione del pensiero rosmينiano, sia in relazione alle fonti disparatissime alle quali egli attinse, sia infine in rapporto con le interpretazioni che di questi testi diedero autorevoli pensatori successivi.

È noto quanto la riflessione rosmينiana sia portatrice, in particolare nei suoi vertici speculativi, di una forte carica di inattualità rispetto ai paradigmi moderni o antimoderni del suo tempo. Ora, interpretare tale inattualità come espressione di una posizione inguaribilmente tradizionalista a causa del suo ancoraggio metafisico e ontologico appare oggi operazione ermeneutica assai poco convincente, considerando anche solo la forte vocazione innovativa che il pensiero rosmينiano ha storicamente manifestato in molteplici ambiti del sapere, dall'epistemologia alla filosofia della politica, dalla teologia all'antropologia, dall'etica alla pedagogia, dall'ecclesiologia alla spiritualità. Ci sembra dunque che l'inattualità di Rosmini possa essere letta non già come retaggio premoderno, ma come proiezione dentro la modernità oltre la stessa modernità. In questa prospettiva - che conside-

ra Rosmini un autore storicamente situato e per taluni aspetti inevitabilmente datato, ma potenzialmente capace di interloquire in modo fruttuoso con ogni altra storia – la sua posizione va piuttosto intesa come quella di un classico del pensiero cristiano dell'Ottocento, la cui lezione, come quella di tutti i classici, non finisce di stimolare, provocare, interpellare anche la nostra contemporaneità. Ecco perché, accanto alle canoniche sezioni di approfondimento strettamente rosminiano, nella rivista troveranno posto contributi nei quali molte tematiche care al Roveretano si andranno a definire in modo originale grazie alle riprese, ai confronti, alle rielaborazioni liberamente svolte – secondo la loro specifica posizione – in e da autori diversi e perfino lontani da Rosmini, in sintonia con quella lezione di metodo critico-dialogico di cui il filosofo trentino fu davvero maestro.

A garanzia di scientificità e di rigore, ogni saggio accolto in «Rosmini Studies» è sottoposto a double blind peer review, eccetto il caso di contributi già presentati pubblicamente in altra sede.





Why Rosmini Studies?

In the long tradition of journals on Antonio Rosmini, which dates back to the second half of the nineteenth century, «Rosmini Studies» is the first open-access online journal. Issued by the Centro di Studi e Ricerche ‘Antonio Rosmini’ of the University of Trento, it is an annual publication with strong international character, which is revealed not only by the choice of its name and the editorial, which is going to be written in five languages (Italian, English, French, German, Spanish), but also by the composition of the Scientific Committee, the nationality of the contributors (who normally will write in their mother tongue) and in the means chosen - the web, accessible for free anywhere in the world. This is based on the conviction that the rich scientific production concerning Rosmini, grown exponentially especially since the 1960s, needs today greater internationalization.

«Rosmini Studies» also intends to embody an interdisciplinary approach to the figure of the great philosopher from Rovereto. It seems that this is required not only because of the encyclopedic breadth of his thought, but also because of Rosmini’s multi-faceted personality. He played a major role both in terms of the history of philosophy and more generally in cultural history: just take into consideration the intense relationship with Manzoni and Tommaseo or the controversies with Gioia and Romagnosi; or what concerns the history of the Catholic Church, his role as founder of the Istituto della Carità and protagonist of the long ‘Rosminian question’; or else consider the issue of the Italian Risorgimento, for instance the publication of his celebrated political-religious ‘operette’ and his famous mission to Rome. After a long and fruitful season of specialized in-depth research, we believe that these different perspectives can and indeed must interact more intensely, if one really wants to understand such a unified and coherent personality like that of Rosmini.

Historical and philosophical hermeneutics certainly takes a central place within this framework. Since the early days, in the context of the long controversies between Neothomists and Neoidealists, but significantly also in the interpretation of the Spiritualists, many studies on Rosmini have undertaken not only a legitimate theoretical approach,



but often also strongly selective comparisons with some of the major interlocutors of the thinker from Rovereto, in the first place the classics of the European philosophical tradition but also the cultural experiences contemporary to Rosmini, such as the French Enlightenment, German idealism, and the Catholic counter-revolutionary traditionalism. This approach has had indisputable merits in expanding knowledge and animating the debate on Rosmini's thought. However, it seems to us that, at times, it has also led to interpretations which tend to be self-referential or partial and distorted, if not quite misleading, for lack of a correct interpretation of history. The objective of «Rosmini Studies» is therefore to encourage, in the approach to the reflection on Rosmini, a more rigorous historical-philosophical and, if necessary, even broader philological or historical-cultural hermeneutics. Indeed, we believe that, for a full and correct understanding, Rosmini must first of all be positioned in the context of his time, and particularly in the cultural and philosophical debate that saw him as a protagonist alongside (and often in contentious dialogue with) other great philosophers and intellectuals of his time, Italian and European, from Romagnosi to Gioberti, from Voltaire to Rousseau, from Kant to Hegel, from Smith to Malthus and Saint Simon. In this view, an appropriate approach to the writings of Rosmini requires not only proper philological exegesis, but also diachronic projection into the context of the evolution of Rosmini's thought, through the extremely varied sources on which he drew, and finally in relation to the interpretations of these texts provided by authoritative later thinkers.

Well-known is the extent to which Rosmini's reflection, particularly in its highest theoretical dimension, is the carrier of a strong charge of non-actuality or irrelevance in respect to the modern or anti-modern paradigms of his time. To interpret this as the expression of an incurably traditionalist position just because of its metaphysical and ontological foundation appears today a totally unconvincing hermeneutic operation, if one only considers the strong vocation of innovative thinking Rosmini historically manifested in many fields of knowledge, from epistemology to political philosophy, from theology to anthropology, from ethics to pedagogy, from ecclesiology to spirituality. It seems, therefore, that Rosmini's 'irrelevance' can be read not as a pre-modern legacy, but as a projection into modernity and beyond modernity itself. From this perspective – which considers Rosmini as an author historically situated and inevitably dated in certain respects, but potentially able to fruitfully interact over time – he is rather to be understood as a classic of Christian nineteenth-century thought, whose lesson, like that of all the classics, never ceas-

es to stimulate, provoke, interrogate also our contemporary world. This is the reason why, in addition to the canonical sections dedicated to close studies on the philosopher, contributions will be hosted in the journal in which many themes dear to Rosmini will be defined in an original way through the work freely carried out by different scholars according to their specific perspectives, apparently even remote from Rosmini, but in tune with the lesson of critical-dialogic method in which the Trentino thinker was really a master.

To ensure scientific rigor, every contribution accepted by «Rosmini Studies» is subject to a double blind peer review, except for works already publicly presented elsewhere.

R
S



Warum Rosmini Studies?

Wissenschaftliche Zeitschriften rosminianischer Inspiration haben eine lange Tradition, die bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückreicht. Die vom Studienzentrum 'Antonio Rosmini' der Universität Trient herausgegebenen «Rosmini Studies» ist dabei die erste Online-Zeitschrift mit freiem Zugang. Nicht nur der Titel und das immer in fünf Sprachen veröffentlichte Editorial (italienisch, englisch, französisch, deutsch, spanisch) verraten die dezidiert internationale Ausrichtung dieser jährlich erscheinenden Zeitschrift. Vor allem die Zusammensetzung des wissenschaftlichen Beirats, die Herkunft der Beitragenden, welche ihre Artikel in der Regel in ihrer jeweiligen Muttersprache verfassen, und das Medium Internet, das einen freien und kostenlosen Zugang in allen Teilen der Welt ermöglicht, bringen die Internationalität zum Ausdruck. Dahinter steht die Überzeugung, dass die überaus reiche wissenschaftliche Produktion über Rosmini, die seit den 60er Jahren exponentiell anstieg, einer immer stärkeren internationalen Ausrichtung bedarf.

«Rosmini Studies» zeichnet sich weiterhin durch einen interdisziplinären Zugang zur Figur des großen Roveretaner Philosophen aus. Dies erscheint nicht allein von der enzyklopädischen Ausrichtung seines Denkens gefordert, sondern ergibt sich auch aus seiner polyedrischen Personalität, die nicht nur in der Philosophie- und Kulturgeschichte eine hochrangige Stellung einnimmt. Man denke etwa an seine intensiven Beziehungen zu Manzoni und Tommaseo oder an die Auseinandersetzungen mit Gioia und Romagnosi. Auch in der Kirchengeschichte gebührt ihm ein hervorragender Rang als Gründer des Instituts der Caritas und als Protagonist der ein Jahrhundert lang währenden 'Rosminischen Frage'. Im italienischen Risogrimento war er mit der Veröffentlichung seiner politisch-religiösen Beiträge und seiner Mission nach Rom Protagonist. Nachdem nun lange Zeit diese verschiedenen Aspekte in spezifischen Studien vertieft wurden, scheint es an der Zeit, diese verschiedenen analytischen Perspektiven deutlicher und intensiver miteinander in Beziehung zu bringen, um die Person Rosminis in ihrer Einheit und Kohärenz zu verstehen.



In diesem Rahmen nimmt die historisch-philosophische Hermeneutik sicherlich eine zentrale Stellung ein. Seit den Auseinandersetzungen zwischen Neothomisten und Neoidealisten, und in spezifischer Weise durch den italienischen Spiritualismus, wählten viele Rosmini-Interpretationen einen zweifelsohne legitimen theoretischen Ansatz. Dadurch wurde der Blick auf Rosmini jedoch häufig durch diejenigen Denker bestimmt, mit denen sich Rosmini auseinandersetzte. Dabei handelt es sich um die Klassiker der europäischen philosophischen Tradition in ihren vorherrschenden kulturellen Strömungen wie die französische Aufklärung, der deutsche Idealismus oder der katholische und gegenrevolutionäre Traditionalismus. Diese Methode hatte ihre unbezweifelbaren Verdienste um die Erweiterung der Kenntnisse über das Denken Rosminis und um die Belebung der Debatte. Dennoch scheint es, dass dies auch zu selbstreferentiellen Interpretationen führte. Teilperspektiven verdichteten sich so zu einem im Ergebnis schiefen und abwegigen Blick auf Rosmini. Dem somit heute immer noch bestehenden Mangel einer korrekten historischen Hermeneutik soll durch «Rosmini Studies» begegnet werden. Eine strengere historisch-philosophische Hermeneutik soll mit philologischem und einem weiter gefassten historisch-kulturellem Interesse verbunden werden. Um zu einem vollen und richtigen Verständnis des Denkens Rosminis zu gelangen, muss vor allem der lebendige Kontext seiner Zeit und vor allem die philosophisch-kulturelle Debatte berücksichtigt werden, die er häufig selbst durch kritische Auseinandersetzung mit anderen großen modernen italienischen wie europäischen Philosophen entfachte: von Romagnosi bis Gioberti, von Voltaire bis Rousseau, von Kant bis Hegel, von Smith bis Malthus und Saint Simon. In dieser Hinsicht fordert ein den rosminischen Schriften angemessener Zugang nicht nur eine korrekte philologische Exegese, sondern auch die diachronische Perspektive auf die Entwicklung des rosminischen Denkens, auf die verzweigten Quellen seines Denkens und schließlich auf die wirkungsgeschichtliche Interpretation seiner Texte durch bedeutende Denker.

Es ist hinlänglich bekannt, dass das rosminische Denken vor allem in seinen spekulativen Hochphasen ein großes Maß an Inaktualität besitzt, was die sowohl modernen als auch antimodernen Paradigmen seiner Zeit angeht. Diese Inaktualität als Ausdruck einer unwiderruflich traditionalistischen Position zu interpretieren, nur weil sein Denken unbezweifelbar metaphysisch und ontologisch fundiert ist, scheint heute mitnichten eine überzeugende Hermeneutik zu sein. Es gilt vielmehr, die innovative Ausrichtung zu erfassen, die das rosminische Denken in vielen Bereichen, von der Epistemologie bis zur politischen Philosophie, von der Theologie zur Anthropologie, von der Ethik zur Pädagogik, von der Ekkle-

siologie zur Spiritualität stets bedeutete. Es scheint daher, dass die Inaktualität Rosminis nicht nur als ein vormodernes Erbe verstanden werden muss, sondern als eine Perspektive in der Moderne, welche über die Moderne selbst hinausweist. In dieser Hinsicht kommt Rosmini als ein historisch konnotierter und mithin in einigen Aspekten überholter Denker in den Blick, der potentiell jedoch mit jedem anderen geschichtlichen Moment philosophischen Denkens in Dialog treten kann. Somit ist Rosmini ein Klassiker des christlichen Denkens des 19. Jahrhunderts, der immer noch anregt, provoziert und unserer Zeit Fragen stellt. Daher gibt diese Zeitschrift, neben den nach wie vor unersetzbaren Studien zur Vertiefung des rosminischen Denkens, vor allem solchen Beiträgen Platz, welche die rosminischen Themen in origineller Weise aufgreifen, neu verhandeln und in Denkern wiederfinden, die als solche weit von Rosmini weg sind. Darin besteht die kritisch-dialogische Inspiration des Roveretaner Philosophen.

Zur Gewährleistung der wissenschaftlichen Strenge wird jeder Beitrag der «Rosmini Studies» einer double blind peer review unterzogen. Dies gilt selbstverständlich nicht für Beiträge, welche bereits anderweitig veröffentlicht wurden.

R
S



Pourquoi Rosmini Studies?

Dans la longue tradition des périodiques d'inspiration rosminienne, que depuis la deuxième moitié du XIX siècle arrive jusqu'à nos jours, «Rosmini studies» est la première revue online à accès libre. Promue par le Centre d'Etudes et des Recherches 'Antonio Rosmini' de l'Université de Trente, elle a une cadence annuelle et un caractère international très marqué, qui se révèle non seulement dans le choix du titre et de l'éditorial toujours publié en 5 langues, mais surtout dans la composition du comité scientifique, dans l'origine des collaborateurs qui normalement écriront leurs contributions dans leur langue maternelle et dans le moyen choisi pour la diffusion, c'est à dire le web, qui permet l'accès libre et gratuit à la revue depuis toute partie du monde. Cela répond à la conviction que la riche production scientifique concernant Rosmini, augmenté d'une façon exponentielle surtout à partir des années soixante du dernier siècle, ait besoin aujourd'hui d'une plus forte internationalisation.

«Rosmini studies» se caractérisera aussi par l'approche interdisciplinaire à la figure du grand philosophe de Rovereto: il nous semble en fait que cela soit requis non seulement par l'extension encyclopédique de sa pensée, mais aussi par sa personnalité polyédrique, qui a joué un rôle majeure autant pour l'histoire de la philosophie, que, plus en général, pour l'histoire de la culture – il suffit de penser à l'intense rapport avec Manzoni et Tommaseo ou bien aux polémiques avec Gioia et Romagnosi – et aussi pour l'histoire de l'Eglise catholique, en tant que fondateur de l'Institut de la Charité et protagoniste d'une séculière 'querelle rosminienne', et du Risorgimento italien, avec la publication de ses plus célèbres «opérette» politico-religieuses et la très connue mission à Rome. Après une longue et féconde période d'approfondissements spécialisés, nous pensons que ces différentes perspectives analytiques puissent, ou mieux doivent, communiquer et interagir d'une façon beaucoup plus intense, si vraiment on souhaite comprendre une personnalité unitaire et cohérente comme celle de Rosmini.

Dans ce cadre il faut attribuer – sans aucun doute – une place à l'herméneutique historico-philosophique. Depuis le début dans le contexte de la vieille polémique entre néothomistes et néo-idéalistes, mais dans une large mesure aussi dans l'interprétation spiritualiste, beaucoup d'études rosminiennes ont privilégié non seulement une légitime approche théorique, mais aussi souvent une confrontation fortement sélective avec certains interlocuteurs majeurs du penseur de Rovereto, en premier lieu les classiques de la tradition philosophique européenne, mais aussi les expériences culturelles proches à Rosmini dont l'illuminisme français, l'idéalisme allemand, le traditionalisme catholique contre-révolutionnaire. Cette approche a eu des mérites indiscutables en élargissant les connaissances et en vivifiant le débat sur la pensée rosminienne; cependant il a parfois conduit, à notre avis, à des interprétations tendentiellement auto-référentielles ou partielles et déformées, dans certains cas fourvoyantes, par manque d'une correcte herméneutique historique. La troisième option de «Rosmini studies» est donc tournée, dans l'approche à la réflexion rosminienne, à favoriser une plus rigoureuse herméneutique historico-philosophique, et, si nécessaire, aussi philologique ou plus généralement historico-culturelle: nous croyons en fait que, pour une pleine et correcte compréhension, il faut d'abord insérer Rosmini dans le contexte vivant de son temps et en particulier dans le débat philosophico-culturel dont il a été le protagoniste avec un dialogue parfois polémique-d'autres grands philosophes et intellectuels modernes de son époque, italiens et européens, de Romagnosi à Gioberti, de Voltaire à Rousseau, de Kant à Hegel, de Smith à Malthus, à Saint Simon. Dans cette perspective une approche adéquate aux écrits du philosophe de Rovereto exige non seulement une correcte exégèse philologique, mais aussi leur projection diachronique autant dans le contexte de l'évolution de la pensée de Rosmini, que en lien avec les sources disparates auxquelles il a atteint, et aussi en rapport avec les interprétations de ces textes que donnèrent d'importants penseurs successifs.

On sait combien la réflexion rosminienne soit porteuse, en particulier dans ses sommets spéculatifs, d'une puissante charge d'inactualité par rapport aux paradigmes modernes et anti-modernes de son temps. Or, interpréter une telle inactualité en tant que l'expression d'une position inévitablement traditionaliste à cause de son ancrage métaphysique et ontologique paraît aujourd'hui une opération herméneutique très peu convaincante, tous simplement en considérant la forte vocation innovante que la pensée rosminienne a manifesté historiquement dans plusieurs domaines du savoir, de l'épistémologie à la philosophie politique, de la théologie à l'anthropologie, de l'éthique à la pédagogie, de

l'ecclesiologie à la spiritualité. Il nous semble donc que l'inactualité de Rosmini peut être lue pas comme un résidu pre-moderne, mais en tant que projection au dedans de la modernité au de là de la même modernité. Dans cette perspective – que considère Rosmini un auteur situé historiquement et pour certains aspects inévitablement dépassé, mais au niveau potentiel capable d'interloquer d'une façon riche avec tout autre histoire – il faut comprendre sa position plutôt comme celle d'un classique de la pensée chrétienne du XIX siècle, dont la leçon, comme celle de tous les classiques, n'arrête pas de stimuler, provoquer, interpeller aussi notre contemporanéité. Voilà pourquoi dans la revue, à côté des traditionnelles sections d'approfondissement strictement rosminien, il y aura place pour des contributions dans lesquelles beaucoup des sujets aimés par Rosmini seront définis d'une façon originale grâce aux reprises, aux confrontations, aux reformulations librement développés – selon leur spécifique position – dans et par des auteurs différents et parfois éloignés du philosophe de Rovereto, à la suite de la méthode critique-dialogique dont il fut maître.

À garantie de scientificité et de rigueur, tout article accueilli chez «Rosmini Studies» sera soumis à double blind peer review, sauf les cas d'articles déjà présentés publiquement ailleurs.



¿Por qué Rosmini Studies?

En la larga tradición de revistas de inspiración rosminiana, que comprende desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la actualidad, «Rosmini Studies» es la primera revista online de acceso libre. Promovida por el Centro di Studi e Ricerche ‘Antonio Rosmini’ de la Universidad de Trento, tiene una frecuencia anual y un destacado carácter internacional. Este carácter se adivina no solo en la selección del título sino, sobre todo, en la composición del comité científico, en la proveniencia de los colaboradores que redactarán sus comentarios en lengua nativa y en el medio elegido para la difusión, el web, con un programa que consiente el acceso libre y gratuito a la revista desde cualquier lugar del mundo. Todo esto responde a la convicción de que la riquísima producción científica sobre Rosmini, que ha crecido en modo exponencial sobre todo a partir de los años sesenta del siglo pasado, necesita hoy en día de una mayor internacionalización.

«Rosmini Studies» pretende caracterizarse asimismo por un enfoque interdisciplinar en el tratamiento de la figura del grande filósofo de Rovereto. Nos parece, de hecho, que este tratamiento sea necesario dada la extensión académica de su pensamiento así como su personalidad multifacética, que ha ocupado un lugar protagonista tanto en el campo de la filosofía de la historia como en el más genérico de la historia de la cultura – se recuerde la relación íntima con Manzoni o Tommaseo o las polémicas con Gioia y Romagnosi –, así como en el campo de la historia de la Iglesia católica en tanto que fundador del Instituto de la Caridad y protagonista de la secular ‘cuestión rosminiana’, o de la cuestión sobre la Unificación de Italia con la publicación de sus famosos opúsculos político-religiosos y su célebre misión a Roma. Tras un largo y profundo periodo de profundización especializada consideramos que todas estas diversas perspectivas analíticas pueden, y de hecho deben, comunicar e interactuar de un modo más intenso si de verdad se desea comprender una personalidad unitaria y coherente como la de Rosmini.

En este marco, un lugar central lo ocupa sin duda la hermenéutica histórico-filosófica. Desde los albores, en el contexto de la antigua polémica entre neo tomistas y neo

idealistas, pero también en el campo de la interpretación espiritualista, muchos estudiosos rosminianos han privilegiado no solo una perspectiva teórica, sino también con frecuencia una confrontación fuertemente selectiva con algunos de entre los interlocutores más importantes del pensador de Rovereto; en primer lugar con los clásicos de la tradición filosófica europea, pero también con las experiencias culturales coetáneas de Rosmini como la ilustración francesa, el idealismo alemán o el tradicionalismo católico contra-revolucionario. Esta perspectiva ha producido merecidos resultados por lo que respecta a la extensión del conocimiento y a la vivificación del debate sobre el pensamiento rosminiano. Nos parece sin embargo que esta, en ocasiones, ha desembocado en interpretaciones tendencialmente autorreferenciales o parcialmente distorsionadas, e incluso engañosas, como consecuencia de la falta de una correcta hermenéutica histórica. La tercera vocación de «Rosmini Studies» es por tanto la de favorecer, en la aproximación a la reflexión rosminiana, una hermenéutica histórico-cultural, y donde sea necesario también una filológica o en sentido amplio histórico-cultural, más rigurosa. Creemos de hecho que para una completa y correcta comprensión de Rosmini es necesario situarlo en el contexto vital de su tiempo y, en particular, en el debate filosófico-cultural que lo tuvo como protagonista (y con frecuencia en diálogo polémico) junto a otros grandes filósofos, de Voltaire a Rousseau, de Kant a Hegel, de Smith a Malthus a Saint Simon. Desde esta perspectiva, un enfoque adecuado a los escritos de roveretano exige no solo una correcta exégesis filológica, sino también una proyección diacrónica de los mismos, sea en el contexto de la evolución del pensamiento rosminiano, sea en relación con las diversas fuentes a las cuales se remite, sea, finalmente, en relación con las interpretaciones que de los mismos dieron pensadores de relieve posteriores.

Es conocido cuánto la reflexión rosminiana conlleva, en concreto en sus vértices especulativos, un fuerte carácter anticuado en relación a los paradigmas modernos y anti-modernos de su tiempo. Mostrar tal carácter como expresión de una posición incurablemente tradicionalista a causa de su anclaje metafísico y ontológico parece hoy en día una operación hermenéutica poco convincente, sobre todo si se considera la fuerte vocación innovadora que el pensamiento rosminiano ha evidenciado en múltiples ámbitos del saber, de la epistemología a la filosofía de la política, de la teología a la antropología, de la ética a la pedagogía, de la eclesiología a la espiritualidad. Nos parece por tanto que la antigüedad de Rosmini puede leerse no tanto como patrimonio pre-moderno, sino como proyección dentro de la modernidad más allá de la misma modernidad. Desde esta

perspectiva – que considera a Rosmini un autor históricamente situado y en algunos aspectos inevitablemente datado, pero potencialmente capaz de dialogar en modo fructífero con toda otra historia – su posición se entiende como la de un clásico del pensamiento cristiano del siglo XIX, cuya lección, como la de todos los clásicos, no deja jamás de estimular, provocar, interpelar, también a nuestra contemporaneidad. De ahí la razón de que, junto a las secciones canónicas de profundización estrictamente rosmilianas, en la revista encontrarán un lugar contribuciones en las cuales muchos temas apreciados por el roveretano se definirán en un modo original gracias a la recuperación, confrontamiento, reelaboraciones desarrolladas libremente – de acuerdo a sus posicionamientos – por autores diversos e incluso lejanos de Rosmini, en sintonía con aquella lección del método crítico-dialógico del cual el filósofo trentino fue un verdadero maestro.

Con el fin de garantizar la científicidad y rigor, cada ensayo recogido en «Rosmini Studies» se somete a double blind peer review, excepto en el caso de contribuciones ya presentadas públicamente en otras sedes.





Lectia magistralis

Ogni anno, tra il mese di marzo e quello di maggio, il Centro di Studi e Ricerche 'Antonio Rosmini' inaugura le attività con una lectio magistralis affidata a uno studioso illustre su un argomento di interesse pubblico. Tramite essa il Centro si propone di affrontare tematiche desunte dal complesso della speculazione rosminiana che siano di rilevanza per il dibattito attuale nei campi, tra gli altri, della storia delle filosofie, della filosofia morale, della filosofia politica, della filosofia del diritto, della teologia, della storia religiosa e della filosofia della religione. In questa sezione di «Rosmini Studies» pubblicheremo, in ogni numero, una di queste lectiones.

A inaugurare la sezione è la lectio tenuta a Rovereto il 7 maggio 2012, su «La dignità dell'uomo e il diritto», da Kurt Seelmann dell'università di Basilea. Le ricerche di Seelmann coprono un ampio settore del sapere giuridico, dalla storia del diritto all'etica medica e al biodiritto, dall'analisi della nozione di giustizia alla disamina, appunto, del concetto di dignità dell'uomo e delle sue aporie.

La lectio magistralis qui pubblicata si inserisce nello specifico interesse di ricerca del Centro per tematiche filosofico-giuridiche. Di tale interesse sono testimonianza la recente pubblicazione di M. DOSSI - F. GHIA (eds.), *Diritto e diritti nelle «tre società» di Rosmini, Morcelliana, Brescia 2014* (con saggi di Francesco Traniello, Michele Nicoletti, Andrea Nicolessi, Markus Krienke, Nicola Ricci, Salvatore Muscolino, Francesco Conigliaro, Carlo Fantappiè, Alberto Peratoner) e dell'edizione, per le cure di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, della *Filosofia del diritto rosminiana nella edizione nazionale delle Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini* (Città Nuova, Roma 2014).





KURT SEELMANN

LA DIGNITÀ DELL'UOMO E IL DIRITTO

According to almost all modern Constitutions, political power is charged with the protection of human dignity. Nevertheless, the concept of human dignity remains somehow ambiguous. This is not, in fact, surprising: this paper, given on 7th May 2012 at the inauguration of the 'Antonio Rosmini' Research and Study Centre, points to the same ambiguity within Kant's practical philosophy, which is usually turned to as being the basis of the concept of human dignity. Only recently has the latter also become a juridical problem, especially in regard to bioethical questions. From a juridical point of view, the relationship between dignity and justice seems to be the most problematic aspect. From this perspective, human dignity can be seen as the link between morality and law, as long as it makes clear that the foundations of law have not been created by law itself: they are distinct from it and represent its true beginning.

I. PARADOSSI

Di norma, le moderne costituzioni pongono una certa enfasi sul compito, affidato al potere politico, di preservare e tutelare la dignità dell'uomo. È quanto per esempio fa, prefigurandosi come modello per una lunga serie di altre costituzioni, già dal 1949 la costituzione tedesca. Ora, ancorché il concetto di dignità umana compaia, a mo' di asse portante dell'intera costituzione, già all'inizio, all'art. 1, c. 1, la sua interpretazione nel quadro delle teorie costituzionali non è sempre stata esente da contraddizioni. Inoltre, specie dal momento in cui le moderne biotecnologie hanno assunto nel dibattito pubblico un ruolo preminente, le controversie sul significato giuridico della dignità dell'uomo influenzano anche la prassi. Ciò non stupisce.

Il tema della dignità umana presenta infatti alcuni paradossi¹.

Il primo paradosso è questo: se si vuole tutelare l'individuo come essere razionale che si

¹ Per un'analisi di alcuni di questi paradossi si veda K. BAYERTZ, *Die Idee der Menschenwürde. Probleme und Paradoxien*, in «Archiv für Rect- und Sozialphilosophie», 81, 1995, pp. 465-481.



auto-conferisce delle leggi e si propone degli scopi, il risultato è quello di gravare la legittimazione di tale tutela su una caratteristica che connota la specie 'uomo' come regola generale. Tuttavia, nel momento in cui si postula la dipendenza della dignità umana, nel caso singolo, dalla sussistenza di questa caratteristica specifica della ragione, viene allora a pregiudicarsi la tutela proprio di coloro che, o per malattia psichica o per *handicap* cognitivo, apparirebbero invece particolarmente degni di tutela². E se, allo scopo di evitare questa conseguenza, si rinuncia, per la tutela della dignità, alla sussistenza della ragione nel caso singolo, ci si espone allora al verdetto di un infondato 'specismo', ossia di una tutela della specie 'uomo' priva, in ultima istanza, di qualsivoglia fondamento.

Il secondo paradosso consiste nel fatto, che, se si suppone quale oggetto della dignità ciò che precede ogni riconoscimento sociale, si sottrae alla dignità stessa, nella ricerca della «vita umana allo stato puro»³, la sua dimensione sociale, ottenendone in cambio la sua indisponibilità. Se, viceversa, si fa poggiare la dignità sul rispetto sociale, la si rende con ciò una grandezza attribuibile a piacimento o anche, quel che ancor più conta, disconoscibile altrettanto a piacimento. Quindi, nessuna delle citate varianti risulta, ai fini di una fondazione del concetto, realmente soddisfacente.

Ora, a queste tradizionali difficoltà del concetto, note già fin dalla metà del ventesimo secolo, se ne sono aggiunte, in questi ultimi anni, delle altre. Alla nozione di dignità sono state infatti di recente ascritte sfumature di significato come 'diritto alla naturalità' o 'diritto alla contingenza', le quali inducono tuttavia un terzo e ulteriore paradosso. Nell'età moderna la dignità dell'uomo si fondava sulla ragione e sulla facoltà di porsi autonomamente degli scopi, il che di fatto equivaleva a un superamento della natura e della contingenza. Se adesso, per contro, si intendono esplicitare come oggetto di tutela della dignità proprio la 'naturalità' e la 'contingenza', è spontaneo chiedersi in che consista lo specifico della dignità di un uomo che condivide naturalità e contingenza con tutti gli altri esseri viventi e, quindi, con tutti gli altri oggetti della natura. Inoltre, la tutela della naturalità e della contingenza rende il singolo – che pure vorrebbe affrancarsi proprio da questa naturalità e contingenza – soggetto di obbligazione nei riguardi della sua stessa, pur indefinita, dignità.

II. UN'EREDITÀ KANTIANA

Ora, la mia tesi di partenza è che non è il caso di meravigliarsi troppo della paradossalità e della vaghezza insite nel nucleo concettuale della dignità dell'uomo, dato che esse emergono

² Cfr. V. NEUMANN, *Menschenwürde und psychische Krankheit*, in «Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft», 1993, pp. 276-288, qui p. 283.

³ Cfr. H. HOFMANN, *Die versprochene Menschenwürde*, in «Archiv des öffentlichen Rechts», 118, 1993, pp. 353-377. Si veda anche p. 359: «Equiparazione biologistica e cortocircuitante tra dignità e vita».

già proprio in quella filosofia in cui la storia degli effetti più recenti di questo concetto nel contesto del diritto costituzionale tenta di fondarlo, ossia nella filosofia pratica di Kant⁴.

Rispettare la dignità dell'altro senza renderlo un mero mezzo non è, nella *Metafisica dei costumi* di Kant, un dovere giuridico da conculcare, in caso di necessità, anche con la forza, ma un dovere di virtù o dovere morale⁵ che, contenutisticamente, si pone a metà strada tra un dovere giuridico e un altro dovere morale, ossia l'amore per il prossimo⁶. A metà strada perché questo dovere morale del rispetto è, in quanto dovere giuridico, un 'dovere negativo'. In effetti, il dovere di non levarsi contro l'altro presenta un certo parallelismo con il *neminem laede*, ossia con il divieto di violazione del diritto⁷. Ben altrimenti stanno invece le cose per quanto concerne il dovere positivo di aiuto insito nel comandamento dell'amore, il quale esige da parte sua una costante attenzione per l'altro.

Ciò che tuttavia differenzia per Kant questo dovere di attenzione da un dovere giuridico e che fornisce ragione di un suo inquadramento tra i doveri di virtù, in parallelo con il dovere dell'amore, è il fatto che esso non è pensabile senza renderlo, in se stesso, massima dell'agire, il che equivale a dire, nella prospettiva kantiana, che esso non può essere un dovere esterno e conculcabile⁸. In tal modo, però, un tale dovere di attenzione per i propri consimili risulta essere, già nella terminologia prekantiana, un 'dovere imperfetto', la cui violazione, a causa del suo involgere anche la sfera dei comportamenti interiori, non può essere fissata univocamente e una volta per tutte. Il suo significato, inoltre, è decisamente troppo vago perché lo si possa imporre come dovere giuridico. Negli anni cinquanta del Novecento, nell'ambito della questione della punibilità della omissione di soccorso, si sviluppò un vivace dibattito circa il carattere di dovere giuridico dell'altro dovere morale kantiano, ossia il dovere di aiuto derivante dall'amore del prossimo⁹. Molti di coloro che si riconoscevano nella tradizione kantiana rifiutarono un tale dovere giuridico di aiuto, specialmente a motivo dell'abnorme ingerenza nella libertà indivi-

⁴ Gli scritti di Kant verranno qui e nel seguito citati secondo le *Kant's Gesammelte Schriften* edite dalla Accademia Prussiana delle Scienze, poi Accademia Tedesca delle Scienze (Berlino 1900ss.). In seguito questa edizione sarà indicata con la sigla AA seguita dalla virgola e dall'indicazione del volume.

⁵ Cfr. AA, VI, p. 462: «Dei doveri morali verso gli altri uomini derivanti dal rispetto loro dovuto» (*Metaphysik der Sitten*).

⁶ Cfr. AA, VI, p. 448: «Del dovere d'amore verso gli altri uomini» (*Metaphysik der Sitten*).

⁷ Cfr. AA, VI, p. 449 (*Metaphysik der Sitten*).

⁸ Su questo punto si veda espressamente J. HRUSCHKA, *Freiheitsrecht und das «Recht auf Achtung von seinen Nebenmenschen»*, in «Jahrbuch für Recht und Ethik», 1, 1993, pp. 193-210, spec. pp. 199ss. e 202s.

⁹ Si vedano solo, per esempio, W. GALLAS, *Zur Revision des §330c StGB*, in «JuristenZeitung», 1952, p. 396; H. WELZEL, *Zur Dogmatik der echten Unterlassungsdelikte, insbesondere des §330c StGB*, in «Neue Juristische Wochenschrift», 1953, p. 327.

duale in esso contenuto. Ma cautele similari nei riguardi di una giuridicizzazione del dovere di rispetto della dignità umana non ve ne furono, nemmeno tra i kantiani. L'orrore dei crimini nazisti fece sì che la dignità umana diventasse, in quanto base della costituzione, un postulato ovvio anche dell'ordinamento giuridico.

Ma alla tradizione kantiana della dignità umana pertiene non solo la vaghezza del problema della giuridicizzazione di un dovere di virtù, ma pertengono anche i paradossi citati all'inizio, che non sono affatto un risultato degli sviluppi più recenti. Già alla metà degli anni ottanta del Novecento – nel contesto degli ancora attuali dibattiti su dignità umana e biotecnologie – si è richiamata l'attenzione sul fatto che «l'applicazione in qualche modo coattiva di un principio di moralità nel regno della legalità comporta determinate difficoltà»¹⁰. Se la ragione è il principio fondante della dignità, la dignità di chi è sprovvisto di ragione può essere salvaguardata solo a condizione che, riguardo alla ragione stessa, si promulghi un divieto di attribuzione di dignità che, nella prassi, non è affatto sostenibile¹¹. Inoltre, se l'obbligo di rispetto *consegue* dalla dichiarazione del soggetto autonomo di ragione come fine a se stante, questo valore intrinseco dell'uomo rimane sempre preminente in rapporto al mondo sociale ed è, per tale mondo, irraggiungibile: Kant muove infatti da un 'fatto della ragione' nella coscienza della legge morale che né necessita di una motivazione più circostanziata, né, del resto, sarebbe in grado di produrla¹². Infine, se la soggettività implica una auto-legislazione vincolata a norme universalizzabili, allora non è certo l'uomo come essere naturale colui che si possa contrapporre alla oggettivazione mediante norme della ragione. Se sussiste, verso se stessi, il dovere di rispettare nella propria persona la dignità dell'umanità, si presuppone allora un concetto ambivalente di dignità, che da un lato riconosce al singolo, riguardo ad altri, il diritto morale di rispetto, ma dall'altro lato contrappone proprio a questo singolo la dignità come obbligo¹³. Oltre alla vaghezza, sono dunque impliciti nel concetto alcuni paradossi che rendono problematica una giuridicizzazione della dignità umana e che l'hanno anzi impedita dalla modernità classica fino a circa la metà del ventesimo secolo.

Peraltro, anche in tradizioni più antiche, la dignità umana non è mai stata un concetto

¹⁰ H. HOFMANN, *Die versprochene Menschenwürde*, cit., p. 260.

¹¹ Secondo Robert Spaemann (*Über den Begriff der Menschenwürde*, in E.-W. BÖCKENFÖRDE – R. SPAEMANN [eds.], *Menschenrechte und Menschenwürde*, Klett Cotta, Stuttgart 1987, pp. 295ss. e 305), il potere di definizione su altri uomini non eliminerebbe, di per sé, l'idea della dignità umana. Parimenti R.A. LORZ, *Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheits Kants*, Boorberg, Stuttgart ecc. 1993, p. 290. Su altri tentativi, ontologici, di soluzione del dilemma si veda ancora l'articolo di Volker Neumann citato *supra* alla nota 2 (*Menschenwürde und psychische Krankheit*, cit., p. 284).

¹² Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (prima edizione 1788), AA, V, pp. 31, 47.

¹³ Sul «dovere della dignità umana» cfr. A. BLANKENAGEL, *Gentechnologie und Menschenwürde*, in «Kritische Justiz» 1987, pp. 37s., 385s.

giuridico. È vero che quando gli autori dell'alto Medioevo contraddistinguevano la dignità della persona come *ens morale* non la pensavano certo in contrapposizione al diritto, ma, se mai, circoscrivevano in tal modo un ambito che, in quanto ponte tra natura e ragione – ossia, nella terminologia dell'epoca, tra soggetto e individuo –, designava l'aspetto sociale del nostro essere uomini (un aspetto che implica quindi anche una responsabilità verso terzi). Tuttavia, all'epoca non venivano ancora affrontate, nel contesto del diritto, questioni concernenti la dignità.

III. DIFFICOLTÀ CON LA DIGNITÀ DELL'UOMO COME CONCETTO GIURIDICO

Per buona parte, proprio questo sfondo storico della concezione della dignità dell'uomo potrebbe essere la causa delle aporie in cui oggi ci imbattiamo anche solo quando intendiamo definire chi sia portatore di 'dignità umana'. Le ricerche sulle cellule staminali e sugli embrioni sono affrontate, nel dibattito bioetico, muovendo dal punto di vista della dignità umana e ci si scontra sulla questione se a un embrione appena formato possa già essere attribuita dignità umana. In caso di clonazione o di commercio di organi umani vediamo certamente violata la dignità dell'uomo, ma siamo abbastanza in imbarazzo quando ci venga chiesto di quale dignità qui si tratti. Forse di quella della specie umana?

Dal punto di vista giuridico, tuttavia, a farci problema non è solo la questione del portatore di dignità, ma anche quella del rapporto tra questa dignità e un altro valore fondamentale del diritto (un valore questa volta tradizionale), ossia la giustizia. Nelle problematiche essenziali del diritto sociale ed economico, specie nei punti di intersezione tra tale diritto e l'etica sociale ed economica, ma anche nel diritto delle relazioni internazionali, si dischiudono infatti nuovi paradigmi di confronto. Siamo forse l'un l'altro tenuti non alla giustizia nell'accezione egualitaria del termine, ma solo al rispetto nell'accezione di un minimo di buona creanza? Oppure proprio il rispetto nei confronti della dignità altrui non esige forse da parte nostra ben più della giustizia, dato che possiamo ledere profondamente l'altro anche in presenza di una equa ripartizione dei beni? Oppure ancora è proprio la dignità dell'altro a richiedere, viceversa, che da parte nostra lo si tratti equamente e, in qualche maniera, anche egualitaristicamente?

Le decisioni circa lo statuto del portatore di dignità e circa il rapporto tra la dignità e la giustizia sono dunque controverse. Controversa è però anche, parimenti, la condizione di preminenza della dignità umana in rapporto all'ordinamento giuridico. Per un verso, infatti, la dignità dell'uomo viene intesa come qualcosa che, attenendo alla sfera del diritto naturale, precede l'ordinamento giuridico e deve pertanto essere tutelata e salvaguardata indipendentemente dalle istanze immanenti al sistema di quell'ordinamento. A tal proposito, si ricorre spesso e volentieri alla locuzione 'dignità umana innata'. Per altro verso, tuttavia, la dignità dell'uomo viene concepita come l'esito di un atto di riconoscimento interno all'ordinamento giuridico stesso. Entrambe le concezioni recano insieme con sé alcune difficoltà di fondo. Se la dignità umana è meramente presupposta ed è semplicemente vincolata all'appartenenza alla specie, le viene in tal modo a mancare un fondamento che sia in pari misura razionale e secolare – vale a dire un'istanza cogente per uno Stato di diritto pluralistico. Se invece la dignità umana diventa il risultato di un mutuo riconoscimento o, persino, di un riconoscimento mutuamente condizionato, ci troviamo in grave difficoltà con la fondazione di questo essere ricono-

sciuti presso individui, come per esempio i minorati psichici di cui sopra, che, per loro conto, non sono capaci di un tale atto di riconoscimento.

Ribadiamo qui, ancora una volta la nostra impressione secondo cui, quando si tenti di fare della dottrina della virtù un concetto giuridico, non ci si può che imbattere in insolubili aporie.

IV. VANTAGGI DI UNA FUNZIONE-CERNIERA?

La difficile localizzazione del concetto di dignità dell'uomo tra diritto e morale non potrebbe tuttavia avere anche un versante positivo? I paradossi non sono forse persino fecondi?

Ora, per accedere a una tale prospettiva potrebbe risultare utile sottrarre alla succitata e impraticabile alternativa la condizione di presupposto. Sarebbe probabilmente da prediligere una posizione che, pur stabilendo la condizione di presupposto, rinunciassero però a qualsiasi re-taggio giusnaturalistico. In tal modo, il rispetto e la tutela della dignità umana verrebbero intesi come presupposti dell'ordinamento giuridico o, per dirla con ancor più cautela, dell'ordinamento giuridico di uno Stato di diritto. La dignità umana avrebbe dunque sì valore in quanto risultato di un processo di riconoscimento, ma nel contempo di un processo non meramente contingente, ovvero trascurabile in qualunque momento, bensì ineludibile ai fini dell'esistenza stessa di uno Stato di diritto. La procedura del mutuo riconoscimento trarrebbe linfa da una condizione di riconoscibilità vicendevole, costitutiva per l'ordinamento giuridico e tale da estendersi sempre e anche verso terzi. La mutua attribuzione della competenza a detenere diritti sarebbe il presupposto proprio della tutela di quel detenerli. Con un certo parallelismo con la norma fondamentale ipotetica di Hans Kelsen come fondamento di validità di ogni ordinamento giuridico, si potrebbe qui in qualche misura parlare di un rapporto giuridico fondamentale da presupporli. Non è forse la dignità umana una sorta di cerniera tra la morale e il diritto? E questa idea di una cerniera non potrebbe essere compatibile anche con un positivismo giuridico di stampo moderno – per cui, per esempio, anche la stessa concezione kelseniana di una norma fondamentale sarebbe compatibile con essa?

Troviamo elementi di una tale funzione-cerniera in due ambiti: 1) nella ricerca di un tutelabile soggetto della dignità umana e 2) nella considerazione della struttura della tutela della dignità sotto l'ottica della rappresentazione.

IV-I. DIGNITÀ UMANA E TIPOLOGIA DI SOGGETTO

Se si guarda alla discussione sulla dignità umana del dopoguerra, la tutela della persona, intesa come soggettività giuridica uguale per tutti, sta indubbiamente in primo piano. Infatti, come reazione a una concezione della disuguaglianza degli uomini portata avanti non solo in singoli casi, ma sistematicamente, come nel caso, per esempio, delle leggi razziali di Norimberga, e come contro-movimento rispetto alla dichiarazione di determinati soggetti come 'non-persone' o 'sottouomini', si trattava primariamente di rimarcare il principio secondo cui il fondamento di ogni rispetto della dignità umana consista nella comprensione di ciascun uomo co-

me 'persona', ossia come soggetto giuridicamente eguale a tutti gli altri esseri umani. La violazione della dignità umana consisteva pertanto nel disconoscimento di questo essere persona. Era cioè l'umiliazione consistente nella esclusione di singoli soggetti da una condizione generale di eguaglianza. Gli autori e le sentenze del periodo postbellico intesero pertanto la dignità umana alla stregua di una dignità della persona. Ora, questa dignità della persona non era tuttavia, di per sé, violata da qualsivoglia arbitraria discriminazione, ma solo da quel trattamento diseguale che metteva in discussione il singolo come centro di competenza in ordine al possesso di diritti e doveri.

Si inquadra vigorosamente in questa tradizione un pronunciamento della Corte Costituzionale tedesca che descrive la tutela della dignità umana come tutela da «umiliazione, stigmatizzazione, persecuzione, emarginazione ecc.»¹⁴. Ma essa sta all'origine anche di una sentenza della Cassazione tedesca che stabilisce esservi violazione della dignità umana qualora a qualcuno venga contestato il suo inviolabile diritto a vivere come cittadino nella comunità statale o qualora si stigmatizzi qualcuno come «membro di rango inferiore di quella comunità»¹⁵.

Se, per contro, il singolo deve essere, secondo prese di posizione più recenti, soggetto di tutela della dignità nelle sue differenze naturali e culturali, e anzi, per meglio dire, nel suo stesso destino fondamentale diverso da ogni altro, la situazione risulta, paragonata a quella della dignità della persona, palesemente mutata. Da un concetto di soggetto di diritti ci troviamo al cospetto di un altro concetto, che involge piuttosto, secondo una dicotomia classica, aspetti della morale, ovvero aspetti dell'individuo umano concreto. Orienta in questa direzione un altro pronunciamento della Corte Costituzionale tedesca, secondo cui è questione di dignità umana mettere in campo azioni di contrasto alle deformazioni caratteriali in cui possono incorrere i detenuti¹⁶. Inoltre, prosegue il pronunciamento, la dignità umana esige che, in linea generale, si mantengano inalterati i presupposti fondamentali dell'esistenza individuale e sociale dell'uomo¹⁷. In base a queste più recenti concezioni, l'uomo viene quindi tutelato nella sua dignità conformemente al modo in cui egli stesso si percepisce nella propria individualità e diventa così cosciente di sé. Rispetto alla generalizzazione, intesa – nella ermeneutica giuridica classica – alla stregua della prestazione tipica del diritto, ora, con questo concetto concretizzante della dignità umana, diventa invece rilevante, nel diritto, anche una individualizzazione simile a quella già invocata, negli anni Trenta del Novecento, dai teorici del diritto sociale: va quindi salvaguardato lo specifico ruolo sociale dell'uomo, ma anche, a partire da esso, la sua personalità, intesa come la sua individualità inalienabile e contingente. Secondo questa interpretazione, il concetto di dignità umana consente al diritto moderno di operare una sintesi in

¹⁴ BVerfGE (*Bundesverfassungsgericht*) 1, 97, 104.

¹⁵ BGhSt (*Bundesgerichtshof in Strafsachen*) 21, 371, 373.

¹⁶ BVerfGE (*Bundesverfassungsgericht*) 45, 187, 238ss.; 64, 261, 272s., 277s.

¹⁷ Ho trattato più diffusamente il tema, con ulteriori rimandi esemplificativi, nel saggio *Menschenwürde zwischen Person und Individuum*, in D. DÖLLING (ed.), *Ius humanum. Festschrift für Ernst-Joachim Lampe zum 70. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 2003, pp. 301ss.

ordine al rapporto tensivo tra generalizzazione e individualizzazione.

È solo questa individualizzazione del concetto di dignità umana, intrapresa dal diritto moderno, a fornire in linea di massima l'opportunità di cogliere la tradizionale interpretazione della dignità nella sua piena valenza giuridica: infatti, l'individualizzazione rende comprensibile una posizione che vede la dignità nel ritorno alla soggettività, ossia a un atto individuale che in alcun modo può essere presupposto eguale in tutti e che, come tale, involge non la persona, ma, come detto, la personalità. Per Robert Spaemann, la dignità presuppone che il portatore di dignità «abbia preso le distanze da se stesso come essere naturale»¹⁸. L'uomo, «in quanto essere che può recedere da sé e autorelativizzarsi», diventa pertanto, in forza di questa possibilità, «autofinalità assoluta»¹⁹. Anche in Aurel Kolnai ritroviamo la medesima interpretazione come elemento che si è ancora perfettamente nella discussione anglofona:

l'umiltà, in quanto sottomissione e resa autotrascedente a 'ciò che è più alto di noi stessi', è l'autentico idioma o, comunque, il vero e proprio coronamento della dignità²⁰.

Ora, poiché questo subordinare se stessi viene alla luce solo come atto libero e incoercibile di dignità, una tale interpretazione della dignità umana sembra di primo acchito avere scarsissima rilevanza per il diritto moderno, essendo quest'ultimo vincolato all'autorizzazione alla coazione. Si tratta tuttavia di un'impressione errata. Infatti, se è vero che ne va qui di un'azione che non può essere da nessuno imposta con la coercizione del diritto, il diritto moderno può tuttavia svolgere un compito importante nel rendere possibile quella dignità, ovvero tutelandola. Ciò emerge con particolare chiarezza nel momento in cui affrontiamo un secondo elemento di cerniera nel rapporto tra diritto e morale, ossia la problematica della dignità umana come rappresentazione.

IV-II. DIGNITÀ UMANA COME RAPPRESENTAZIONE²¹

Già la summenzionata auto-limitazione rinvia alla struttura della rappresentazione. Chi si ritrae da se stesso per amore di qualcosa di più elevato fornisce infatti, *ipso facto*, una rappresentazione di questo qualcosa di più elevato e quindi, paradossalmente, pur nella sua autolimi-

¹⁸ R. SPAEMANN, *Über den Begriff der Menschenwürde*, cit., p. 300.

¹⁹ Ivi, p. 303.

²⁰ A. KOLNAI, a.v. *Dignity*, in R. S. DILLON (ed.), *Dignity, Character and Self-Respect*, Routledge, Chicago- New York 1995, pp. 53ss., spec. p. 72.

²¹ Per maggiori approfondimenti di questo aspetto cfr. K. SEELMANN, *Repräsentation als Element von Menschenwürde*, in «Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft», 63 (2004), pp. 141ss.

tazione, finisce per elevare anche se stesso. In ogni caso, lo statuto di rappresentazione è già fin dal principio presente nel concetto individualizzante di dignità. Lo si coglie nel modo più chiaro nel momento in cui l'individuo tenta di raffigurarsi diversamente da come appare la sua immagine di sé e nel momento in cui egli gode, proprio in funzione di ciò, della tutela della propria dignità. Infatti, la tutela della dignità deve consistere anche nella possibilità di presentarsi esternamente in maniera diversa da come ci si sente nella propria interiorità. La società ha addirittura il

compito non solo di tollerare un tale comportamento, ma persino di sostenerlo, per esempio riconoscendo agli uomini spazi liberi di intimità e potendo solo in casi eccezionali metterli in situazioni imbarazzanti di svelamento²².

Il divieto, presente in molti ordinamenti giuridici, del ricorso alla 'macchina della verità', così come la tutela, da tempo riconosciuta, rispetto all'obbligo dell'autoaccusa, per esempio davanti a un tribunale, nonché la protezione dei dati sensibili, che a livello internazionale viene ormai, da parecchi anni a questa parte, presa sempre più sul serio, dimostrano, perlomeno sotto taluni aspetti, che, secondo concezioni diffuse presso molte civiltà, al singolo è senz'altro lecito avocare a sé il monopolio della propria rappresentazione.

Tuttavia, merita tutela della dignità umana anche il mantenimento dell'immagine effettiva di sé, non solo una rappresentazione che si discosti dalla visibilità esteriore. I concetti più recenti di dignità muovono dalla rilevanza dell'immagine di sé ai fini della dignità perché i danni arrecati a tale immagine possono, con una certa intensità, diminuire l'autostima e questa diminuzione di autostima può, a propria volta, essere di nocimento alla dignità stessa²³. La dignità dell'uomo è quindi da tutelare, secondo ancora un pronunciamento della Corte costituzionale tedesca, «conformemente al modo in cui l'uomo percepisce se stesso nella sua individualità, diventando cosciente di sé»²⁴. È in specifico però nella letteratura filosofica che la dignità viene messa in connessione con l'autostima, intendendo persino la violazione della dignità alla stregua di una riduzione di quest'ultima: «un uomo è dimidiato quando si trovi in condizioni in cui non può stimare se stesso»²⁵. E anche il libro che, verso la fine degli anni novanta del ventesimo secolo, ha dato impulso, a livello internazionale, a una incrementata tendenza della filosofia a occuparsi del problema della dignità dell'uomo, ossia *The Decent Society* di Avishai Margalit, fa coincidere la violazione della dignità con questa umiliazione.

²² R. STOECKER, *Die Würde des Embryos*, in D. GROSS (ed.), *Ethik in der Medizin in Lehre, Klinik und Forschung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, pp. 53-71, qui p. 64.

²³ Cfr. p. es. H. FRANKFURT, *Equality and Respect*, in ID., *Necessity, Volition and Love*, Springer, Cambridge 1999, pp. 150ss., spec. p. 155.

²⁴ BVerfGE (*Bundesverfassungsgericht*) 49, 286, 298.

²⁵ P. BALZER - K.-P. RIPPE - P. SCHABER, *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*, Alber, Freiburg-München 1998, p. 28.

Ma come potrebbe accadere, come è mai possibile che un intervento esterno metta in crisi la mia identità personale? Le possibilità che ciò avvenga sono, in specifico, due: la prima è, secondo Margalit, che un intervento esterno mi induca a rinunciare ai miei principi e quindi a smarrire i criteri della mia comprensione di me stesso²⁶. Ne offrono un esempio le 'volontarie' confessioni nei processi-farsa o il 'volontario' lavoro forzato²⁷. La seconda possibilità è che subentri, anche in questo caso come conseguenza di un intervento esterno, per esempio a seguito dell'assunzione di determinati psicofarmaci, una perdita del controllo, che, in rapporto alla immagine che ho di me stesso, è anch'esso interpretabile alla stregua di un fallimento profondo. Entrambi questi interventi esterni si muovono dunque nella direzione di una violazione dell'autostima. Ora, una tale violazione è pensabile solo a condizione che il concetto di dignità si collochi proprio al livello di questa identità individuale, ovvero al livello della mia 'identità' e delle possibilità di sviluppo del mio carattere.

Ora, se l'autostima e l'immagine di sé detengono un tale riferimento alla dignità è perché esse detengono, parimenti, un riferimento al mondo esterno. La realtà dell'immagine di sé consiste precisamente nella comunicazione verso l'esterno e, quindi, nell'essere esteriormente riconosciuti. Se per l'immagine di noi stessi necessitiamo di una conferma o, quantomeno, di non essere messi in questione da parte dei nostri consimili, ciò significa che, in prima istanza, questa immagine di noi stessi deve essere rappresentata all'esterno; ne consegue che la tutela della dignità è tutela proprio di questa rappresentazione all'esterno. Non solo dunque la rappresentazione deviante rispetto all'immagine di sé, ma anche il mantenimento di quella immagine ha necessariamente un carattere di rappresentazione. L'individuo non sarebbe l'individuo concretissimo che è senza le sue, parimenti concretissime, relazioni sociali e senza la sua rete di mutuo rispetto.

Ancora una volta si palesa in questo aspetto della rappresentazione quella funzione di cerniera tra diritto e morale assolta dal concetto di tutela della dignità umana: nell'interpretazione tradizionale dell'età moderna classica il diritto è associato alla sfera 'esterna', mentre la morale è associata a quella 'interna'. Per un comportamento giuridicamente rilevante sono infatti costitutive le azioni esteriori e non le motivazioni interiori. Nella idea della tutela della dignità come tutela all'"esterno" della rappresentazione dell'"interno", e quindi come tutela dell'"interno" rappresentabile, notiamo invece la risoluzione di un rapporto in apparenza incontrovertibile.

²⁶ Cfr. A. MARGALIT, *La società decente*, a cura di A. VILLANI, Guerini, Milano 1998 (ed. orig. 1997).

²⁷ Cfr. sul punto N. LUHMANN, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1974², p. 73.

V. SCOMPARE LA DIFFERENZA TRA DIRITTO E MORALE?

Nel concetto di dignità la differenza tra diritto e morale è dunque destinata a scomparire? La conquista dello Stato di diritto che ha reso indisponibile il singolo per il diritto, al di là ovviamente della sua personalità giuridica, è destinata ad andare nuovamente perduta per effetto del concetto di dignità, vero e proprio volto di Giano in ordine al diritto e alla morale?

Il concetto di dignità dà innanzitutto formulazione all'assunto secondo cui il fondamento di cui il diritto vive non è creato dal diritto stesso, ma è da esso separato, dato che quel fondamento ne è al suo inizio più autentico. Ogni detentore di diritti presuppone infatti il possesso di una competenza a detenere diritti, una sorta di 'diritto al diritto'. Ora, che vi siano fondamenti del diritto che non sono da riferire al diritto stesso, ma solo alla morale, non è in linea di principio un'idea nuova. Anche la tesi kantiana dell'autonomia come fondamento diretto della morale e fondamento indiretto del diritto non era, nella sua struttura di deduzione, diversa. Per altro, ritroviamo questa prospettiva anche nella concezione hegeliana del rapporto di riconoscimento come costituente del diritto e nondimeno come elemento che già rinvia, secondo quanto avviene nel caso per esempio della fondazione di una coscienza di se stessi, a piani sistemati precedenti al diritto stesso. La posizione cangiante della dignità tra diritto e morale diventa un rischio per le garanzie liberali di libertà nel momento in cui essa fuoriesce dall'ambito circoscritto del fondamento e si colloca, in quanto piano di un dovere sancito dal diritto costituzionale, al fianco del piano dei diritti fondamentali. Sintomatico in tal senso è, per esempio, il dibattito sulla 'dignità della specie'²⁸. In taluni frangenti, infatti, si è interpretata la tutela della dignità anche come un dovere verso se stessi. Una tale posizione può persino appellarsi al momento inaugurale della tradizione più recente della discussione sulla dignità sviluppatasi intorno alla metà del secolo scorso, vale a dire alla ricezione, per opera di Günter Dürig, dell'idea dell'uomo come fine in sé:

Poiché il valore autonomo e universalmente umano della dignità è indipendente dalla sua realizzazione nell'uomo concreto, un'ingerenza statale può anche nuocere alla dignità umana in quanto tale, quand'anche un uomo concreto fosse pure d'accordo con una ingerenza nella sua facoltà di decidere liberamente su di sé²⁹.

Questa visione della garanzia della dignità è presente nella tradizione fino a tutto il XVIII secolo, come cioè l'idea – espressamente tematizzata da Christian Wolff sulla scorta tra gli altri di Leibniz e Pufendorf – di diritti soggettivi cui fa da presupposto il dovere di autoperfeziona-

²⁸ Una visione di insieme sul tema si trova in T. GUTMANN, 'Gattungsethik' als Grenze der Verfügung des Menschen über sich selbst?, in W. VAN DEN DAELE (ed.), *Biopolitik*, Sonderheft Leviathan, Wiesbaden 2005, pp. 235ss.

²⁹ G. DÜRIG, *Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktischen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. I in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes*, in «Archiv des öffentlichen Rechts», 1956, pp. 117ss., 126.

mento dell'uomo. Tuttavia, tale idea di un'obbligazione giuridica nei riguardi della salvaguardia della propria dignità può difficilmente mantenersi nel diritto moderno. Infatti, una dignità umana intesa come dovere fondamentale di ciascun uomo correrebbe complessivamente il pericolo di trasformare i diritti fondamentali nel loro contrario.

La 'dignità della specie' potrebbe comunque essere intesa anche come dovere nei confronti degli altri. In effetti, vi sono tentativi di intendere la 'dignità della specie' come un qualcosa al servizio della tutela della dignità *altrui*. L'idea che ciò che si deve agli altri non è solo rispetto e tutela della loro dignità individuale può qui presentarsi secondo varianti diverse.

Una possibilità è quella di riconoscere immediatamente alla specie stessa una dignità che è indipendente dalla autonoma valutazione della dignità da parte degli stessi beneficiari e che può quindi essere violata dai singoli anche nella loro medesima persona. È soprattutto nei dibattiti bioetici a essere diffusa l'opinione secondo cui determinati atti violano non tanto o non solo la dignità umana degli individui, quanto piuttosto quella della complessiva specie umana. Quando si ritenga la procedura insostenibile, sia che un individuo non veda affatto inficiata la sua dignità personale, sia che viceversa venga messa in questione l'esistenza di un portatore individuale di dignità umana, si è allora assai prossimi all'idea di una violazione della dignità umana della specie. Istanze per estendere la tutela della dignità umana all'umanità nella sua globalità, al 'genere umano' *tout court* sono pertanto molteplici. Di gran lunga preponderante è però lo scetticismo nei confronti di una tale concezione. La storia e il tenore delle costituzioni moderne non forniscono per altro alcun appiglio a una tutela della 'dignità della specie'³⁰.

Con il discorso sulla 'dignità della specie' si potrebbe però anche intendere una più vigorosa soggettivizzazione dell'oggetto da tutelare: non si crede più cioè di essere in grado di tutelare la 'specie' come tale, ma solo di tutelare un comune interesse di tutti gli uomini (individuali) alla conservazione della propria 'immagine di uomini'. Ora, un tale orientamento all'immagine dell'uomo viene, tra l'altro, particolarmente invocato in letteratura³¹, anche se incontra per lo più un sostanziale rifiuto. Il concetto di immagine dell'uomo contiene infatti essenzialmente una serie di pericoli in quanto «suggerisce una unitarietà e una unità»³² a cui esso, nello Stato pluralistico della libertà delle visioni del mondo, non può ottemperare.

³⁰ Il rinvio di D. BIRNBACHER, *Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?*, in A. LEIST (ed.), *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 266ss. (segnatamente p. 268) alla voce «Menschenwürde» redatta da ROLF-PETER HORSTMANN per lo *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (vol. 5, Schwabe, Basel 1980, col. 1124) si riferisce a una differenziazione del concetto di dignità di tipo diverso.

³¹ Cfr. p. es. quanto afferma Peter Häberle, in J. ISENSEE – P. KIRCHHOF (eds.), *Handbuch des Staatsrechts*, Müller, Heidelberg 1987, vol. 1, §20, note a margine 54, 92 («Il processo peculiare e personalissimo del farsi persona»; «Eguaglianza naturale e di destino»).

³² Così H. DREIER, *Kommentar*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004², nota 168 (con ulteriori rimandi) nel commento all'art. 1, comma 1 della Costituzione tedesca.

Forse, però, ai fini della tutela di ciò che si pensa con 'dignità della specie', non è affatto necessaria un'immagine dell'uomo unitaria. Potrebbero infatti essere tutelati anche i sentimenti concreti e le interazioni tra individui o gruppi. Una violazione dei sentimenti individuali e delle possibilità di interazione che sia come tale qualificabile alla stregua di una violazione della dignità potrebbe tra le altre cose essere vista nella infrazione di vecchi o nuovi tabù – l'incesto e la clonazione possono esserne un'esemplificazione – o nella disintegrazione dei sentimenti identitari mediante per esempio il cosiddetto negazionismo di Auschwitz. Se si rinviene l'elemento che accomuna queste violazioni nel fatto che venga messa in questione la sicurezza di orientamento dell'uomo nel mondo, c'è da chiedersi quali siano le condizioni che pregiudicano questa sicurezza di orientamento fino al punto di ledere il singolo anche nella sua legittima pretesa al riconoscimento altrui. Se si vuole qui impedire una arbitraria moralizzazione del diritto, una turbativa dell'orientamento può allora essere giuridicamente rilevante solo quando essa acquisisca il carattere di una turbativa della *competenza* dell'orientamento che lede il singolo nella sua capacità generale di interazione, ovvero nel suo essere, in una parola, soggetto di diritti.

Tutto ciò però significa che in alcun modo la funzione di cerniera della dignità umana può implicare che le conquiste dello Stato di diritto vengano cancellate e che la dignità venga tralata nel diritto come il cavallo di Troia di doveri morali supplementari³³. Una funzione di cerniera deve implicare unicamente che il diritto chiarisca interiormente i propri stessi presupposti in un rapporto giuridicamente fondamentale di reciproco riconoscimento. All'interno di questa funzione il concetto della tutela della dignità può certo contribuire alla comprensione teorica del diritto e quindi rafforzare, dal punto di vista pratico, la tutela dei diritti fondamentali.

(traduzione dal tedesco di Francesco Ghia)

lstseelmann@unibas.ch

(Universität Basel)

³³ Su ciò cfr. U. NEUMANN, *Die Menschenwürde als Menschenbürde – oder wie man ein Recht gegen den Berechtigten wendet*, in M. KETTNER (ed.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, pp. 42ss.





Rosminiana

Note a margine, rariora, desiderata, aspetti curiosi e finora poco approfonditi dalla critica, aperture di nuove prospettive di ricerca: questo il genere di contributi che la sezione «Rosminiana» intende accogliere. Sfaccettature di una interpretazione di Rosmini che voglia affrancarsi da una lettura eccessivamente stereotipata e ‘manierista’.

In questo numero Francesco Ghia, valendosi di una lettura sinottica degli studi rosminiani di Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani, presenta una nota sul nesso tra verità e carità nella filosofia del diritto del Roveretano; Alberto Baggio tratteggia un originale profilo del filosofare rosminiano sull’orizzonte delle due regole metodologiche, descritte negli Scritti pedagogici, della «umiltà filosofica» e del «coraggio filosofico»; Carlos Hoewel suntegge le linee fondamentali di un suo recente volume sul rapporto tra persona, mercato e società nella «economia del riconoscimento» di Rosmini (sul tema è di prossima uscita la silloge Rosmini e l’economia curata dal Centro di Studi e Ricerche ‘Antonio Rosmini’); infine, per gentile concessione dell’Editore, pubblichiamo la prima parte – dedicata alla conoscenza rosminiana dell’Islam – della introduzione di Fulvio De Giorgi ad A. ROSMINI, Maria nel Corano, Morcelliana, Brescia 2013.

R
S



FRANCESCO GHIA

«NON INTRATUR IN VERITATEM NISI PER CARITATEM»

ROSMINI FILOSOFO DEL DIRITTO NELLA LETTURA
DI CAPOGRASSI E PIOVANI

This paper compares Giuseppe Capograssi and Pietro Piovani's interpretations of Rosmini's Philosophy of Right. According to Rosmini, the entire question of right is contained within the concept of person. Capograssi considers this identification of 'person' with 'right' to be the most original aspect of Rosmini's philosophy of right: the power of an individual life, through its activity, becomes the source of subsistent right. Emotions, enjoyment and personal intimacy are therefore at the root of juridical life. The characteristics of legal institutions can be traced back to the vital reality of individual personal lives. It is because they are free that people connect things with themselves. Thus Piovani considers the historicity of the juridical experience to be what best validates it as the crux of a moral philosophy that seeks to perceive the ideas within the ethos of a society.

Una celeberrima sentenza di Fichte ci avvisa che «was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch ist», la filosofia che si sceglie dipende dall'uomo che si è. Non è azzardato, alla luce di questa sentenza, andare dunque alla ricerca di affermazioni che, utilizzate da un filosofo per scandagliare il pensiero di un altro filosofo, ci parlino altrettanto bene dell'interprete quanto dell'interpretato.

Così, le seguenti parole di Giuseppe Capograssi su Rosmini sono tagliate sulla foggia sì del Roveretano, ma anche del filosofo nato a Sulmona il 21 marzo 1889 e morto il 23 aprile 1956. Scrive Capograssi:

Rosmini meditando sul diritto è assolutamente cosciente di meditare su cosa da cui dipende la vita la sorte la fortuna l'esistenza stessa dell'uomo, e perciò ogni sua posizione o conclusione è dominata da una carità presente e vigile, che si immedesima col suo pensiero che è anzi il suo pensiero. Soprattutto qui nella 'filosofia del diritto' si vede con ogni chiarezza. Noi meditiamo invece senza carità. A noi riesce incomprensibile che pensiero e carità siano la stessa cosa. In definitiva a noi non importa nulla, quando meditiamo, degli effetti della nostra meditazione sulla vita degli uomini: sarà quello che sarà. E



per ciò siamo in una condizione di spirito opposta a quella che sostiene tutto il pensiero di Rosmini¹.

«Non intratur in veritatem nisi per charitatem»: la nota frase di Agostino vale sia per Rosmini sia per il suo interprete Capograssi. Il suo più fedele e acuto allievo, Pietro Piovani, ha descritto questo aspetto rosminiano (agostiniano e francescano) della carità del pensiero nei seguenti termini:

In fondo, la seducente originalità di Capograssi uomo era tutta qui: nel suo saper essere sempre veramente a fianco di ogni altro individuo, per addolorarsi con lui nel dolore, per rallegrarsi con lui nella gioia: a rigore, non faceva che applicare semplicemente la semplice ricetta paolina della carità: il fatto è che pochi uomini hanno la capacità, forse la vocazione, di applicarla integralmente: la grandezza di Capograssi era proprio nella fedeltà a questa sua capacità o vocazione, nella quale non pochi finivano per sospettare (e continuano a sospettare) la segreta presenza di una grazia santificante. Vivere, per atto di amore, la vita degli altri, nei loro dolori e nelle loro gioie, nei dolori ben più frequenti delle gioie vere è fatica sovrumana: forse l'egoismo di tutti, di quasi tutti, non è che una difesa istintiva da questa torturante, insopportabile fatica, che era la fatica, anche fisica, anche fisicamente palese, che Capograssi sopportava nel suo corpo minuto, nel suo pallore consunto, nelle sue mani nervosamente febbrili: non si resiste a lungo alla fatica di adottare il dolore degli altri come nostro dolore, per aggiungerlo alla quantità che ne è già data a ciascuno di noi².

Ora, a ben guardare è proprio la «fatica sovrumana» dalla carità a sospingere tanto Rosmini quanto Capograssi verso l'attività che più sembra entrare in contraddizione con il dettato di una vita agapica: l'attività del diritto.

Con parole che ancora una volta possono attagliarsi perfettamente sia a Capograssi, a cui sono dedicate, sia a Rosmini, Piovani descrive tutto ciò nei termini di una dialettica tensiva tra libertà dell'azione e forza coattiva del diritto, tensione che da ultimo si traduce in una salvifica purificazione dell'azione stessa, in una sorta di *List der juridischen Vernunft* mercé la nozione di esperienza (che è qui tanto *Erfahrung* quanto *Erlebnis*):

la severità dura e coattiva del diritto grava sull'azione, le pesa, sembra tenerla prigioniera nelle maglie dei molteplici obblighi giuridicamente imposti; ma questa oppressione è liberatrice: l'azione così è salvata; è sottratta dall'esperienza giuridica alla volubilità del passeggero volere ed è costretta ad un'esistenza che è convivenza con altre azioni nell'esperienza giuridica, in quella esperienza in cui le azioni possono giuridicamente esistere solo se possono coesistere: e questa possibilità di coesistenza non è un adeguarsi a un principio universale che sia fuori dell'esperienza, superiore a essa, ma è un obbligatorio, necessario rispettare la stessa esperienza, i suoi principi costitutivi, quei principi per cui, nelle varie sue forme, si costituisce quale è. Tale rispetto è tanto più sicuro quanto più è irriflesso: nasce, in fondo, da un'azione che non sa di essere quello che effettivamente è, quello che è indotta a essere dalla

¹ G. CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini* (1940), in Id., *Attualità e inattualità di Rosmini*, a cura di V. LATTANZI, Roma-Stresa 2001, p. 23.

² P. PIOVANI, *Itinerario di Giuseppe Capograssi* (1956), in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. TESSITORE, Milano 2010, pp. 1078-1079.

mediazione, dalle eteronomia del diritto, che è una vera e propria astuzia della ragione giuridica³.

Ora, la visione della vita rosminiana si dispiega, agli occhi di Capograssi, come il costante tendere dell'uomo verso l'altro uomo, una «tendenza affettuosa» la cui caratteristica saliente è di avere quale propria cifra costitutiva la fiducia, la pace, la mancanza di sforzo, l'abbandono confidente alla ricchezza inesauribile del concreto della storia. È, sostiene Capograssi, una «manzoniana semplicità» a guidare l'orientamento di Rosmini verso la storia, la politica e la società: secondo le parole della rosminiana *Filosofia del diritto*,

ad esser buoni, noi non abbiamo quasi a far altro che esser passivi al vero, e seguitar la natura; ad esser cattivi ci conviene dispiegare un'infelice attività, ed andare contro al vero che sta pure in noi e immoto e in se stesso inespugnabile⁴.

Naturalmente, lontanissima dall'indulgere alla *naïveté* dell'anima bella, la filosofia di Rosmini sa troppo bene come questa passività all'ascolto del vero debba piuttosto lasciare il passo all'attivismo titanico, alla forza e alla coazione. Il diritto si configura così come quanto di più apparentemente e fenomenicamente distante dal regno francescano dell'amore e della letizia. Dunque, si chiede Capograssi,

come in questa visione del mondo può entrare e farne parte integrante il diritto, questa necessità di lotta, di pretese, di opposizioni, di legami, di coazioni, di sanzioni penali, questa specie di etica della repressione e della forza che, nel mondo francescano dell'amore che Rosmini disegna, dovrebbe rappresentare e rappresenta uno scandalo?⁵.

Rosmini avrebbe forse potuto qui cavarsela facilmente ricorrendo alla distinzione classica, pure presente nel suo pensiero, tra uno *status naturae integrae* e uno *status naturae lapsae*, tra cioè un diritto naturale assoluto (lo stato di Adamo prima della caduta) e un diritto naturale relativo (lo stato di Adamo dopo la caduta). In realtà, tuttavia, secondo Capograssi, Rosmini compie un'operazione più raffinata e complessa: quella di affidare cioè al diritto la funzione di un sistema di logica della vita morale. In fondo, l'idea che il diritto (o, per meglio dire, la filosofia del diritto) rappresenti l'inveramento autentico dell'etica è già presente in Hegel e si potrebbe dunque ipotizzare che qui Rosmini ne segua le tracce. Ma se in Hegel questo inveramento avviene in funzione del fatto che l'*ethos* oggettivizza le coscienze realizzandole nella loro essenza, ossia dando a esse un luogo (la società e i suoi istituti) che ne autentica le finalità, nel contempo

³ ID., *Capograssi e il problema della scienza del diritto* (1962), ivi, p. 117.

⁴ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, Tomo I, a cura di M. NICOLETTI e F. GHIA, Città Nuova, Roma 2013, p. 127 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 27].

⁵ CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 24.

custodendole e proteggendole⁶, per Rosmini ciò avviene, vichianamente, per una sorta di ‘eterogenesi dei fini’. Nella mente dell’uomo molte sono infatti le cose che nascono senza che egli se ne formi coscienza: è nell’azione, nell’attività diretta e concreta che si realizza quanto di sommerso (oggi noi diremmo ‘quanto di sub-conscio’) è presente nella mente umana. Così, le menti e i passi dei legislatori sono guidati segretamente «dalla profonda ragione che è la logica della vita concreta», ossia dal «sentimento della natura umana che produce da sé i costumi» e che poi i legislatori si peritano di tradurre in leggi e norme scritte:

Tutte le passioni e la stessa perversità umana vengono ad alterare i sistemi legislativi, ma sotto di essi Rosmini intravede e ricerca i “preziosi avanzi” di questa ragione concreta, i “rottami”, come egli dice con parola vichiana, di questa vivente logica della vita. Così le istituzioni e i fatti che compongono la ossatura delle legislazioni storiche Rosmini le vede come il vero e non simulato sistema di una logica della vita morale profonda del soggetto che regge la sua azione e si manifesta in essa⁷.

È l’attesa e non la fretta o l’ansia di informare l’essere al dover essere a caratterizzare la nozione filosofica del diritto secondo Rosmini. Non vi è in lui alcuna intenzione di fondare una scienza astratta del diritto naturale o di costruire un diritto razionale che incarni l’essenza del diritto «come deve essere»⁸. La sua posizione, sottolinea Capograssi, è, ancora una volta, per un verso affine a quella di Hegel, muoventesi cioè dalle determinazioni concrete e fattuali, storiche, per altro verso distante da lui, nella misura in cui il filosofo della scienza della logica si serve dell’essere per ricrearlo a proprio modo. No,

a Rosmini questo sembra una profanazione. Egli 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*⁹.

Praestolari e subsistere, attendere e soffermarsi su ciò che resta, sul *porro unum*, sono i due verbi che Capograssi vede inscindibilmente uniti nel pensiero rosminiano. Sono verbi che so-

⁶ Su ciò cfr. P. PIOVANI, *Incidenza di Hegel* (1970), in ID., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. GIANNINI, Napoli 2006, p. 101.

⁷ CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 26.

⁸ Che Rosmini sia alieno da una identificazione ontologica e monistica tra essere e dover essere, *Sein und sollen*, è un elemento costante dell’interpretazione capograssiana ripreso poi anche, e portato fino alle più estreme coerenti conseguenze della strutturazione di una teodicea sociale, da Piovani. In ciò sta il nucleo fondante, a bene vedere, della critica rosminiana al perfettismo.

⁹ CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 26.

stanziano, evidentemente, la nozione rosminiana di Provvidenza e nei quali riecheggia potentemente il passo di *Is* 30, 15 («Nella conversione e nella calma sta la vostra salvezza, nell'abbandono confidente sta la vostra forza»), riattualizzato filosoficamente, nel Novecento, dalla heideggeriana «*Gelassenheit zum freien Hören*», la 'docile calma del libero ascoltare', e non a caso utilizzato da Piovani per dedicare «in silentio et in spe» al maestro scomparso il suo *La teodicea sociale di Rosmini*. Un'attesa e un soffermarsi silenziosi che, per parafrasare ancora parole piovane, non hanno motivo di rinnovare o di rinnegare la speranza perché, *in gurgite tacito*, già la includono¹⁰ e che consentono a Rosmini di 'ritrovare' l'individuo «in tutta l'azione e nella sua storia, in tutto il concreto e nella storia del concreto»¹¹, ossia proprio là dove, come sostiene Capograssi, «le speculazioni che partivano dal concreto»¹² non riuscivano più a trovarlo.

L'individuo per Rosmini è persona e tutto il problema del diritto è racchiuso nel concetto di persona. La persona è per Rosmini «l'individuo nei suoi atti culminanti di vita come atto di amore, avidità di unione, volontà di affermazione»¹³, è «connessione profonda tra individualità empirica e infinito»¹⁴, è «slancio *intimior intimo meo*»¹⁵, è, infine, «volontà che afferma nella vita individuale e come vita individuale le ragioni dell'eterno e la speranza dell'infinito»¹⁶. Ora, è questa forza di vita individuale che si dischiude all'imperativo dell'eterno a costituirsi, nella sua attività, come il diritto sussistente. La novità fondamentale della filosofia del diritto rosminiana sta per Capograssi proprio in questo suo personalismo giuridico, in questa identificazione tra persona e diritto:

la persona, essendo la forza da cui sgorga la vita in tutte le sue manifestazioni, raccoglie in sé la realtà, la fonte stessa di tutte le realtà umane; ed essendo l'apparizione dell'eterno e del divino nella realtà empirica, l'affermazione dell'infinito voluta dal soggetto dal proprio slancio di amore, raccoglie in sé l'indeclinabile necessità della destinazione morale della vita e insomma la fonte stessa di tutte le necessità morali, della verità e dei valori della vita¹⁷.

È stato Georg Jellinek, a inizio Novecento, a vedere i prodromi dell'idea cardine di ogni personalismo giuridico, ossia che «il principio fondamentale di ogni rapporto giuridico è il ri-

¹⁰ P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, nuova edizione a cura di F. TESSITORE, Brescia 2010, p. 115.

¹¹ *Ibidem*.

¹² CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 27.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 28.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 29.

¹⁷ *Ivi*, p. 30.

conoscimento del singolo come persona»¹⁸, nella «visione vetero-germanica, mai spentasi del tutto, di una priorità del diritto individuale che lo stato non crea, ma si limita a riconoscere»¹⁹. Ora, un tale riconoscimento è per Jellinek il principio cui deve attenersi anche ogni etica sociale, se è vero, secondo quanto si legge nel saggio del 1878 sul significato etico-sociale del diritto, dell'ingiustizia e della pena, che

pure l'etica sociale dovrà, in un certo senso, prendere le mosse dall'individuo. Pertanto, se essa non vuole perdersi nelle speculazioni vacue della prima metà del nostro secolo e che, benché apparentemente si appoggino al saldo terreno delle ipotesi scientifico-naturali, cedono un poco ai denigrati eccessi della filosofia idealistica, deve cominciare dalla persona umana quale appare già, in sé, nelle sue disposizioni corporee e spirituali, ossia sempre quale prodotto di un lungo susseguirsi di forze naturali²⁰.

Non risulta che Jellinek abbia letto Rosmini; nondimeno, si tratta di affermazioni che possono trovare, *ad oculos*, paralleli evidenti nel Roveretano. E si tratta, a ben vedere, del principio che informa la capograssiana filosofia del *diritto attivo* (Capograssi che subisce positivamente l'influenza jellinekiana anche e ben più di quanto non dichiarato *explicitis verbis*) fondata sulla analisi dell'esperienza comune, tale per cui la giustizia non afferisce a una scienza del diritto astratta o meramente tecnica, ma mira, tramite la tutela dell'individuo, al riconoscimento degli interessi autenticamente vitali della società. Ora, riprendendo Vico, Capograssi sa, come ha scritto Fulvio Tessitore,

che «la realtà è composto concreto di attività ed attività singole» e che però questa attività non è muta e alogica, perché è retta da un principio che le è intrinseco, cioè la tensione che la fa essere quella che è²¹.

Una tale tensione attiva all'essere, questa centralità – che in Capograssi ha tratti inequivocabilmente blondeliani, ma anche, almeno in parte, fichtiani – dell'idea dell'azione assume in Rosmini una curvatura particolare, quella curvatura cioè che gli consente

l'audacia di prendere il sentimento della persona come il segno e la prova del diritto: in via positiva il sentimento come piacere, in via negativa il sentimento come dolore della violazione, segnano il di-

¹⁸ G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre* (1900), Dritte Auflage, Siebenter Neudruck, Darmstadt 1960, p. 419.

¹⁹ Ivi, p. 411.

²⁰ ID., *Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Wien 1878, Olms, Hildesheim 1967, p. 16.

²¹ F. TESSITORE, *L'origine della concezione capograssiana dello stato tra idealismo e 'storicismo'*, in G. MORETTO – D. VENTURELLI (eds.), *Filosofia Religione Nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Morano, Napoli 1988, p. 585.

ritto e l'esistenza del diritto²².

La vita giuridica, in quanto luogo concreto nel quale si realizzano le forme della convivenza effettiva tra le individualità personali, è colta «in queste sue radici profonde di sentimento, di godimento, di intimità personale». Le determinazioni e le caratteristiche delle istituzioni e delle formazioni giuridiche sono così rintracciate dentro la realtà più viva della vita personale individuale, così da risultare giustificata l'affermazione di Rosmini secondo cui quanto maggiore è la cognizione del bene, tanto maggiore è anche la libertà giuridica della persona.

L'esistenza della persona, il suo bene più proprio, è la libertà. È in virtù della sua libertà che la persona connette a se stessa le cose e gli enti della creazione. Ora questa connessione, che per Rosmini è la *ratio cognoscendi* della libertà e del diritto su di essa fondata, altro non è che la proprietà:

questa presa di possesso delle cose che è la proprietà, non è che un amare, col proprio amore personale, che è anche ricerca di appagamento, la cosa; è un amore della cosa, della cosa come amabile più che delle cose come sfruttabile: ogni utilizzazione si fonda su questo amore, non è che una forma particolare e insomma secondaria di questo sentimento. Nella sua segreta e finale sostanza la proprietà non è che questa connessione amorevole con la quale la persona stringe a sé l'essere²³.

L'allievo di Capograssi Piovani vede dunque, e *pour cause*, nella nozione rosminiana di proprietà, un profilo antropologico:

tutta la giustificazione rosminiana della proprietà, volta a scoprirne l'interiore verità, vale soltanto rispetto ad una proprietà che sia veramente se stessa, che non sia stata alterata nella sua spontanea natura: ma questa spontaneità è assicurata soltanto dal libero sviluppo dell'espansione della *persona* verso le *res*: la persona si realizza nelle *res*, si oggettivizza negli *oggetti* che domina per quel tanto che riesce ad espandersi: tutta la lotta sociale, *lato sensu* intesa, culmina in questa capacità di espansione²⁴.

Insomma, chiosa Piovani, se si volesse stabilire da quali suggestioni è influenzata la trattazione rosminiana in materia si dovrebbe andare

assai oltre gli influssi settecenteschi e ottocenteschi per risalire addirittura a Platone, a quel *principio del proprio – to eautou* – che, genialmente accennato e discontinuamente svolto, serpeggia (pur senza effetti nel campo giuridico e politico) nella *Repubblica* e in molta parte dell'opera platonica²⁵.

Per tornare a Capograssi, esempio mirabile per cogliere, nel concreto dell'applicazione,

²² CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 33.

²³ *Ibidem*.

²⁴ P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997 (I edizione Cedam, Padova 1957), p. 181.

²⁵ *Ivi*, p. 196.

che cosa ne vada con il suo personalismo giuridico, è quello dell'amore coniugale. Capograssi ricorre a questo esempio mediante un fugace confronto con Kant che, se pure avrebbe forse avuto bisogno di un maggiore approfondimento, è comunque paradigmatico nella sua lapidarietà. Il matrimonio è per Rosmini la piena unione in cui si riassume ogni legame di affezione che l'uomo può avere con un suo simile e culmina nel puro amore, ovvero nell'«amore che ama se stesso», «che ama di essere amato e di amare». È chiaro, sottolinea Capograssi, «che al fondo di questo concetto del matrimonio c'è tutta una concezione della realtà, della vita, dell'individuo, della persona»²⁶; una concezione che appunto mette capo all'azione e alla relazionalità, al sentimento di fruizione e all'intimità. Se si pone in sinossi questa concezione della unione coniugale di Rosmini con quella che si legge al §25 della kantiana *Metaphysik der Sitten* si coglie molto chiaramente lo slittamento su una posizione che vede nell'unione coniugale l'effetto di un contratto che solo nel suo essere reciproco può limitare la riduzione a cosa della persona 'acquistata' mediante l'atto contrattuale. La concezione kantiana, chiosa Capograssi, «è coerentissima: questo è l'unico matrimonio possibile tra gli individui kantiani»²⁷, il che qui implica, nel linguaggio capograssiano, tra individui atomistici. L'individuo rosminiano, invece, si salva dall'atomismo in quanto fonde, nella nozione dell'amore, «l'universale e l'individuale che Kant faceva eterogenei»²⁸.

Se per Kant il diritto è l'ordine che, secondo le celebri espressioni del saggio sulla pace perpetua, anche un popolo di diavoli, purché intelligenti, si darebbe, in quanto forma di una razionalità pura priva, agli occhi di Capograssi, di amore, se per Hegel il diritto viene di fatto a coincidere con la storia e con la forza che ne personifica la vitalità, ossia lo Stato, per Rosmini il diritto è invece libertà,

la vita dell'individuo liberamente e spontaneamente vissuta nella sua sinfonia e infinita complessità, nel suo bisogno di felicità, e nel suo bisogno di assoluto. A Kant Rosmini contrappone l'amore come essenza dell'individuo, anzi della ragione, a Hegel la individualità personale come essenza e fonte della storia²⁹.

A provvedere immediatamente a sgombrare il campo da ogni possibile tentazione di bollare una tale concezione come 'irenismo' perviene in Rosmini l'interpretazione metafisica della teoria del risentimento giuridico, tema classico della scuola storica del diritto (basti pensare a Jhering). Per Rosmini il risentimento giuridico è, così lo definisce Capograssi,

il gemito puro della pura personalità dell'individuo che vede, nella rottura della sua connessione vitale con l'essere, ferito il suo sostanziale e originale atto di libertà³⁰.

²⁶ CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, cit., p. 37.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 48.

²⁹ *Ivi*, p. 49.

³⁰ *Ivi*, p. 34.

È cioè quel risentimento che l'uomo dimostra quando si sente persuaso che siano violati propri diritti fondamentali; è, potremmo dire parafrasando Jaspers, quello stato rivelativo della coscienza che rende palese la germinatività in essa della dimensione giuridica: per questo Piovani, nelle sue *Linee di una filosofia del diritto*, può richiamarsi a questa teoria del risentimento giuridico come alla teoria che più di tutte appunta l'attenzione sul momento primigenio in cui il diritto si forma, il momento cioè in cui

l'individualità si sente offesa in quell'espandersi che è la sua vita, il suo personale compiersi, storicamente, nell'esistenza, con l'esistenza³¹.

La storicità dell'esperienza giuridica è la dimensione che più ne autentica il suo qualificarsi come dimensione etica, come momento culminante di una filosofia della morale che realizza lo «sforzo di cogliere la vita delle idee realizzata nell'*ethos* di una società»³². Sono parole, queste ultime, che Piovani ha dedicato a Gioele Solari accostandolo alla tradizione dello storicismo etico di Troeltsch, Cassirer e Meinecke. Piovani non fa certo di Rosmini uno storicista, ma certamente condivide, con Solari, la volontà di cogliere Rosmini

nell'originario sviluppo del suo meditare, dal quale, certamente le fondamentali preoccupazioni etico-religiose non sono ignorate, ma sono spiegate e confermate nella compartecipata presenza di altri, cooperanti atteggiamenti spirituali³³.

In tal modo, Piovani dimostra come infondata la critica che Sciacca muove a Solari (e implicitamente anche, se non di più, a Piovani stesso) di aver eccessivamente 'laicizzato' la mente di Rosmini: gli studi solariani sulla formazione giovanile di Rosmini mostrano infatti come l'«intima modernità di Rosmini» è nel suo essere esposto a emozioni ideali senza le quali

non sarebbe stato nella condizione di comprendere, come nessun altro, Manzoni e di esser compreso, come da nessun altro, da Manzoni. Non si ascende al *duplice vertice* della spiritualità italiana del Risorgimento se non si ripercorrono le vie seguite dai due grandi nel corso della loro diversa, e diversamente laboriosa, formazione intellettuale³⁴.

Si tratta di un approccio metodologico che Piovani non ha remore a definire «liberale» o, ancora meglio, «liberale-religioso». Naturalmente, l'applicazione della nozione di 'liberalismo religioso' al pensiero di Rosmini non risponde alla volontà improvvida di aggiungere un ulteriore 'ismo' alla già non esigua schiera di categorie storiografiche presuntivamente euristiche,

³¹ In PIOVANI, *Per una filosofia della morale*, cit., p. 554.

³² ID., *Ancora su Rosmini e Solari* (1957), in ID., *Indagini di storia della filosofia*, cit., p. 491.

³³ Ivi, p. 493.

³⁴ Ivi, p. 494.

ma vuole unicamente tentare di comprendere se, in ultima istanza, il principio di individualità messo in luce, in chiave filosofica e politica, dal pensiero liberale non trovi forse una delle sue fondazioni più profonde, anche grazie alle indicazioni dell'abate roveretano, nel confronto con il religioso. L'individuo infatti, nel suo costituirsi come persona capace di libertà, non può eludere il confronto con le domande più radicali che da sempre ne tormentano la coscienza, le domande cioè sul senso dell'esistere, sull'essenza del mondo, sul male e sulla disuguaglianza dei destini (le domande della 'teodicea'). In quest'ottica, il 'liberalismo religioso' aspirerebbe a unificare, sul piano politico, per richiamare una feconda intuizione filosofica di Giovanni Moretto, 'principio speranza' e 'principio uguaglianza' e a dare così fondamento al nesso tra religione e libertà³⁵.

Del resto, la chiave ermeneutica per leggere (e rileggere) Rosmini su questo orizzonte di un liberalismo religioso *lato sensu* è stata efficacemente individuata in altro luogo dallo stesso Piovani in un quintuplice percorso: Rosmini significa, per il filosofo napoletano, a) «la fiducia nella capacità del cattolicesimo di riprendere l'iniziativa morale e culturale nella storia della civiltà»; b) «una filosofia nuova, attenta agli insegnamenti della grande tradizione del pensiero cattolico medievale, ma emancipata dall'obbligo di ripetizioni ossequiose e consapevole delle istruttive novità insite nella filosofia moderna»; c) «un tentativo di ammodernamento della teologia cattolica, rispettata, anzi, difesa nelle sue esigenze primarie, senza cui la scienza teologica cessa di essere se stessa, ma legata con la filosofia in un'unione rinnovata che non ignori le distinzioni rinascimentali, e ne mostri gli indimostrati limiti»; d) «una rimeditata comprensione delle ragioni dell'individualismo etico, conquista della coscienza moderna che va 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»; e) infine, «un'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*»³⁶.

francesco.ghia@unitn.it

(Università di Trento)

³⁵ Cfr. G. MORETTO, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Esi, Napoli 1999.

³⁶ P. PIOVANI, *Discutendo di Rosmini*, in ID., *Indagini di storia della filosofia*, cit., pp. 436-438.



ALBERTO BAGGIO

ANTONIO ROSMINI: PER UNA FILOSOFIA UMILE E CORAGGIOSA

Beginning with some suggestions on teaching, Rosmini reminds the intellectuals of his time about the two fundamental characteristics of philosophy: humility and courage. Humility consists of recognizing those who have gone before, the forefathers, all those who have tried to think the one truth, like 'summits' that constitute the uninterrupted chain of perennial philosophizing. Yet humility does not mean giving up. The philosopher must be 'courageous', ready to depart from beaten paths to open new research routes which will become voices of truth. This is the way Rosmini himself philosophizes: with the forefathers and beyond them. This is an important lesson which contemporary philosophy must return to meditate upon.

Vi è, tra gli *Scritti Pedagogici* di Rosmini, un lavoro, la cui stesura ha inizio nel 1845 durante un soggiorno a Rovereto in compagnia di Michele Tarditi, che porta il titolo *Del metodo filosofico*. Il Tarditi era professore di Metodologia all'Università di Torino e a seguito dell'istituzione della Scuola normale di Metodo filosofico, coglie l'occasione di chiedere al Roveretano qualche indicazione per il nuovo insegnamento. Con la prolificità che gli è propria, spinto dall'amicizia, sostenuto dall'amore, in tempi molto rapidi viene a scrivere alcune Tesi e una serie di Lezioni, in forma schematica, sull'argomento¹.

Dopo aver delineato venti regole riguardanti il metodo filosofico, regole propriamente 'conoscitive' concernenti l'importanza dell'osservazione secondo la distinzione in *intuitiva e percettiva* (1-6), la *precisazione dello status quaestionis* (7-8), la *contraddizione* (9-11), la *precisazione del linguaggio* (12-15), la *definizione dell'essenza* (16-18), l'*analisi* (19), le *ipotesi* (20), Rosmini viene a considerare quattro «regole morali che dispongono l'uomo a far buon uso del suo intendimento». L'intelletto, infatti, è dotato di regole logiche perfette ma poiché è il «soggetto umano» a

¹ Cfr. A. ROSMINI, *Del Metodo filosofico*, in *Scritti Pedagogici*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2009, p. 169, nota 1 dell'Editore.



farne utilizzo, esse possono condurre all'errore. Per evitare ciò, è necessario applicare delle regole morali. La prima, afferma Rosmini, è «l'umiltà filosofica» mentre la seconda è il «coraggio filosofico»; la terza dice di «non pronunciare frettolosamente»; la quarta, infine, «di non sospendere l'assenso quando si deve pronunciare»². Ora, noi ci occuperemo esclusivamente delle prime due regole, e anzi proveremo a mostrare come esse possano considerarsi due veri motivi ispiratori del modo di filosofare rosminiano. Il Roveretano, nel testo che stiamo prendendo in considerazione, riconosce come dovere del filosofo l'«essere guidato in tutti i suoi passi dall'amore della verità». Eppure molto spesso, si affretta a riconoscere, questo amore viene affiancato dalle passioni, in modo particolare «l'amore della gloria, il desiderio di inventare cose nuove». Proprio per questo motivo, dice Rosmini, i pitagorici e i platonici non ritenevano possibile accostarsi alla filosofia senza che prima l'anima non si fosse purgata³. La vicinanza del Nostro più alla linea platonica che a quella aristotelica è una nota affermazione che va mitigata da eccessi, ed è stata ravvisata soprattutto nella dottrina dell'essere ideale. La meditazione profonda della platonica dottrina delle idee avrebbe portato il Roveretano ad affermare che essa si avvicina di molto alla concezione dell'essere ideale o, in termini ideologici, dell'idea dell'essere. Nel *Nuovo Saggio*, Platone era stato posto tra coloro che, nel tentativo di dare una spiegazione dell'origine delle idee, peccarono «per eccesso» perché assegnarono alle idee «una cagione soverchia». In modo molto conciso, per Rosmini, nella concezione platonica del pensiero umano come costituito nell'idea, o *logos*, si operava una moltiplicazione di essa, senza comprendere invece che la pluralità delle idee è solo successiva alla applicazione cognitiva del oggetto costituente il soggetto sulle cose⁴. Ora, in realtà, nel passo sul *Metodo* che abbiamo citato, Platone non è richiamato tanto per la somiglianza della sua alla teoria dell'essere ideale, quanto piuttosto per un modo intimo, non intimistico, di approcciare alla filosofia. Essa infatti non viene pensata come un qualcosa di esterno, su cui si lavora per raggiungere un determinato fine, ma come un ché di interiore e divino, perché il suo oggetto è tale: la verità. Predisporre alla filosofia ha senso solo se la verità, suo oggetto, non viene prodotta dall'intelletto o dalla ragione operante, ma 'è' e in quanto tale attende di essere svelata. Su questo punto crediamo che la lezione heideggeriana sull'essenza della verità nella sua accezione greca, dunque come *aletheia*, debba essere continuamente meditata⁵. In tale modo di 'sentire' Rosmini è pitagoreo e platonico⁶. La verità esige che il filosofo passi attraverso la purificazione con un processo di ascensione

² Cfr. *ivi*, p. 172.

³ Cfr. *ivi*, p. 192.

⁴ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2004, vol. 3, pp. 294-298.

⁵ Si veda soprattutto M. HEDIEGGER, *L'essenza della verità*, Adelphi, Milano 1997.

⁶ Vorremo qui precisare però che la linea di separazione tra la tradizione platonico-agostiniana e quella aristotelico-tomista è meno netta di quello che certa manualistica voglia indicare. Anche nella seconda infatti la 'verità' non è mai oggetto di produzione e appropriazione ed esige quella 'purgazione' di cui parla Platone. Piuttosto si devono distinguere le espressioni

così come è stato magnificamente descritto nei diversi stadi che il prigioniero deve attraversare per uscire dalla caverna alla luce del sole.

I. L'UMILTÀ FILOSOFICA

Questo discorso ci introduce quindi all'analisi della prima regola: «l'umiltà filosofica». Essa, scrive Rosmini, «consiste in una ragionevole diffidenza di se stesso, e in una stima dei filosofi precedenti». A lei si oppone la «superbia filosofica», ovvero quell'atteggiamento presuntuoso di sé e disprezzante di coloro «che hanno filosofato nei tempi anteriori». Il Roveretano, commentando brevemente la regola, afferma: «la filosofia non può esser l'opera di un individuo, ma sibbene l'opera lenta e faticosa dei secoli». Essere filosoficamente umili significa «mettere a profitto tutta l'eredità delle cognizioni lasciate dai [...] padri»: «in bocca dell'umile – scrive – si sente filosofare l'umanità intera, non l'individuo»⁷. Bisogna osservare, questo anche in prospettiva di quanto si dirà in seguito, che l'umiltà non va identificata con la modestia. Non si tratta tanto di rendersi piccoli, azione che rimane all'interno di sé in un circolo autoreferenziale, ma piuttosto di riconoscere l'altro, uscendo quindi da sé. Certo, la propria 'messa in discussione' è il primo passo dell'umile, eppure esso rimane 'sterile' perché chiuso intimisticamente, qualora non venga seguito da un movimento verso l'esterno.

Ora, siamo profondamente convinti che il richiamo che Rosmini fa in questo breve scritto sul *Metodo*, non sia affatto da restringersi all'ambito di un corretto modo di filosofare, una maniera secondo la quale, sotto il nome di 'scientificità' vanno vagliate tutte le posizioni di quelli che sono venuti prima per una ricostruzione della 'storia del concetto'. Certo, ci potrà essere anche questo, ma non è il motivo ispiratore dello scritto e della filosofia del Roveretano in generale. Non per una 'storia del concetto' spinge Rosmini ma per una vera e propria 'storia della filosofia', dove filosofia è propriamente quel sapere che diventa un vivere per e nella verità. L'umiltà filosofica non viene riferita ad una ricerca minuziosa che tenga conto delle 'opinioni' di tutti, ma di un riconoscimento che il filosofare attuale è un filosofare «sulle spalle dei giganti»⁸. I giganti sono i padri, coloro che hanno 'pensato veramente', coloro che hanno vissuto

autentiche del pensare filosofico da certe forme deviate e deteriori. Ci piace a tal proposito ricordare la lezione di J. Maritain, che scrive: «si è tomisti perché si è rinunciato a trovare la verità filosofica in un sistema fabbricato da un individuo, anche se questo individuo si chiamasse ego, e perché si vuol cercare il vero [...] facendosi discepoli di tutto il pensiero umano, per non trascurare nulla di ciò che è». J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 12.

⁷ Cfr. ROSMINI, *Del Metodo filosofico*, cit., p. 195.

⁸ La famosa espressione, che si trova in *Metalogicon* (III, 4) di Giovanni di Salisbury, il quale ne attribuisce la paternità al suo maestro, Bernardo di Chartres, è adoperata da Rosmini: «Se Tommaso ha una sentenza e Bonaventura un'altra, come pervennero essi a formarsi la loro sen-

l'elezione per la 'filosofia' e dunque per la 'verità' in maniera attuale. Padre è colui che nulla trattiene per sé e che dona tutto al figlio. Questi sono i filosofi che sono degni di essere pensati, meditati, onorati con spirito di profonda ammirazione. Umiltà significa farsi degni di raccogliere una eredità spirituale, riconoscersi figli, pensare con loro nella consapevolezza che non di altro parlavano se non della medesima verità che muove il filosofo contemporaneo. Rosmini più volte nelle sue opere si riferisce ai «moderni sofisti» avendo in mente soprattutto la filosofia sensista del Settecento. In questo secolo egli vede il desiderio di lacerare e di recidere i ponti con una tradizione. L'epoca che viene di seguito alla rivoluzione scientifica decide che, visto i nuovi risultati, ciò che era detto prima non ha più alcuna validità. «Nel secolo scorso – scrive nel Nuovo Saggio – s'è voluto rinunciare a tutta l'eredità dei nostri padri: la filosofia ricominciò allora a comparir bambina: in questo stato io amo dirla volgare; ché è l'uso del volgo quello di togliere le questioni nel primo aspetto ch'elle presentano, anche quando esse hanno già mutato stato e natura, come avviene quando sono state segno ed oggetto di una filosofia più matura e profonda»⁹. Questo, per il Roveretano, è un atto di superbia. La superbia, come ha scritto Dante, viene per il «non attender lume»¹⁰: come il più splendente degli Angeli cade orribilmente per non aver atteso di comprendere il mistero di Dio nel volto dell'uomo¹¹, come Adamo cade per

tenza? [...] Chi c'impedisce che approfittandoci di tanta luce ch'essi diffusero, all'opera della loro gran mente aggiungiamo anche noi il piccolo nostro ragionamento, e montati, per così dire, sulle spalle lor gigantesche, noi, pigmei come siamo, veggiamo più lungi di loro?». A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, a cura di U. Muratore e S.F. TADINI, Città Nuova, Roma 2012, p. 429.

⁹ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. 3, p. 117. In nota Rosmini cita Cartesio come colui che si accinse da solo, senza riferimento ai filosofi che precedettero, a fondare una filosofia. Si salvò da molti errori, afferma il Nostro, per la sua mente e per l'influenza che la Scolastica esercitava in lui inconsapevolmente. Ma la stessa presunzione, nel filosofare di Locke, meno acuto del primo, condusse alla «filosofia volgare e bambina». Vedi anche ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. 5, p. 186; A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1990. Anche a distanza di anni, il Nostro non muta il proprio giudizio: «Dalla sovversione anzi dall'annientamento della Filosofia operato nel secolo scorso dagli autori del sensismo, guazzabuglio e negazioni e d'ignoranze, che sotto il nome assunto di filosofia invase tutta l'Europa con più detrimento del vero sapere, che non vi avesse recato giammai alcuna invasione barbarica, derivò quella corruzione profonda della Morale, del Diritto, della Politica, della Pedagogia, della Medicina, della Letteratura, e più o meno di tutte l'altre discipline, della quale noi siamo testimoni e vittime: e questa corruzione, trasfusa nelle azioni e nella vita mentale de' popoli e della stessa società umana, continua a dilacerare, come mortifero veleno, le viscere di quelli e a minacciar questa stessa di morte». A. ROSMINI, *Degli studi dell'autore*, in *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1979, p. 29.

¹⁰ «Per non aspettar lume, cadde acerbo». Così Dante descrive la caduta di Lucifero. DANTE, *Divina Commedia*, Pd XIX, 48.

¹¹ È la tesi della tradizione francescana.

non aver saputo capire che l'albero della contemplazione poteva essere avvicinato solo dopo una preparazione spirituale¹², così vi è superbia laddove ciò che si presenta come 'nuovo' viene preso a-criticamente, in modo immediato, come assoluto, dunque sostitutivo di ciò che è venuto prima. Bellissima quindi l'espressione rosminiana che pensa la filosofia come «l'opera lenta dei secoli», come fiume carsico che riaffiora di rado ma sempre scorre, come catena montuosa fatte di vette eppure anche di pendii e valli che le rendono un ché di unitario. È propriamente la 'filosofia perenne'¹³; possibile perché l'umanità è una e la verità è una, seppur vista da prospettive sempre diverse. Ed è per questo allora che Rosmini torna sempre a Parmenide, a Platone, ad Aristotele, ai Padri della Chiesa d'occidente e d'oriente, ad Agostino, Bonaventura, Tommaso, torna a loro come umile figlio che non cessa di interrogare negli anni il padre, con fare curioso ma sguardo sempre più penetrante. Nello scritto sui *Caratteri della filosofia*, egli definisce la propria filosofia «non già nelle sue parti singole, ma nello spirito» come rivolta «in sull'orme di sant'Agostino e di san Tommaso»¹⁴. Tornare ai padri non è quindi un tornare alle loro opinioni ma cercare di capire in spirito di umiltà cosa loro hanno detto circa la verità. Non è allora l'umiltà nei confronti di Agostino e Tommaso, ma l'umiltà di fronte alla verità.

Ma se è così, se così deve fare il vero filosofo, si dovrà aggiungere cosa non indifferente. L'unica verità unisce per Rosmini filosofia e rivelazione. Come ha scritto nel *Nuovo Saggio*, questo è possibile perché nella filosofia «la verità si mostra solo per una regola della mente» mentre nel cristianesimo «ella ci si porge compiuta e intera in se medesima sussistente siccome una persona divina». La filosofia deve «riconoscere» «quell'abbozzo [...] di natural Cristianesimo» che è in lui l'idea dell'essere, quasi «un crepuscolo» del «Verbo divino»¹⁵. Così l'umiltà del filosofo è l'umiltà del credente senza soluzione di continuità. Ciò che i grandi filosofi pagani hanno tentato di pensare, che ha costituito il nucleo portante delle filosofie dei Padri e dei grandi Dottori della Chiesa, è lo stesso che ha rivestito la vita dei profeti d'Israele. Così, all'interno di una filosofia che è definita in alcune parti da Rosmini stesso «filosofia cristiana» e che trova suo compimento in quell'opera somma il cui nome già da solo significa, la «Teosofia», l'umiltà è riconoscimento della contingenza umana di fronte all'assoluto.

Quali modelli Rosmini ha preso per una tale umiltà che è religiosa in quanto umana? Richiamandosi all'Antico Testamento, nelle *Massime di perfezione cristiana*, il Nostro ricorda la figura di Mosè. Egli è il «balbuziente» che in atteggiamento affettuosamente umile chiede al Signore di «dispensarlo da quell'incarico» di divenire guida di un popolo. Ma riferendosi al Vangelo egli richiama anche al canto del *Magnificat*. Dio è il Salvatore che «ha guardato l'umiltà del-

¹² È questa l'interpretazione che da Gregorio di Nazianzo del peccato originale. Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Discorso 45, per la santa Pasqua 8*, in *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, a cura di J.- P. MIGNE, Paris-Turhhout 1857-1866, 36, 632C - 633B.

¹³ Lo riconosce F. PERCIVALE nel suo *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2000, p. 118.

¹⁴ ROSMINI, *Caratteri della filosofia*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 201.

¹⁵ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. 3, pp. 100-101.

la sua serva»¹⁶. Maria canta la sua lode dopo che Elisabetta le dice: «beata colei che ha creduto nell'adempimento delle parole del Signore» (Lc 1, 45). Pur rimanendo interdotta, ella non si è chiusa in sé all'annuncio dell'Angelo, ma ha detto «eccomi, sono la serva del Signore» (Lc 1, 38). Come Maria, l' 'umile' riconosce l'altro, riconosce che chi è venuto prima o che è diverso dalle logiche attuali, è degno di essere preso in considerazione. Solo così sarà possibile per l'umile stesso di essere innalzato¹⁷.

La filosofia dunque, non come disciplina tra le altre, ma come il *proprium* dell'uomo, perché ogni uomo domanda della sua esistenza (*factus eram ipse mihi magna questio* diceva Agostino di sé), se autentica è necessariamente umile. Non nasce infatti essa dal domandare? e chi domanda se non colui che non sa, colui che non è la *ratio* di se stesso? Così la filosofia non può essere né nel metodo né nei contenuti un «baldanzoso pregiudizio»¹⁸, ma un 'chiedere' ed anche un 'saper aspettare'. Così fece Socrate. Così ripeté Rosmini. A partire da quel primo scritto intitolato *Giorno di solitudine* dove egli, vicino a donna-Filosofia riconosce la Religione di Cristo come l'«unica salute dell'uomo»¹⁹, fino ad arrivare a quel monumento del pensiero che è la *Teosofia*, l'umiltà si scopre cifra significativa dell'intero suo percorso. Nonostante il titolo, nel suo capolavoro filosofico Rosmini non manca di avvertire quanto grande possa essere il pericolo di «naufragio», nelle «teosofiche investigazioni». Troppo alta la scienza, troppo misera l'intelligenza umana per sperare di poter fare qualcosa in più che «d'innalzare qualche lembo del velo che ricopre tanto immenso corpo di verità»²⁰.

Infine ci permettiamo di rinviare ad un autore che si situa in quella continuità filosofica di cui ha parlato Rosmini: Nicolò Cusano. A proposito di quest'ultimo, anche se rimane davvero singolare la sua scarsissima presenza nelle opere del Nostro, il principio della *dotta ignoranza* viene sposato *toto corde* dal Roveretano²¹. Contro la pretesa vana e superba del motto protagorico che dice l'uomo essere «misura di tutte le cose», la grande tradizione a cui il Nostro appar-

¹⁶ Cfr. A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2001, pp. 58-59.

¹⁷ Cfr. Lc 1, 52; Lc 14, 11; Lc 18,14; Mt 23,12.

¹⁸ Così Rosmini descrive le filosofie perfettiste che non riconoscono lo stato decaduto dell'uomo dopo il peccato. Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di M. D'ADDIO, Città Nuova, Roma 1997, p. 104.

¹⁹ Cfr. G. LORIZIO, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 22.

²⁰ A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M. A. RASCHINI e P. P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1998-2000, vol. 12, p. 62.

²¹ Rarissime sono le citazioni di Rosmini su Cusano. Delle opere del cardinale di Bressanone viene citata la sola *De Apice theoriae* ma certo il nostro conosceva la dottrina della *dotta ignoranza*. Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. 4, cit., p. 441. Vedi anche ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1977, p. 65.

tiene ha sempre risposto nel segno dell'umiltà nel riconoscimento della 'contingenza del cogito'. L'umiltà si scopre non solo una 'disposizione interiore' ma più ancora una 'necessità ontologica' e un 'dovere morale'.

II. IL CORAGGIO FILOSOFICO

Veniamo ora alla seconda regola stabilita da Rosmini: «il coraggio filosofico». «Esso – scrive – consiste in una moderata e ragionevole confidenza nelle proprie forze, e in una moderata e ragionevole diffidenza dell'altrui autorità umana: consiste ancora nell'intraprendere grandi fatiche per giungere al vero». E precisa ancora: «al coraggio filosofico è opposta l'inerzia e la viltà che spegne lo spirito d'investigazione. Esempio del coraggio filosofico sono le varie fatiche fatte dai più grandi filosofi per giungere al vero e fondare le scienze: meditazioni, viglie, astinenze, viaggi, ecc.»²².

Una considerazione s'impone, anche se per il momento in modo vago, le parole del Roveretano rivelano una certa dimensione 'crociata' di umiltà e coraggio. Su di essa diremo alla fine. Quali dunque le caratteristiche del coraggio filosofico? Confidenza, dice Rosmini, delle proprie forze; non delle sole proprie 'conoscenze' ma più in generale delle proprie 'forze'. Questo sta ad indicare che il coraggio filosofico esige un impiego totale dell'uomo, non solo delle sue idee ma anche del suo sentimento, della sua sfera morale, del suo agire. Ma la confidenza di sé va di pari passo con la diffidenza dell'altro; anzi, non dell'altro in generale dice Rosmini, bensì dell'autorità di un altro uomo. Non è una precisazione da poco. Non è possibile infatti diffidare dell'Altro, di Dio. È propriamente l'autorità umana che non deve essere assunta in maniera acritica. Per quale motivo? Essenzialmente per quanto abbiamo espresso poc'anzi: l'uomo è contingente, non è la *ratio* del proprio sapersi, è sempre aperto all'errore. L'adesione totale ad una autorità umana nasconde il pericolo dell'idolatria, che è schiavitù e morte. Senza arrivare a pensare in termini concreti queste due condizioni, se volessimo anche considerare il piano filosofico come totalmente avulso dalla vita, e non lo è, come potrebbe il 'nuovo' annunciarsi se il filosofo non si 'dispone' ad esso? Se non vi è 'sospensione di giudizio', se non vi è 'decisione' propria, 'elezione', non può aprirsi lo spazio per nuove vie. Sì, l'immagine opportuna è quella dell'alpinista: chi segue passo passo le orme materiali dell'autorità che lo precede è un ripetitore di vie già segnate. Ma chi segue le orme dello spirito percorre vie che incrociano quelle dei predecessori. Allora si potrebbe anche riconoscere che chi ha preceduto non è affatto arrivato alla vetta ma ha piantato tende per un campo base che dev'essere oltrepassato. Il filosofo non può accontentarsi di entrare nella tenda per vivacchiare. Di qui il richiamo rosminiano alla 'fatica' della verità, che è vero e proprio sforzo, aumento del battito cardiaco, respirazione affannata, gambe tremanti. Tutta la grande filosofia è piena di queste metafore. Cos'altro è il mito platonico, segnava di tutta la filosofia occidentale?

Ora, Rosmini si scaglia esattamente contro una filosofia vile ed inerte, una filosofia del

²² ROSMINI, *Del Metodo Filosofico*, cit., p. 195.

‘campo base’ o peggio ancora del ‘cantuccio domestico’. Nelle pagine del *Rinnovamento della filosofia in Italia*, parla del «progresso scientifico» come uno «svolgimento della verità» assegnato dalla Provvidenza stessa agli uomini come un compito e un dovere. Gli intellettuali italiani vengono esortati a deporre «la maniera di pensare individuale e a sé ristretta» e ad accostarsi «agli studi, alle meditazioni, alla lingua altrui» per entrare con merito nelle «discussioni serie». Il Roveretano denuncia i «letterati minuti, divisi, sparpagliati, [...] rappresentati una maniera di pensare esclusivo, casalingo, ignaro di ciò che si dice e che si fa fuori dalla porta di casa»²³. È questa una vera e propria ‘messa in guardia’ da un certo ‘provincialismo’ intellettuale e, diremmo anche, spirituale degli studi. Vi è un progresso scientifico che non può essere tradito dalle ricerche fatte nel proprio ambito particolare per l’onore del mondo; esso va quindi perseguito avendo il coraggio del confronto serrato con gli autori di altre nazioni e, alla luce di quanto sostenuto prima, di altri tempi. Poiché per Rosmini le idee e le filosofie sono la radice dell’agire degli uomini, a idee piccole e meschine, al particolarismo e allo specialismo, corrispondono un agire morale e politico simili. È un vero e proprio inno rosminiano al sapere quello che si legge nelle righe di queste pagine. Scrive ancora: «vorre’io togliere il nome di progresso a cotesto rumoreggiare, a cotesto andirivieni di opinioni mal determinate, incalzantisi le une contro le altre, abortite e non partorite; né la varietà immensa di libri filosofici, che ci trapassano giornalmente sotto gli occhi, e dopo aver recitato in pubblico, per così dire, la loro parte, rientrano tutto vanagloriosi di sé nelle quinte, ci può essere un segno sicuro da doverne argomentare i profitti grandi della vera scienza, e l’accresciuta o diffusa a molti cognizione della verità»²⁴.

Fin dalla famosa lettera di papa Pio VII che lo esortava alla filosofia per «prendere» gli uomini colla «ragione» al fine di condurli alla «religione»²⁵, ma si dovrebbe dire anche qui sin dal *Giorno di solitudine*, Rosmini pensa la filosofia come un compito a cui non è possibile rinunciare. Non vi è autorità umana che possa trattenere, non vi è consuetudine da rispettare. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Come non vedere in tutta la sua opera lo slancio a tal fine?

Se è vero che il richiamo ai ‘padri’ nello spirito di umiltà è stato uno dei motivi dominanti del suo filosofare, è anche vero che egli non ha mai assunto le loro pagine nella lettera ma attraverso la forza viva dello spirito. Già da giovanissimo, nel 1819, in una lettera al Tommaseo scriveva di dedicarsi anima e corpo allo studio della metafisica arrivando a crearsene una «senza scorta [...] e senza primi modelli» coi quali si compiace poi di trovarsi d’accordo. C’è quindi una certa ‘indipendenza’ del pensiero che lungi dall’essere arroganza e superbia è tensione alla verità, un donarsi non per afferrare ma per essere afferrati. E che dire poi del *Nuovo Saggio* dove non esita a porre l’amato Platone tra le teorie che «peccarono per eccesso»? In questo primo grande scritto filosofico davvero il Roveretano dà prova del suo coraggio filosofico nella propo-

²³ A. ROSMINI, *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2007, pp. 280-281.

²⁴ Ivi, p. 281.

²⁵ ROSMINI, *Degli studi dell’autore*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 30-31.

sta di fondazione di una vera «filosofia del Cristianesimo»²⁶ in un momento storico in cui prendeva sempre più piede quello scetticismo e sensismo che veniva dall'esperienza culturale del Settecento. Rosmini non lo dice ma è chiaro che nella sua prospettiva, il motto illuministico *sapere aude*, abbi il coraggio di sapere, non ha partorito effetti positivi proprio perché un sapere diverso si è sostituito al sapere della verità; il coraggio è stato ormai svincolato dalla verità, da quell'unica verità che ha in Cristo la sua espressione perfetta. Contro la «falsa modestia» dei «sofisti» del tempo che affermavano che l'uomo non può conoscere gli «intimi e spirituali vincoli delle cose»²⁷, il Roveretano risponde con un 'ritorno' alle questioni fondamentali della filosofia, alla ormai tanto bistrattata 'essenza' delle cose, alla domanda che chiede radicalmente 'che cosa è?'²⁸.

Ma il coraggio filosofico di Rosmini si traduce anche in opere storiche e politiche non solo avverse ad una filosofia scettica e, noi diremo, 'debole' che ha rinunciato alle questioni fondamentali, ma anche 'critiche' nei confronti di consuetudini interne alla istituzione più vicina a lui, tanto da farne parte: la chiesa. Basterà solo citare quell'opera di vera e propria 'denuncia' dei suoi mali che è *Delle cinque piaghe della santa chiesa*. Di questa, senza voler aprire alcuna analisi nelle sue parti²⁹, ci preme indicare una pagina molto affine al nostro tema. Nell'analisi della seconda piaga, l'«insufficiente educazione del Clero», Rosmini evidenzia come la fioritura delle lettere nei secoli XV e XVI abbia attratto a sé l'attenzione degli uomini «i quali, abbandonata la speculazione pel diletto dell'immaginazione e del sentimento, lasciaron mancare il nerbo della filosofia cristiana». A partire da quell'epoca, i grandi padri e dottori della Chiesa non furono più adeguatamente considerati e anche all'interno dei seminari non si studiò più su di essi bensì su di una scolastica degradata. Rosmini ha il coraggio quindi di lanciare una vera e propria invettiva contro una filosofia cattolica fatta su libri «senza spirito, senza principi, senza eloquenza e senza metodo»; essi, afferma, saranno «giudicati tutto ciò che di più meschino e di più svenevole fu scritto ne' diciotto secoli che conta la Chiesa»³⁰.

²⁶ ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. 3, cit., p. 99. Il tema della 'filosofia cristiana' è molto presente nelle lettere rivolte al P. Roothan. In una di esse scrive: «nessuna filosofia poi soddisferà a quello che esigono i tempi, se essa non riuscirà profonda e cristiana». Cfr. A. ROSMINI, *Epistolario*, IV, pp. 7-8. Vedi anche A. ROSMINI, *Epistolario*, III, p. 53; *Epistolario*, IV, pp. 70-72.

²⁷ Cfr. ROSMINI, *Caratteri della filosofia*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 210-211.

²⁸ Questo tratto, onnipresente nelle opere di Rosmini, è teorizzato in *Introduzione alla filosofia* e in particolare nel saggio sul *Sistema filosofico*, la cui prima proposizione dice: «La filosofia è la scienza delle ragioni ultime». ROSMINI, *Il sistema filosofico*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 225.

²⁹ Si veda lo studio di P. MARANGON, *Il Risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle «Cinque piaghe» di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000.

³⁰ Cfr. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa chiesa*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 104-105. Gli stessi giudizi sulla scolastica decadente e su una filosofia moderna non all'altezza di farsi

Con uno sguardo più comprensivo è possibile vedere nelle *Cinque piaghe* il ruolo ‘profetico’ di Rosmini. Come i grandi profeti d’Israele, si ricordi soprattutto la vicenda di Geremia, il filosofo non può tacere; la bocca non può non parlare, la penna non può non scrivere ciò che viene dallo Spirito. Il coraggio si traduce in opere che hanno anche il carattere di opporsi alla visione dominante, che sono ‘grida’ contro il torpore del tempo, opere che sono in grado di aprire falle sui paradigmi dominanti di un’epoca³¹. E il coraggio del profeta è anche quello di accettare che il suo dire o denunciare non abbia effetto immediato; di accettare la derisione e addirittura la morte ad opera degli uomini del suo tempo nella fiduciosa attesa dei tempi dello spirito. Rosmini accetta ‘umilmente dunque coraggiosamente’ la messa all’Indice della sua opera e tuttavolta noi, qui e ora, lo chiamiamo Beato.

III. CONCLUSIONE. LA TEOSOFIA: UMILTÀ E CORAGGIO

La lezione XXVIII del trattato sul *Metodo Filosofico* da cui siamo partiti si conclude con queste parole: «il perfetto filosofo deve unire in sé le due virtù dell’umiltà e del coraggio filosofico, perocché la prima lo conduce a prendere esatta cognizione di quanto il mondo possiede di scienza prima di lui; la seconda gli mette nell’animo il proponimento di tentare con tutte le sue

portatrice della profondità cristiana si trovano in una lettera degli stessi anni a don Antonio Ricciardi. Egli scrive: «le scienze ecclesiastiche non si possono in modo alcuno ristorare se non s’è prima ristorata la filosofia»; e ancora: la «riedificazione della dottrina filosofica è l’aspettazione del mondo; e i buoni, il clero è chiamato a porvi mano». L’origine dell’«indebolimento scientifico» è vista nella «distruzione della Scolastica», della grande Scolastica di san Tommaso, non di quella dei meri ripetitori che ne fecero un «morto simulacro». Ma dopo aver ribadito ciò, il Roveretano afferma esplicitamente l’impossibilità e l’inopportunità di una ripresa della Scolastica con le stesse formule della tradizione: essa, dice, «avrebbe bisogno di nuovi sviluppi, di nuove applicazioni». Così, a mo’ di confessione, afferma «di non trovare filosofia» che lo appaghi, «né nell’antichità né in tempi moderni», e che «la Scolastica mediatrice tra l’una e l’altra età» è quella che meno lo «disgusta». Cfr. A. ROSMINI, *Epistolario*, pp. 502-503. Domodossola, 13 Febbraio 1833. Su questa linea, in una lettera del ’46 Rosmini esprime tutto il suo disagio per la riduzione di un pensiero ad una corrente filosofica: «Voi dunque siete Scotista, mi si dirà. – Il dir questo sarebbe un tirare conseguenze a precipizio. Io le confesso che entro assai di mala voglia nelle questioni storiche, bramando che queste siano tenute affatto in disparte dalle filosofiche. Io amo assai di più cercare la verità in filosofia e di studiarvi d’attenermi ad essa, di quello che sia d’investigare, se il tale o tal’altro autore, la tale o tal’altra scuola la tiene con me o contro di me. [...] Ed è per questo che io non amo chiamarmi piuttosto scotista che tomista o con altra tale denominazione che agli occhi miei non ha un preciso valor». A. ROSMINI, *Epistolario*, IX, p. 512.

³¹ Sulla questione del ‘paradigma’ il riferimento obbligato è all’opera di T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999.

forze di accrescere alquanto il patrimonio degli avi. La prima produce in lui uno spirito di conciliazione fra le diverse opinioni conciliabili, onde si fa seguace di un giudizioso eclettismo; la seconda produce in lui lo spirito di investigazione che il difende da ogni vizioso sincretismo»³².

Nelle considerazioni che abbiamo condotto ci pare di aver mostrato che le due regole non stanno l'una accanto all'altra ma l'una nell'altra: una umiltà coraggiosa ed un coraggio umile, questi i caratteri della vera filosofia, questi i caratteri che Rosmini stesso ha cercato di incarnare nella sua vita in filosofia. Non possiamo allora considerare la *Teosofia*, quell'ultimo sforzo poderoso del Nostro, come sintesi dell'umiltà e del coraggio filosofico rosmينiano? L'indagine della *Teosofia* è volta al problema filosofico di sempre, il problema 'dell'uno e dei molti'. E così Rosmini riprende Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso, tutta quell'umanità filosofica che si è fatta voce per dire il vero. Ma la ripresa, l'inserirsi in questa tradizione, è un suo 'proprio' ergersi a vetta di questa catena ininterrotta. La voce di Rosmini ha un timbro nuovo sugli argomenti di sempre, la via seguita per la risoluzione del problema ontologico è quasi inesplorata e certamente non percorsa sulla medesima traccia. Nella «filosofia regressiva» egli umilmente regredisce alla ricerca del primo filosofico e lo trova nell'essere ideale, nuova espressione dell'idea platonica, del *lumen* agostiniano e bonaventuriano, dell'*actus essendi* di Tommaso. Ma a ciò non si arresta. La «filosofia progressiva» parte dalle umili conquiste del regresso e le pensa col coraggio di un nuovo metodo, l'astrazione teosofica³³, un coraggio che tocca i vertici dell'arditezza, ovvero meditare il problema ontologico a partire dal più alto dei misteri: il *mysterium trinitatis*.

Questa la lezione di Rosmini: umiltà e coraggio. Contro i sofisti dei nostri giorni e contro la vaghezza di una filosofia debole, felice della sua debolezza al punto di goderne, se il filosofo vuole accogliere in pieno la lezione rosmينiana, con spogliazione umile, si decida per lo sforzo, riconosca Rosmini come 'padre' e vada oltre.

alberto.baggio@unitn.it

(Università di Trento)

³² ROSMINI, *Del Metodo filosofico*, cit., p. 195.

³³ Un passo importante per capire il significato dell'«astrazione teosofica» è a nostro parere: ROSMINI, *Teosofia*, vol. 13, cit., p. 270. Ma tutta l'argomentazione della *Teosofia* si basa su questo metodo di argomentare.





CARLOS HOEVEL

THE ECONOMY OF RECOGNITION
PERSON MARKET AND SOCIETY
IN ANTONIO ROSMINI*

The fruit of unprecedented and systematic research on Rosmini's economic ideas, this volume is an accessible introduction to Antonio Rosmini's economic thought showing its amplitude and connection to the history of economic ideas and giving an original interpretation of Rosmini's economic ideas different from the ones proposed by some other Rosminian scholars. Introducing an alternative philosophical foundation to the study of economics, this book explains and adopts Rosmini's perspective whose interpretation of economic action was fundamentally at odds with the prevailing and all-conquering utilitarianism of modernity. Besides, it also offers a detailed conceptual framework to guide alternative approaches to conventional neoclassical economics. In fact, the contemporary case is made by the author for adopting Rosmini's principles in order to change an economic paradigm widely held to be unassailable. In that sense the author tries to persuade the reader about the relevance of Rosmini's economic conception and public policies' proposals in relation to contemporary economic debate showing how Rosmini's higher wisdom could be useful to build a non-rationalist, personalist and ethical economic science.

The first chapter presents the outlines of the contemporary debate in economics and the relevance of bringing up Rosmini's economic philosophy to illuminate this debate. The main assumptions and current critiques of the neoclassical paradigm in economics are presented. In addition, the analysis about contemporary economics is put under the light of the crisis of modernity and of the shift from the modern rationalist-utilitarian paradigm to a new, although still uncertain, paradigm. In the third place, a series of philosophical works by authors – inspired mainly by Hegel- who interpret the said shift as a transition from what they call the «Machiavellian and Hobbesian» paradigm of self-conservation to a new «recognition» para-

* Presentazione del libro di CARLOS HOEVEL, *The Economy of Recognition. Person, Market and Society in Antonio Rosmini*, Springer, Series: Ethical Economy, Vol. 42, 2013; XV-263 pp., ISBN 978-94-007-6058-5.



digm are also presented. In the fourth place, the author shows possible flaws of Hegelian arguments in order to ground a paradigm of recognition in economics. Finally, he introduces some arguments to suggest that Rosmini's conception of recognition based on a personalist idea of the human being can be a far better philosophical foundation for economics than the one held by authors inspired by Hegel.

Chapter II presents a general view of Rosmini's economic ideas and main works in the context of his biographical and intellectual itinerary. The chapter shows how Rosmini's economic thought is deeply influenced by the economic ideas of his times, represented especially by classical economists, Italian civil economists and other authors such as Ludwig von Haller, Simonde de Sismondi and the utopian socialists. Finally three different interpretations of Rosmini's economic philosophy are presented while the author proposes a fourth one based on the thesis of Rosmini's having the project of replacing the utilitarian bases of economic thinking by a personalist conception of human and economic action.

After introducing the fundamentals of Rosmini's thought, Hoevel offers details about the theoretical and institutional features of utilitarian economics, tracing their influence on the economic field. The book's third chapter thus presents an extensive revision of the utilitarian assumptions that are implicit in economic science – in the socialist and statist version as well as in the liberal and individualist one. According to the author, Rosmini's approach is based on the idea that this implicit utilitarian conception is not due to political economy as a science but to the philosophical influence of utilitarian theories suffered by many economists. The heart of the utilitarian influence in modern economic science lies, according to Rosmini, on the conception of human action as a behavior always oriented towards maximization of utility or interest. Presenting Rosmini's detailed description of three main different versions of utilitarianism – empiricist or sensist, sentimentalist and eudemonist- the author also shows the consequences that these different versions of utilitarianism bring to the conception of society, law, politics and economic science.

After having made explicit and analyzed the utilitarian assumptions of economic science, chapter IV presents Rosmini's critical arguments on the former and, at the same time, tries to show the author's own positive formulation of human action. Rosmini's main criticism points at the anthropological core of utilitarianism, which conceives human action as a behavior always oriented towards some kind of «maximization of utility». According to the Italian philosopher, the problem of this utilitarian formulation lies on it being based on a partial and distorted observation of human nature. In order to refute it, Rosmini adopts a phenomenological point of view that leads him to carry out a meticulous observation of the phenomena observable in the different stages of human development from childhood to adulthood. The chapter presents part of this phenomenological description and the different arguments raised by Rosmini to support his conviction of the existence in human beings of «personal» capacities for free objective value judgments, moral recognition and happiness different from «natural» capacities limited to satisfy physical or psychical subjective and utilitarian needs or pleasures.

Chapter V shows how, according to Rosmini, any economic satisfaction or «utility» is always enlightened or obscured by the personal faculties of reasoning and freedom, which are included in a wider framework constituted by «human desire or capacity». Eventually, this can be explained by the predominance of the personal principle that governs human beings and integrates the subjective faculties – without them losing their nature – to the personal faculties,

which results in the economic action being a type of complex action both natural and personal. The chapter describes how economic goods, which are primarily subjective and relative, turn into objective and moral goods through the dynamics of contentment or happiness. According to the author, Rosmini maintains that the central problem of the economy is not technical or political but ethical. In fact, it is in the personal spirit where economic valuation and action are born.

Rosmini's notion of human and economic action, based on human beings' personal capacities for objective knowledge, freedom, truth recognition, moral goodness and happiness, deeply transform, according to Hoevel, the meaning of central economic activities such as labour, wealth creation and consumption, and become crucial factors in any analysis of the operation of the economy. Chapter VI presents the application of Rosmini's conception of a personalized economic action to three basic economic activities: labour, wealth-creation and consumption. In the first place, the chapter shows how, according to Rosmini, the entire structure of labour and business collapses if the motivation to work falls outside the scope of moral contentment and ethics, and if it is based on pure subjective utility as its only principle. In the second place, the chapter presents some Rosminian arguments in favor of labour as the proximate means for wealth-creation and against the idea that any use of an object, provided it can offer a subjective utility, necessarily implies the creation of economic value or wealth increase. Finally, in the third place, Rosmini's basic «grammar of consumption» is presented. According to Rosmini, the concept of economic need is always relative to the valuation of the person, who is constantly changing and evolving as time goes by and different circumstances emerge, just like his or her needs. The problem is therefore not the complexity and spring of new needs, but rather their quality and their relationship to the parallel evolution of moral and economic capacities to satisfy them.

While under the utilitarian paradigm the economy is seen as an aggregate of utility-maximizing subjects, the recognition paradigm held by Rosmini conceives it as formed by subjects capable of recognizing each other and establishing free and reciprocal bonds among them. From this new perspective chapter VII analyzes juridical relationships amongst the individuals involved in a market. The author attempts to show a first aspect of Rosmini's juridical conception of the market, especially through the analysis of the natural rights of the individuals –or «rational rights» as Rosmini prefers to call them. Against utilitarians, Rosmini states that, neither rights in general nor economic rights in particular, may be rooted in utility alone, this being either social or individual; instead, they should be based on that superior reason which he calls «the idea of justice». Besides, his conception of economic rights implies that they must always be the result of the personal activity of the rights' holder. In that sense, there can be no rights as a result of merely material or physical activities. For a right to exist, the subject of right must be a person, endowed with intelligence and free will. In addition, the chapter presents Rosmini's arguments in favor of a personalist conception of the right of ownership, the right of economic freedom and contracts, in controversy especially with utilitarians and socialists. Finally, apart from this analysis of individual rights, the chapter considers other non-juridical moral duties and moral virtues not strictly obligatory but essential for the functioning of markets.

Once the author has presented the Rosminian conception of interpersonal economic relationships governed by ethics and rational right, he arrives at the crucial issue of the social and

political dimension of the economy. Chapter VIII presents Rosmini's arguments against three versions of political utilitarianism such as conservative patrimonialism, extreme liberalism and totalitarian socialism. With respect to the first, Hoevel shows how, according to Rosmini, conservative patrimonialism neglects the right of all citizens to compete for the access to ownership and leads to a moral degradation of society. In relation to ultra-liberalism, the chapter presents Rosmini's critiques of the reduction of society to market relationships and of the negative effects of excessive competition. Finally, the author shows Rosmini's objections against statism, utopian socialism and social utilitarianism based on the idea that social rights can never reach the point of being maintained at the cost of the rights of the individuals («extra-social rights»), top-down leveling and irrational planning.

In Chapter IX Hoevel describes the main principles that, according to Rosmini, should regulate the social organization of the economy. In the first place, the principle of social justice that, together with Luigi Taparelli D'Azeglio, was proposed for the first time by Rosmini in Europe as the main road through which political economy should run in order to break with the different forms of social utilitarianism and create an economy of recognition. In the second place, the Rosminian conception of the common good and its relation with private and public goods is presented. In addition, the chapter includes the criteria for the social regulation of ownership and freedom, the Rosminian conception of distributive justice, economic equity and equal opportunities and the role of other factors such as population, culture and happiness in economic policy-making. Finally, the chapter proposes Rosmini's version of the subsidiarity principle as the main basis to organize a personalist economic public policy.

Chapter X is focused on a detailed description of concrete economic instruments in the areas of production (industrial policies), labour (work flexibility, subsidies, education), taxes (kinds of taxes, ways of collection) social assistance (legitimacy and limits of the Welfare State) and commercial policies (regulations for a gradual opening up of the economy) that Rosmini proposes as practical applications of his recognition paradigm for economic science. Rosmini is indeed a harsh critic of economic policies based on regimes of privilege, monopolies and special subsidies. However, and despite the clear definitions that bring Rosmini close to liberal economic thought, the author believes that his recommendations of public economic policies also point to a clear subsidiary role of the State in all those economic activities that private individuals cannot undertake, a gradual and never sudden opening up of the economy and an impulse to education and help of the needy by the State, civil society and religious associations.

Chapter XI presents Rosmini's proposal of the set of institutions necessary in order to build an economy where all interests and rights are recognized, expressed and openly discussed. In the first place, the economic functions of the Parliament, the Political Tribunal and other political institutions of the State are presented. Secondly, the chapter describes the Rosminian conception and appreciation of the economic importance of civil society, the role of regional and central governance and the civil dimension of businesses. In the third place, the chapter takes into account Rosmini's conception of the role of the family in the economy. Finally, the role of religion and of the Catholic Church is analyzed with respect to the evolution of economic ideas and the possibilities of a sustainable global economy and society.

The conclusion of the book is mainly epistemological. It presents Rosmini's description of the problems of fragmentation, excess of abstraction, rationalist reductionism and utilitarianism as typical of modern sciences that should also be taken into account when analyzing the

problems of economic science. Besides, as it is shown throughout the book, the conclusion presents the two risks of isolating economics, mainly due to the obsession with the creation and accumulation of wealth, but also of wrongly integrating it with ethics and with eudemonological sciences. Finally, the conclusion stresses the importance of Rosmini's epistemological distinctions in order to differentiate economic science from ethics in a proper way, subordinating the former to the latter but, at the same time, allowing their mutual influence.

Having criticized subjectivism and individualism at the core of the utilitarian theses assumed by economic science, Rosmini prefigures today's critique of «autistic economics». In fact, with his assertion that micro-economic formulae consecrating the maximization of utility derive not from scientific principles or even hypotheses, but from uncritically adopted philosophical ideas, he has shown the way in order to detect and explain the main problem of contemporary economic science. In that sense, this book shows how Rosmini's original assault on the utilitarianism he perceived as the fatal flaw in accepted economic theory and his ambitious «personalist» alternative proposal are still a relevant contribution to the contemporary social and economic debate.

carloshoevel2002@yahoo.com

(Pontificia Universidad Catolica de Buenos Aires)





FULVIO DE GIORGI

ROSMINI E L'ISLAM NEGLI ANNI DELLA FORMAZIONE PADOVANA

Fulvio De Giorgi is an expert on Rosmini's life and spirituality. His contribution identifies the sources and authors that allowed Rosmini to become deeply knowledgeable about Islam and its history during his studies at the University of Padua (1816-1819). Simone Assemani, who was Professor of Holy Scripture and Oriental Studies at Padua and published many works on Arabic culture, is shown to have had a particularly important influence.

Nei primi anni dell'Ottocento, cioè negli anni della sua fanciullezza e della sua prima formazione a Rovereto, il tema della religione islamica non fu presente ad Antonio Rosmini (1797-1855). Nel primo scritto giovanile di una certa ampiezza, peraltro rimasto allora inedito, *Il giorno di solitudine*, che pure rivelava una cultura già molto solida e dai numerosi rimandi (tra gli altri Montesquieu, Voltaire, Rousseau), il tema non compariva: un generico riferimento agli Arabi, a proposito del ruolo sociale della religione, sembrerebbe riferirsi infatti ad un periodo precedente a Maometto¹.

¹ Scriveva Rosmini: «Si tracorri tutte le antiche storie. Qual securtà è de' signori su suoi troni? I Persiani, i Romani, i Laghidi, que' di Siria, gli Arabi ogn'altro il parlano, il predicano [:] sbalzati, avvelenati, trucidati da' ministri, da' fratelli, da' figliuoli, dai padri, dalle madri, dal gentame. Un mezzo secolo di Paganesimo, così dice un valente francese dopo recati i fatti, più infinitamente di <siffatti> cotali guai stragrandi ne rappresenta che non quindici di Cristianesimo» (G. LORIZIO (ed.), *Un manoscritto giovanile rosminiano: Il Giorno di Solitudine. Trascrizione e interpretazione*, numero monografico di «Lateranum», 59 (1993), 2, p. 57). Il riferimento al «valente francese» era all'abate Nonnotte, polemico soprattutto verso Voltaire.



Fu sicuramente negli anni universitari a Padova² e precisamente sotto il magistero di Simone Assemani che Rosmini acquisì una conoscenza dell'islamismo e della sua storia, in relazione ai rapporti con la storia del cristianesimo orientale. Giunto infatti a Padova nel 1816 il Roveretano fece subito la conoscenza di alcuni suoi professori, tra i quali l'Assemani, già anziano. Egli era, infatti, nato a Roma il 19 febbraio 1752 (sarebbe poi morto a Padova il 7 aprile 1821³): il padre, Elia Antonio, era maronita e la madre italiana⁴. Laureatosi in teologia a Roma⁵ e ordinato sacerdote, svolse per diversi anni il suo ministero in Siria, dove peraltro seguì il rito latino e non il maronita. Nel 1778 fu nuovamente in Europa: prima in Germania, poi in Austria. Lavorò presso la Biblioteca imperiale di Vienna per poi essere nominato, nel 1785, Professore di lingue orientali a Padova. E proprio a Padova, nella stamperia del seminario, pubblicò le sue opere principali che gli guadagnarono una certa notorietà e l'amicizia di studiosi famosi, come l'orientalista Oslao Tychsen di Rostock (del quale l'Assemani fece conoscere i lavori, con articoli su periodici e con traduzioni) e come il grande arabista Antonio I. Silvestre de Sacy.

Nel 1787 pubblicò, dunque, il *Saggio sull'origine, culto, letteratura e costumi degli Arabi avanti il pseudoprofeta Maometto*, che ebbe una certa diffusione e che toccava vari aspetti, anche di storia letteraria⁶. Di maggiore importanza furono le successive opere, che raccoglievano gli studi compiuti dall'Assemani sui reperti conservati nella collezione di Iacopo Nani, senatore di Venezia, in particolare monete e medaglie: *Museo Cufico Naniano* (in due parti: 1787 e 1792) e *Catalogo dei codici manoscritti orientali della Biblioteca Naniana* (anch'esso in due parti: 1787 e 1792). Il card. Stefano Borgia gli offrì poi la possibilità di un ulteriore studio, mandandogli un globo astronomico arabo del XIII secolo, del quale egli decifrò le scritture: *Globus Caelestis Cufico-Arabicus Veltorni Musei Borgiani... illustratus. Praemissa... de Arabum astronomia dissertatione* (Patavii, 1790). Dal 1807 all'Assemani fu affidato l'insegnamento di Sacra Scrittura e di Lingue orientali presso l'Università patavina⁷: insegnamento che tenne fino alla morte. Fu socio di diverse accademie e

² Cfr. F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 79-94.

³ Cfr. G.P. ZABEO, *Orazione in funere del professore D. Simone Assemani*, Padova 1821. Lo Zabeo, che tenne questa commemorazione funebre, era il professore con il quale Antonio Rosmini si laureò nell'Ateneo patavino.

⁴ Cfr. G. LEVI DELLA VIDA, *Assemani Simone*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1962, pp. 440-441.

⁵ Cfr. P. RAPHAËL, *Le rôle du Collège maronite romain dans l'orientalisme au XVII^e et XVIII^e siècles*, Beyrouth 1950, pp. 142-144.

⁶ Cfr. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, III, Città del Vaticano, 1949, pp. 458-459.

⁷ Cfr. S. ASSEMANI, *Discorso inaugurale alla cattedra di lingue orientali nella Regia università di Padova detto nel giorno XX di dicembre MDCCCVII*, Stamperia del Seminario, Padova 1808.

pastore in Arcadia⁸.

Conosciuto dunque l'Assemani⁹, nel dicembre 1816 Antonio Rosmini così ne scriveva al padre Pier Modesto: «insegna le lingue orientali, Arabo d'origine, stato già condottiere, come si dice di 40000 Arabi, poi ambasciador mandato dalla nazione Araba all'Imperatore Giuseppe II, quindi orrevolmente impiegato dalla Corte di Roma, celebre per un gran numero d'opere curiose ed erudite, di presente riposa la sua onorata vecchiezza in questa città insegnando a' giovani gl'idiomi delle nazioni più remote ed antiche, e interpretando la Scrittura dall'originale ebreo». Assemani era un uomo dallo spirito aperto, anche se risentiva del peso dell'età: «sebbene buono, e piacevole, ed allegro, pure l'uomo è vecchio ed agiato».

Il giovane Rosmini fu attratto da questa figura di erudito, ma fu anche conquistato dal suo stile didattico. Sempre scrivendo al padre, infatti, aggiungeva: «Questi è un uomo singolare. La sua lezione per noi è sempre un gioco ed un trastullo: perciocché l'asprezza e difficoltà di quelle lingue, sì lontane da noi, egli ha la maniera di torcele via, e d'appianarle senza pure che ce n'accorgiamo: e poi va spargendo la sua lezione sempre di sali e di beffe, e di racconti curiosi. Egli mise in assetto e fornì di caratteri ebraici e orientali la stamperia del Seminario; poi stampò un gran numero d'opere erudite, illustrazioni di codici antichi di quelle sue lingue, di medaglie cuffiche, e singolarmente la illustrazione di un globo celeste antichissimo, mandatogli dal Card. Borgia, che gli fé perder la vista, com'ei ci disse, perché portante scritti i nomi delle stelle in una di quelle lingue straniere sì minutamente, che ad occhio nudo nulla si vedeva, con molte altre difficoltà».

In vista di una visita di Venezia, che ebbe luogo nel febbraio 1817, Antonio comunicava al padre che il professore di Lingue Orientali aveva promesso a lui e ai suoi amici che si recavano appunto a Venezia «di prestarci de' servigi che ho carissimi». E, più precisamente, aggiungeva: «fra l'altre buone venture abbiam questa che essendo dovuto arreararsi anche il nostro celebre Professore Assemani per le solenni distribuzioni de' premi dell'arti e delle scienze del regno (poiché è membro dell'Istituto e di cui egli è pure uno de' giudici) questo buon uomo, che ci vuol bene assai, disseci che a Venezia andassimo a visitarlo in casa Nani, dov'egli è alloggiato, e che ci darà de' viglietti per poter essere presenti alla funzione de' premi. Oltracciò casa Nani è famiglia fortissima e nobilissima e quello che è più, tutta piena di cose antichissime e rarissime, specialmente di cose orientali. I codici orientali della libreria Naniana furono già illustrati con un'opera del chiarissimo Cav. Jacopo Morelli, e il museo della stessa famiglia fu con immensa erudizione illustrato e pubblicato in due gran volumi dallo stesso Professore Assemani, che tutto è cosa di questa famiglia [...] Noi vedremo agiatamente tutte queste cose non solo, ma anche ci saranno mostrate e dispiegate da un sì grand'uomo».

⁸ E a proposito della produzione tardo settecentesca nella linea della tradizione arcadica cfr. [A. BACCANTI], *Maometto legislatore degli arabi e fondatore dell'Impero musulmano. Poema del canonico kav. Baccanti di Casalmaggiore vice-custode della Colonia Eridania già uno de' 12 colleghi d'Arcadia*, Bizzarri, Casalmaggiore 1791 (2 voll.).

⁹ Cfr. G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, vol. II (1817-1822), Marzorati, Milano 1968, pp. 6-7, 9-12, 22-23, 35, 38, 50, 74, 171-172.

Tramite queste comunicazioni del figlio, Pier Modesto Rosmini rimase positivamente colpito da tale figura così singolare di erudito in un campo solitamente non molto battuto e pur tanto affascinante e fin dalla fine del 1816 scriveva ad Antonio: «Il professore vostro di lingue orientali, se e quanto mi scrivete fondato, deve essere un capo d'opera. Procurate di farvelo amico, mentre al ritorno vostro alle vacanze penso di scrivergli io invitandolo a farvi compagnia qui in Rovereto per qualche tempo, ove spero resterà contento vedendoli fatta accoglienza riccamente da molti». In effetti Antonio, sempre più ammirato della personalità di studioso dell'Assemani, si adoperò perché fosse aggregato alla roveretana Accademia degli Agiati. Nel marzo 1817 scriveva ad Orsi e a Sonn: «Assemani mi disse che accetteria volentieri il grado di nostro collega; vi manderò dunque quando che sia qualcheduna delle molte sue opere». Tuttavia in settembre l'Assemani declinò l'invito, non potendosi recare a Rovereto a motivo degli incomodi della sua vecchiaia.

Peraltro, in quanto Seniore della Facoltà teologica padovana, Assemani controfirmò l'attestato di baccelliere conferito ad Antonio Rosmini il 27 giugno 1817, dopo che il giovane roveretano aveva sostenuto – il 20 giugno – l'esame del primo corso teologico, con la discussione di ottanta tesi, tra le quali quelle di Ermeneutica (della Bibbia ebraica) relative all'insegnamento di Assemani. Così pure nel 1819, per incarico del Direttore della Facoltà teologica, il professor Assemani stese le relazioni da inviare all'I.R. Governo Austriaco, circa il curriculum universitario di Antonio Rosmini, nei tre anni padovani.

Sotto la guida dell'Assemani, Rosmini studiò dunque la grammatica ebraica ma anche le grammatiche caldea, siriana e araba. Acquisì, pertanto, per così dire, un approccio filologico-erudito alle questioni relative alla Scrittura, ma anche alla letteratura religiosa e alla cultura orientale. Egli anzi pensò che lo studio dei testi religiosi orientali, perfino di quelli indiani, potesse essere utile per meglio comprendere la Scrittura: in questo senso si esprimeva, per esempio, scrivendo il 15 ottobre 1826 da Rovereto, all'amico Giuseppe Brunati, che dal 1821 insegnava Sacra Scrittura e Lingue Orientali nel seminario di Brescia; e del resto, in altra occasione, faceva riferimento, con consenso, all'opera dell'erudito tedesco Johan Hyazinth Kistemaker (*Canticum canticorum illustratum ex Hierographia orientalium*), apparsa nel 1818, che illustrava la Cantica servendosi degli antichi libri indiani. Chi ha analizzato l'interesse di Rosmini per l'India ha osservato che «è agevole constatare lo studio diretto degli antichi scritti indiani: il *Mānava Dharmaśāstra*, l'*Uttara Mīmāṃsā*, il poema di *Iavara Krishna*, compendio della filosofia *Sāṃkhya*, e l'*Isa-upanisad*»¹⁰. L'interesse per l'Islam si doveva sviluppare nell'ambito di queste prospettive di studio e con questa sensibilità filologico-erudita.

Probabilmente l'Assemani introdusse il giovane roveretano alla conoscenza delle opere erudite di altri celebri Assemani (il cognome Assemani era una latinizzazione del libanese *Simaan es Simaani*) maroniti del XVIII secolo: il grande Giuseppe Simonio, autore di importanti opere come la *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (i diversi volumi furono pubblicati tra il 1719 e il 1728 a Roma per i tipi di Propaganda Fide) e come *Rudimenta linguae Arabicae cum catechesi christiana* (pubblicata a Roma nel 1732, sempre per i tipi di Propaganda Fide); Stefano Evodio, nipote di Giuseppe Simonio, che pubblicò, tra l'altro, gli *Acta Sanctorum Martyrum Orienta-*

¹⁰ R. ROSI, *Rosmini e l'India*, Sodalitas, Stresa 1993, p. 17.

lium et Occidentalium (Romae, Collini, 1748); Giuseppe Luigi.

Inoltre, attraverso tale magistero, Rosmini poté ricollegarsi idealmente e culturalmente alla peculiare e singolare tradizione padovana, che risale al beato Barbarigo, del quale egli ebbe sempre un grande concetto¹¹. Com'è noto, il cardinale Gregorio Barbarigo realizzò, alla fine del XVII secolo, un'importante e originale riforma del seminario di Padova. Riassumendo i frutti di precedenti lavori e di studi più recenti¹², Xenio Toscani ha efficacemente sintetizzato i tratti di tale opera e i caratteri della sua specificità storica: «Si trattò di una vera e propria radicale rifondazione, sia sotto il profilo materiale che sotto quello spirituale e degli studi. Ritrovato il seminario del tutto inadeguato ai bisogni diocesani [...], in due anni, dal 1668 al 1670, aprontò una nuova sede restaurando e riadattando un antico convento e rendendolo capace di oltre 100 alunni. Per quanto attiene agli studi, rifiutò di seguire la tradizione, che voleva gli alunni allievi dei Gesuiti per l'Umanità, Retorica e Filosofia, e dell'Università per la Teologia, ma volle scuole interne, con autonomo corpo docente, strettamente dipendente dalle direttive vescovili e con regole e 'ratio studiorum' proprie. [...] Il piano di studi del seminario e la gamma degli insegnamenti, ricchissima, si avvalsero anche della attività di una tipografia, fondata dal Barbarigo nel seminario stesso, e assunta a grande fama: stampava testi nelle lingue insegnate nel seminario (Latino, Greco, Ebraico, Copto, Arabo, Turco e Persiano) [...]. La formazione di alto profilo, culturale e spirituale, che vi veniva impartita era tale, per valore e livello, da non avere confronti negli analoghi e coevi istituti diocesani italiani. E va pure rimarcato che essa era finalizzata a preparare preti destinati al servizio pastorale e ad operare all'interno della struttura parrocchiale, naturalmente in una città universitaria e in uno Stato in rapporti con

¹¹ Nel 1843 Rosmini ricordava al vescovo di Montepulciano Samuelli l'operato esemplare del «B. Barbarigo nel suo celebre Seminario di Padova» (A. ROSMINI, *Epistolario Ascetico*, vol. III, Tipografia del Senato, Roma 1912, p. 48).

¹² Per i lavori precedenti cfr. L. TODESCO - S. SERENA, *Il seminario di Padova. Notizie raccolte e pubblicate nella ricorrenza del III centenario della beatificazione del Card. Gregorio Barbarigo*, Padova 1911; G. BELLINI, *Storia della tipografia del seminario di Padova (1684-1938)*, Padova 1938; S. SERENA, *S. Gregorio Barbarigo e la vita spirituale e culturale nel suo seminario di Padova. Lettere e saggi editi dagli amici in memoria*, Padova 1963. Per gli studi più recenti cfr. C. BELLINATI, *La pedagogia del cardinale Gregorio Barbarigo vescovo di Padova (1664-1697). Contributo alla storia della riforma cattolica in Padova*, Padova 1982; L. BILLANOVICH, *Gregorio Barbarigo vescovo e patrizio veneziano: proposte di lettura*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 1988, pp. 79-105; G. BELLINATI, *La biblioteca del cardinale Gregorio Barbarigo in eredità al seminario di Padova (1697)*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di scienze, lettere e arti», 1995-96, pp. 191-197; U. BALDINI, *L'influenza del cursus gesuitico nella strutturazione dei corsi superiori del seminario padovano negli anni del Barbarigo. Note preliminari e di metodo*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 1996, pp. 15-26. Ma soprattutto cfr. L. BILLANOVICH - P. GIOS (a cura di), *Gregorio Barbarigo patrizio veneto vescovo e cardinale della tarda controriforma (1625-1697)*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1999.

l'oriente greco, arabo e turco»¹³.

In effetti fin dal 1311 il Concilio di Vienna aveva preso in esame le proposte di Raimondo Lullo affinché fossero istituite scuole di lingue orientali e in particolare di arabo, per l'istruzione dei missionari, e, nello stesso anno, Clemente V aveva emanato una Bolla – che, come si vedrà, Rosmini avrebbe citato in un suo lavoro – disponendo l'apertura di scuole di ebraico, arabo e caldaico (per preparare i missionari e per eseguire traduzioni corrette di libri scritti in quelle lingue) nel luogo della Sede Apostolica e presso le università di Parigi, Bologna, Oxford e Salamanca. Tuttavia quelle disposizioni erano rimaste lettera morta, come notava nel 1544 Guillaume Postel¹⁴.

Penco e Guasco, nei loro lavori, hanno sottolineato come la scelta di Barbarigo (membro dal 1678 della congregazione di Propaganda Fide) di introdurre lo studio dell'ebraico e delle lingue orientali fosse motivata tanto dall'opportunità di una più profonda conoscenza delle Scritture quanto dalla preparazione all'attività missionaria¹⁵. Del resto, già nel 1856, Gaetano Moroni, che era stato vicino al card. Cappellari quando era Prefetto di Propaganda Fide (e poi quando ascese al soglio pontificio) e aveva conosciuto anche Rosmini, scriveva: «dirò col vescovo Cecconi, *Istituzione de' seminari*, che il b. cardinal Barbarigo vescovo di Padova, introdusse nel suo seminario lo studio delle lingue orientali, inclusivamente all'arabica, persiana e turca, facendo stampare il testo dell'Alcorano in arabo, colla versione latina e le note di confutazione di Lodovico Marracci, di cui abbiamo: *Prodromus ad refutationem Alcorani*, Romae 1691; *Alcorani textus universus arabico et Latino translatio cum notis atque refutatione*, Patavii 1698»¹⁶.

Il teologo e orientista¹⁷ lucchese (era nato a Torcigliano di Camaione) Lodovico Maracci

¹³ X. TOSCANI, *Recenti studi sui seminari italiani in età moderna*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 7 (2000), pp. 298-299. Per quanto riguarda l'accenno finale alle relazioni di Venezia cfr. L. VALENSI, *Venezia e la Sublime Porta*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1989. Sulla tipografia cfr. anche J. BALAGNA, *L'imprimerie arabe en occidente (XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles)*, Paris, 1984 p. 91.

¹⁴ Cfr. A. MALVEZZI, *L'Islamismo e la cultura europea*, Sansoni, Firenze 1956, p. 113.

¹⁵ Cfr. G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, II, Milano 1977, p. 31; M. Guasco, *La formazione del clero: i seminari*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Annale 9 della *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1986, p. 674.

¹⁶ G. MORONI, voce *Turchia*, in Id., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LXXXI, Emilia-na, Venezia 1856, p. 219.

¹⁷ Cfr. G. GABRIELI, *Gli studi orientali e gli Ordini religiosi in Italia*, in «Il pensiero missionario», 3 (1931), pp. 297-313; E. DENISON ROSS, *Ludovico Marracci*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 2 (1921-1923), pp. 117-123; G. LEVI DELLA VIDA, *Ludovico Marracci e la sua opera negli studi islamici*, in Id., *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Ricciardi, Milano-Napoli 1959, pp. 193-210; C. GASBARRI, *Islam e Cristianesimo*, Milano 1962, pp. 320-321.

(1612-1700), della Congregazione dei Chierici regolari della Madre di Dio¹⁸, oltre a collaborare alla versione araba della Bibbia, promossa da Propaganda Fide ad uso delle Chiese orientali e stampata in tre volumi nel 1671, e ad essere consultore di Propaganda Fide (per la quale tradusse pure alcune lettere dall'arabo) e di altre Congregazioni, insegnò arabo al Collegio Urbano di Propaganda, ma anche aiutò il fratello maggiore Ippolito, religioso della sua stessa Congregazione, negli studi di mariologia¹⁹, tradusse in latino e in italiano un'opera di san Giovanni Damasceno dedicata a Maria²⁰ e tradusse invece in arabo l'*Officium Beatissimae Virginis Mariae*. Ma soprattutto egli lavorò per molti anni alla sua opera fondamentale *Alcorani textus universus* che fu appunto stampato a Padova²¹ in due tomi in folio: il primo riproponeva l'opera già apparsa nel 1691 (in quattro volumi: per i tipi di Propaganda) *Prodromus ad refutationem Alcorani* e illustrava la figura di Maometto servendosi di fonti arabe, ma era importante soprattutto il secondo, *Refutatio Alcorani*, nel quale si dava il testo arabo del Corano, con una traduzione latina, un apparato esegetico dei passi oscuri e la confutazione delle sue dottrine²². Nel 1542 a Basilea, l'editore Oporino aveva ripubblicato la traduzione latina medievale di Roberto di Chester, curata dal professore di teologia di Zurigo Teodoro Buchmann, detto Bibliander, con una premessa di Lutero²³: di tale opera era stata proibita la lettura da parte di Alessandro VII (fu messa all'Indice nel 1559), più per la prefazione di Lutero che per il testo coranico, tant'è vero che non fu messa all'Indice la (parziale) traduzione del Corano latino in italiano, pubblicata nel 1547 a Venezia a cura di Andrea Arrivabene²⁴. Ma poiché poteva esserci qualche dubbio, circa la legit-

¹⁸ Cfr. F. SARTESCHI, *De scriptoribus, Congregationis Clericorum Regularium Matris Dei*, Romae 1753, pp. 193-204; C. ERRA, *Memorie de' religiosi per pietà e dottrina insigni della Congregazione della Madre di Dio*, Roma 1760, pp. 45-60.

¹⁹ Cfr. F. PETRILLO, *Ippolito Marracci protagonista del movimento mariano del secolo XVII*, Roma 1992.

²⁰ L. MARRACCI, *Paracletica in Sanctissimam Deiparam Virginem Mariam, auctore S. Joanne Damasceno e Sacro Ordine S. Basilii Magni nunc primum latinitate donata et in luce edita*, Romae 1685; poi tradotta anche dal Marracci in italiano: *Suppliche affettuose alla Beatissima Vergine Madre di Dio, opera di S. Giovanni Damasceno chiamata da i greci Paracletica*, Lucca 1690. Per la prospettiva di S. Giovanni Damasceno sull'islamismo cfr. D.J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: the 'Heresy of Ishmaelites'*, Brill, Leiden 1972.

²¹ Cfr. M.P. PEDANI FABRIS, *Intorno alla questione della traduzione del Corano*, in BILLANOVICH - GIOS (a cura di), *Gregorio Barbarigo patrizio veneto vescovo e cardinale della tarda controriforma (1625-1697)*, cit., pp. 353-365.

²² Cfr. AA. VV., *Il Corano: traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, IPL, Milano 2000.

²³ Cfr. V. SEGESVARY, *L'Islam et la Réform, L'Âge de l'homme*, Lausanne 1978, pp. 161-199.

²⁴ Cfr. C. DE FREDE, *La prima traduzione italiana del Corano sullo sfondo dei rapporti tra Cristianità e Islam nel Cinquecento*, Napoli, Istituto Orientale, 1967. Sulla tale questione e sull'edizione 'paganiniana' veneziana del Corano cfr. M. BORRMANS, *Présentation de la première édition imprimée*

timità di una traduzione e di uno studio del Corano, Maracci si riferì alla già ricordata Bolla di Clemente V del 1311 per giustificare la sua opera.

Occorre sottolineare il valore di questa traduzione del Maracci, che superava tutte le precedenti (e anche alcune successive), e la sua importanza storica, che è stata ben rilevata dagli studiosi dei rapporti tra cultura europea cristiana e cultura islamica: «il Maracci dava dunque all'Europa la prima traduzione integrale e fedelissima del Corano di quel libro tanto commentato e confutato da centinaia di scrittori che non lo avevano mai letto, e da essi inappellabilmente condannato, soprattutto per ciò che esso contiene. La controversia antislamica terminava dunque come avrebbe dovuto incominciare. Anche se si raffronta la paziente, coscienziosa confutazione del Corano del Maracci, pur non esente da qualche materiale errore storico, con tutte quelle analoghe [...], nessuna eccettuata, vi si vedono i risultati del senso critico finalmente nato, oppure finalmente adoperato, ed il metodo d'indagine, nonché quello dialettico, finalmente diretto dalla logica. Con quale nuova apertura di mente studiasse e scrivesse il Maracci e con quale indipendenza e coraggio egli confessasse i tradizionali vaniloqui del passato, bastano a dimostrarlo queste sue parole: "Se volessi narrare la vita ed i fatti di Maometto secondo quello che ne hanno detto gli autori nostri, credo che mi renderei ridicolo di fronte ai Musulmani. Per di più, non vanno d'accordo fra loro circa quello che raccontano, onde difficilmente si crederebbe che gli uni e gli altri ragionino della medesima persona"»²⁵. La traduzione del Maracci era ancora utilizzata nell'Europa colta del XVIII secolo²⁶.

Dalla lezione di Assemani, dunque, Rosmini probabilmente assorbiva un certo atteggiamento di rispetto verso l'Islam (forse indotto anche dal riconoscere all'Islam se non la Verità, almeno qualche verità). Era un rispetto che si manifestava, per esempio, nell'accurata e filologicamente corretta informazione, nella lettura diretta dei testi e, in particolare, del Corano, in un'esegesi dello stesso Corano che non prescindesse dai commentatori islamici.

Tutto questo si evince dall'unico scritto specificatamente dedicato da Rosmini a tematiche inerenti l'islamismo. Nel 1845, infatti, Rosmini stese per il card. Castruccio Castracane degli Antelminelli, vescovo di Palestrina, un testo sulle testimonianze rese a Maria nel Corano. Tale

du Coran à Venise, in «Quaderni di studi arabi», 8 (1990), pp. 3-12; ID., *Observations à propos de la première édition imprimée du Coran à Venise*, in «Quaderni di Studi Arabi», 9 (1991), pp. 93-126. Cfr. anche G.B. DE ROSSI, *De Corano arabico Venetiis Paganini typis impresso sub in sec. XVI Dissertatio*, Parmae, ex Imperiali Typographeo, 1805.

²⁵ MALVEZZI, *L'Islamismo e la cultura europea*, cit., p. 288.

²⁶ Cfr. *Mohammedis filii Abdaliae pseudo-prophetae fides islamitica, i.e. Al-Coranus: ex idiomate arabico quo primum a Mohammede conscriptus est, latine versus per Ludovicum Marraccium... et ex eiusdem animadversionibus aliorumque observationibus illustratus et expositus, praemissa brevi introductione et totius religionis mohamme*, Lipsiae, Lanckisianis, 1721. Era una traduzione della traduzione latina di Maracci l'opera di Claude Savary: *Le Coran, traduit de l'arabe, accompagne de notes, et precede d'un abrege de la vie de Mahomet, tire des ecrivains orientaux les plus estimes*, par m. Savary, Amsterdam, les Libraires Ass., Rotterdam & Utrecht, Leiden 1786.

ragionamento fu letto l'8 maggio 1845 dal cardinale come Prolusione alla prima delle adunanze di quell'anno dell'Accademia di Religione Cattolica²⁷, della quale in quel momento era Censore Ordinario (ma della quale lo stesso Rosmini era socio). Il testo fu pubblicato negli «Annali delle Scienze Religiose»²⁸ e fu pure, nello stesso anno, stampato a parte, sempre a Roma, nella tipografia delle Belle Arti. Solo molto dopo, quando fu pubblicata postuma nel 1884 la rosminiana *Antropologia soprannaturale*, il testo, stampato in un'appendice finale al terzo volume, fu finalmente attribuito al suo autore, cioè a Rosmini²⁹.

fulvio.degiorgi@unimore.it

(Università di Modena e Reggio Emilia)

²⁷ Cfr. A. PIOLANTI, *L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo*, Roma 1977.

²⁸ (1845), XX, pp. 321-340.

²⁹ A. ROSMINI, *Sulle testimonianze rese dal Corano a Maria Vergine*, in ID., *Antropologia soprannaturale*, vol. III, Casale Monferrato, Pane, 1884, pp. 505-521.

R
S



Focus

La sezione «Focus» sarà dedicata all'approfondimento di temi, motivi e autori strettamente legati alla figura e all'opera di Antonio Rosmini, in un'ottica di indagine fortemente connotata in senso specialistico ma senza preclusioni nei confronti di approcci di tipo interdisciplinare.

In questo primo numero della rivista la sezione ospita dei contributi che intendono analizzare alcuni aspetti dell'influenza esercitata da Rosmini e dal suo pensiero sulla filosofia italiana del Novecento, con particolare riferimento a pensatori che, a vario titolo e per diverse ragioni, possono essere definiti 'irregolari': Giuseppe Rensi, un autore nel quale l'orientamento scettico e irrazionalista di fondo si intreccia, specialmente nel periodo compreso tra le due guerre, con una profonda riflessione sulle problematiche di ordine etico e religioso; Teodorico Moretti-Costanzi, tra i primi a introdurre in Italia le tematiche esistenzialiste e oggetto di una recente riscoperta; Italo Mancini, tra i maggiori studiosi di filosofia della religione e figura di grande originalità nel panorama della cultura italiana del secondo Novecento.

I singoli contributi traggono origine da un ciclo di conferenze organizzato dal Centro di studi e ricerche 'Antonio Rosmini' e tenutosi nell'autunno del 2013 presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento.

R
S



FABRIZIO MEROI

TRA MORALE E DIRITTO: IL ROSMINI DI GIUSEPPE RENSI

Giuseppe Rensi should undoubtedly be included among the thinkers who played a critical role in the fortunes of Antonio Rosmini in the twentieth century. Indeed Rensi frequently cites Rosmini in his own work. Although one probably cannot talk in general of Rensi's actually having produced a real interpretation of Rosmini's thought, there is definitely an almost constant dialogue between them - containing both positive and negative opinions of Rensi on Rosmini's work - which deals mainly with ethical and philosophical-juridical questions.

I. INTRODUZIONE

«A Verona [Rensi] frequentò il liceo manifestando interesse per la filosofia, ma nonostante l'affetto per l'insegnante della materia, un rosminiano, giudicò sempre 'intollerabile' la filosofia del Roveretano».¹ Questa osservazione, che troviamo all'inizio della nota bio-bibliografica che accompagna l'edizione adelphiana di una delle più importanti e conosciute opere di Giuseppe Rensi, le *Lettere spirituali*, pubblicate postume nel 1943, coglie in effetti - come vedremo - un aspetto innegabile, almeno a una data altezza cronologica, del rapporto esistente tra il filosofo veronese e il pensiero di Antonio Rosmini; ma - come tenteremo di mostrare - probabilmente non ne esaurisce la complessità e, in certo qual modo, la ricchezza.²

¹ R. CHIARENZA, *Nota bio-bibliografica*, in G. RENSI, *Lettere spirituali*, Adelphi, Milano 1987, pp. 235-245: 235.

² Va peraltro detto, per evitare equivoci, che si tratta di un'osservazione che riprende quanto scrive lo stesso Rensi nel suo saggio autobiografico *Giuseppe Rensi. Leben und Werke*, in R. SCHMIDT (ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, VI, Felix Meiner, Leipzig 1927, pp. 101-128: 105-106. Ma su questo punto ritorneremo più avanti: cfr. *infra*, nota 27.



Conviene fare, in via preliminare, un paio di precisazioni. In primo luogo, va tenuto conto del fatto che non vi è – per così dire – un solo Rensi. Mi riferisco, naturalmente, alle diverse ‘tappe’ del suo percorso intellettuale, ai diversi orientamenti filosofici sui quali si è di volta in volta ‘sintonizzata’ la sua riflessione teorica. Positivistica negli ultimi anni dell’Ottocento e nei primissimi del Novecento, Rensi divenne idealista tra la fine del primo decennio del secolo e l’inizio degli anni Dieci, per poi approdare, subito dopo la Grande Guerra, a uno scetticismo fortemente venato di pessimismo, che si colorerà di tinte sempre più irrazionalistiche e si aprirà da ultimo, nei tardi anni Trenta, a una spiccata sensibilità di tipo religioso.³ Per questo suo spregiudicato comportamento sul piano delle scelte filosofiche egli fu più volte – e da più parti – aspramente criticato; e si difese sostenendo che, in filosofia, un atteggiamento veramente coerente non deve essere individuato in un ostinato attaccamento a un’unica e immutabile visione del mondo, bensì nella capacità – e, non secondariamente, nel coraggio – di saper mutare le proprie idee ogniqualvolta si ritenga di doverlo fare.⁴ In ogni caso, quale che sia il giudizio su un itinerario filosofico non propriamente lineare come quello renziano, una tale alternanza di adesioni a differenti prospettive teoriche costituisce un dato oggettivo che, da un lato (e in ge-

³ Per una presentazione d’insieme e una significativa interpretazione del pensiero renziano si veda N. EMERY, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*, con una nuova bibliografia renziana, prefazione di A. NEGRI, Marzorati, Milano 1997. Per una visione complessiva delle diverse problematiche legate alla filosofia di Rensi rimane fondamentale *L’inquieto esistere*, Atti del convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991), a cura di R. CHIARENZA-N. EMERY-M. NOVARO-S. VERDINO, Fondazione Mario Novaro, Genova 1993 (con contributi, tra gli altri, di Massimo Cacciari, Mario Dal Pra, Luciano Malusa e Aniello Montano). Tra i contributi più recenti mi permetto di segnalare F. MEROI, *Giuseppe Rensi*, in *Enciclopedia italiana. Ottava appendice. Il contributo italiano alla storia del pensiero: filosofia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 590-597. Per un resoconto di carattere biografico si veda invece G. VIVENZA, *Giuseppe Rensi: appunti per una biografia*, in G.F. VIVIANI (ed.), *Giuseppe Rensi. L’uomo, il filosofo*, Comitato di gestione della biblioteca e delle attività culturali, Villafranca di Verona 1992, pp. 9-30. Sul versante specificamente autobiografico si tenga infine presente, oltre al saggio renziano citato nella nota precedente, anche G. RENSI, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, dall’Oglio, Milano 1939 (1989²).

⁴ Mi permetto di rinviare a F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, pp. 13-31. Tra le numerose critiche che furono rivolte a Rensi, vanno ricordate almeno quelle contenute nei seguenti scritti: B. CROCE, recensione a G. Rensi, *La scepsi estetica*, «La Critica», XVIII, 1920, pp. 184-185; L. RUSSO, *Filosofia per burattini*, «La nostra scuola», VII, 1920, n. 8-9, poi ristampato in «Belfagor», XIX, 1964, pp. 733-736; G. GENTILE, *Il Congresso filosofico di Milano*, «Il Popolo d’Italia», 14 aprile 1926, poi in ID., *Fascismo e cultura*, Treves, Milano 1928, pp. 103-109. Su Rensi e Gentile si veda in particolare G.M. BARBUTO, *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, Guida, Napoli 2007.

nerale), rappresenta forse il tratto maggiormente caratterizzante del pensiero di Rensi; dall'altro (e in particolare), risulterà evidente nel momento in cui cercheremo di seguire le tracce della presenza di Rosmini nei testi rensiani.

In secondo luogo, bisogna anche tenere conto del fatto che Rensi, oltre che un *lettore*, fu anche un *autore* 'onnivoro'. Voglio dire che se il suo bagaglio di letture e di conoscenza – diretta o indiretta – dei pensatori e delle opere del passato – più o meno recente – è senza dubbio assai cospicuo (e ciò, peraltro, non può in alcun modo essere motivo di meraviglia), egli adotta altresì, nei suoi scritti, un modello di scrittura e una strategia compositiva che prevedono l'impiego pressoché costante, all'interno dell'argomentazione, di opzioni teoriche provenienti dal pensiero di altri autori, alle quali viene dato, a seconda dei casi, maggiore o minore risalto (e questo, invece, è senz'altro un fatto degno di nota). Non ci dovremo quindi sorprendere se nei libri e nei saggi di Rensi, accanto ai nomi di moltissimi pensatori dell'antichità e della modernità, della tradizione filosofica italiana ed europea o extra-europea, troveremo anche, più volte, quello di Antonio Rosmini – sebbene, in verità, non nei testi principali del filosofo veronese (e, a questo proposito e almeno a quanto mi risulta, va pure detto che Rensi, pur parlandone appunto in numerose occasioni, non dedicò a Rosmini alcuno scritto specifico).

II. GLI ANNI DIECI

Alla luce allora di quanto si è precisato, si può forse provare ora a esaminare la modalità e la finalità delle non poche riprese rosminiane da parte di Rensi, attraverso una scelta dei luoghi testuali più significativi, per poi tentare di formulare qualche osservazione conclusiva.

Sono anzitutto da prendere in considerazione, in tal senso, le opere della prima metà degli anni Dieci, nelle quali – come ora vedremo – a prese di posizione decisamente negative si alternano giudizi di segno, invece, sicuramente positivo. Va intanto segnalato, nelle *Antinomie dello spirito* del 1910, uno spunto tutt'altro che favorevole nei confronti del rosminianesimo inteso in senso ampio. Nel primo capitolo del volume, intitolato «La religione», Rensi analizza quel «fenomeno singolarissimo» per cui, a suo parere, la *religione* viene «progressivamente distrutta» dallo *spirito religioso*.⁵ Egli ritiene, più precisamente, che lo sviluppo del pensiero religioso in generale – e della riflessione teologica in particolare – generi un sempre maggiore allontanamento dalle forme che una religione storica assume nella sua fase iniziale; e, tenendo anzitutto presente il 'modello' rappresentato dal cristianesimo, individua lo snodo saliente di tale processo nel modo in cui Dio, facendosi sempre più approfondita la ricerca di carattere teologico, viene a mano a mano a perdere i suoi attributi tradizionali (*in primis* quello della 'personalità'), per confondersi infine con il «Nulla».⁶ In questa ottica, viene anche richiamata la prospettiva della teologia negativa e, a un certo punto, viene citato un passo della traduzione ita-

⁵ G. RENSI, *Le antinomie dello spirito*, Società Libreria Editrice Pontremolese, Piacenza 1910, p. 35.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 36 ss.

liana (Roma 1903) di *Esoteric Christianity, or the Lesser Mysteries* di Annie Besant in cui si parla di Scoto Eriugena.⁷ Ebbene, nella relativa nota a piè di pagina Rensi scrive: «Uno scrittore della «Rivista rosminiana», commentando questo capitolo, quando comparve per la prima volta nel «Coenobium» del novembre 1906, ha preso un'aria di disprezzo per questa mia citazione della Besant. Ma io la mantengo, e mi consolo del disprezzo dello scrittore rosminiano col parere del James che ricordando un passo dell'*Autobiografia* della Besant, la chiama "donna di vasto animo"». ⁸ Non si tratta, evidentemente, che di un riferimento marginale, del tutto estraneo al contenuto teorico del testo rensiano; ma è anche una sorta di 'spia' che può farci capire quale fosse, in questo momento, l'opinione che Rensi aveva, se non del pensiero di Rosmini, almeno del punto di vista dei rosminiani.

Nelle stesse *Antinomie*, però, troviamo anche una ripresa rosminiana in senso proprio, abbastanza significativa e di taglio senz'altro positivo. Nel secondo capitolo, intitolato «La morale», Rensi sostiene che l'ampliamento della conoscenza e dell'intelligenza provoca il dissolvimento della morale e, quando afferma che il probabilismo cattolico (secondo il quale «tutte le opinioni morali, anche le meno probabili, sono buone per quanto discordi, purché sostenute almeno da un teologo reputato») ⁹ costituisce una conferma della sua tesi, ritiene di poter trovare conforto nel Rosmini del *Trattato della coscienza morale*:

Della stessa opinione si dimostra il Rosmini, il quale, discutendo se il sorgere del probabilismo abbia fatto sì che alcune cose che prima erano peccato, cessassero d'essere tali, risponde che ciò può essere avvenuto solo per qualche mutazione accaduta nell'uomo. «La qual mutazione non può esser altro che quella d'un ordine di riflessioni più elevato introdottosi, mediante il quale l'uomo ora possa calcoliar meglio ciò che prima egli non potea, e trarre dalle nuove conseguenze morali diverse dalle prime, formandosi nuove coscienze, o rettificando e perfezionando le antiche». E il Rosmini esemplifica osservando che un uomo «costituito in un dato ordine di riflessione», non sapendo se la Chiesa comandi in un dato giorno l'astinenza dalle carni, concluderà che nel dubbio deve astenersene; mentre «sollevandosi ad un altr'ordine maggiore di riflessione» concluderà che la legge della Chiesa non può obbligarlo quando, senza colpa, egli non ne può accertare l'esistenza; e quindi mangerà carni. «Or certo è (prosegue il Rosmini) che il mondo si trovò in questi due stati intellettuali di inferiore e di superior riflessione: certo è, che una volta si ragionava nel primo modo, ed allora era peccato mangiar carni in dubbio: di poi si ra-

⁷ Cfr. *ivi*, p. 43.

⁸ *Ivi*, p. 43, nota 2. Lo «scrittore rosminiano» al quale Rensi allude è Giuseppe Morando (cfr. G. MORANDO, *Note e commenti alla filosofia contemporanea. Tra riviste e giornali*, «Rivista rosminiana», I, 5, gennaio 1907, pp. 264-268: 267-268), il quale – oltre appunto a ironizzare pesantemente sull'accenno alla Besant – liquida le argomentazioni rensiane bollandole come «superficialissime quisquiglie date seriamente come frutto di pensiero» e «puerili sofismi di mentalità assai dubbia e negata ad ogni alto volo» (*ivi*, p. 268). William James (viene qui citato il suo *Le varie forme della coscienza religiosa*, trad. it. di G.C. FERRARI e M. CALDERONI, Bocca, Torino 1904, p. 20) è uno degli 'autori' principali di Rensi: cfr. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, cit., pp. 110-123.

⁹ *Ivi*, p. 186.

gionò nel secondo modo, e non fu più peccato. Qual meraviglia di ciò se la colpa è un atto soggettivo, e nasce e si muta secondo le coscienze del soggetto?».¹⁰

Ma non basta. Poche pagine più avanti, quando passa a esaminare «l'ultima e più colossale contraddizione in cui si dibatte la morale», consistente nel fatto che essa «è figlia dell'immoralità e per venire al mondo ha bisogno imprescindibile di questa»,¹¹ Rensi utilizza nuovamente, accanto ad altri testi della tradizione cristiana, il *Trattato* rosminiano:

E allorché dettava queste righe: «Io non posso concepire che l'uomo, operando onestamente, sia eccitato da stimolo alcuno concomitante l'atto a formarsene la coscienza morale; all'opposto tengo, che egli non possa operare malvagiamente, senza averne tal pungolo, che il faccia risentire e il mova a giudicar reo e riprovevole ciò che egli fa, *il che è acquistare la coscienza morale...* Uno dei primi stimoli, e forse il primo, da cui l'uomo riceve eccitamento a pronunciare un espresso giudizio della sua azione, si è *la perversa volontà...* L'idea astratta di legge gli si renderà [all'uomo] ancor più distinta e divisa dagli enti percepiti, se incontrerà ch'egli soggiaccia alla seduzione: cioè se qualche essere malvagio verrà proponendogli e persuadendogli di operare il contrario del suo dovere, il male... Uno stimolo di formarsi la coscienza morale è all'uomo la sua mala volontà accompagnata dall'aculeo del rimorso» – quando dettava queste righe che cosa voleva dire il Rosmini se non appunto in fondo che la morale ha imprescindibile bisogno dell'immoralità per venire alla luce del mondo?¹²

Riferimenti positivi compaiono accanto a riferimenti negativi anche nelle altre due opere principali di questo periodo: *Il genio etico* del 1912 e *La trascendenza* del 1914. Per quanto concerne il *Genio etico*, all'inizio del decimo capitolo («Platone commentato da Spinoza e da Kant») della sezione che apre il volume, Rensi riprende alcune pagine dei *Principi della scienza morale* e della *Storia comparativa e critica dei sistemi* per mostrare come Rosmini, pur partendo da premesse analoghe alle sue in merito alla questione della concezione intellettualistica della morale in Socrate e in Platone (una questione ampiamente dibattuta nei capitoli precedenti), finisca poi per imboccare una strada che egli reputa sbagliata. Scrive Rensi:

Il Rosmini nell'atto in cui, con piena conformità a quanto noi sosteniamo, riconosce che nel sistema socratico-platonico, si fa «talora dipendere la virtù dalla cognizione speculativa», e in conseguenza si approda alla conclusione «che l'esser buono o cattivo non è in potere dell'uomo»; nell'atto in cui afferma che quel sistema «confondeva la virtù colla scienza», e che in esso, «la virtù si riduceva a contemplare l'essenza delle cose, o sia alla sapienza»; nell'atto in cui ciò afferma, e come conseguenza di questa affermazione, rimprovera al sistema medesimo di far consistere la virtù in un puro astratto atto mentale incapace di conseguenze relative alla condotta della vita. Egli accusa Socrate e tutta la filosofia greca di aver posto «la morale negli atti intellettivi-pratici», e di non aver fatta «la distinzione fra il giudizio pu-

¹⁰ Ivi, pp. 187-188. Cfr. A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, edizione seconda riveduta dall'Autore, Milano 1844, § 822, pp. 463-464.

¹¹ Ivi, p. 195.

¹² Ivi, pp. 197-198. Cfr. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, cit., § 51, p. 36; § 116, p. 78; § 130, p. 83; § 588, p. 330.

ramente *speculativo* dell'intendimento e il giudizio pratico ed operativo». ¹³

E conclude, polemicamente:

Ma, in realtà, di questa distinzione non c'è bisogno. Non v'è dubbio che nel sistema platonico l'esser buono o cattivo non è in potere dell'uomo, perché il proporsi d'aver la virtù – ossia di avere l'intelligenza speculativa, la sapienza, in cui la virtù consiste – non basta ad ottenerla. Ma in chi possiede già il vero pensiero speculativo questo è *anche* virtù, cioè si manifesta *anche* come condotta virtuosa della vita. ¹⁴

Di fatto si può dire che, in questa occasione, Rensi critica Rosmini che critica Socrate e Platone, prendendo quindi nettamente le distanze dalla posizione del Roveretano. Ma, nel primo capitolo («Neo-kantismo e neo-idealismo assoluto nella filosofia del diritto») della sezione con cui il volume si chiude, nella quale l'attenzione di Rensi si sposta dalle tematiche di ordine squisitamente etico a quelle di natura specificamente filosofico-giuridica, troviamo un rapido accenno mediante il quale il filosofo veronese si dichiara, invece, pienamente d'accordo con Rosmini (che, in questo caso, è il Rosmini della *Filosofia del diritto*). In una nota a piè di pagina che si collega a un lungo brano nel quale Rensi illustra – e fa sua – l'idea – di matrice chiaramente hegeliana – secondo cui «ogni fase storica del diritto» non sarebbe altro che «uno sforzo che fa lo Spirito per tradurre nei fatti il concetto o ideale», ¹⁵ leggiamo infatti:

Questo concetto collima con quello del Rosmini, il quale sostiene che i codici non possono aver la pretesa di *fare le leggi*, bensì devono non perdere mai di vista che ad essi spetta «solo d'interpretare cautamente *la suprema legge giuridica*, mediante il concorso di tutti i lumi possibili a raccorsi; interpretazione modificabile sempre, non però a capriccio, né tampoco dalla maggiore potenza, ma sì sempre dalla maggiore sapienza che la legislativa autorità possa raccogliere; e sol ferma ed immutabile fino a tanto che quella sapienza altro non pronunci». ¹⁶

Per quanto concerne poi la *Trascendenza*, il testo che segna il passaggio, nello sviluppo interno del pensiero rensiano, da un idealismo di tipo 'immanente' (di ispirazione hegeliana e venato di tinte mistiche) a un idealismo di tipo 'trascendente' (che porta Rensi a professare una

¹³ G. RENSI, *Il genio etico ed altri saggi*, Laterza, Bari 1912, pp. 157-158. Cfr. A. ROSMINI, *Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi*, Intra 1867, pp. 420, 246, 339 e 166.

¹⁴ Ivi, p. 158.

¹⁵ Ivi, p. 293.

¹⁶ Ivi, p. 294, nota 1. Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, seconda edizione napoletana, Napoli 1856, vol. I, p. 9.

«eteronomia morale» che anticipa gli esiti ultimi della sua riflessione etica),¹⁷ Rosmini – ancora il Rosmini della *Filosofia del diritto* – viene dapprima elogiato in quanto critico dell'idea di 'universalità' nel sistema giuridico kantiano. In una nota a piè di pagina del quinto capitolo, «Le due ragioni», Rensi invita il lettore a riflettere, oltre che su alcune pertinenti «osservazioni» contenute nella *Morale anglaise contemporaine* di Jean-Marie Guyau (un altro autore assai importante per la formazione rensiana),

anche sulla seguente critica che fa il Rosmini al sistema giuridico di Kant, e che – aggiunge Rensi – ha una diretta portata sul sistema morale di lui. «L'universalità, oltre non essere né pur essa un elemento morale, ma tutto al più un indizio dell'elemento morale, è ancora un indizio assai equivoco e bisognoso d'interpretazione. Perocché o s'intende di parlare di un'universalità assoluta, e, in tal caso, qualsivoglia azione lecita, se fosse fatta da tutti gli uomini, levrebbe la coesistenza; per esempio, se tutti gli uomini s'occupassero a fare scarpe, chi rimarrebbe a coltivar la terra? Se poi s'intende una universalità relativa alle circostanze di chi la fa, nessuna azione iniqua leva la coesistenza, quantunque tutti la potessero fare nelle medesime circostanze; perché le medesime circostanze non si rinnovano mai, o ben raramente».¹⁸

Ma nel capitolo seguente, «Conoscenza, volontà e libertà», del Roveretano viene stigmatizzato il tentativo (un tentativo che Rensi giudica fallimentare) di negare quel determinismo morale (un determinismo morale nel quale Rensi si riconosce profondamente) che necessariamente deriva dall'identificazione di *conoscenza* e *volontà*: «tra i successori di Kant – scrive Rensi – una considerazione particolare merita la dottrina del Rosmini, il quale, pure adottando il concetto che la conoscenza è volontà, è il pensatore che ha fatto lo sforzo più acuto e poderoso per separare quel concetto dal determinismo morale che ne è la sua [sic] evidente conseguenza».¹⁹ E il pensatore veronese riserva effettivamente una «considerazione particolare» a questo aspetto del pensiero rosminiano, citando ampiamente dai *Principi della scienza morale* e soffermandosi soprattutto sulla distinzione tra «amor pratico» e «stima pratica» nonché su quella tra «conoscimento» e «riconoscimento»,²⁰ per giungere alla conclusione che «il Rosmini, adottando nettamente il principio che conoscenza e volontà sono una cosa sola, non ha però potuto liberare questo principio dalla sua inevitabile conseguenza del determinismo morale».²¹ Da ultimo, quasi – verrebbe da dire – per chiudere definitivamente i conti su questo punto, Rensi ricorda addirittura – ma adattandone abilmente il significato ai fini del proprio discorso – le seguenti, lapidarie parole di Gioberti nel proemio della *Protologia*: «La mia filosofia non è un sistema che tolga

¹⁷ Sulle articolazioni interne del periodo 'idealista' di Rensi si veda in particolare G. ROGNINI, *Giuseppe Rensi. Dal positivismo all'idealismo (1895-1914)*, Benucci, Perugia 1986, pp. 79-186.

¹⁸ G. RENSI, *La trascendenza. Studio sul problema morale*, Bocca, Torino 1914, pp. 239-240, nota 1. Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. I, pag. 92.

¹⁹ Ivi, p. 299.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 299-304. Cfr. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., pp. 82-97.

²¹ Ivi, p. 304.

la libertà, come quello del Rosmini». ²²

Dello stesso anno della *Trascendenza* è anche *Formalismo e amoralismo giuridico*, un'opera di filosofia del diritto nella quale Rensi si oppone alla 'linea' del formalismo – ossia, secondo la sua opinione, dell'amoralismo – giuridico che va da Kant e Fichte a Giorgio Del Vecchio e Croce. In queste pagine diversi – e tutti positivi – sono i riferimenti a Rosmini. Alla fine del sesto capitolo, in cui Rensi discute, in particolare, l'amoralismo crociano, si dice che «la dottrina del Croce non può sostenersi se non mediante una correzione che la trasformi nella dottrina del Rosmini, secondo cui il diritto (soggettivo) è “una facoltà eudemonologica protetta dalla legge morale”, e la scienza del diritto “versa nella relazione di ciò che è eudemonologico con ciò che è morale”». ²³ Nell'ottavo capitolo Rensi rivendica con forza «il principio che non si dà diritto alle azioni moralmente cattive e che elemento essenziale del diritto soggettivo è la bontà etica di esso», afferma che «esso è principio fondamentale nella filosofia giuridica del Rosmini» e, concentrandosi su alcune pagine della rosminiana *Filosofia del diritto*, riprende specificamente la distinzione tra «libertà fisica» e «libertà morale». ²⁴ Alla fine del medesimo capitolo egli ribadisce, ancora in polemica con Croce, il suo accordo con l'idea rosminiana di «diritto soggettivo», scrivendo che «forza è concludere che il diritto soggettivo nel senso proprio della parola, è denominazione che si può applicare, come ritiene il Rosmini, soltanto alle azioni le quali sorgono dalla sfera di quella porzione della nostra libertà fisica che non ci è vietata dalla legge morale; e che la liceità morale quindi è un elemento essenziale del diritto soggettivo medesimo». ²⁵ E all'inizio del nono e ultimo capitolo viene nuovamente richiamata la distinzione rosminiana tra ambito 'eudemonologico' e ambito 'etico'. ²⁶

III. GLI ANNI VENTI

Se dunque il Rensi 'idealista' della prima metà degli anni Dieci assume una posizione in qualche modo *ambivalente* nei confronti di Rosmini, nel senso che – come si è visto – esprime giudizi di opposto tenore sulle idee del Roveretano, il Rensi 'scettico' degli anni Venti si attesta invece su una posizione decisamente *univoca*, esprimendo su Rosmini e sui suoi testi giudizi di natura esclusivamente – e nettamente – negativa. ²⁷ Un primo esempio di questo nuovo e in-

²² Ivi, p. 305.

²³ G. RENSI, *Formalismo e amoralismo giuridico*, Cabianca, Verona 1914, p. 146. Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. I, pp. 15-16 e 102.

²⁴ Cfr. ivi, pp. 195-197. Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. I, pp. 78-82 e 88-89.

²⁵ Ivi, p. 205. Cfr. A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, Torino 1886, n. 226, pp. 138-139.

²⁶ Cfr. ivi, p. 208 e nota 1.

²⁷ Si comprende bene, allora, perché proprio in questo periodo Rensi possa definire 'intollerabile' la filosofia di Rosmini (cfr. *supra*, p. 79 e nota 2): negli anni Venti, infatti, il Rensi che aderì-

transigente atteggiamento è rappresentato già da un passo della lunga e densa prefazione ai *Lineamenti di filosofia scettica* del 1919, un libro che può essere considerato, a tutti gli effetti, il ‘manifesto ufficiale’ dello scetticismo rensiano. La sezione intitolata «La difesa dello scetticismo» si apre con l’ironica constatazione che quest’ultimo «è stato mille volte facilissimamente, trionfalmente e definitivamente confutato» e, immediatamente dopo, con la presentazione di alcune tra le più recenti e «illustri formulazioni di questa trionfale confutazione».²⁸ Tra esse, accanto a quelle di Victor Cousin, di Kuno Fischer e di Giovanni Gentile, troviamo anche quella – di sapore assai classico – di Antonio Rosmini:

Lo scetticismo fu stritolato dal Rosmini col rilevare che gli scettici nell’affermare che la verità non si può conoscere devono eccettuare questa stessa verità che la verità non si conosce. «Ma se nella proposizione che voi eccettuate deve entrare l’eccezione stessa, in tal caso avremo una formula che non si può mai compiere, prolungandosi all’infinito, e sarà la seguente: nessuna verità si può conoscere, eccetto questa: nessuna verità si può conoscere, eccetto questa: nessuna verità si può conoscere, eccetto ecc., e così all’infinito», sicché lo scettico è «condannato, in forza del suo sistema, a pronunciare in tutta la sua vita una formula, la quale non ha alcun senso fino che non è pronunciata tutta, e tutta intera non si può pronunciare giammai, come quella che non ha fine».²⁹

È quindi evidente che adesso Rensi vede in Rosmini, anzitutto, un ‘nemico’ della *scepsi*. E di questo tutt’altro che favorevole intendimento abbiamo un’immediata e lampante conferma nei riferimenti rosminiani che compaiono nei testi rensiani degli anni seguenti: riferimenti nei quali ciò che colpisce non è tanto il contenuto specifico dei rilievi critici, quanto il tono – veemente e aggressivo – con cui essi vengono mossi. Nel secondo capitolo («Il bello come entità extramentale») della *Scepsi estetica* del 1920, Rensi si scaglia contro quella che definisce la «prima posizione di pensiero tendente a stabilire [...] l’obbiettività del giudizio estetico»,³⁰ che sarebbe di impronta schiettamente platonica e che avrebbe proprio in Rosmini uno dei suoi rappresentanti più significativi. Vale la pena di riproporre quasi interamente il brano in cui si parla del Roveretano:

Potremmo comodamente esemplificare questa prima posizione con la dottrina d’uno dei più autorevoli tra i nostri dogmatici moderni, sebbene non contemporanei, d’uno dei più tipicamente imperterriti costruttori di palesi fallacie a sostegno d’ogni forma assolutistica di pensiero, il Rosmini. Questi, infatti, nella più informe tra le sue opere postume, ha lunghe, faticose, divaganti ed annaspanti pagine in-

sce con vigore a una prospettiva di tipo scettico si sente lontanissimo da una forma di pensiero come quella del Roveretano. Ma – ed è, questo, un punto essenziale – Rensi non è *solo* il Rensi degli anni Venti.

²⁸ G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1919, pp. xvii-xviii.

²⁹ Ivi, p. xviii. Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, edizione quinta riveduta dall’Autore, 3 voll., Torino 1851-52, vol. III, n. 1130, p. 76.

³⁰ G. RENSI, *La scepsi estetica*, Zanichelli, Bologna 1920, pp. 20-21.

torno al bello, le quali cominciano con l'affermazione che il bello è più obbiettivo ancora del bene, poiché, mentre il bene non può ridursi ad essere puramente conosciuto, che in questo caso sarebbe sì oggetto della mente di chi lo conosce ma non bene suo, per cui essenziale all'esistenza del bene è che esso sia bene d'un subietto, invece la bellezza «appartiene alla forma obbiettiva dell'essere come la verità».

Potremmo dunque, dico, esemplificare quel primo aspetto che assume la concezione dell'obbiettività del bello con questa proposizione rosminiana, se essa non fosse inquinata dall'equivoco fondamentale che involge costantemente quell'amorfo mollusco o Proteo filosofico, pronto a prendere tutte le fogge e tutte le figure, che è l'essere ideale o possibile o comunissimo del Rosmini: equivoco consistente in ciò che quell'essere deve nell'istesso tempo non sussistere fuor della mente, non intendersi come reale in questo senso, ma insieme, pur potendo esistere solo come presente alla mente, non ridursi ad una modificazione del soggetto, non essere una forma o categoria mentale nel senso kantiano, essere invece il *termine* oggettivo dell'intelligenza, ossia la sua meta, il centro verso cui essa gravita, il lume in cui si affisa, a quella stessa guisa che la materia è il termine o la meta oggettiva della sensazione. Nodo complicato, come si vede [...]. Sicché, per navigare tra le sirti create da questo equivoco fondamentale, è d'uopo dire che pel Rosmini, il bello è obbiettivo – se non precisamente perché appartenga alla realtà intesa nel senso di esistente anche senza la presenza d'alcuna coscienza e in quanto sia una qualità di questa realtà che anche senza la presenza d'alcuna coscienza che la avverta continuerebbe a sussistere – certo nel senso che non sorge dalla coscienza del soggetto, né ad esso deve, come il bene, appartenere, ed è invece una fattezza della realtà, la quale non viene forse alla sussistenza attuale se non al contatto d'una mente, ma è dalla mente, non suscitata o creata, bensì trovata e semplicemente appresa.³¹

Non è qui il caso di soffermarsi sul modo piuttosto sbrigativo con cui Rensi confuta questa posizione 'platonico-rosminiana'.³² Basti rilevare, da un lato, che ora egli presenta Rosmini come un 'campione' di dogmatismo e assolutismo filosofico (del tutto in linea con l'orientamento scettico e relativistico del suo pensiero in questo periodo); dall'altro, che la sua critica del 'bello oggettivo' secondo Rosmini passa attraverso una radicale messa in discussione – per usare un eufemismo – di un concetto rosminiano a dir poco fondamentale come quello di 'essere ideale' (una messa in discussione che del resto ritroveremo tra un attimo, riproposta anche con il medesimo lessico).³³

Se nel caso della *Scepsi estetica* Rosmini viene attaccato sul piano della riflessione di carattere estetico, in un'opera come *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, del 1923, ciò avviene in relazione a una problematica di tipo squisitamente gnoseologico. Nella prima sezione del volume, quella di taglio più marcatamente filosofico, un Rensi più che mai 'scettico' proclama l'inesistenza della verità e afferma, tra l'altro, che «se anche la verità esistesse, se anche cioè la realtà avesse una

³¹ Ivi, pp. 23-24. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, vol. II, Torino 1863, n. 1064, p. 413.

³² Cfr. ivi, p. 24: «Ora, contro questa prima forma dell' 'assolutismo' estetico che vuol far consistere l'obbiettività del bello nel suo esistere indipendentemente e fuori dalla coscienza, insomma in una sua pretesa esistenza extramentale, il ragionamento sembra correre assai semplice. Basta riconfermare che niente è bello se non lo è per qualcuno, se non piace a qualcuno».

³³ Rensi ribadisce il suo profondo disaccordo con il punto di vista di Rosmini poco oltre: cfr. ivi, pp. 27-28.

determinata conformazione, sua vera, noi non potremmo conoscerla». ³⁴ È proprio a questo punto che viene chiamato in causa Rosmini, il quale è inserito nuovamente nella schiera dei «dogmatici» ed è accusato, con parole – se possibile – ancora più dure di quelle utilizzate nel testo precedente, di sostenere facilmente che la verità è conoscibile quando essa riguarda principi tanto generali quanto inessenziali (ed è qui che ritorna la messa in discussione del concetto rosminiano di ‘essere’), mentre non sarebbe in grado di farlo senza cadere in molteplici contraddizioni quando, invece, sarebbe davvero importante poterlo fare:

[...] di tale impossibilità [di conoscere il vero] nulla ci può meglio convincere che gli argomenti con cui i dogmatici presumono sostenere [...] l’accessibilità della verità, tanto siffatti argomenti sono menzogneri d’una menzogna evidentemente consaputa, cioè enunciati nel mentre lo scrittore scorge benissimo le obiezioni mortali che possono muoversi contro le sue enunciazioni. Ciò si dica in particolare delle ‘confutazioni sofistiche’ d’uno dei più antipatici e falsi, e ostinatamente e volutamente falsi, tra i nostri filosofi, il Rosmini. Trionfale è la sua dimostrazione che noi apprendiamo necessariamente la verità quando si tratta di cose così generiche, e sulle quali la certezza e l’uniformità di adesione non conta praticamente nulla, come sono quell’informe mollusco che è l’‘essere’ rosminiano, la percezione intellettuale, i quattro principî del ragionamento, e, se si vuole anche, i sommi principî delle scienze. Ma quante oscillazioni, sotterfugi, scappatoie, limitazioni, quando si viene a cercar di stabilire la possibilità della certezza della conoscenza nel campo che solo ha importanza per la vita! ³⁵

Segue una serrata confutazione di Rosmini, tutta tendente a dimostrare che egli non arriva in alcun modo a una soluzione del problema quando sono in gioco «il mio e il tuo, la libertà morale, il concetto del bene, un’ardua costruzione metafisica o religiosa»: quando si tratta, insomma, della «vita concreta del nostro spirito». ³⁶

IV. GLI ANNI TRENTA

Anche nei testi rensiani degli anni Trenta il nome di Rosmini compare più volte e, in questo caso, si può dire che il tenore dei singoli riferimenti è nuovamente duplice. Ci limiteremo a pochi esempi, sia su un versante che sull’altro. Un paio di accenni di sapore negativo si trova

³⁴ G. RENSI, *L’irrazionale, il lavoro, l’amore*, Unitas, Milano 1923, p. 96.

³⁵ Ivi, pp. 96-97. Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, cit., vol. III, *passim*.

³⁶ Cfr. ivi, pp. 97-100 (per le parole citate, p. 98). Nel panorama complessivo dei testi rensiani degli anni Venti vi è comunque un’eccezione. Nel *Materialismo critico* del 1927, la versione a stampa della relazione letta da Rensi al VII Congresso di filosofia, tenutosi a Milano nell’aprile del 1926, il Rosmini del *Nuovo saggio* viene citato a conferma della visione secondo cui «materia o corpo è ciò che è suscettibile di rivelarsi alla sensazione» (cfr. G. RENSI, *Il materialismo critico*, Casa Editrice Sociale, Milano 1927, pp. 58-59 e 86-87; e si veda ROSMINI, *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, cit., vol. II, n. 676, p. 214).

nei volumetti nei quali Rensi raccolse le sue ‘pagine di diario’, pubblicando brevi riflessioni di natura filosofica accanto a divagazioni sui più disparati argomenti. In *Cicute*, del 1931, il pensatore veronese, dopo avere richiamato la propria idea di una morale ‘irrazionale’ e dopo averne indicato le radici kantiane, prende le distanze dal Roveretano, il quale – egli afferma – «nota come un errore di Kant quello di “dare il nome di *ragione pratica* ad una facoltà istintiva affatto diversa dall’intendimento”, e di ammettere un imperativo che non trova “alcuna giustificazione nella ragione” e si riduce “ad una mera necessità istintiva e soggettiva”». ³⁷ E in *Scolii*, del 1934, al fine di marcare la differenza tra ciò che si legge veramente «per filosofia» (cioè per un genuino interesse filosofico) e ciò che, invece, si legge «semplicemente perché si è nati in un certo tratto di terra», Rensi si chiede, con una punta di sarcasmo: «A quanti di coloro che si interessano di filosofia, e sono nati e vivono in Germania o in Francia o in Inghilterra, passa pel capo di leggere Spaventa, Gioberti, Rosmini?». ³⁸

Per quanto concerne poi il versante positivo, si può intanto ricordare che nella *Critica della morale*, del 1935, vengono riproposti, sostanzialmente immutati, i due brani ‘rosminiani’ delle *Antinomie dello spirito* di cui si è già detto inizialmente: quelli relativi, rispettivamente, allo stretto rapporto genetico esistente tra conoscenza e morale da un lato e tra immoralità e moralità dall’altro. ³⁹ E si può anche segnalare, nello *Spinoza* del 1942 (una monografia che esce postuma e che viene pensata e scritta da Rensi – che muore nel 1941 – negli anni immediatamente precedenti), un rimando a Rosmini che, alla luce della profonda consonanza che Rensi avverte tra il proprio pensiero e quello di Spinoza, non può essere certamente considerato di segno negativo (e che – vale la pena di notare – parrebbe capovolgere l’opinione da Rensi manifestata in altre occasioni – come si è visto – sull’idea rosminiana di ‘essere’): «si potrebbe forse riscontrare [delle] *notiones communes* di Spinoza un elemento di analogia e d’illustrazione nell’idea dell’Essere pura e semplice di Rosmini, che costituisce l’essenza e il lume della mente umana». ⁴⁰

V. CONCLUSIONI

Come si annunciava all’inizio, ciò che si è tentato di fare non è che una sorta di ricognizione della presenza di Rosmini nei testi di Rensi, senza alcuna pretesa di esaustività e – per vero – senza una verifica puntuale della ‘liceità’ – per così dire – dei vari rinvii rosminiani che compaiono nei luoghi rensiani che si sono tenuti in considerazione (l’impressione infatti è che – come gli studiosi del Roveretano avranno sicuramente intuito – in più di un’occasione Rensi riprenda Rosmini in modo tale da forzare, se non da fraintendere, alcuni elementi-chiave del

³⁷ G. RENSI, *Cicute (dal diario d’un filosofo)*, Atanor, Todi 1931, p. 48. Cfr. A. ROSMINI, *Compendio di etica e breve storia di essa*, Roma 1907, p. 287.

³⁸ G. RENSI, *Scolii (pagine di diario)*, Montes, Torino 1934, p. 74.

³⁹ Cfr. G. RENSI, *Critica della morale*, Etna, Catania 1935, pp. 91-93 e 146-147.

⁴⁰ G. RENSI, *Spinoza*, Bocca, Milano 1942, p. 113.

suo edificio teorico).⁴¹ In ogni caso, quanto si è visto può essere forse sufficiente per trarre almeno qualche conclusione.

In primo luogo, mi sembra che non si possa parlare di una vera e propria interpretazione di Rosmini da parte di Rensi. È vero, infatti, che gli accenni isolati, i riferimenti più o meno articolati, le citazioni anche molto lunghe sono assai frequenti; ma è anche vero che non ci troviamo di fronte, appunto, a una lettura organica e sostenuta da precise istanze di tipo ermeneutico. Rensi, in altre parole, non sente e non si pone il problema di ‘fare i conti’, di confrontarsi in maniera circostanziata e in un’ottica complessiva con il pensiero di Rosmini (e non è quindi un caso che – come già si ricordava – non gli dedichi né un semplice saggio né, tanto meno, uno studio di dimensioni più ampie).

In secondo luogo, quel che è certo è che però si può sicuramente parlare di un dialogo pressoché costante. Rensi fa riferimento a Rosmini sempre in modo abbastanza occasionale, se si vuole; ma lo fa, praticamente, lungo tutto l’arco del suo tortuoso e non breve itinerario intellettuale, dall’inizio del secolo fino agli ultimi anni di vita. E si tratta di un dialogo per molti versi intenso, anche se non serrato; segnato, da un punto di vista ‘quantitativo’, da *alti e bassi* (nel senso che le ‘occorrenze’ rosminiane sono più numerose nei testi del Rensi ‘idealista’ che in quelli del Rensi ‘scettico’ e ‘irrazionalista’ – il che, peraltro, non può evidentemente costituire motivo di meraviglia) e caratterizzato, da un punto di vista ‘qualitativo’, da *luci e ombre* (nel senso che, come si è visto, Rensi passa, anche con una certa disinvoltura, da giudizi di tipo negativo a giudizi di tipo positivo e viceversa – ma, a questo proposito, bisogna ammettere che, almeno nella maggior parte dei casi, sembrano essere giudizi espressi ‘nel merito’, cioè in base al contesto specifico e per determinate ragioni teoriche).

In terzo luogo e infine, per cercare di ‘definire’ in qualche modo la peculiarità – se ve n’è una – di tale dialogo, si può forse dire che esso avviene principalmente sul terreno delle problematiche di natura etica (che sono quelle di gran lunga prevalenti) e, anche, filosofico-giuridica (penso anzitutto, ovviamente, a un testo come *Formalismo e amoralismo giuridico*): è in relazione a questi due ambiti che, per lo più, Rensi ricorre a Rosmini, riprendendone e discutendone le idee. Del resto, questi sono pure i due ambiti nei quali, anche in senso strettamente professionale, maggiormente Rensi si riconobbe e si identificò (sempre nella prospettiva, squisitamente rensiana, di un nesso costitutivo tra ‘teoria’ e ‘pratica’): non si deve infatti dimenticare che, prima di ricoprire la cattedra di Filosofia morale nell’Università di Genova (dal 1918 in poi), egli esercitò la professione di avvocato (oltre a quella di giornalista) ed ebbe anche un in-

⁴¹ Fortissimi dubbi sulla bontà della lettura rensiana di Rosmini negli anni Dieci – con specifico riferimento alle tematiche di ordine gnoseologico ed etico – furono già espressi, del resto, da Dante Morando in un articolo apparso su «Studi rosminiani» nel 1920: cfr. D. MORANDO, *La teoria etica del Rosmini*, «Studi rosminiani», XIV, 2, 1920, pp. 87-101.

carico di Filosofia del diritto presso l'Università di Ferrara (tra il 1913 e il 1914).⁴² Non può quindi sorprendere, da ultimo, che proprio su questioni riconducibili a tali ambiti disciplinari si concentri l'interesse rosminiano di Rensi: un interesse che risulta ampiamente documentato e che rappresenta, a mio avviso, un aspetto non marginale della presenza e dell'utilizzo – se non proprio della fortuna – del pensiero e dei testi di Rosmini nel quadro della filosofia italiana del Novecento.

fabrizio.meroi@unitn.it

(Università di Trento)

⁴² Sul versante etico della riflessione rensiana si veda in particolare A. MONTANO, *La morale nel pensiero di Giuseppe Rensi*, «Rivista di storia della filosofia», LX, 4, 2005, pp. 687-704. Sul Rensi 'giurista' si veda ora T. GAZZOLO, *Scetticismo e autorità. La filosofia del diritto di Giuseppe Rensi (1912-1922)*, presentazioni di G. REBUFFA e D. COFRANCESCO, Aracne, Roma 2012.



MARCO MOSCHINI

LA FEDELTÀ A ROSMINI COME CRITERIO DELLA RIFORMA DELL'ONTOLOGISMO CRITI- CO IN MORETTI-COSTANZI

This essay aims to prove that the fundamental concepts of Moretti-Costanzi's reform of Carabellese's thought are all directly linked to the revival of some of the central tenets and insights of Rosmini's thought. The emendations to Carabellesian ontologism made by Moretti-Costanzi were indeed Rosminian in their Christological and sophic tone. And even Moretti's identification of Christianity with philosophy, which is a feature of all his mature thought, can be attributed to his fidelity to the inspiration of Rosmini, which he went on to develop, incorporating the influence of Bonaventura.

Trattare su quanto abbia influito l'eredità speculativa di Antonio Rosmini sul pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi offre la possibilità di affrontare la questione della matrice filosofica e teologico-cristiana di una delle più interessanti correnti metafisiche del panorama italiano del xx secolo: quella appunto dell'ontologismo critico¹. Il filosofo umbro infatti, proprio nel cuore dello sviluppo della riflessione ontologica del Carabellese, offrì un percorso di riforma dello stesso attraverso il recupero della originalità anselmiana del 'dire di Dio' che trovava in Rosmini il suo più grande estensore; e benché il filosofo umbro non abbia mai scritto una specifica monografia sul grande Roveretano, di fatto sentì sempre il suo pensiero come la voce più alta della filosofia e dell'ontologia; capace di sostenere quel completamento ed esplicitazione dell'ontologismo del Carabellese che egli veniva compiendo. Moretti-Costanzi, in questo sforzo di 'riforma' percepì il valore della speculazione rosminiana come il metro e il termine più adeguato per "misurare" le sue riflessioni, per darsi una meta che egli riteneva ispirata dal Rosmi-

¹ E. MIRRI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, CLUEB, Bologna 1976; S. BUSCAROLI (ed.), *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, Paideia, Brescia 1979.



ni e tesa allo svolgimento del suo pensiero. Per cui il Rosmini è sempre presente in modo esplicito ed implicito nelle opere morettiane, così come lo era nella sua attività didattica; una presenza sempre citata negli incontri filosofici e nei dialoghi a cui spesso noi suoi allievi partecipavamo².

Il Moretti-Costanzi maturò l'ammirazione e il confronto con Rosmini fin dal suo primo esordio nella riflessione filosofica e nella pratica accademica. Questa iniziò nel 1938 quando giunto alla Università di Roma, ed ottenuta la libera docenza in filosofia teoretica, si mise al seguito di Pantaleo Carabellese in un ininterrotto discepolato fino alla morte di questo nel 1948. Nel frattempo il Moretti ottenne gli incarichi di Estetica e di Filosofia morale in forma continua presso l'Ateneo romano fino alla sua salita in cattedra di Filosofia Teoretica presso l'Università di Bologna nel 1953³.

Moretti-Costanzi sentì senza dubbio l'influsso del Rosmini contagiato dalla grande influenza che il pensiero del Roveretano esercitava sulla scuola romana del Carabellese. In questa scuola si è sempre indicato nel Rosmini il padre, l'ispiratore e l'anima delle più profonde riflessioni⁴. Carabellese, muovendo dal Rosmini, dimostrò come la dimensione del "concreto", prima ricercata nella struttura gnoseologica del pensare, fosse poi rintracciabile come costituiva della "coscienza" intesa questa come unità del pensare, unità di soggetto ed oggetto. Recupero di un'oggettività, implicita nella dottrina dell'"ideale", che egli proponeva contro ogni pretesa del soggettivismo moderno. Tale recupero inevitabilmente troverà la sua conclusione in una concezione speculativa ontologica e teistica. Carabellese, infatti, prima di giungere alla concezione dell'Essere di Coscienza e all'esplicazione del concetto di fondamento teologico del pensare, che è il nucleo centrale del suo filosofare, ha compiuto un continuo ripensamento filosofico che sempre ha visto presente una partecipata, attiva lettura e interpretazione del Rosmini. Già dalla sua seconda tesi di laurea (discussa con il Varisco nel 1906 dal titolo *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*), e dai suoi primi scritti critici dimostrò un interesse teoretico deciso per il pensiero rosminiano a cui attribuiva – spesso piegandolo alle sue posizioni – la ragione del recupero di un realismo critico di stampo gnoseologico per poi riconoscere successivamente il limite di questa lettura riproponendo l'ontologismo del Rosmini a base della svolta teologica del suo pensiero⁵.

² Va ricordato come l'Edizione nazionale delle Opere del Rosmini era visibilissima nel palchetto mezzano della libreria del suo studio del Palazzo avito di Tuoro ove egli risiedeva. Erano letteralmente alla portata di mano dalla poltrona ove conduceva letture e intratteneva noi allievi con lunghe e impegnative discussioni filosofiche.

³ Per un ricostruzione della biografia intellettuale del Moretti-Costanzi rimando a E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano 2012.

⁴ P. CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini, fondazione storica dell'ontologismo critico*, Sansoni, Firenze 1946.

⁵ Merita ricordare di P. CARABELLESE alcuni studi testimoni di questi ripensamenti; *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, Alighieri, Bari 1907 in nuova edizione 1921; *L'Essere e il problema religioso*, Laterza, Bari 1914; *Critica del concreto*, Pistoia 1921 e poi riveduta per Signorelli, Tivoli 1940 fino alla svolta de *Il Problema teologico come filosofia*, Tipografia del Senato, Firenze 1931 (più recentemente a cura di E. Mirri, ESI, Napoli 1994); *Studi rosminiani*, Bocca, Milano 1940 e

Si può dire dunque che quella del Rosmini è stata una presenza, una voce, una misura nella riflessione che il Moretti-Costanzi recepì fin dal suo primo momento di formazione alla scuola del Carabellese. E questa presenza resterà influente sino alla sua piena maturità. Il pensiero rosminiano, studiato nei confini del carabellesismo, ha stimolato nel filosofo umbro passaggi e solidi approdi teoretici, ne ha incoraggiato riflessioni ed ha consolidato in lui motivazioni speculative importanti. Questo spiega i continui riferimenti, citazioni, accenni, letture del pensiero di Rosmini nelle opere di Moretti. Il confronto del Moretti-Costanzi con Rosmini è ricorrente in particolare nei primi lavori di quel primo periodo romano e questo – unito al fatto che poi la citazione del Rosmini non mancherà mai nella produzione matura – testimonia a sufficienza il suo essersi messo (sulla scorta del Roveretano) su una via di una rivalorizzazione convinta della sua ispirazione ontologica e metafisica; testimoniano poi il desiderio del Moretti-Costanzi di trovare nell'alveo della riflessione ontologica, cara al carabellesismo, una linea di chiaro stampo cristiano che lo aiutasse a sviluppare il riferimento filosofico al Cristo che nell'ontologismo carabellesiano mancava del tutto ed anzi era rifiutato.

Il riferirsi a Rosmini quindi aiutò il filosofo umbro su diversi fronti speculativi e interpretativi; per prima cosa a segnare una decisa differenza nell'ontologismo e a distanziarsi non poco anche dalla dominante corrente neoscolastica e neotomistica che allora determinava l'ambiente culturale cattolico italiano. Infine, la valutazione positiva del pensiero del Rosmini, indicò al Moretti-Costanzi linee di approfondimento, sviluppo e critica più congeniali per spiegare la sua proposta filosofica, riuscendo anche a fornire gli strumenti per affrancarsi dalla lettura idealistica e neoidealistica dell'ontologismo che era culminata nel Gentile, anch'egli lettore del Rosmini⁶.

A queste note di carattere intellettuale che riguardano la presenza dell'eredità rosminia-

Il Che cosa è la filosofia, Signorelli, Tivoli 1942. Per la ricostruzione di alcuni dei passaggi speculativi compiuti dal filosofo rimando ad un convegno datato, ma ancora molto importante per lo spessore critico degli interventi, promosso a Bologna il 6-7 ottobre 1960 proprio dal Moretti-Costanzi e i cui risultati sono stati pubblicati con il titolo *Giornate di Studi carabellesiani*, Silva, Milano 1964. In tale volume si segnalano i contributi di I. TEBALDESCHI, *L'Essere e l'implicazione della coscienza nel pensiero di Pantaleo Carabellese*; M.A. ROCCHI, *Istanze attuali del pensiero di Carabellese*; E. MIRRI, *Il senso cristiano della persona e della società nel pensiero di P. Carabellese*; S. CARAMELLA, *Il problema della conoscenza dell'essere*; S. MARTIGNONI, *Il tema uomo nella filosofia di Pantaleo Carabellese*. In tutti questi si trova una disamina molto serrata del rapporto Rosmini e Carabellese. Rinvio ai più recenti studi che evidenziano le criticità della dottrina carabellesiana nei confronti del pensiero di Rosmini, in particolare quelli di F. OTTONELLO, *La logica magica dell'ontocoscienzialismo*, Pantograf, Genova 1997; *L'ontocoscienzialismo e l'inclusione adialettica dell'alterità*, ESI, Napoli 2000 o ad altri che ne valorizzano gli aspetti metafisici come quelli di F. VALORI, *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, ESI, Napoli 1996; *Saggio Introduttivo a P. CARABELLESE, La Dialettica delle Forme vol. II*, ESI, Napoli 1998; *La teologicità del pensare di Pantaleo Carabellese*, in *Il Linguaggio della mistica*, Ed. Accademia Etrusca, Cortona 2002, pp. 211-220.

⁶ Era inevitabile per Moretti-Costanzi il riferimento al pensiero del Roveretano; questi era presente in tutte quelle correnti a cui egli guardava o come punto di orientamento e ispirazione (Carabellese) o come proposte da criticare acerbamente per il loro fraintendimento dell'autentica metafisica (come Gentile o alcuni della Neoscolastica). In tutti i casi un Rosmini inevitabilmente presente.

na in Moretti-Costanzi si aggiunga poi un'altra di carattere estremamente personale ma significativa: la solida amicizia e la feconda vicinanza tra il filosofo umbro e Michele Federico Sciacca che - come ben si sa - dette un contributo rilevante alla caratterizzazione rosminiana del pensiero metafisico italiano togliendo il Roveretano, e i suoi capisaldi teoretici, dalle distorsioni e dalle dimensioni allora imperanti delle letture del neoidealismo⁷.

Troviamo così Rosmini all'inizio della produzione intellettuale del Moretti-Costanzi come oggetto di riflessione in brevi intensi articoli e saggi⁸; lo troviamo nel momento di maturazione del pensiero morettiano che culmina con il suo allontanamento dal pensiero del Carabellese intorno agli anni '50; nel 1956 vede la luce un saggio che, trattando della validità dell'oggettivismo in Rosmini, segnerà una delle tappe di questa nuova svolta⁹. Il Moretti-Costanzi, infatti, dopo il deciso maturarsi del suo pensiero attraverso la riscoperta del valore teoretico altissimo dell'argomento anselmiano, compirà la prima grande sterzata in senso bonaventuriano della sua meditazione che lo condurrà poi alla definizione del suo pensiero come Cristianesimo-filosofia. Un'attenzione a Rosmini che lo accompagnò fino al suo ultimo momento di impegno culturale prima della sua morte. Toccò a me infatti di dover raccogliere dalla voce del maestro quattro appunti per quella relazione di apertura delle celebrazioni del centenario rosminiano al convegno di Stresa che il Moretti-Costanzi avrebbe dovuto tenere nella fine di estate del 1995 se non fosse occorso, appunto, il suo decesso nel giugno del medesimo anno. Ormai malato, ma onorato dell'invito che gli era stato rivolto, dedicò tutte le sue forze a dettarmi quattro appunti sul tema 'Rosmini e il concetto di mondo' che in qualche modo hanno costituito una sorta di ultima voce e ultimo lascito del Moretti-Costanzi. Un ultimo atto dedicato a quel pensatore sentito sempre presente, vicino e maestro¹⁰.

Non solo la citazione delle opere rosminiane, ma anche il riferimento chiaro nei suoi scritti al modo con cui dispiegava l'argomentazione su quell'orizzonte di riflessione, fa facilmente dire che nel pensiero del Roveretano il Moretti-Costanzi aveva colto elementi con cui esplicitare il suo desiderio di dire di più, nell'ambito dell'ontologismo critico e di offrire anche una maniera di intendere la filosofia stessa. In primo luogo era possibile approfondire la natura della filosofia; di affermare con forza l'essenziale teologicità del pensare e in ultimo di avanzare

⁷ Sulla profonda amicizia del Moretti-Costanzi con lo Sciacca e sulle generali note biografiche del Moretti-Costanzi merita rimandare al ricco studio biografico e teoretico di E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, cit. A testimonianza di questa vicinanza rara ed amichevole basti dire che il corpo del padre dello Sciacca oggi riposa nella cappella gentilizia dei Moretti-Costanzi a Tuoro sul Trasimeno vicino alla tomba del filosofo umbro

⁸ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Il problema della realtà e le forme categoriche*, Arti Grafiche, Roma 1939; *Un cenno sulla gnoseologia pura*, in «Criterion», VII, 1939, 1-2, pp. 1-7; *Sull'origine dell'idea dell'Essere (Rosmini e san Tommaso)*, Arti Grafiche, Roma 1939; *Pensiero ed Essere*, Perrella, Roma 1939.

⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *La validità perenne dell'oggettivismo in Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 1956, 2, pp. 1-11.

¹⁰ Gli appunti furono da me trascritti e poi successivamente pubblicati con una mia introduzione: M. MOSCHINI, *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, in *Il Linguaggio della mistica*, Edizioni Accademia Etrusca, Cortona 2002, pp. 221-230.

la necessaria valutazione positiva dell'uomo come persona; tre stimoli, tre elementi, che il Moretti-Costanzi intuiva e vedeva centrali nel Rosmini; e tali intuizioni divennero convinzioni radicate nella sua speculazione; tanto che a volte lo stesso filosofo umbro – e non di rado – sembra accreditare alcune acquisizioni essenziali del suo pensiero come il tentativo di un approfondimento di quanto già espresso esplicitamente o implicitamente nell'opera dal Roveretano.

«Chi considerò la filosofia “ricamo a rilievo” (Rosmini) sul fondo di un vivere qualitativamente capace di produrla e di indirizzarla a un *più* e ad *un meglio*, pensò di certo molto bene; solo che, ad evitare l'equivoco di una filosofia che s'identifica con il suo manifestarsi nelle espressioni, giova approfondirla fino all'indeterminatezza in cui le implica, senza richiederle di necessità. [...] Rivedersi e correggersi proprio in virtù della inappagabilità intima in cui consta la filosofia reale che egli vive e che non è tanto *cosa sua* quanto è lui stesso. In effetti, essa ci appartiene nella misura in cui noi gli apparteniamo, come il più impegnativo di quegli *status* da cui non ci è possibile esorbitare; e come *status*, precisamente, essa ci risulta *filo-sofia*, cioè pro-tensione ad un noi stessi capace di usare in prima persona e in modo pieno il verbo *essere* (*sum qui sum*) nell'autogaranza d'una *sapidezza* che ci è basilare e pur ci sfugge, tanto, perciò, che si è costretti a perseguirla, ed a riaffermarla contro l'ostacolo della nostra propria disformità»¹¹.

Rosmini – per Moretti-Costanzi – era colui che aveva riconosciuto per primo la grandezza speculativa e il senso dell'argomento ontologico e su questo riconoscimento il Moretti-Costanzi fedelmente voleva procedere secondo un piano di approfondimento che egli esprimeva così: «Sant'Anselmo si accorse – dice il Rosmini – “*che come il tempo sta a tutte le cose temporali, la Verità sta a tutte le cose vere*” le quali – s'aggiunga – nel loro essere quelle che sono non lo sono solamente come vere, lo sono sempre in seno all'unica '*ratio*' oggettiva che le fonda e le sustanzia di multiforme positività in tutta l'orbita della coscienza per lunga scala di gradazioni»¹².

Grazie alla sua ispirazione Moretti si sentiva spinto a giungere, senza essere tacciato di fideismo, a quella che lui riteneva la richiesta profonda del rosminianesimo: alla coniugazione della forma dell'ontologia e della coscienza e di questa con la dottrina sapienziale cristiana dell'immagine di Cristo come via, verità e vita che l'Umbro vedeva proposta nell'agostinismo bonaventuriano¹³.

Il Moretti-Costanzi, discepolo sufficientemente critico dell'insegnamento del Carabellese, autore de *Il problema teologico come filosofia*, apprese alla scuola romana il quanto basta;

¹¹ T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura*, a cura e con *Introduzione* di E. MIRRI per Armando, Roma 1999 pp. 47-49. Prima pubblicazione in Ed. Alfa Bologna nel 1959 e poi oggi in *Opere*, a cura di E. MIRRI e M. MOSCHINI, Bompiani, Milano 2009, pp. 309-440.

¹² T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di sant'Anselmo*, in *Opere*, cit. p. 156. Chiara la citazione del *Nuovo saggio*, Ed. Naz., Vol. III, 1123, p. 60.

¹³ Tratto cristologico del pensiero morettiano che si evidenzierà specie nella sua ultima trilogia che costituisce un evidente inserimento della cristologia nel quadro della riflessione ontologica contemporanea; T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, Edizione Sala Francescana di Cultura, Assisi 1981; *La rivelazione filosofica*, Edizione Sala Francescana di Cultura, Assisi 1982; *Il Cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà*, Edizione Sala Francescana di Cultura, Assisi 1986.

l'ontologismo critico aveva risposto alla sua esigenza di base: aveva suscitato in lui il richiamo al tema Dio come fondamento costitutivo del pensiero e della coscienza. Un elemento speculativo questo che sembrava al giovane Moretti-Costanzi l'unico contrafforte contro la dilagante attrazione che suscitava la riforma idealistica attuata dall'attualismo gentiliano, troppo marcato in senso soggettivistico secondo la sua non benevola né giusta valutazione. Ma se l'ontologismo carabellesiano aveva risposto a queste esigenze di confronto con la dottrina gentiliana, aveva però lasciata intatta la domanda sul Principio divino-umano a cui richiama sofficamente il cristianesimo.

Dio, ovvero l'essere di coscienza è, e resta, fondamento del pensare; Dio resta come principio del filosofare e suo contenuto; senza Dio non v'è pensiero, se non si pensa Dio non si ha autentica riflessione. In queste affermazioni speculative del Carabellese, Moretti-Costanzi risente i motivi di una tradizione metafisica antica, la comparazione di questa con la modernità; ma segnatamente conosce che la loro origine è nello studio intenso condotto da Carabellese su Rosmini. Al Moretti parevano troppo chiari nel Molfettese i debiti verso Rosmini: specie quando si fa riferimento alla fondamentale affermazione di Dio come fondamento della coscienza e della realtà. Ma parevano al Nostro anche chiari gli elementi non colti nel pensiero dello stesso Rosmini. Vi era ben oltre, nel Roveretano, che un'affermazione ontologica della sostanziale radicale identità pensare-essere-teologia¹⁴.

In tale approdo speculativo che prima fu del Carabellese si ritrova tutta la forza del confronto filosofico che condurrà all'affermazione della identità tra filosofia e teologia; ma soprattutto vi risuona l'eco della dottrina dell'Essere ideale di Rosmini che si ritrova tutta nella dottrina della Coscienza di Carabellese e di cui lo stesso non mancava di notare la presenza nella sua riflessione¹⁵. Moretti-Costanzi coglie l'eredità speculativa del Roveretano nel cuore dell'ontologismo critico. E Moretti la coglierà fino al punto di dichiarare l'identità tra cristianesimo e filosofia perché questa identità pareva al filosofo umbro sostanziare di più il 'teologismo' carabellesiano proprio nel senso di un rosminianesimo rigoroso.

La Coscienza – secondo la lezione di Rosmini – è lungi dall'essere il mezzo di un esercizio esclusivo di facoltà gnoseologiche, di capacità razionali; lungi dall'essere una sorta di strumento cognitivo o emozionale, essa è invece il luogo della costituzione dell'individuo nella sua capacità di riconoscimento del fondamento di ogni esistente e di ogni pensiero; in essa si dà il principio dell'intendere, del volere, del sentire, nell'esercizio di una triplicità di forze della coscienza in cui si rivela la verità¹⁶. La coscienza non è mai umana, mai 'troppo umana'. Si è pen-

¹⁴ Per comprendere la natura essenzialmente rosminiana della metafisica di Carabellese si veda E. MIRRI, *P. Carabellese, la concezione del mondo e i suoi rapporti con Varisco e Rosmini*, in *Perché il mondo piuttosto che il nulla*, I Corso straordinario della Cattedra Rosmini (Stresa 22-26 agosto 1995), a cura di U. MURATORE, Sodalitas, Stresa 1996, pp. 97-108. Sempre di E. MIRRI, *Da Cartesio a Rosmini in Carabellese*, in *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, II Corso straordinario della Cattedra Rosmini (Stresa, 27-31 agosto 1996), a cura di U. MURATORE, Sodalitas, Stresa 1997, pp. 85-99.

¹⁵ P. CARABELLESE, *Originalità storica e attualità speculativa del pensiero filosofico rosminiano*, in *Studi rosminiani*, Bocca, Milano 1940, pp. 77-99.

¹⁶ «L'idea dunque del reale pienamente indeterminato è la stessa idea dell'essere iniziale

santi in quanto fondati sull'essere e sul principio di ogni esistenza e di ogni pensiero. Una riedizione potente di quel principio parmenideo che ha percorso la filosofia occidentale come una marca metafisica del tutto particolare¹⁷.

A questa affermazione radicalmente speculativa, e radicalmente ancorata alla sua radice rosminiana, il Moretti-Costanzi non mancò di essere convintamente fedele e venne in essa maturando degli atteggiamenti critici rispetto al carabellesismo che mi paiono evidenti non solo nella sua maturità ma già nell'articolazione dei suoi scritti del periodo romano¹⁸.

Per riassumere: in Moretti-Costanzi si faceva forte - per prima cosa - la necessità di uscire dalla semplice identificazione di filosofia e teologia con il suo cardine centrale nell'identificazione di Dio fondamento dell'essere e del pensare con il principio della filosofia. Questi, unico soggetto pensante, al filosofo umbro sembrava non uscire dall'astrattezza della soggettività moderna e neoidealistica; in seconda istanza lo stesso Moretti-Costanzi sentiva la necessità di distanziarsi dall'indistinto dei coscienti per giungere alla determinazione della realtà della persona che si coglie nel suo carattere unico in relazione al suo stesso fondamento¹⁹.

Essenziale ai fini di questo recupero critico dell'ontologismo fu lo sforzo di piegare la filosofia ontologista ad un approdo alla sapienzialità critica dell'agostinismo e del bonaventurismo.

in quanto contiene virtualmente la realtà infinita, ossia in quanto è suscettiva d'avere un termine infinito reale, il quale ammette posteriormente limitazioni per un lavoro mentale, e già con queste limitazioni non rimane più a pieno indeterminato, perché le limitazioni stesse sono altrettante determinazioni.

Di qui si ricava che all'essere iniziale corrispondono tre concetti che con lui si identificano: *il concetto d'oggetto o d'intelligibile pienamente indeterminato*. E quest'è quello che si chiama assolutamente idea; *il concetto di reale o di sussistente pienamente indeterminato*, e *il concetto di amato o di perfezione e fine pienamente indeterminato*. Sono i tre termini virtualmente compresi nell'essere iniziale, ciascuno de' quali s'identifica con lui. E gli antichi dicevano lo stesso con altre parole, quando asserivano che *l'ente* (reale), *il vero* (idea), e *il bene* erano tre concetti trascendentali che si convertivano l'uno nell'altro. [...] Ma ciascuno di questi termini infinti non ha veruna distinzione in sé dall'essere: dunque l'essere in Dio è forma di se stesso; ossia come dicevano i teologi, non si dà in Dio alcuna reale distinzione fra materia e forma. Tuttavia separandosi mentalmente i termini dell'essere iniziale, questi acquistano il concetto (per un'astrazione ipotetica) di materia, e l'essere di forma loro comune». A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di S.F. TADINI, Bompiani, Milano 2011, 511-512.

¹⁷ M. MOSCHINI, *La Coscienza. Note sul concetto di coscienza e sapienzialità*, in *Pensare il Medesimo II*, a cura di A. PIERETTI, ESI, Napoli 2007, pp. 43-63.

¹⁸ Mi riferisco ai già citati scritti dedicati a Rosmini. Essi però culminarono in una significativa conferenza del Moretti-Costanzi nella quale fu deciso il distacco dal maestro in chiave recuperativa del tema Dio in senso cristiano. T. MORETTI-COSTANZI, *Ontologismo critico e cattolicesimo sul problema Dio*, in *Il problema di Dio*, a cura di T. GREGORY, Edizioni Universale di Roma, Roma 1948, pp. 173-193 (ora in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., pp. 1909-1922).

¹⁹ Riflessioni che culmineranno nella pubblicazione di T. MORETTI-COSTANZI, *Meditazioni innaturali sull'essere e il senso della vita*, Editoriale Arte e Storia, Roma 1953; oggi ripubblicate in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., pp. 171-248; questa opera segna il termine di maturazione di una riflessione ormai sganciata del tutto dalla fedeltà al Carabellese nella prospettiva di una proposta più marcatamente cristiana dell'ontologismo.

Il Moretti-Costanzi lettore dello Spinoza in contrapposizione al Cartesio del Carabellese; lettore di Schopenhauer invece che del Kant amato dal maestro, si indirizzava progressivamente e decisamente verso una valutazione sempre più positiva di Anselmo

e di Bonaventura. In essi vedeva compiersi la vera soficità che conduce fino alla visione della coscienza come recuperata alla verità dell'essere e dell'idea che aveva imparato dal suo Rosmini (comune fondamento della riflessione). Così il filosofo umbro trasforma la prima importante istanza critica del Carabellese in una cristologia filosofica che, nelle intenzioni del filosofo umbro, compiva una vera ed autentica 'teosofia'.

Si vede così in Moretti-Costanzi un pensatore fortemente ancorato ad una visione alta della filosofia per la quale essa è sempre discorso sulla verità a partire dalla verità stessa; inscindibile il suo dire dal dire sull'essere e per l'essere. Per Moretti-Costanzi, nel riproporsi appunto sempre ricorrente dell'argomento ontologico, risuona un dire perenne della filosofia che, proprio nella fedeltà ai fondamenti ontologici della stessa, ha un valore decisivo. Decidersi per l'essere, per far parlare dell'essere e solitariamente scomparire di fronte alla verità che parla di sé con me²⁰.

Di certo nell'opera morettiana si possono sentire risonanze di un pensiero profondo; si possono intravedere luminosità feconde e intuizioni speculative capaci di far colloquiare con le grandezze della filosofia stessa. Gli studi teoretici dedicati dal filosofo umbro a grandi nomi della storia del pensiero da Spinoza a Schopenhauer, da Anselmo e Bonaventura a Nietzsche, hanno lasciato segni sicuri di interpretazione e riproposizione dell'essenziale teoretico a cui egli si volgeva²¹.

Tutti questi nomi, che sono i colloquanti privilegiati e le figure più interrogate dallo studio del Moretti-Costanzi, sono stati tutti raccolti nell'ispirazione ontologico-critica e cristiana.

²⁰ Moretti-Costanzi se ha raccolto da una parte discepoli ed entusiasti estimatori, dall'altra ha subito una sorta di destino inverso. Filosofo definito 'solitario', 'controcorrente', fu sempre coperto da una sorta di sentimento diffidente da parte di quelle scuole vicine all'ispirazione cristiana che pure determinava la riflessione del Moretti-Costanzi. Messo in 'non cale' da pensatori 'laici' e pensatori 'cristiani' che male hanno digerito il suo radicalismo ontologico e cristiano. Una visione totale del pensiero e del suo tratto originario che non lo ha reso per nulla simpatico. Così se il Doen de Lambert lo ebbe a definire 'splendido bonaventuriano'; altri meno benevoli lo rinchiusero in uno sprezzante aggettivo di 'mistico' da contrapporre ad un più elevato grado di 'filosofo'. A questo si aggiunga la propensione, tutta morettiana, di evitare di personalizzare il pensiero ché, se appunto esso è della verità, non può mai essere pensiero di qualcuno, ma i tutti che filosofano appartengono alla filosofia stessa; questa certezza lo tenne lontano dalla assiduità di frequentazione pubblica. Per una ricognizione della bibliografia morettiana e su Moretti-Costanzi rimando alla nota bibliografica presente nella recente edizione delle sue opere: T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, cit., pp. 3015-3028.

²¹ Gli interessi storiografici su Schopenhauer, Bonaventura in particolare accompagneranno sempre Moretti-Costanzi fino alla sua ultima età matura dove l'ispirazione ricevuta da questi, ritenuti i suoi maestri, fu sempre posta di fronte come preziosa eredità di riflessione. Egli fu capace di valorizzare voci spesso ignorate e che, grazie al suo impegno di studio ed alla sua attenzione, oggi sono messi al centro dell'interesse storiografico: come è il caso di Carlo Michaelstaedter. Basta scorrere la bibliografia delle opere di Moretti-Costanzi per averne una testimonianza chiara.

Verità, Dio, essere, sono i contenuti e oggetti del suo pensiero. Ne esce quindi una proposta filosofica intensa e profonda che, pur raccogliendo l'insegnamento dell'ontologismo critico del Carabellese, al contempo compie lo sforzo emendativo dell'ontologia stessa del Molfettese. Infatti non c'è ontologia, non c'è pensiero per Moretti-Costanzi al di fuori dell'ontologia critica che si impone cristianamente; ovvero quell'orizzonte di pensiero che scopre che il Cristo, unità di divino e umano, rappresenta il fondamento stesso, il Principio-Uno dei molti; nel Principio infatti si comprende il rapporto tra finito ed infinito, tra temporale ed eterno. Il filosofo umbro la chiamerà filosofia «criteriata» cristianamente: il sapere di Cristo, la "*Scientia Christi*", che è criterio e critica insieme del pensare oltre che fondamento dell'esistere²².

Questa correzione dell'ontologismo conduceva il Moretti-Costanzi verso l'altro approdo: ad un pensiero "ascetico" che trasformava decisamente l'ontologismo critico in base teologica ad una dottrina sapida della fede da opporre allo scetticismo e ad all'epistemologismo filosofico non meno che al soggettivismo gnoseologico ed idealistico.

Sarebbe lungo richiamare tutti i tratti del profondo ed articolato pensiero del Moretti-Costanzi in dialogo con il pensiero carabellesiano e in progressiva distanza da esso. Mi preme però qui rimarcare come i concetti fondamentali della riforma morettiana del carabellesimo siano tutti direttamente connessi al recupero dei nuclei centrali del bonaventurismo in chiave interpretativa che intende sviluppare un rinnovato pensiero cristologico in linea di fedeltà al pensiero ontologico di Rosmini. L'Umbro si fece così eco dell'affermazione rosminiana di una filosofia 'ascetica' che ritroviamo esposta con lapidarie, ma significative, parole nelle prime pagine introduttive alle opere ascetiche del Rosmini: «Chi considera il bel nome di filosofo? Non parreb'egli, che la filosofia questa infaticabile seguace della verità, se non mente il vocabolo, questa innamorata della sapienza, spregiando magnanimamente le vane apparenze e le borie umane, deve esser tutta e solo bramosa del vero bene, dell'effettiva moral perfezione; e quali care gioie cercasse perciò cupidamente le industrie che aiutano l'uomo a realizzarla in sé stesso; industrie che raccoglie appunto ed ordina bellamente l'Ascetica? Così parrebbe e così esser dovrebbe. Che avremo a dire? Che altro, se non che vi ha contraddizione la più manifesta fra ciò che detta la filosofia presa in sé stessa, e nel valore della parola, e ciò che fanno i filosofi? Ma che quindi ne inferiremo? In primo luogo che di quello sgarrar de' filosofi non ha colpa la filosofia medesima che lo condanna. In secondo luogo, che lo studio della filosofia naturale all'uomo non basta; ch'esso è impotente non pure a renderlo virtuoso, ma ben anco a renderlo della virtù e della sapienza veramente sollecito, efficacemente amatore. Si dirà che in tal caso quegli uomini non si debbano appellar "filosofi" perché non hanno nella mente i dettati, e nel cuore gli affetti di una sana filosofia»²³.

Se per Moretti-Costanzi l'«Essere di coscienza» si fonda su quella dimensione di riconoscimento della fundamentalità di Dio, egli invero vuole giungere ad essa tramite una 'Ascesi della

²² La recezione del Rosmini nell'ontologismo critico è quindi centrale ma va detto: ancora tutta da studiare e ancora più a fondo. Tale approfondimento consentirebbe di comprendere in maniera più adeguata un originale modo di concepire la filosofia e l'ontologia.

²³ A. ROSMINI, *Ascetica*, dir. E. CASTELLI, Ed. Nazionale delle opere, vol. XLVI, Cedam, Padova 1974, pp. 4-5.

coscienza': un salire della coscienza alla dimensione della purezza del pensare che è garanzia appunto per il riconoscimento del fondamento²⁴.

Punto centrale della speculazione morettiana è stato fin da subito e sempre lo sarà – anche per influenza dello Spinoza e del *De intellectus emendatione* – l'idea che pensare è porsi in una linea di richiesta di purezza, di elevazione e di autenticità che caratterizza il vero pensare diverso dalle sue contraffazioni gnoseologiche. Il pensiero è puro nella purezza del sapere di quel principio che la fortifica (Moretti la chiamerà "purity") tanto da renderla capace di riconoscere il vero, il bello e il buono. Queste tre forze dell'animo sono infatti teologicamente riferite a quella potenza divina che fa della coscienza luogo rivelativo della verità.

La richiesta di radicalità del pensare, nell'identificazione di teologia e sapienza, il filosofo umbro la compie facendo un passo avanti nel richiedere un'oggettività del mondo, dell'io e di Dio che siano nella loro realtà veri moventi e contenuti della coscienza²⁵. Talmente reali da rendere autentico il singolo che in quel pensiero si ritrova esso stesso vero non meno che il suo pensare. Emerge nella verità del pensare anche la verità della persona.

L'uomo, nell'oggettività del mondo che si fonda sull'oggettività dell'Essere, non è un indistinta individualità, è singolarità autenticamente vera nella verità della sua esperienza sofica; quell'esperienza che gli fa riconoscere e riconoscersi nel legame inscindibile tra fondamento e fondati, tra uno e molti, tra principio e principianti. Questa verità e questo legame erano recuperabili solo ed esclusivamente sulla base di una visione rinnovata dell'uomo e della potenza della sua mente che trova il suo presupposto nella visione dell'uomo proprio della *Antropologia soprannaturale* di Rosmini²⁶. Per il quale la forma della persona è Dio che ne attua la natura autentica dell'uomo come persona. Il rimando a Dio stesso è così reso possibile nella persona stessa; e se nella "cognizione naturale" le idee su Dio restano labili, nella "cognizione soprannaturale" il cristiano prova un vivo sentire e percepisce ciò che ignoto è a fondamento di ogni tratto umano²⁷. La perfezione della persona non è si dà solo nella forma morale ma bensì per il Rosmini

²⁴ Vedi il mio *L'ascesi di coscienza e il cristianesimo-filosofia*, Edizione Sala Francescana di Cultura, Assisi 1991.

²⁵ C. GIACON, T. Moretti-Costanzi e l'idealismo oggettivistico, in *L'oggettività in Antonio Rosmini*, Silva, Milano 1960, pp. 33-38.

²⁶ «Poiché, in primo luogo, abbiám detto che Dio nella operazione della grazia non agisce in altra parte dell'uomo, ma nella essenza sua e propriamente nell'intelletto che è l'elemento più nobile dell'essenza umana. Ora ciò posto, basta sapere la natura dell'intelletto per intendere che Iddio non può altro che farsi suo oggetto: conciossiachè la natura dell'intelletto è tale, che non riceve altra operazione se non quella de'suoi oggetti; giacché cogli oggetti appunto si forma l'intelletto; e ogni altra operazione nello spirito dell'uomo sarebbe fuori dell'intelletto per la stessa definizione dell'intelletto. [...] L'intelletto è la sede delle scienze e delle idee, e il verbo di Dio opera nell'intelletto, forza è che questa operazione avvenga appunto per le idee e nelle idee, o più generalmente avvenga in virtù di percezioni intellettive: con questa sola differenza che l'intelletto fino che ha semplici idee, non vede più che un iniziamento dell'essere (essere ideale), laddove avendo il Verbo, ha tale idea, che non è solo idea, ma insieme sostanza e completamento dell'essere (essere reale)». A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, Ed. Nazionale delle Opere, Vol. I, 1955, p. 99.

²⁷ Merita rimandare all'argomentazione sulla Trinità che Rosmini compie in una celebre

anche nella forma reale ed ideale. Questo in nome della triformità dell'essere che evidentemente è uno dei punti che si riverbererà di più nel pensiero prima di Carabellese e poi in quello di Moretti.

Senza *Teosofia* e senza *Antropologia soprannaturale* non si comprende il Rosmini. Il pensiero rosminiano risulterebbe mutilo se non letto nella sua essenza metafisica²⁸. Questo capì il Moretti-Costanzi riconoscendo nelle due opere rosminiane sopracitate due capitoli di una medesima consapevolezza filosofica: che l'indeterminatezza dell'idea dell'essere, derivata dalla nostra imperfezione, può essere superata solo nella pienezza dell'esperienza autentica dell'essere; e che ciò che è persona non può sussistere senza una persona²⁹.

Moretti-Costanzi comprese che il convergere dei molti soggetti nell'Oggetto unico fondante del Carabellese (evidente reminiscenza del rosminiano sviluppo del concetto di Essere ideale) doveva venire approfondito di più per evitare che esso andasse a concludersi in un esito inevitabilmente idealistico. Bisognava seguire la dottrina rosminiana fino al suo cuore ispiratore e cioè coglierla nella sua natura speculativa ed al contempo cristiana. L'aspirazione era nell'identificare la filosofia con il carattere unificativo dell'esperienza sofica della persona proclamata dal cristianesimo. Cogliere il fondamento del pensiero per Moretti-Costanzi voleva dire penetrare tale essenza della filosofia. Questo recupero del senso teologico, antropologico e quindi cristologico del pensiero, Moretti-Costanzi lo ha potuto derivare dalla dottrina rosminiana dei diversi piani d'essere, che egli ha declinata nella sua centrale ed originale dottrina dei livelli della coscienza. Nei suoi livelli la coscienza sa elevarsi fino alla comprensione delle verità eterne a partire da un'esperienza sapida che è esperienza cosciente sempre più progressiva e potente nel riconoscimento del fondamento dell'Oggetto-principio che fonda tutti i principia³⁰.

Questi acquisti teoretici, uniti alla vicinanza e pratica di alcuni testi capitali del pensiero medievale (ancora segnatamente Anselmo e Bonaventura), condurranno Moretti-Costanzi ad una sintesi molto chiara delle istanze dell'ontologismo per farne emergere tutti gli elementi propri di un «sapido» pensare cristiano. Infatti – per il Moretti – la dottrina ontologica, senza la visione del cristianesimo sapiente che la muova e senza la valutazione positiva e ascetica del

parte posta ad inizio della sua *Antropologia Soprannaturale*. In essa il mistero relazionale della Trinità è a fondamento di quella 'triformità' – come egli la chiama – che è la traccia di tutto l'ordine naturale ma che specialmente si ritrova nell'uomo. Rimando al Capo VII, *l'operazione della grazia è triforme*, di A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, Ed. Nazionale delle Opere, Vol. I, cit., pp. 104 passim.

²⁸ La definizione molto deviante di Rosmini come 'Kant italiano' ha nuociuto all'interpretazione rigorosamente metafisica e ascetica del Roveretano. Cfr E. MIRRI, *L'essenza metafisica del pensare rosminiano*, in *Pensare il medesimo I*, a cura di F. VALORI e M. MOSCHINI, ESI, Napoli 2006, pp. 617-632 e sempre di E. MIRRI, *La filosofia in A. Rosmini: metafisica e ascesi*, sempre in *Pensare il Medesimo I*, cit., pp. 633-640.

²⁹ Cfr A. ROSMINI, *Teosofia*, 745 e *Logica*, 362; *Antropologia soprannaturale*, vol. 1, p.101.

³⁰ T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, Edizioni ALFA, Bologna 1972; *La singolarità personale e societaria. Compimento di un itinerario senza vie*, CLUEB, Bologna 1976. Anche queste in *Opere*, cit., pp. 913-1044 e pp. 1077-1278.

coscienzialismo, non potrebbe per nulla essere colta nel suo vero senso del carattere razionalmente mistico del pensare³¹.

Da questo studio, da questo riconoscimento, da questo “discepolato” elettivo, vivo e critico, il Moretti-Costanzi riconobbe la necessità di superare la carabellesiana astrattezza dei coscienti a favore dell’affermazione in suo luogo della verità della persona che si definisce come il ‘vero cosciente’ perché luogo di rivelazione e riconoscimento del suo fondamento e del Cristo come fondamento del pensare³². Cristo diventa così la misura della filosofia; bonaventurariamente il Cristo si impone alla mente come fondamento del pensare stesso, come elemento critico, come sostanza, forma e contenuto di questa identificazione di sapienza e teologia che, senza la carne del Dio fatto uomo, restava astratta eternità, senza legami con una temporalità che ne è appunto figura e modo di darsi.

A salvaguardia di ogni futura riflessione sulla soficità del cristianesimo, Moretti-Costanzi seppe mantenere ferma quella suprema distinzione che era stata anche del Roveretano tra una ‘filosofia’ e una ‘filosofia comune’. Certamente la ‘filosofia comune’ per Moretti-Costanzi non era altro che la filosofia riduzionisticamente appiattita allo gnoseologismo, alla problematicità di questioni logico-formali incapaci di concludere su alcunché e soprattutto che ci allontanano dal tema specifico ed unico della filosofia, che è riconoscimento, esperienza e coscienza della verità³³.

La ‘filosofia pura’ per l’Umbro è «testimonianza e voce diretta della realtà»; è il superamento di ogni contrapposizione tra soggetto e oggetto; tra mondo ed io; ed è ritorno all’essere nelle note di verità, bontà e bellezza che la coscienza (trinitariamente triforme) riconosce e ricompone perché queste si danno a lei nella coscienza che ne sa esperienzialmente e sapientemente. Se vero, bello e buono, che non sono solo più meri trascendentali, ma tratti costitutivi, essenziali della coscienza, essi allora si ritrovano cooperanti nella manifestazione della verità. Laddove la coscienza per il comune pensare (la ‘filosofia comune’) è semplice facoltà, per l’ontologismo critico, e segnatamente per quello riformato ‘asceticamente’ da Moretti-Costanzi, è il luogo individuale e personale in cui si riconosce il rivelarsi multiforme del vero nella forma dell’intelligibilità, della bontà e della bellezza³⁴.

³¹ E. MIRRI, *Il significato dell’ascesi nella filosofia contemporanea*, in *Pensare il Medesimo*, cit., pp. 41-70; nello stesso volume si veda sempre *Ontologismo critico e asceti di coscienza*, cit., pp. 71-82. M. FALASCHI, *L’ ‘unum argumentum’ di s. Anselmo tra ‘ratio naturalis’ e ‘intellectus fidei’*, in *Fede e Ragione*, ESI, Napoli 2002, pp. 91-126.

³² Approdo che nel Moretti-Costanzi troverà momento apice nella citata trilogia degli anni ’80. Preparata da alcuni scritti molto significativi. T. MORETTI-COSTANZI, *L’equivoco della filosofia cristiana e il cristianesimo-filosofia*, CLUEB, Bologna 1977; *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane della fede*, CLUEB, Bologna 1979. Entrambe ora in *Opere*, cit., la prima a pp. 1277-1324, e la seconda a pp. 1325-1568.

³³ M. CASUCCI, *Teodorico Moretti-Costanzi: l’esistenza e il suo oltrepassamento*, in *Voci del Novecento I*, a cura di I. POZZONI, Limina Mentis, Milano 2010, pp. 451-480.

³⁴ Argomenti tutti che sono nel capolavoro speculativo del Moretti-Costanzi *La filosofia pura*, cit.

La 'filosofia comune' anche se percorre vie metafisiche, restando ancorata ai suoi assiomi di base tutti gnoseologici, perde la possibilità di udire il detto della verità e inevitabilmente dal tema metafisico, a cui aspira, viene ricondotta alla dimensione del ragionare calcolante e meccanico ove non vi è posto per alcuna metafisica.

Nella *reductio artium ad theologiam*, a cui aspira il cristianesimo, Moretti-Costanzi vede l'apice del pensare che vuole che la ragione si elevi alla sua capacità intelligente di *intus legere* Dio nell'animo e l'animo in Dio. Sappia dire dell'Essere, risalendo ad esso, chi sappia fare esperienza del livello «saporitivo e sapido» che non gli impedirà di comprendere il mondo e il reale per come esso è: figura di questa relazione totale di essere e di esistenza.

È l'ascesi della mente la quale, invece che irrazionalità, propone una razionalità diversa e superiore; questa appare come un riconoscere che la mente stessa è attratta dal suo principio e dalla verità e così, risalita ad una suprema dimensione della coscienza stessa, diviene consapevole del valore e del senso della persona e di tutta la storia: che non è più cronologia ma è storia sacra ove si dà indicazione del dipanarsi estensivo della rivelazione³⁵.

Riconoscere il mondo ad un livello più elevato della coscienza è l'unica autentica forma di pensiero della realtà ed istituzione di un autentico realismo; tutto ciò il Moretti-Costanzi lo aveva riconosciuto sia nelle voci della tradizione cristiana, sia in quelle più distanti, ma non meno ispirate metafisicamente, che saranno confrontate nel convergere della loro profondità speculativa. Nel leggere non solo Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, e in generale altri richiami della filosofia dell'esistenza come Jaspers, Moretti-Costanzi non mancò di sottolineare nel loro pensiero tratti teoretici utili per la riproposta in chiave recuperativa dell'ontologia nel tempo della disillusione e del disincanto³⁶.

In Moretti-Costanzi, in buona sostanza sono molti i fondamenti teoretici che gli provenivano dalla sua personale e originale lettura dell'agostinismo bonaventuriano e del rosminiano. Per concludere quindi essi si possono riassumere in tre grandi elementi.

Il primo di tali elementi è nel punto centrale della speculazione morettiana che è riconoscibile nella indicazione che fa il filosofo di un pensare individuabile come il momento e l'attività che si dà all'uomo, e che lo fa pensante solo se asceticamente si giunge al livello di purezza ed autenticità di testimonianza della verità. In questo riconoscere proprio della "filosofia pura" il pensare si costituisce come autentico. Il pensiero è puro nell'esercizio del riconoscimento del vero, del bello e del buono³⁷.

Il secondo elemento è conseguenza del primo: cioè l'istituirsi di una diversità tra la "filosofia comune" e la "filosofia pura". La prima infatti ha in sé tratti esclusivamente gnoseologici; imbrigliata in discussioni e problematiche che la rendono incapace di concludere su alcunché poiché si è troppo allontanata dal tema specifico della filosofia che è il vero. La filosofia invece

³⁵ Cfr M. MALAGUTI, *Introduzione a T. MORETTI-COSTANZI, Il senso della storia*, Armando, Roma 2002.

³⁶ P. ZITKO, *Teodorico Moretti-Costanzi e Karl Jaspers*, in «La Nottola di Minerva», XI, 1-3, 2013, pp. 53-64.

³⁷ E. COVIELLO, *La 'filosofia pura' di Teodorico Moretti-Costanzi: essenza e significato del filosofare*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 99, 4, 2007, pp. 681-228.

risulta pura come voce diretta della realtà; e laddove la filosofia comune contrappone soggetto e oggetto, la filosofia pura richiede un ritornare all'essere nelle note di verità, bontà e bellezza che la coscienza sa riconoscere e ricomporre perché a lei si danno con l'evidenza di un'esperienza sapida, mistica.

Il terzo elemento, che Moretti-Costanzi assume dal rosminianesimo, accolto e vissuto, si evidenzia ancora nella sua visione antropologica. L'uomo non è mai mero individuo o tanto meno brutta specie biologica; non è mero soggetto astratto. Egli è persona; è il 'cavaliere della fede' che si realizza nel salto, nell'ascesi della coscienza, che lo eleva dalla 'coscienza empirica' alla 'migliore coscienza', in quella elevatezza della mente laddove resta solo l'essenziale pensiero: quello dell'essere³⁸.

Recensendo un inedito morettiano e cogliendo il centro del pensiero ontologico del filosofo umbro S. Oppes così scrive: «Il compito della filosofia pura per Moretti-Costanzi è invitare l'uomo e il suo pensiero al *realitus*, all'essere, invitarlo a compiere il tracciato itinerario della *mens* verso l'essere e nell'essere – e dunque – lo sforzo speculativo del Moretti-Costanzi sta tutto nel tentare una *reductio ad philosophiam*, riduzione/riconduzione del complessivo sapere alla vera e "pura" filosofia; alla "filia" di quella "sofia" che siamo noi stessi in quanto soggetti a priori dell'Oggetto unico di Coscienza vero-buono-bello»³⁹.

Se il naufragio della 'filosofia comune' consiste nel suo continuo decadere al livello della ragione caduca e meccanica, nel cristianesimo Moretti-Costanzi vede invece il momento di supremo acquisto di quella sofia che si realizza nel suo ridarci la capacità di *intus-legere* nella propria anima e scoprire che essa appartiene, in pari con il mondo, a Dio. In questa scoperta tutta 'intelligente' ecco che in molti modi si dice dell'essere risalendo ad esso e riconsegnando nella verità la realtà del mondo e della persona. «Esperimentando dunque qualche cosa in sé dell'amore eterno, per comunicazione graziosa, intende sperimentalmente, cioè per un sentimento surriettivo ed intellettuale insieme questo divino subietto, il che sembra esprimere san Paolo quando dice 'chi aderisce a Dio è un solo spirito con lui'. Se noi dunque consideriamo gli effetti dell'inoggettivazione in Dio, troviamo che essa rende l'uomo deiforme»⁴⁰.

La tradizione di realtà a cui Rosmini, come Moretti-Costanzi appartengono, e a cui in successione l'ultimo si è posto con costanza e con autentico spirito di fedeltà all'ispirazione del primo, riconduce l'istanza dell'ontologismo critico a due fondamentali verità che nel Roveretano come nell'Umbro si riassumono così: Dio si dà come fondamento di pensare ed essere; ma si dà solo con Cristo come rivelatore di questa irruzione della verità nella storia e nella vita, come criterio critico essenziale e fondamento sapienziale. Così ecco la peculiarità dell'emendazione cristologica del pensare; ecco il compimento dell'identità tra filosofia-teologia nel nome di una

³⁸ L'espressione 'coscienza empirica' e 'migliore coscienza' è mutuata da Schopenhauer del *Nachlass* che appunto indicò con queste due espressioni i due livelli della coscienza ove da una parte vige il dominio umanistico del fenomenico e nell'altro l'essersi resi consapevoli nell'elevazione della mente della verità dell'idea.

³⁹ S. OPPES, *Recensione a T. Moretti-Costanzi, Dall'essere all'esistenza dall'esistenza all'essere*, in «Antoniano», 76/3, 2001, pp. 589-593.

⁴⁰ ROSMINI, *Teosofia*, cit., 897-898.

crisologia esplicitata ed esplicitamente riconosciuta come sapienziale possibilità di recupero del mondo⁴¹. Questo recupero del mondo che è sempre compiuto contro ogni visione mondana che accredita sempre ed è validata dalla ‘filosofia comune’.

Mi sia permessa un’ultima notazione finale che lascio al lettore come riflessione su un possibile ulteriore sviluppo del tema sulla filosofia e la sua inattualità. L’ontologismo critico tanto nel Rosmini, quanto nel Carabellese e nel Moretti-Costanzi, in questa loro proposta di metafisica radicale, finì per contrastare tutte le tendenze coeve, dall’idealismo al positivismo, dagli ideologismi politici al logicismo gnoseologico; ed allo stesso tempo il recupero critico del filosofare su base di un’autentica esperienza della coscienza, capace di riconoscere il fondamento ontologico dell’essere e dell’intendere, inevitabilmente ha finito per confliggere (e confligge) con le tendenze di moda sempre ricorrenti.

L’ontologismo italiano ha indugiato forse troppo sulla sua predisposizione a ridurre il tema filosofico al solo tema della oggettività ontologica che si dà alla coscienza contro il soggettivismo gnoseologico; ma si può dire che in piena continuità e fedeltà al pensiero del Roveratano ha poi ritrovato la sua origine spirituale, le sue premesse cristiane (o ‘cristiche’ con conio lessicale del Moretti) e in queste ha riscoperto l’elevatezza del pensare metafisico contro il dominio umanistico ed è riuscito a porre la differenza tra la sapidità dell’*intellectus fidelis*, che è sempre *sermo sapientiae* contro le forme più caduche di filosofare uniformate e confuse al *more scientiae*.

Ancora oggi tale visione metafisica così alta è votata ad un ruolo defilato forse dai grandi dibattiti in voga della filosofia contemporanea; forse rimane marginale alle attuali discussioni; ma resta ferma nella sua profondità non meno basilare a richiamare la perenne natura del filosofare e la sua essenzialità sostanziale. Risultando certo inattuale ma dell’inattualità che è tratto dell’autentico pensare. Così Moretti-Costanzi ha subito lo stesso destino interpretativo che fu del grande Rosmini: ‘condannati’ entrambi perché disvelatori del falso mito umanistico che ha segnato la contemporaneità e spesso anche la teologia. Una ‘condanna’ però che ne manifesta l’‘inattuale’ valore⁴².

marco.moschini@unipg.it

(Università di Perugia)

⁴¹ Su questa specifica natura crisologica del pensiero così come discende dal magistero morettiano cfr. E. MIRRI, *Cristo-sapienza come fondamento del pensare*, in *Filosofare in Cristo*, Edizioni Centro Culturale Leone XIII, Perugia 2007, pp. 19-28. Memorabile il *Libro VI ‘Il reale’* della *Teosofia* di Rosmini. Un monumento del pensiero ontologico.

⁴² Grande il Rosmini: «Il vero dottore cattolico moderno, Antonio Rosmini, seppe ritrovare il minuscolo ‘io umano’, che solo per l’impotenza di ripristinarsi nel pensiero, se ne fa norma e fondamento; e qui denunciare il ‘peccato mortale’ del pensiero tedesco luterano, il ‘soggettivismo’, cui egli contrappose l’oggettività dell’ ‘Idea’ unica costitutiva delle *mentes*». T. MORETTI-COSTANZI, *Il Concilio di Trento e l’interpretazione della scrittura*, in *Settimane culturali storico-umanistiche*, Compositori, Bologna 1965, p. 29.





ANDREA AGUTI

ITALO MANCINI INTERPRETE DI ROSMINI

The essay provides an outline of Italo Mancini's interpretation of Rosmini. Mancini (1925-1993) was one of the most important Italian philosophers of the second half of the twentieth century. His interpretation, which focuses mainly on Rosmini's ontology and metaphysics, reconstructs the development of Rosmini's thought from the Nuovo Saggio to the Teosofia; identifying within it a peculiar form of ontologism, which is also critically examined in the paper.

I.

Nel panorama filosofico italiano della seconda metà del Novecento il nome di Italo Mancini (1925-1993) è legato in modo particolare agli studi di filosofia della religione, e segnatamente all'opera *Filosofia della religione* (1968),¹ all'introduzione nel dibattito filosofico e teologico italiano di figure decisive della teologia protestante novecentesca come Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer,² e agli studi di filosofia del diritto che hanno caratterizzato la fase finale della sua attività.³ Meno conosciuta è invece la sua attenzione al pensiero di Antonio Rosmini che ha trovato espressione in alcune pubblicazioni minori che, se non sono sufficienti a far annoverare Mancini fra i maggiori interpreti novecenteschi del Roveretano, conservano nondimeno un loro interesse sia dal punto di vista teorico che in ordine alla ricostruzione di una storia delle interpretazioni rosminiane nel XX secolo.

¹ La ristampa della terza edizione del 1986 figura ora come primo volume delle *Opere scelte*, Morcelliana, Brescia 2007.

² Cfr. I. MANCINI, *Opere scelte* II. *Novecento teologico*, Morcelliana, Brescia 2009.

³ L'opera più significativa a questo riguardo è *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990 (anch'essa in corso di ripubblicazione nelle *Opere scelte*).

L'interesse di Mancini nei confronti di Rosmini è temporalmente ben circoscritto e appartiene in gran parte alla seconda metà degli anni Cinquanta. In questo periodo le ricerche di Mancini erano volte in modo particolare allo studio dell'ontologia moderna e contemporanea con un taglio storico-sistematico. L'intenzione di Mancini, come emerge dal testo *Ontologia fondamentale* (1958) che condensa gli studi di questi anni, era quella di esplorare alcuni modelli di riflessione ontologica sorti nella modernità al fine di elaborare una sintesi con la riflessione classica (platonico-aristotelico-tomista) e quindi un'ontologia che in più occasioni Mancini definisce come «neoclassica». Nel solco della prospettiva di Gustavo Bontadini, di cui era stato allievo alla Cattolica di Milano nei primi anni Cinquanta, Mancini tentava così di percorrere una strada innovativa che, dopo la divaricazione moderna, collegasse nuovamente ontologia e metafisica e permettesse un'attualizzazione e al tempo stesso una rigorizzazione degli argomenti filosofici volti all'affermazione di Dio.

Nell'ambito di queste ricerche il pensiero di Rosmini ha occupato per Mancini una posizione di assoluta preminenza, considerato il fatto che a quest'ultimo egli ha dedicato un numero di pubblicazioni assai maggiore rispetto ad altri autori che in quel periodo erano oggetto della sua attenzione. Fra esse spiccano il lungo saggio, quasi una monografia, pubblicato nel 1955 su *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*,⁴ *L'antologia metafisica* (1956), un florilegio di testi rosminiani sulla metafisica a uso scolastico corredata da una esaustiva prefazione,⁵ e soprattutto l'edizione di alcuni scritti inediti di Rosmini risalenti al periodo giovanile (1817-1822), dedicati al tema della coscienza pura, confluiti nel volume *Il giovane Rosmini. La metafisica inedita* (1963).⁶ Questo lavoro rappresentava il preludio ad una vera e propria ricognizione complessiva del pensiero metafisico di Rosmini, a cui doveva essere dedicato, come lo stesso Mancini ci informa,⁷ un successivo volume che però non ha mai visto la luce.

Un simile interesse costituisce un fatto notevole se si considera che la formazione filosofica di Mancini era avvenuta interamente nell'ambito della neoscolastica e quindi in un contesto certamente non incline alla valorizzazione del pensiero del Roveretano. In effetti, come vedremo tra breve, anche la lettura manciniiana di Rosmini è critica e riprende alcuni *clichés* interpretativi che erano presenti nell'interpretazione neoscolastica di Rosmini; al tempo stesso, dagli studi di Mancini emerge anche il serio sforzo di superare alcuni di questi stereotipi indotti per lo più dalla contrapposizione tra scuole filosofiche.

Oltre alla motivazione indotta dalle sue ricerche sull'ontologia moderna nel suo legame con la metafisica, è possibile individuare altri due motivi che hanno stimolato l'interesse verso Rosmini. Il primo è di tipo occasionale, cioè il centenario nel 1955 della morte di Rosmini; questo evento dette un rinnovato impulso allo studio del Roveretano e mise in evidenza, con-

⁴ Pubblicato in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», XLVII, 1955, 4-5, pp. 164-229.

⁵ L'antologia, pubblicata da La Scuola di Brescia, venne ristampata per due volte nel 1958 e nel 1969 con leggere modifiche.

⁶ Pubblicato presso Argalìa di Urbino. Il volume presenta una lunga introduzione centrata in modo particolare sulla storia delle interpretazioni rosminiane. Gli scritti pubblicati da Mancini figurano oggi in A. ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, t. II, ENC, 11/A, Città Nuova, Roma 1987.

⁷ Cfr. MANCINI, *Il giovane Rosmini*, cit., p. 95.

giuntamente con il mutamento del panorama filosofico italiano nel dopoguerra, la necessità di prendere le distanze da alcune interpretazioni consolidate di Rosmini, ma ritenute, anche da Mancini, fuorvianti. Il secondo motivo, più strutturale, può essere visto nell'idea, condivisa da alcuni rappresentanti della neoscolastica, che Rosmini fosse suscettibile di essere inserito all'interno di quest'ultima, qualora essa venga intesa non in modo rigido come trasferimento nella modernità del pensiero medioevale e dei suoi principi fondamentali, il realismo e il teismo (questa era l'idea di Agostino Gemelli, per esempio), ma, secondo un'indicazione di Amato Masnovo, come una peculiare filosofia cristiana, cioè una filosofia che, senza assumere direttamente il dato cristiano, si orienta ad esso, ovvero, secondo le parole dello stesso Masnovo, che è «tendenzialmente cristiana» senza essere «costituzionalmente cristiana».⁸ Una simile nozione di neoscolastica era stata sostenuta anche da Michele Sciacca, per il quale non soltanto S. Tommaso, ma anche S. Agostino e appunto lo stesso Rosmini parteciperebbero a pieno titolo di questo movimento. In un saggio del 1966 dedicato proprio al movimento della neoscolastica Mancini mostra, in effetti, di apprezzare questa concezione, per così dire, allargata di neoscolastica soprattutto a motivo della pluralità di filosofie che in questo modo la neoscolastica sarebbe riuscita a contenere, senza limitarsi in modo esclusivo a quella tomista.⁹

A dispetto di questo interesse nei confronti di Rosmini occorre tuttavia constatare che, come si è detto in precedenza, esso rimane limitato ad una precisa fase della riflessione di Mancini, quella giovanile legata alle ricerche di ontologia e metafisica. A differenza di altri interpreti novecenteschi (come Michele Federico Sciacca o Pietro Prini), dove questo interesse si presenta costante, consonante e orientato verso una molteplicità di aspetti, le tesi di Mancini sono invece circostanziate, limitate ad un aspetto del pensiero di Rosmini, quello ontologico-metafisico, e sono critiche. L'elemento critico presente nella sua interpretazione di Rosmini, unito all'allargamento degli interessi teorici di Mancini a partire dagli Sessanta, spiegano perché nel periodo successivo, sia negli studi di filosofia della religione che in quelli di filosofia del diritto, i riferimenti al Roveretano siano sporadici e per lo più occasionali.¹⁰ L'unica significativa eccezione è rappresentata da un lungo saggio risalente al 1986, ma pubblicato nel 1988, che costituisce la relazione ad un convegno trentino. Questo saggio, intitolato *La «Critica della ragione pura» nella formazione di Antonio Rosmini*,¹¹ ha consentito a Mancini di riprendere una delicata questione del pensiero rosminiano, il suo rapporto con il kantismo, che egli aveva toccato nei suoi studi giovanili, però con una maggiore consapevolezza che gli veniva dal confronto serrato

⁸ Cfr. A. MASNOVO, *S. Agostino*, vol. I, La Scuola, Brescia 1946, p. 137.

⁹ Cfr. I. MANCINI, *La Neoscolastica*, in AA.VV., *Studio ed insegnamento della filosofia*, AVEUCIIM, Roma 1966, p. 11.

¹⁰ Oltre al saggio *Le origini dell'idea dell'essere nel giovane Rosmini*, contenuto in AA.VV., *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Mazziana, Verona 1970, pp. 389-398, alcune pagine dedicate a Rosmini sono presenti in I. MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 295 ss. (ristampa Morcelliana, Brescia 2011, pp. 320 ss.), nel contesto della discussione del concetto di ideologia, e in I. MANCINI, *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 324 ss. nel contesto della discussione sulla giustificazione della pena in prospettiva cristiana.

¹¹ Contenuto in A. VALLE (ed.), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 131-204.

con il criticismo kantiano a cui Mancini aveva dedicato numerosi corsi universitari negli anni Ottanta, parte dei quali sono disponibili nel suo commento alla *Critica della ragione pura*.¹² Diremo qualcosa su di esso in conclusione del saggio, dopo aver esaminato le caratteristiche principali dell'interpretazione rosminiana di Mancini nel periodo giovanile.

II.

Dal punto di vista metodologico la lettura manciniana di Rosmini appare improntata a due criteri: il primo riguarda la necessità, in ambito cattolico, di prendere una terza via tra quella dei detrattori e quella degli agiografi e al tempo stesso di superare le interpretazioni di Rosmini come «Kant italiano» (Jaja) o come un «Kant riveduto e corretto» (Gentile), divenute prevalenti in ambito laico. In questa direzione Mancini ha ritenute significative tante le interpretazioni di Sciacca e Prini, quanto quelle di Pantaleo Carabellese, il quale, a differenza di Gentile, aveva scorto nel pensiero di Rosmini non soltanto una dipendenza da Kant, ma anche elementi capaci di inverare il kantismo nella direzione di un «ontologismo critico». Il secondo criterio riguarda del metodo genetico (sulla scia, come nota lo stesso Mancini, di quello che ha fatto lo Jaeger per Aristotele o il Dilthey per Hegel) al fine di tracciare lo sviluppo del pensiero di Rosmini, di metterne in luce i progressivi passaggi e guadagnare così una prospettiva privilegiata per illuminarne i problemi e le contraddizioni irrisolte; in linea generale l'ipotesi interpretativa avanzata da Mancini è che, per quanto riguarda l'ontologia e la metafisica, la riflessione di Rosmini trova un punto di approdo nell'ultima opera, la *Teosofia*, la quale, sebbene incompiuta, offre una soluzione ai problemi irrisolti del pensiero rosminiano precedente, ancorché si tratti, come diremo tra poco, di una soluzione filosoficamente discutibile.

Con ciò veniamo agli aspetti di contenuto di questa interpretazione. La tesi interpretativa di Mancini è riassunta in un passaggio finale della Prefazione all'antologia rosminiana da lui curata, passaggio che vale la pena di essere citato per esteso: «L'oggettivismo rosminiano, che nella sua fase ideologica, privo dei termini reali, rischia di finire nella contraddizione della possibilità pura e del nullismo dell'essere indeterminato, si gonfia dal di dentro attraverso la tecnica dell'argomento ontologico, di spessore teologico e di virtù creante, dando luogo ad una metafisica di tipo discesistico e plotiniano, la cui matrice è la teoria dell'astrazione teosofica».¹³ Vediamo di chiarire alcuni passaggi di questa tesi che a prima vista può sembrare piuttosto criptica. L'oggettivismo di cui Mancini parla si riferisce ovviamente alla tesi dell'essere ideale o oggettivo che rappresenta, secondo l'espressione di Rosmini stesso, «il principio di tutte le cognizioni». Secondo Mancini nel *Nuovo Saggio* questo oggettivismo è privo di «termini reali», ovvero non si evince per astrazione a partire dagli enti, e quindi dall'esperienza, ma si trova nell'intelletto *a priori*. Data tuttavia questa indipendenza dall'esperienza, il rischio per Mancini

¹² Cfr. I. MANCINI, *Guida alla critica della ragion pura*, 2 voll., QuattroVenti, Urbino 1982-1988.

¹³ MANCINI, *Antologia metafisica*, cit., p. XXVIII.

è che l'idea dell'essere rosminiana sia, à la Hegel, equivalente a quella del nulla, perché priva della differenziazione che implica il rapporto con l'ente. Per questo egli parla di «nullismo dell'essere indeterminato»; in quanto tale, l'idea dell'essere equivale a quella della possibilità pura, ovvero ad una possibilità che non può mai venire ad esistere e è quindi destinata a rimanere nell'ambito del pensabile.

Si tratta di una concezione evidentemente insoddisfacente, di fatto nominalistica, dell'essere da cui Rosmini esce o tenta di uscire mediante quello che Mancini chiama, con una delle eloquenti espressioni che sapeva coniare, un «gonfiamento ontologico»: ovvero l'idea dell'essere non è concepita come idea di qualcosa, ma nemmeno resa equivalente al nulla, bensì è concepita come idea oggettiva, cioè come idea che ha l'essere; secondo l'efficace formulazione di Mancini, l'idea non è più idea di qualcosa ma «l'idea fatta qualcosa».¹⁴ Il gonfiamento ontologico è in questa forma suscettibile di una doppia interpretazione: da una parte Mancini vi vede il prezzo che Rosmini è costretto a pagare al pensiero moderno e al «suo peccato originale»,¹⁵ cioè alla considerazione del pensiero come un ente a sé, staccato dalle cose (Cartesio). Accanto a questa scomoda eredità del pensiero moderno, però, Mancini vede anche un'eredità platonica e neoplatonica in Rosmini e proprio questo aspetto è per lui quello decisivo: pur essendo debitore del pensiero moderno, Rosmini, secondo Mancini (che in questo segue l'interpretazione di Carabellese), non è un idealista, o meglio è lo è, ma è in senso oggettivo, cioè platonico. Che l'essere di Rosmini possieda un'assoluta oggettività che non è risolvibile, come invece pensava Gentile, nell'atto del pensiero lo si evince dalla caratteristica dell'intuito, cioè dal fatto che l'essere è percepito come realtà ideale dentro il pensiero stesso.

Il conferimento dell'esistenza reale all'idea rappresenta il *proprium* dell'argomento ontologico, sicché il gonfiamento ontologico si deve realizzare inevitabilmente mediante la tecnica dell'argomento ontologico, la quale presenta però uno «spessore teologico»; l'oggettivismo ideale rosminiano, in altri termini, è sostenibile soltanto in connessione con il suo significato teologico e questo è appunto il risultato al quale, secondo Mancini, Rosmini arriva esplicitamente, dopo molte traversie teoretiche, con la *Teosofia*, che rappresenta il momento della «riscossa dell'essere reale»¹⁶. Si tratta di una riscossa realizzata per mezzo dell'astrazione teosofica, cioè dell'argomento che inferisce dall'idea dell'essere come oggettività infinita e necessaria l'esistenza di Dio come essere infinito e necessario. In questo modo, secondo Mancini, non soltanto la realtà dell'essere ideale è garantita mediante la sua teologizzazione, ma è garantita anche quella degli enti, poiché, a partire da quest'ultima, è possibile elaborare una metafisica discesistica di stampo plotiniano che supera il dualismo platonico e quindi la diastasi tra uno e molteplicità.

Nella *Teosofia* Rosmini riuscirebbe così a superare compiutamente il nullismo della prima fase, ma la questione critica centrale è se vi riesca in modo filosoficamente convincente. Poiché questo superamento ha luogo per mezzo dell'argomento ontologico, secondo Mancini, vi è da dubitarne. In altri termini, la validità dell'ontologia e della metafisica rosminiane dipende da

¹⁴ MANCINI, *Il problema metafisico*, cit., p. 174.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 203.

quella dell'argomento ontologico e qualora, come Mancini è propenso a ritenere, questo fosse fallace, esse rimarrebbero sostanzialmente appese ad un dato teologico, quello del Dio cristiano assunto per fede, che viene fatto valere all'esterno della filosofia e che entra in filosofia come non dimostrato. In questo caso la circolarità che Rosmini intende istituire tra teologia e ontologia nella *Teosofia* sarebbe viziosa. Questa è esattamente la conclusione del saggio del '55, dove Mancini dichiara esplicitamente un fallimento della metafisica rosminiana.¹⁷ Le considerazioni di Rosmini sul carattere filosofico della dottrina della Trinità, motivate dalla tesi della «insessione» reciproca delle tre forme dell'essere, confermano secondo Mancini l'idea che nella *Teosofia* non stiamo di fronte ad un argomento di teologia razionale, ma ad un dato di fede assunto nella speculazione filosofica.

III.

Questa conclusione sta evidentemente nella linea delle interpretazioni critiche che la neoscolastica (stavolta in senso stretto) ha prodotto su Rosmini e, alla fine, non se ne discosta in modo significativo. Tuttavia sono necessarie alcune precisazioni. Quando Mancini parla di argomento ontologico in Rosmini egli non sembra riferirsi tanto alla sua formulazione canonica in Anselmo, quanto alla sua versione ontologista per come la si può riscontrare nella modernità (in Malebranche, nell'idealismo o in Gioberti). Si tratta della concezione secondo la quale l'uomo è in grado di avere una visione dell'essenza di Dio. Mancini parla esplicitamente e ripetutamente di ontologismo in Rosmini (lo fa anche in un riferimento incidentale nel *Frammento su Dio*, l'ultima sua opera, pubblicata postuma, in cui Rosmini viene assegnato ancora una volta al novero degli ontologisti¹⁸) e accomuna, sotto questo punto di vista, la posizione di Rosmini a quella di Gioberti. Anzi, in un certo senso, la tesi di Mancini è che alla fine Rosmini, nella sua polemica con Gioberti, abbia dovuto in qualche modo ripiegare sulle posizioni di quest'ultimo per dare coerenza alla propria posizione, al punto di affermare che sul tema dell'oggettività ontologica «Gioberti è la compiutezza di Rosmini».¹⁹

Ciò nonostante egli riconosce che in Rosmini si parla di una visione che l'uomo ha dell'essere, nella quale egli non intuisce Dio ma qualcosa di divino. Secondo un passo della *Teosofia*, citato da Mancini, «l'essere è una cosa eterna, che illumina la mente, è un modo primitivo dell'essere che in Dio stesso ha la sua sede».²⁰ Per quanto dunque sia lecito parlare di ontologismo in Rosmini, Mancini riconosce che esso non va confuso con il panteismo perché l'essere «è

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 229: «noi dobbiamo constatare il fallimento del rosminismo di fronte al fondamento trascendentale o teoria dell'essere e di fronte al fondamento trascendente o esistenza di Dio, che è quanto dire il fallimento della metafisica».

¹⁸ Cfr. I. MANCINI, *Frammento su Dio*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 260.

¹⁹ MANCINI, *Antologia metafisica*, p. xv.

²⁰ Cfr. MANCINI, *Il problema metafisico*, cit., p. 205.

divinizzato, ma non deificato».²¹ In Rosmini non vi è dunque «sintesi di ontologismo e panteismo», secondo la famosa espressione di padre Cornoldi, ma soltanto ontologismo.

Naturalmente si tratta di capire se questa qualifica, che suona come un'accusa, di ontologismo è fondata: sembrerebbe di no, se si ammette, come Rosmini ha ripetuto in varie occasioni, il carattere indeterminato dell'essere originariamente presente alla mente, che esclude l'identificazione con l'assoluto o con Dio.²² Esso costituisce piuttosto la luce del pensare, ovvero, lo sfondo indeterminato, sui cui si staglia la conoscenza degli esseri determinati. Per tale motivo un interprete come A. Del Noce ha visto un fondamentale equivoco in questa accusa e ha considerato addirittura l'opera di Rosmini come «la più rigorosa critica dell'ontologismo che sia stata compiuta nella tradizione agostiniana».²³ Una simile affermazione mostra tuttavia quanto difficile sia l'interpretazione del pensiero di Rosmini a questo riguardo, se appunto altri interpreti, non meno autorevoli, hanno invece potuto vedere in lui una piena formulazione dell'ontologismo.

Per quanto riguarda Mancini, è abbastanza chiaro che la sua formazione neoscolastica ha avuto un peso decisivo nell'interpretazione di Rosmini, orientandola in senso critico. Egli ha enfatizzato la distanza tra le tesi del *Saggio* e quella della *Teosofia*, per scorgere in quest'ultima il superamento dell'iniziale indeterminazione dell'idea dell'essere equiparata alla sua nullità, superamento realizzato però attraverso un argomento, quello ontologico, che è ritenuto fallace. In sostanza egli ha rivolto a Rosmini 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. Nell'operare questa critica egli ha comunque saputo evitare le esagerazioni polemiche (come quelle che ancora hanno caratterizzato nella seconda metà del Novecento l'interpretazione di Cornelio Fabro), e in questo senso, nel contesto storico in cui si è realizzata, ha contribuito ad una lettura di Rosmini che fosse meno gravata da antichi pregiudizi.

Rimane semmai da chiedersi se la molteplicità di ispirazioni filosofiche che si sono sedimentate su quella originaria della neoscolastica nel periodo successivo della riflessione manciniiana possano aver modificato il giudizio critico sull'ontologia e la metafisica rosminiane. A questo proposito, però, non disponiamo di molti elementi. Si potrebbe pensare che l'attenzione crescente che Mancini ha rivolto al pensiero di Kant, non scevro da una certa simpatia per la sua critica della metafisica come scienza e al tempo stesso per il riconoscimento della metafisica come «bisogno della ragione» che è radicato nell'uomo,²⁴ possa dare qualche indizio in questo senso. Tuttavia nel lungo saggio del 1988 sul ruolo della *Critica della ragione pura* nella for-

²¹ *Ibidem*.

²² Su questo aspetto cfr. le osservazioni di M. DOSSI, *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1998, p. 98.

²³ Cfr. A. DEL NOCE, *Ontologismo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. VIII, Bompiani, Milano 2006, p. 8147.

²⁴ Al significato di questa espressione kantiana Mancini ha dedicato un intero saggio. Cfr. I. MANCINI, *Il bisogno della ragione*, in *Frammento su Dio*, cit., pp. 35-61.

mazione di Rosmini, Mancini non offre spunti per una revisione del suo giudizio critico di un tempo, semmai si limita a marcare la distanza tra Rosmini e Kant e a interpretarla nei termini della differenza tra un «un filosofare ontologico e un filosofare epistemologico», in cui «l'uno è preoccupato di afferrare l'intero, l'altro è preoccupato di dominare la natura».²⁵ In questo senso, al di là della critica della modalità con cui si esprime il 'filosofare ontologico' di Rosmini, la preoccupazione che lo anima appare pienamente condivisa da Mancini.

andreaaguti@hotmail.com

(Università di Urbino)

²⁵ I. MANCINI, *La «Critica della ragione pura» nella formazione di Rosmini*, cit., pp. 202-203.



Spazia aperta

«Ogni qualsiasi genere di studi apprezzava: nessuno piccolo a lui che ne vedeva i legami con la universale ed unica verità»: così Niccolò Tommaseo descriveva, nel suo Ritratto di Antonio Rosmini, il fervore enciclopedico del conoscere del filosofo roveretano.

Su un tale desiderio di apertura e di ampliamento degli orizzonti vorrebbe orientarsi, si parva licet, anche la sezione «Spazio aperto»: un luogo di discussione di tematiche rosminiane (e non solo) ispirato dal monito terenziano a non trascurare mai, nella propria investigazione, alcunché di umano.

In questo numero pubblichiamo per la prima volta in italiano la conferenza inaugurale tenuta il 4 ottobre 2012 alla Facoltà di filosofia dell'Institut catholique di Parigi da Emmanuel Falque su una fenomenologia della fede filosofica e teologica; ad essa affianchiamo un inquadramento di Guido Chia sul concetto di religione 'secondo l'illuminismo' ('nach der Aufklärung'); chiude un breve corsivo di Alberto Baggio che delinea, a partire da questi due contributi, alcuni spunti di riflessione critica.

Per aprire un dibattito.

R
S



EMMANUEL FALQUE

«SEMPRE CREDENTI»

UNA LETTURA FILOSOFICA E TEOLOGICA

This contribution presents a detailed phenomenology of belief; it describes a modus essendi deeply rooted in the experience of belief and demonstrates that this experience has always been communal. Paradoxically, then, everyone is thus first and foremost a believer in man and the world with which he is a part of, before, possibly, going on to develop a specific and structured form of religious belief. From this perspective, Pascal's wager is pushed to the extreme: we, as men, cannot choose to choose; we make a bet right from the start and are then involved in the difficult game of human existence. The pre-philosophical element, i.e. the unquestioned element which has to be lived, since it cannot be proved, gives rise to philosophy itself and also, consequently, to anthropology and theology.

«Bisogna scommettere. Ciò non è volontario, siete imbarcati»¹. La celebre espressione di Pascal nel cosiddetto argomento della scommessa, per lo più incompreso, non dà scelta. O meglio, non abbiamo scelta di scegliere. Potendo scegliere questo o quello, lo scommettitore non può, scegliendo, scegliere se stesso, essendo sempre coinvolto in anticipo nell'atto della scelta. Paradossalmente, ogni scelta si basa quindi su una non scelta: quella di scegliere, certamente, ma anche di aver già scelto senza avere possibilità di scelta. L'uomo, come il giocatore, è «imbarcato» nella partita di un'esistenza in cui bisogna comunque puntare. L'appassionato di ippica non si accosta alla scommessa per semplice passatempo, ma, al contrario, la consacra come luogo tipico della sua esistenza – preso nella scelta di non avere scelta: almeno quella di scommettere, quand'anche uscisse perdente dall'esito della scommessa stessa. Indubbiamente, se vi è decisione, in particolare nella «scelta di credere», questa si fonda quindi, e tuttavia, su una «non decisione assoluta», che occorre quantomeno riconoscere, pur non essendo in grado di

¹ B. PASCAL, *Pensieri*, trad. it. di M. MAGNI, Istituto Italiano Edizioni Atlas, Bergamo 1977, p. 58 [*Pensées*, L. 418 / B. 233 (« Infini, rien »), in *Œuvres complètes*, Seuil, Paris 1964, p. 550].



predeterminarla. Non soltanto il teologo, ma anche il filosofo, o per meglio dire l'«uomo *tout court*», è sempre «interessato» «sorpreso» «affascinato» o «trovato» dall'oggetto di cui tratta fin da quando inizia a pensare. Ogni vero pensatore è in qualche modo «inserito nel quadro, preso dalla platea e portato sulla scena», per riprendere le parole di Karl Barth, ma il teologo è «soggiogato da se stesso» in ragione di ciò che egli esamina – cioè Dio stesso². Prima di ogni decisione kerygmatica, la «convinzione della fede religiosa» si fonda su una «credenza filosofica originaria» o su una «fede iniziale», nella quale essa si radica, per il fatto che «siamo-nel-mondo» al fine di considerarci anche come «appartenenti-a-Dio».

La scelta in effetti non è, e non fu probabilmente mai, quella di «credere» o di «non credere», almeno per quanto riguarda il nostro esserci filosofico nel mondo. Ne va piuttosto e soltanto del chiedersi «che cosa» e «come» credere, perché comunque e sempre si crede. La credenza filosofica (nel mondo) precede il credo teologico (in Dio) e lo sostiene in ogni sua parte. Piuttosto che battezzare cristiani definiti 'anonimi' (K. Rahner) e senza nemmeno preferirvi sempre e comunque l'identità esplicita (H. Urs von Balthasar), si accetterà quindi, almeno dal punto di vista filosofico, che il «non tematico» possa rimanere nel «non tematizzato», persino nel «non tematizzabile»; che una «credenza originaria» o una *Urdoxa*, per dirla nei termini di Edmond Husserl, costituisca sempre il fondo di ogni credenza: «ogni attività conoscitiva è preceduta ogni volta da un mondo, come suolo universale. Ciò designa innanzitutto un suolo di credenza passiva universale nell'essere», lo stesso che giustifica la creazione del neologismo «credenza-originaria» (*Urglaube*) o «credenza originaria» (*Urdoxa*)³. In breve, e in altre parole, non «dif-fidenza decisa» senza una «con-fidenza originaria», non nel senso che si possa e si debba fidarsi di tutto, ma che *ci si fidi sempre di qualcosa* e in particolare della nostra irriducibile 'credenza d'essere mondo' – questo al fine di poter diffidare di qualcos'altro, ovvero del mondo

² K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, trad. it. di E. RIVERSO, Bompiani, Milano 1968, lezione VII [«Il soggiogamento»], p. 83: «L'oggetto della scienza teologica non permette all'uomo che vi si dedica di distanziarsi da lui e di agire per conto proprio [...] quest'oggetto lo rende inquieto non solo da lontano – come un baluginare sull'orizzonte – ma lo cerca e lo trova là, dov'esso è. Anzi già l'ha cercato e l'ha trovato dov'è. L'ha interessato. L'ha sorpreso, l'ha affascinato e l'ha catturato. Se ne è impadronito. Da parte sua egli è stato 'inserito nel quadro', è stato preso dalla platea e portato sulla scena».

³ Cfr. E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, trad. it. di F. COSTA e L. SAMONÀ, Bompiani, Milano 2007, §7 [«Il mondo come piano universale di credenza presupposto per l'esperienza dei singoli oggetti»], pp. 59-61 (traduzione modificata) e ID., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. di V. COSTA, vol. I, Einaudi, Torino 2002, § 104 [«Le modalità dossiche come modificazioni»], p. 263-264: «è necessaria un'espressione particolare, che tenga conto di questa posizione particolare e annulli ogni riferimento alla consueta equiparazione tra la certezza e gli altri modi della credenza. Noi introduciamo il termine di *credenza originaria* (*Urglaube*) o *doxa originaria* (*Urdoxa*), col quale si esprime convenientemente il riferimento intenzionale, da noi messo in luce, di tutte le «modalità di credenza» alla credenza originaria».

stesso. Tale è la 'fede filosofica' che Maurice Merleau-Ponty chiamerà più tardi «percettiva», che precisamente fa sì che non si possa credere che sia possibile non credere, indipendentemente da questo o da quello a cui (si) decide di credere:

Dobbiamo ricollocare la relazione di un pensiero al suo oggetto in una *relazione più sorda con il mondo* – suggerisce il filosofo in chiave retrospettiva – in una *iniziazione al mondo*, sulla quale essa riposa e che è *sempre già fatta* quando interviene il ritorno riflessivo.⁴

Una domanda, o meglio la domanda centrale, ora si pone – quantomeno per quanto riguarda l'omologia nominale della «fede». Se, nell'ambito di una filosofia preriflessiva, il termine «fede» non si intende certamente nel «senso di decisione» ma in quello «di ciò che è prima di ogni posizione, fede animale»⁵, che ne è dunque dell'articolazione di questa 'fede originaria' con 'la fede' – intendiamo precisamente qui l'atto di fede o la credenza religiosa? In altri termini, se certamente bisogna trovare e porre una «fede (percettiva)» a fondamento della «fede (religiosa)», la prima esclude forse la seconda, o piuttosto non ne è la condizione di possibilità e come la sua struttura trascendentale? Non c'è fede decisa in Dio, nel kerygma per esempio, senza una fede sempre presupposta nel mondo, perché innanzitutto sempre noi siamo, anzi noi siamo il mondo. L'aver troppo escluso la «fede percettiva», come credenza indefettibile che 'noi siamo al mondo', dalla «fede religiosa», come 'atto della fede confessionale' ha determinato che i credenti stessi si siano talvolta esclusi dalla comunità umana «sempre credente». Ed è per aver troppo denunciato la «fede religiosa confessante» che gli atei, o i non credenti, nel nome di una «fede percettiva che si pretende indipendente», non immaginano, o non immaginano più, il legame che tesse il mondo profano con il mondo sacro, come se la credenza religiosa dovesse necessariamente scollegarsi dall'umanità. Dalla «fede percettiva» (*filosofia*) alla «fede religiosa» (*antropologia*) e poi alla «fede confessante» (*teologia*), resta sempre da porre un *continuum*, quand'anche l'atto di fede confessante sottolineasse una rottura nei riguardi della credenza comune di essere sempre «già-qui-nel mondo» (fede percettiva), oppure legati a una qualsiasi trascendenza (fede religiosa). In questo senso si considererà la 'credenza filosofica' o la «fede percettiva» come il luogo della più grande comunità di umanità, laddove Dio stesso, e il nostro atto di fede confessante, dovranno anche incarnarsi⁶.

⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. BONOMI, Bompiani, Milano 2007, p. 53-73 [«La fede percettiva e la riflessione»], p. 60 [*Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 48-74 (« La foi perceptive et la réflexion »), p. 57].

⁵ Ivi, p. 31, n. 1 : «nozione di fede da precisare. Non è la fede nel senso di decisione, ma nel senso di ciò che è prima di ogni posizione, fede animale» [*Le visible et l'invisible*, cit., nota 1 p. 17].

⁶ Benché non siano esattamente collegate le une alle altre, o quanto meno non nello stesso modo che noi adottiamo qui, si troverà un'eccellente esposizione dell'insieme delle modalità del «credere» (dal 'credere che' al 'credere in'), in P. RICOEUR, a. v. *La croyance*, in *Encyclopaedia Uni-*

Quindi non si deve affatto credere che non si creda [e questo vale] certamente per il credente, ma anche per il non credente. Entrambi hanno in comune di essere e di restare «sempre credenti». È in gioco la nostra credenza originaria nel mondo (Merleau-Ponty) così come l'auto-affettività (Michel Henry). La prima non può non farci 'credere che si creda', mentre la seconda non può non farci 'sentire che si senta'. Nei due casi, si verifica un medesimo raddoppiamento, alla ricerca dell'irriducibile così come dell'indicibile. C'è del mondo così come c'è del sentire, e in questo «C'è» risiede la comunità inconfessata di un esserci comunemente condiviso. «Sempre credenti» noi lo siamo quindi, non innanzitutto in Dio, nemmeno nell'uomo, ma nella scelta di non aver scelta – nell'essere cioè, pascalianamente, «sempre imbarcati» in una scommessa da cui nessuno saprà *a priori* allontanarsi. Se la teologia, come dispiegamento del rivelato, ci impone quindi di aderire o di non aderire a ciò che si è svelato (ovvero l'atto di fede), la filosofia, come descrizione del dato, ci mantiene in una «comunità di credenza» da cui non ci si potrà distaccare (la fede percettiva o originaria). Il kerigma come «decisione (confessante) di credere» si radica sempre su una fede percettiva intesa come «impegno (filosofico) nel credere». Lo specifico della fede 'in Dio' non può che radicarsi nello zoccolo comune della fede in una irriducibile passione del 'credere in generale'. È per aver troppo dimenticato che «tutti noi siamo imbarcati» che alcuni credenti rischierrebbero di lasciare troppo velocemente la sponda dell'umanità, trovandosi così repentinamente isolati.

I. UNA CREDENZA ALL'ORIGINE

Lo sappiamo, e il merito di avercelo insegnato va a Charles Péguy: «Cartesio, nella storia del pensiero, sarà sempre quel cavaliere francese che partì di buona lena»⁷. Non si tratta qui di rifiutare ciò che fonda la nostra modernità, tutt'altro. Al «dubbio» della filosofia moderna (Cartesio) oggi cede nondimeno il passo la «riduzione» nel quadro della fenomenologia (Husserl). Mentre la prima annichiliva il mondo, la seconda lo sospende o lo mette «fra parentesi»: «noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente l'essenza dell'atteggiamento naturale»⁸. Husserl, quindi, differisce da Cartesio per il fatto che indaga meno il mondo e la sua possibile esistenza (giudizio ontico), di quanto problematizzi e interroghi colui che scruta il mondo (giudizio ontologico). Nulla resta della «cosa» o della *res* in Husserl, compresa la *res cogitans*, in quanto

versalis, vol. V, Encyclopaedia Universalis, Paris 1976, pp. 173ss. Da completare con Ph. FONTAINE, *La croyance*, Ellipses, Paris 2003 (con eccellenti analisi fenomenologiche su questo punto).

⁷ CH. PÉGUY, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* (Juillet 1914), in ID., *Œuvres en prose complètes*, Pléiade, Paris 1992, p. 1280.

⁸ HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., § 32 [L'«epoché» fenomenologica], p. 71. Quanto allo scarto fra la prospettiva husserliana e il punto di vista cartesiano, rinviando al datato ma eccellente contributo di A. LÖWIT, *L'épochê de Husserl et le doute de Descartes*, in «Revue de métaphysique et de morale», IV, 1957, pp. 399-415.

quest'ultima finisce ancora per reificare il soggetto piuttosto che aprirlo all'insieme dei suoi modi di possibilità: «io non nego questo 'mondo', quasi fossi sofista – prosegue il padre della fenomenologia – non metto in dubbio la sua esistenza, quasi fossi uno scettico, ma esercito l'*epochê* 'fenomeologica' che mi vieta assolutamente ogni giudizio sull'esistenza spazio-temporale»⁹.

Una domanda tuttavia si pone, che servirà precisamente da filo conduttore per la ricerca di una credenza irriducibile. Se ogni giudizio sull'esistenza o la non esistenza del mondo è sospeso, cioè l'attitudine naturale, che cosa ne è dell'atto stesso di mettere fra parentesi? In altri termini, astrarsi da ogni giudizio sul mondo (*epochê*) per volgersi verso/considerare gli atti della coscienza (intenzionalità), significa allora disdegnare ogni giudizio positivo sul mondo, vale a dire questa «credenza originaria e spontanea», dicevamo irriducibile, che il mondo esiste piuttosto che non esiste? Se si può dubitare dell'«esistenza» del mondo (Cartesio), ovvero «mettere fra parentesi» ogni giudizio sul mondo (Husserl), siamo veramente in grado di disfarci della «nostra credenza nel mondo» (Husserl, ma più ancora Merleau-Ponty)?

Ci sono in effetti due gradi nella riduzione fenomenologica. La prima riduzione, facilmente oltrepassata, procede dalla messa in parentesi del giudizio sul mondo; la seconda, invece, più difficile da percorrere, procede dalla problematica inerente al *residuo* di ciò che è sospeso – segnatamente dal «giudizio sul mondo» stesso: «ciò che viene messo fra parentesi non è *cancellato* dalla lavagna fenomenologica – precisa, come di sfuggita, Husserl quando studia le 'strutture generali della coscienza pura' – ma è precisamente e soltanto 'messo tra parentesi' e, con ciò, provvisto di un 'indice'. Con questo indice esso rientra nel tema principale della ricerca»¹⁰. Tutto si inverte, quindi. O piuttosto, tutto si svolge come se, in *Idee per una fenomenologia pura* (vol. I, 1913), si annunciasse già ciò che sarà il tema principale de *La crisi delle scienze europee* (1936): il mondo vissuto come orizzonte irriducibile del «mondo della vita» o della *Lebenswelt*. Laddove si pensava, e dove si credeva, che ogni credenza fosse necessariamente sospesa (*Idee I*), appariva sempre più chiaramente che una specie di 'fede nel mondo' resterà sempre irriducibile, a dispetto dei tentativi sia per dubitare del mondo (Cartesio), sia per sospenderne il giudizio (il primo Husserl): «che cosa avviene di tutti gli oggetti che in tanti modi diversi valevano per la 'coscienza' dei soggetti, e che *prima dell'epochê* erano stati posti come realmente essenti – si interroga Husserl nella *Crisi* – [...] Rispondiamo: proprio l'*epochê* fenomenologica permette di considerare non soltanto le intenzioni che avvengono nella vita puramente intenzionale (i 'vissuti intenzionali') ma anche tutto ciò che essi, in se stessi, nel loro contenuto intrinseco pongono come valido»¹¹.

A dispetto della complessità del dibattito, ci sono quindi due «vite» (piuttosto che due «vie»), o meglio, due modi di interpretare una «stessa vita». Da una parte la vita cosciente o in-

⁹ *Ibidem* (corsivo nel testo). Quanto al passaggio (criticato da Husserl) dal *cogito* alla *res cogitans*, cf. ID., *Meditazioni cartesiane* (1929), trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989, § 10, pp. 56-57: «il difetto della svolta trascendentale cartesiana».

¹⁰ Ivi, § 76 [cap. II: Le strutture generali della coscienza pura], p. 181.

¹¹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. FILIPPINI, EST, Piacenza 1997, § 70 [Le difficoltà dell'astrazione psicologica], pp. 261-262.

tenzionale che opera la riduzione fenomenologica, e dall'altra parte una vita 'non cosciente', o piuttosto 'precosciente', di cui il residuo resta irriducibile – la credenza nel mondo stesso. Quand'anche potessi credere, o fingere di credere, che il mondo non esiste (Cartesio) o che io possa sospendere ogni giudizio sul mondo (il primo Husserl), 'non potrò mai credere che non credo al mondo'. Un «suolo universale di credenza nel mondo» è irriducibile, o per dirlo ancora nei termini delle ricerche ulteriori di Husserl [*Esperienza e giudizio* (1935)]: «tutto ciò che, come oggetto esistente, è scopo della conoscenza, è un ente sul piano del mondo che vale ovviamente come esistente, e questo mondo s'impone a lui come ente secondo un'evidenza incontestabile [...]». *La coscienza del mondo è coscienza nel modo della credenza certa*¹².

L'idea di una fede originaria nel mondo, o piuttosto nella credenza che ho del mondo, è quindi, in effetti e paradossalmente, la più alta e la più certa delle verità, secondo un'attitudine originaria di «con-fidenza» piuttosto che di «dif-fidenza». Che la «fede» possa essere *filosofica*, e non unicamente religiosa, è una delle grandi acquisizioni della fenomenologia che la teologia oggi troverà vantaggio a investigare, anche a costo di lasciarsi trasformare da essa. La 'fede religiosa', ancorché provare diffidenza verso il mondo e verso il movimento di secolarizzazione, dovrà innanzitutto riconoscere l'attitudine di 'fiducia' che abita ogni uomo nella sua 'fede filosofica' originaria, sia egli credente oppure no.

La credenza, ovvero la «simpatia», di ogni uomo per gli altri e per il mondo – uomo sempre più portato a credere che gli altri 'sono' piuttosto che (*potius quam*) non essere, e incline ad averne fiducia piuttosto che (*potius quam*) a diffidarne – servirà in effetti da «zoccolo», o da «comunità di credenza», sul quale si erigerà la «credenza propria» del cristiano questa volta confessante, vale a dire «kerigmatico». Che la fede «filosofica» possa designare altra cosa dalla fede «religiosa» non va a discapito della fede religiosa, come si crede spesso erroneamente, ma piuttosto del suo preliminare. La seconda (la fede religiosa) non potrà in realtà che appoggiarsi sulla prima (la fede filosofica) per trovarvi precisamente, e anzi scoprirvi, la «comunità d'umanità» di cui ha bisogno per radicarsi.

Martin Heidegger stesso, a dispetto del primato esistenziale dell'angoscia, segnerà dopo Husserl uno dei momenti essenziali di questo movimento di «laicizzazione della fede», conservando nel discorso filosofico ciò che era in prima istanza di competenza dell'attitudine religiosa o teologica: «*Fede*: – sostiene il filosofo a partire dai suoi primi corsi a Friburgo (1918) – questo titolo abbraccia una molteplicità di modalità che non sono equiparate come le specie di un genere, ma tra di esse se ne trova una eminente: la *doxa originaria* (*Urdoxa*), alla quale le rimanenti modalità sono riferite intenzionalmente *in uno specifico modo*»¹³. Certamente potrà sorprendere vedere il giovane Martin Heidegger privilegiare la «fede filosofica» (*Urdoxa*) alla «fede religiosa» (*Kerygma*), proprio quando dedica il suo corso alla comprensione degli scritti paolini. Tutto

¹² HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, cit., § 7, p. 61 (corsivo nel testo).

¹³ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di G. GURISATTI, [« I fondamenti filosofici della mistica medievale», corso di Friburgo del 1918-1919, mai tenuto], Adelphi, Milano 2003, p. 412, con il commento di S. CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, Springer, Dordrecht 2007, p. 447-468: «Foi».

dipende, in realtà, dalla maniera in cui già allora egli leggeva san Paolo. La formula più ontologica delle lettere di san Paolo, come se si trattasse in questo caso di un giudizio di esistenza, serve in effetti al filosofo come punto di appoggio per un'interpretazione di tipo fenomenologico della «fede», consacrando precisamente il «credere» come orizzonte di precomprensione di ogni «esistere» e squalificando, questa volta definitivamente, ogni modalità indipendente e autonoma dell'entità: «colui che s'avvicina a Dio (*ton proserkhomenon tô theô*) – si legge nella *Lettera agli Ebrei* – deve credere di *esistere (oti estin)*» (Hb 11, 6)¹⁴. Per evitare di fraintendere la formula e per seguire l'esegesi più frequente del Nuovo Testamento, la *fides qua* (credere in) primeggia qui e, come sempre, in san Paolo sulla *fides quod* (credere che). *Pisteuein eis* – «credere in» – sottolinea Heidegger, pioniere a questo riguardo rispetto ai lavori futuri del suo discepolo Rudolf Bultmann – è una «costruzione esclusiva dell'apostolo», mentre l'espressione abituale greca *pisteuein hoti* – «credere che» – indica piuttosto un «contenuto di fede», raramente enunciato come tale nelle lettere del santo. Sono qui in gioco gli scritti paolini come più tardi lo sarà il credo della fede: «credo verso Dio (*eis*) – e non in Dio – Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra»¹⁵. Secondo la corretta esegesi della formula, quindi, non si crede *prima* che Dio esista per poi, *in seguito*, avanzare verso di lui. Al contrario è «*avanzando verso di lui*» che si arriva «*a credere*» nella sua esistenza. Certamente l'esistere divino sussiste in se stesso e da se stesso, secondo prove oggettive che la filosofia, più ancora che la teologia, ha voluto conferirgli. Ma tutto risiede, in realtà, in alcune «vie» (*viae*) – sulle quali ritorneremo – intese nel senso precisamente usato da Tommaso d'Aquino che le descrive come diversi percorsi verso Dio piuttosto che come posizioni ontiche dell'esistenza.

La fede religiosa, sebbene non sia soltanto persuasione di un'esistenza ('credere che'), ma bensì assenso a un modo d'essere ('credere in'), serve così da metodo per ciascuna struttura della fede in Martin Heidegger. È una 'fede filosofica' probabilmente aperta e scoperta dalla 'fede teologica' (si pensi qui agli studi di Martin Heidegger su San Paolo o sant'Agostino), ma che se ne disfa non tanto per negarla, quanto per universalizzarla. Si aderisce «al mondo» in filosofia come si aderisce «a Dio» in teologia, in un originario sempre già dato, di modo che la prima (la fede filosofica nel mondo) preceda euristicamente la seconda (la fede teologica in Dio). Una volta tanto, la credenza in Dio non si separa più dall'insieme e dal resto dell'umanità – così come il 'piccolo resto (d'Israele)' costituisce un 'resto' soltanto quando ignora il 'grande resto (dell'umanità)'. In effetti, dimenticando troppo il secondo (l'umanità), il primo (Israele come anche il cristianesimo) potrebbe rinchiudersi in una semplice richiesta d'identità, che la sfida della 'cattolicità', o etimologicamente l'«universalità», non saprebbe mettere da parte.

¹⁴ Cfr. CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion*, cit., p. 456.

¹⁵ Cfr. il Credo del concilio di Nicea e l'interpretazione paolina di «credere» in G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 118-120 (ripreso dalla *Teologia del Nuovo Testamento* di R. Bultmann). Cfr. su questo punto l'analisi di CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion*, cit., pp. 460-461.

II. IL PREGIUDIZIO DELL'ASSENZA DI PREGIUDIZI

Il vero problema della 'riduzione' in filosofia, considerato questa volta nel quadro di una credenza originaria (*Urdoxa*), diventa, quindi, non tanto quello della riduzione, ma piuttosto quello della comprensione. Il comprendere (*Verstehen*) «dischiude in se stesso quale sia l'essere del fatto suo», per riprendere una formula di *Essere e tempo*. L'uomo o il Dasein non spiega il mondo, si spiega con il mondo. C'è sempre della comprensione nella spiegazione, dato che il rapporto che intrattengo con «qualcosa in quanto qualcosa» (tavolo, casa, etc.) «viene prima dell'enunciato tematico su di esso», e lo determina in ogni sua parte¹⁶. Un «comprendere primario» o un «comprendere elementare» precede ogni spiegazione (*Auslegung*). La «comprensione» non è innanzitutto una «spiegazione tematica», ma un «prepossesso» (locuzione già spiegata), una specie di «prespezione» (preparazione alla spiegazione), vale a dire una «precezione» (concettualità determinata e adattata)¹⁷. Non si esce dal cerchio della comprensione e della spiegazione in Martin Heidegger, non più di quanto accada in qualsiasi altro autore. «Si comprende se stessi comprendendo il mondo», così come «si procede verso Dio credendo che esista». L'essenziale non è dire, né pensare che il «mondo sia» e nemmeno che «dio esista». All'inizio conta soltanto, ma non esclusivamente, l'interazione del credente con l'oggetto della sua credenza, mondo o Dio, cosicché egli non possa ulteriormente dubitare della sua esistenza, almeno in quanto legata e indirizzata a lui. Io sono «sempre credente» perché sempre unito ad altro in me, facendo del mio «credere» la mia incrollabile convinzione e anche il mio modo d'esistenza più proprio.

Contro ogni obiezione di solipsismo, non ho potuto mai credere, in realtà, che io sia «solo», che si tratti dell'assenza del mondo, dell'altro o di Dio. Questo «altro in me», sempre presente prima di me, fa del mio 'Io' al nominativo un «Me» all'accusativo, persino un «a me» al dativo, cosicché il primo caso (il nominativo) diventa sempre il secondo o comunque quello dal quale non conviene più cominciare¹⁸.

Tutto andrebbe quindi per il meglio, in una duplice delimitazione della «credenza» (Husserl) così come della «comprensione» (Heidegger), se un certo pregiudizio – quello di una risalita verso un'origine assolutamente pura del soggetto – non sopravvivesse ancora nel famoso ideale di una possibile «assenza di pregiudizi». Qui la fenomenologia e l'ermeneutica si separano poiché la seconda, sulla base di una lezione che sarebbe da meditare, ha molte cose da insegnare alla prima. In effetti, siamo «sempre credenti» non soltanto per il fatto che un «suolo di cre-

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di A. MARINI, Mondadori, Milano 2006, § 31 [«L'esser-ci come comprendere»], rispettivamente p. 417 e § 32 [«Comprensione e spiegazione»], p. 431.

¹⁷ Ivi, pp. 433 e 441. Cfr. anche il commento di J. GREISCH, *Ontologie et temporalité*, PUF, Paris 1994, p. 188.

¹⁸ Lo statuto del me «al dativo» è definito in questo modo con chiarezza da J.-L. MARION, *Etant donné*, PUF, Paris 1997, libro V, pp. 343-438 (e in particolare pp. 343-348: «dal soggetto al beneficiario»).

denza» precede l'insieme dei nostri giudizi sul mondo (Husserl) o perché il «comprendere se stessi con il mondo» precede e struttura la spiegazione (Heidegger). Il «pre-giudizio» o le «opinioni», considerate come remissive [non resistenti] alla riduzione, ne abitano sempre la costituzione irriducibile e il loro modo di «credenza» è, in realtà, incomprimibile: «Heidegger si è occupato del problema dell'ermeneutica e della critica storica *soltanto* per sviluppare, su quella base, con intenti ontologici, la struttura della precomprensione – precisa Hans-Georg Gadamer –. Per noi il problema si pone invece *in senso inverso*, e cioè ci domandiamo come l'ermeneutica, una volta liberata dagli impedimenti ontologici del concetto di oggettività proprio della scienza, possa rendere giustizia alla *storicità* della comprensione»¹⁹. Comprensione senza storia da una parte (Heidegger) e storicità della comprensione dall'altra (Gadamer). Questo è, probabilmente, il più grande spartiacque della fenomenologia e dell'ermeneutica, la «via corta da una parte» (Husserl, Heidegger), la «via lunga dall'altra parte» (Gadamer, Ricoeur).

La scelta del primato della «via corta» sulla «via lunga», e quindi della fenomenologia sull'ermeneutica²⁰, non deve in effetti annullare ciò che riguarda la «precomprensione» stessa. Ogni «vissuto di coscienza» (fenomenologia) si manifesta in effetti sempre in un «racconto» o in una «storia» (ermeneutica) e volerla disdegnare significherebbe sradicare l'atto del comprendere stesso dalla sua ineluttabile dimensione di temporalità. Il 'falso combattimento' fra la fenomenologia e l'ermeneutica sarà quindi cancellato soltanto nella misura in cui entrambe avranno valutato ciò che ciascuna può apportare reciprocamente senza tuttavia sprofondare in un 'misto' o in un 'collage' divenuto incapace di separarle. Come la «prelazione dell'infinito sul finito»²¹, il pregiudizio cartesiano dell'assenza di pregiudizi deve in questo senso essere annoverato, e molto giustamente agli occhi dell'ermeneuta Hans Georg Gadamer, nel numero «dei più grandi pregiudizi» – e, a nostro avviso, della fenomenologia stessa. «Soltanto riconoscendo che ogni comprensione deriva *essenzialmente dal pregiudizio* si coglie la misura del problema ermeneutico»²². La pretesa «neutralità» della coscienza (Husserl) o del *Dasein* (Heidegger) appartiene in effetti ad una modalità dell'idealismo della filosofia che oggi conviene sradicare definitivamente. Il pregiudizio o i «pregiudizi», che ci accompagnano persino nei lineamenti della cultura, costituiscono la nostra lingua, e anche la nostra storicità. Si tratta di una «oscurità fondamentale» dell'umano e anche di una «opacità del linguaggio» – per usare le parole di

¹⁹ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. di G. VATTIMO, Bompiani, Milano 1990, p. 312 (traduzione modificata) [«Il circolo ermeneutico e il problema dei pregiudizi»].

²⁰ Cfr. E. FALQUE, *L'herméneutique est-elle fondamentale?*, in «Transversalités», 117 (2011), pp. 121-145.

²¹ Cfr. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude*, Éd. du Cerf, Paris 2004, § 5, pp. 40-44: « La préemption de l'infini »

²² GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 317 (il corsivo è nostro; traduzione modificata). Cfr. anche l'opportuno commento di J. GRONDIN, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, Paris 1999, p. 128: «Gadamer renonce si peu à l'idéal d'une élucidation critique des préjugés qu'il critiquera lui-même un *préjugé cartésien* : le *préjugé contre les préjugés* ! » (il corsivo è nostro).

Maurice Merleau-Ponty – che non si può presupporre rischiando al contrario di contraddirsi. Volerla sopprimere significa non soltanto cedere agli inganni della pretesa «trasparenza» della coscienza, ma anche dimenticare che tutto viene e diviene soltanto nell'incompiuto, facendosi carico non di portare sempre alla luce il non rivelato, bensì di relegarlo nelle profondità del nascosto: «la cultura non ci dà *mai* significazioni assolutamente trasparenti, la genesi del senso non è *mai* compiuta – confessa il filosofo – [...] C'è un'opacità del linguaggio: esso non si interrompe mai per lasciare del posto al senso puro, non è mai limitato se non da altro linguaggio e il suo senso è sempre incastonato nelle parole»²³.

Quindi restiamo, innanzitutto dal punto di vista filosofico, «sempre credenti», non più soltanto nel senso che abitiamo il «suolo della credenza originaria del mondo» (Husserl) o che ci dispieghiamo nell'«orizzonte insuperabile della comprensione» che precede e fonda ogni spiegazione (Heidegger), ma anche nel senso che una «impossibile neutralità» (Gadamer) e una «oscurità fondativa» (Merleau-Ponty) sono il fondamento del nostro esserci e gli danno un senso. Il «pregiudizio» ha un suo senso positivo che il latino sottolineava senza sosta e che il francese, dopo Descartes, ha dimenticato: «*prae-iudicium*» – il venire o il giudicare in precedenza, inteso qui come cortesia di colui che ascolta e che comprende (senso giuridico) e non nel senso di impazienza di colui che giudica (senso cartesiano)²⁴. La critica dell'opinione dovrebbe diventare oggi un'opinione della critica. I pregiudizi restano sempre «condizioni della comprensione» (Gadamer)²⁵, mentre la comprensione non è la condizione per sbarazzarsi dei pregiudizi sempre 'scaduti', cioè 'decaduti', nel «Si» (Heidegger)²⁶. La classica, e nondimeno sempre ripetuta, condanna della *doxa* o dell'opinione dopo Platone otterrà quindi di essere oggi nuovamente interrogata. L'uomo è «sempre credente» innanzitutto grazie alle sue «opinioni», e quindi anche mediante le sue *credenze*, paradossalmente *più certe* delle più alte certezze spesso declamate dalla filosofia. Il *sum credendibus* – «sono un credente» – precede nella sua certezza il *cogito ergo sum* («penso quindi sono» di Cartesio), precede persino il *sum moribundus* («sono moribondo» di Heidegger): «Credo di avere degli antenati, e credo che ogni uomo li abbia – bisogna dunque riconoscere con Ludwig Wittgenstein, secondo la sua corretta ipotesi di una 'certezza credente' –. Credo che ci siano diverse e svariate città e, in generale, *credo* ai dati principali della geografia e della storia. Credo che la Terra sia un corpo, sulla cui superficie ci muoviamo, e che non possa sparire improvvisamente, o cose del genere, più di quanto non possa scomparire un altro corpo solido: questo tavolo, questa casa, quest'albero, etc. Se anche *volessi dubitare* che la Terra esisteva già molto tempo prima che io nascessi, dovrei mettere in dubbio tutto ciò che *per me* è *salda-*

²³ M. MERLEAU-PONTY, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in ID., *Segni*, trad. it. di G. ALFIERI, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 66-67 [*Le langage indirect et les voix du silence*, in ID., *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 52-53].

²⁴ Cfr. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 317-318.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 325-334 («I pregiudizi come condizioni della comprensione»).

²⁶ HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 35 (la chiacchiera), § 36 (la curiosità), § 37 (l'equivocità).

mente acquisito»²⁷.

L'abbiamo detto e la «riabilitazione dell'opinione» l'ha appena confermato. Che si tratti di 'credenza filosofica nel mondo' o di 'credenza teologica in Dio', rimane una stessa «certezza credente» (Wittgenstein) o «fede percettiva» (Merleau-Ponty) che fa sì che pensiamo, postuliamo e crediamo a buon diritto all'essere piuttosto che al non-essere, che fa sì che viviamo naturalmente secondo la modalità della «con-fidenza» piuttosto che della «dif-fidenza». Permette anche di credere «a» Babbo Natale pur sapendo che 'il fatto *che*' Babbo Natale non esista non ci impedirà di crederci, anzi! Se una credenza è uno «stato mentale» e questo «stato» porta innanzitutto a riconoscere che «una certa rappresentazione è vera», si potrà certo dubitare dell'adeguazione della rappresentazione alla cosa («io credo *che* il cielo è blu»), ma non della nostra *credenza nella rappresentazione*, in particolare quando noi ci «fidiamo» di esseri che ci sono cari, fossero anche immaginari ('credo a Babbo Natale'). L'adesione *alla* propria opinione precede sempre la sua distruzione, e la sua distruzione (o decostruzione?) non arriva mai, o raramente, a distruggere la suddetta «opinione»: «e che qualcosa sia *per me* saldamente acquisito – bisogna proseguire con Wittgenstein – non ha la sua ragione nella mia *stupidità* o nella mia *credulità* [...]. Non dobbiamo dire, a ogni piè sospinto: 'Questo lo credo con certezza?」²⁸.

Il grande interrogativo della metafisica di Leibniz ripreso e commentato da Martin Heidegger – «perché c'è qualcosa anziché niente?» – può così, e certamente, orientare il movimento della metafisica fino al suo superamento. Ma il «qualcosa» precede sempre il «niente», quantomeno secondo la modalità della nostra 'credenza' che costituisce anche il fondo della nostra esistenza. C'è del «mondo» (in filosofia) come c'è della «creazione» (in teologia). Questo dato immediato e irriducibile del c'è, serva esso ad interrogare o almeno a constatare, impedisce da subito l'integrale rifiuto della «doxa» da Platone (rifiuto della *pistis*) fino a Heidegger compreso (la figura del 'Si'): «questo mondo della vita non è altro che il mondo della mera doxa, tradizionalmente trattata con tanto disprezzo – notava già Husserl da antesignano nella sua appendice alla *Crisi* –. Nella vita extra-scientifica essa, naturalmente, non conosce affatto questa svalutazione, anzi designa una sfera di fidate verificazioni – di quelle verificazioni che forniscono *una possibilità* e un *senso* alla complessiva vita degli interessi dell'uomo in tutti i suoi fini»²⁹.

²⁷ L. WITTGENSTEIN, *Sulla certezza*, trad. it. di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 1999, § 234, p. 38 (corsivo nostro). Citato e commentato da R. POUIVET, *Qu'est-ce croire?*, Vrin, Paris 2003, p. 77.

²⁸ Ivi, rispettivamente § 235, p. 38 e § 242, p. 40. Cfr. POUIVET, *Qu'est-ce croire?*, cit., pp. 77-79. Per l'esempio di «babbo Natale», cfr. R. TREMBLAY, *La croyance*, in *Encéphi. Encyclopédie hyper-texte de la philosophie*, 1997: <http://www.cvm.qc.ca/enceph/contenu/articles/croyance.htm>. Si ringrazia la collega Anne-Sophie Rochegude per l'indicazione.

²⁹ HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., appendice XVIII al § 34, p. 494.

III. FEDE E NON FEDE

C'è la «fede», certamente, nel senso di «fede filosofica», quella mediante la quale noi crediamo alla nostra credenza nel mondo, non potendo in realtà né distruggerla (dubbio) né sospenderla (riduzione) senza cadere nella doppia illusione della «trasparenza» e dell'«assenza di pregiudizio», negando ciò che rende tuttavia la nostra 'vita ordinaria' come «mondo della vita», altrimenti detto la nostra «quotidianità»³⁰. Resta ora la domanda, non una delle minori anzi forse la domanda essenziale. Una volta posta la «fede filosofica», che ne facciamo della «fede religiosa», non più intesa soltanto come nostra *adesione al mondo*, ma come nostra *decisione di affidarsi ad un altro* (Dio?) che sarebbe venuto nel nostro mondo? In altre parole, se l'ambivalenza della «fede» (filosofica o religiosa) conserva un basamento comune ad ogni credenza, non c'è forse uno scarto incompressibile e necessario tra la *fede originaria* dell'uomo «sempre credente» e la *fede volontaria* del credente confessante? L'abbiamo anticipato: non c'è fede religiosa al di fuori di una fede filosofica, non c'è credenza in Dio indipendentemente da una credenza nel mondo, quantomeno per restare nei «pre-giudizi» non sradicabili e giusti dell'uomo, pregiudizi che Dio stesso verrà ad abitare e non a toglierceli, come un qualsiasi 'genio maligno'. Facendo affidamento su questa *Urdoxa*, o questa credenza originaria in lui, il «credente» confessante riconoscerà, quindi, in primo luogo la fondatezza di questa «fede filosofica» appartenente alla sua umanità *tout-court*, lasciando che Dio vi dimori in qualche modo cosicché niente del suo «caos primitivo», e persino del suo «c'è» (su questo ritorneremo in seguito), potrà restargli estraneo. Anziché opporre la filosofia e la teologia, o di pensarle in un semplice rapporto di complementarietà, si accetterà innanzitutto di riconoscere nell'una come nell'altra una stessa *forza di convinzione* che le lega in modo definitivo e non le lascia appartenere, almeno per quanto riguarda la necessità di adesione, ad una stessa filiazione, ovvero ad una comune sfera d'appartenenza: «il rapporto tra la filosofia e il cristianesimo non può essere il rapporto semplice della *negazione con la posizione*, dell'*interrogazione con l'affermazione* – spiega Merleau-Ponty con una formula su cui converrebbe oggi meditare –: anche l'interrogazione filosofica comporta le sue *opzioni vitali* e, in un certo senso, *si mantiene nell'affermazione religiosa*»³¹.

Indubbiamente, la «fede percettiva» della filosofia – per il momento vi abbiamo soltanto accennato nell'introduzione – non si identifica con la «fede religiosa» dell'antropologia e con la «fede confessante» della teologia. La prima (fede percettiva) segna «la convinzione che c'è qualcosa, che c'è il mondo, l'idea di verità, l'idea vera data»³²; invece la seconda (fede religiosa)

³⁰ Interpretazione del «mondo della vita» come quotidianità di cui si troverà una doppia illustrazione in B. BEGOUT, *Découverte du quotidien*, Allia, Paris 2005, pp. 510-514 (commento alla *Krisis* de Husserl); e T. TODOROV, *Eloge du quotidien. Essai sur la peinture hollandaise du XVIII^{ème} siècle*, Seuil, Paris 1997, in particolare cap. I, pp. 9-26 : «le genre du quotidien».

³¹ M. MERLEAU-PONTY, *Ovunque e in nessun luogo*, in ID., *Segni*, cit., pp. 187-195 («Il Cristianesimo e la filosofia»), p. 194 [*Partout et nulle part*, in ID., *Signes*, cit., p. 176-185 («Christianisme et philosophie»), p. 184].

³² MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 55 [*Le visible et l'invisible*, cit., p. 51].

indica un possibile rapporto con la trascendenza, espressa oppure no, mentre l'ultima (fede confessante) suppone per parte sua una convinzione o un atto di fede dato non più a partire soltanto da sé, ma anche dall'altro che vive in me: «non sono più io che vivo, è il Cristo che vive in me» (Ga 2, 20). Certamente è lungo il cammino che va dalla credenza originaria all'affermazione decisa di una fede ricevuta da un altro. Ma, anziché astrarre sempre la «fede confessante» dal suolo propriamente umano nel quale si radica, si ammetterà quindi che la «comunità di credenza», sebbene secondo una anfibologia del termine ('fede percettiva' e 'fede confessante'), porta e importa più delle pretese rotture che, a forza di separare gli ordini, disfanno definitivamente ciò che c'è di propriamente umano, e quindi di filosofico, nell'atto di fede: «fra il filosofo e il cristiano (che si tratti di due uomini o dei due uomini che ogni cristiano sente in sé) – conclude Merleau-Ponty con rara acutezza –, ci sarà mai un vero scambio? A nostro avviso, ciò sarebbe possibile solo se il cristiano, salvo che per le fonti ultime delle sue ispirazioni, di cui è il solo giudice, accettasse senza restrizione il compito di *mediazione* cui la filosofia non può rinunciare senza sopprimersi»³³.

Il fatto che il passaggio dalla «non fede» alla «fede», o piuttosto dalla «fede filosofica» alla «fede confessante», sia proficuo non elimina il proprio filosofico e neanche fenomenologico, tutt'altro! San Paolo lo testimonia, e Husserl e Heidegger ne prendono anche le difese, in modo così esplicito che tale lettura dell'apostolo dei gentili deve aver diritto di cittadinanza anche nella stessa filosofia: «ricordatevi che in quel tempo eravate *senza Dio in questo mondo*» (Ef 2, 12). Il «senza Dio» (*atheoi*), ovvero l'«ateo», non è colui che è «contro Dio», e il tempo del paganesimo precede e allo stesso tempo fonda quello del cristianesimo. Indipendentemente da ogni giudizio sulla fondatezza (o meno) del passaggio dal paganesimo al cristianesimo, «l'inquietante ipotesi di un'umanità soddisfatta di esistere *'senza Dio nel mondo'* (Ef 2, 12) deve dunque essere presa sul serio – bisogna concludere con Jean-Yves Lacoste –. L'ateismo non è soltanto un problema teorico, e non è in primo luogo un problema teorico: è innanzitutto un *a priori* dell'esistenza»³⁴. Secondo il concetto husserliano, «la vita è *atea*» almeno per il fatto che la trascendenza di Dio è «messa fuori circuito» (*Idee I*, § 58), di modo che «a questo 'assoluto' e 'trascendente' noi estendiamo naturalmente la riduzione fenomenologica»³⁵. Quanto al suo concetto heideggeriano, «la vita effettuale», «cioè la filosofia, è *fondamentalmente atea* – secondo il resoconto di Natorp – e si comprende in quanto tale [...]. *Ateo* significa qui: mantenersi lontano da preoccupazioni tentatrici che inducono semplicemente religiosità. Non è l'idea di una filosofia della religione una vera e propria contraddizione, soprattutto se fa i suoi conti senza

³³ MERLEAU-PONTY, *Ovunque e in nessun luogo*, cit., p. 194 [*Partout et nulle part*, cit., p. 184].

³⁴ J.-Y. LACOSTE, *Esperienza e assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, trad. it. di A. PATANÉ, Cittadella Editrice, Assisi 2004, p. 135 (traduzione modificata) [*Expérience et absolu, Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, Paris 1994, p. 128].

³⁵ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., § 58 [«La trascendenza di Dio messa fuori circuito»], p. 145; per la formula «la vita è atea» cfr. LACOSTE, *Esperienza e assoluto*, cit., p. 133 [*Expérience et absolu*, cit., p. 125].

l'effettività dell'uomo?»³⁶.

Tuttavia, che l'ateismo esistenziale sia, agli occhi dello stesso Martin Heidegger, «per nulla incompatibile con l'elaborazione di una filosofia della religione» (J. Greisch) rischia, a nostro avviso, di viziare la prospettiva del filosofo in quanto tale³⁷. Non si può, per farla breve, «salvare la filosofia della religione» così come si salva i fenomeni. Il «flusso della coscienza» (Husserl), la «vita effettuale» (Heidegger), o la «fede percettiva» (Merleau-Ponty) non richiesero affatto né la «fede religiosa» dell'antropologia né la «fede confessante» della teologia. La posizione di Emmanuel Lévinas, certamente credente e confessante (ebreo), rispetta nondimeno in ogni sua parte l'orizzonte della filosofia, non presupponendo nient'altro, almeno all'inizio, che la pura e semplice umanità, foss'anche voluta e desiderata da Dio (Yahvé?) stesso: «essere me stesso, ateo, a casa mia, separato, felice, creato, sono altrettanti sinonimi – si legge nel famoso *Totalità e infinito* – [...] Con ateismo intendiamo una *posizione anteriore sia alla negazione che all'affermazione del divino*, la rottura della partecipazione a partire dalla quale l'io si pone come il medesimo e come io»³⁸.

«Sempre credente» non significa «identicamente credente», tutto il contrario. La '*filosofia della religione*', o più ancora la '*filosofia religiosa*', è in qualche modo senza necessità, salvo quella di innestarsi su una '*filosofia tout court*' che, parlando di Dio, non perde niente dell'uomo³⁹. Percorrendo gli ordini (dal filosofico al teologico), si noteranno le differenze, in realtà tanto più marcate quanto più saranno espressamente assunte. Così spetta alla teologia stessa '*esplicitamente confessante*', e non più unicamente alla filosofia '*sempre credente*', di stabilirne il fossato – e di fissare in «preamboli della fede» ciò che riguarda la necessità di lasciarsi guidare.

IV. SUI PREAMBOLI DELLA FEDE

Bisogna riconoscerlo, l'abbiamo finora soltanto accennato, salvo averlo comunque sottolineato a sufficienza: le «vie verso Dio» nelle cosiddette cinque vie (e non prove) dell'esistenza di Dio nella *Somma teologica* di Tommaso d'Aquino (q. 2, a. 1-2) sono anche, e innanzitutto delle

³⁶ M. HEIDEGGER, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà di Marburgo e di Gottinga* (1922), trad. it. di A.P. RUOPPO, Guida, Napoli 2005, pp. 30 e 31, nota 53. Cfr. il commento di J. GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Cerf, Paris 2000, pp. 216-219: «facticité et athéisme».

³⁷ GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, cit., p. 217.

³⁸ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca Book, Milano 1996², rispettivamente pp. 150 e 57 [*Totalité et infini* (1971), Biblio-Essais, Paris 1990, respectivement p. 158 et p. 52].

³⁹ Cfr. E. FALQUE, *Kérygme et décision: philosophie de la religion et philosophie religieuse*, in «Archivio di Filosofia», 1-2, 2012, pp. 91-100.

«vie verso l'uomo». Domandarsi «se l'esistenza di Dio è per se stessa evidente» (q. 2, a. 1), o almeno «se essa è dimostrabile» (q. 2, a. 2), certamente non significa nel Medioevo che essa non sarebbe né evidente né dimostrabile, ma al contrario che l'evidenza «in sé» (*in se*) non lo è forse «per noi» (*pro nobis*), o ancora che il «dimostrato per sé» (*per se*), deve anche passare attraverso il «dimostrabile a partire da noi» (*quod nos*). La chiave delle vie non risiede nella loro fine – «ciò che tutti chiamano Dio» (*hoc est dicunt Deum*) –, bensì nel loro cominciamento: «siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, questa proposizione non è evidente *per noi* (*non est nobis per se nota*) e necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono più note a noi (*quoad nos*), anche se per loro natura meno evidenti, cioè mediante le opere di Dio»⁴⁰. Nella *Somma teologica* le vie cosmologiche danno il cambio alla via ontologica non per semplice mancanza, ma per rispetto del limite e dei nostri limiti, di modo che il nostro statuto «*in via*» primeggi filosoficamente, almeno per noi in questa vita, rispetto al nostro rifugio nella vita celeste «*in patria*».

I «preamboli della fede» non indicano, quindi, alcun contenuto già fornito dalla filosofia e che la teologia potrebbe semplicemente riprendere e assumere, come se il filosofico non fosse che l'ausiliario e lo strumento del teologico. Si può restare «sempre credente» *in quanto filosofo*, e il passaggio dalla filosofia alla teologia deve essere pensato in termini di «cammino da percorrere» piuttosto che di contenuti da rivendicare. La via prevale sulla parola, come anche il modo di procedere e lo stile prevalgono sul semplice contenuto. Riletti fenomenologicamente, i preamboli della fede conducono dalla «fede percettiva» (filosofia) alla «fede religiosa» (antropologia), ovvero alla «fede confessante» (teologia): «l'esistenza di Dio e altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale non sono [...] articoli di fede – precisa in questo senso Tommaso d'Aquino – ma *preliminari agli articoli di fede* (*sed preambula fidei ad articulos*)»⁴¹. Il cammino verso ciò che è da dimostrare (*ad articulos*) impone, in effetti, le verità preliminari della fede (*preambula fidei*); non sono le verità preliminari della fede che impongono il cammino da percorrere. L'esistenza di Dio diventa precisamente «dimostrabile» nell'Aquinate (*demonstrabile* [a. 2]) non a partire dal fulgore dionisiano della verità da dimostrare (argomento ontologico anselmiano), bensì mediante la virtù, stranamente moderna, delle nostre capacità di dimostrazione, fondate sul mondo che ci è dato (vie cosmologiche tommasiane). Nell'Aquinate, tutto si svolge, quindi, nel «senso del limite», piuttosto che nella pretesa «virtù dell'eccesso» secondo la modalità della teologia negativa; questo è a nostro avviso il modo del tutto originale mediante il quale il «limite teologico» si congiunge anche con la «finitezza fenomenologica»⁴².

Karl Rahner, piuttosto che Hans Urs von Balthasar (una volta tanto), ne svela qui l'enigma. In ciò che il teologo chiama l'esperienza trascendentale come esperienza della tra-

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, I, q. 2, a. 1, resp., ESD, Bologna 1996, vol. 1, p. 46 (traduzione modificata).

⁴¹ Ivi, q. 2, a. 2, ad 1.

⁴² Riprendiamo, sintetizzando, alcune acquisizioni del nostro articolo *Limite théologique et finitude phénoménologique chez saint Thomas d'Aquin*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 92, 2008, pp. 527-556.

scendenza c'è «una conoscenza anonima e atematica di Dio»⁴³ così come la fenomenologia svelava un sapere *non tematico* della «credenza nel mondo» (Husserl), della «comprensione» (Heidegger), o della «fede percettiva» (Merleau-Ponty). Il passaggio dalla fenomenologia alla teologia, esattamente in questo ordine, è proficuo. C'è dell'«originario» e del «già-presente» nella teologia stessa cosicché il «preriflessivo» non è, o non è più, l'unico privilegio della filosofia – anche se essa fosse ciò mediante cui questa dimensione di anteriorità è aggiornata, o quanto meno contestata: «se teniamo presente che questa esperienza trascendentale *non viene mai costituita dal fatto che se ne parli* – insiste il *Trattato fondamentale della fede* –, se riflettiamo sul fatto che è necessario parlarne perché *essa esiste sempre*, ma proprio per questo può essere continuamente disattesa; [...] comprendiamo allora la difficoltà dell'impresa cui ora ci accingiamo: possiamo continuare a parlare dell'orientamento di questa esperienza trascendentale solo in maniera *indiretta*»⁴⁴.

La prossimità del teologo Karl Rahner alla fenomenologia stupisce soltanto chi non ha visto, né compreso, che l'«orizzonte di comprensione» spogliato da Martin Heidegger struttura anche l'insieme del progetto del *Trattato fondamentale della fede*. Le «presupposizioni» che è utile considerare qui, aggiunge il teologo, «riguardano l'essere dell'uomo», di modo che la «teologia implica un'*antropologia filosofica*», affidando così questo messaggio «alla responsabilità propria dell'uomo»⁴⁵. L'uomo può e deve essere «sempre credente», che si tratti di filosofia o di teologia: questa è la proposizione che Karl Rahner avrebbe quindi potuto sostenere, ancorando tuttavia lo spiegamento fenomenologico del «comprendere» al basamento kantiano del «trascendentale» che oggi non si potrebbe più sostenere, non più che l'«anonimato» del non cristiano che deriverebbe dall'essere indebitamente battezzato. Nel famoso dibattito fra Karl Rahner e Hans von Balthasar non si tratta affatto di optare per l'uno o per l'altro, ma piuttosto di riconoscere che ciò che l'uno apporta all'«antropologia» (Rahner), l'altro lo riserva esclusivamente alla teologia (Balthasar). Le «condizioni del rivelato» appartengono anche alla *rivelazione*. Tale deve essere intesa «l'esperienza trascendentale della fede» (Rahner), così come il cammino che va dalla «credenza fenomenologica nel mondo» alla «credenza teologica e confessante in Dio» (il nostro punto di vista). Uno stesso mondo, quindi, sempre «precostituito» precede e fonda ogni credenza, che essa sia filosofica o teologica. Riconoscerlo non significa soltanto assicurare un *continuum*, ma ancorare ogni proposizione in un «C'è originario», «straripamento di sé» mediante sé o «natura brutta», che ora è il caso di indagare non tanto per svelarlo quanto piuttosto per radicarci sempre meglio in esso.

⁴³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, trad. it. di C. DANNA, Edizioni Paoline, Roma 1978 [«Conoscenza atematica di Dio»], p. 41.

⁴⁴ Ivi, p. 41 [«L'esperienza trascendentale»] (traduzione modificata).

⁴⁵ Ivi, p. 46 [«L'uditore del messaggio»].

V. C'È: DALLA NATURA BRUTA AL MONDO DEL SILENZIO

Per quanto si sia cercato del «caos» o dell'«aperto abissale» nel quadro della fenomenologia, si è dovuto ammettere di non averlo veramente trovato⁴⁶. Alcuni indizi permetterebbero tuttavia di concederlo e di riconoscere nel *Es gibt* o nel «C'è» un *al di qua del significante* «nel quadro della fenomenologia stessa», benché si tratterebbe anche in questo caso di una semplice ipotesi non sviluppata. L'impossibilità per la fenomenologia in quanto tale di *dire tutto*, in particolare l'abisso del caos in virtù del suo primato di significante nell'intenzionalità, non implica che essa non abbia, in un certa maniera, *tutto visto*, o quasi. La questione non è soltanto quella dei «limiti percepiti» ma della possibilità per il filosofo stesso di «stabilirsi/accamparsi sull'estremo» e di aprire un campo che gli è proprio almeno nella maniera di entrarvi così come di calcarlo: «è pensabile, dovremo per forza ammetterlo – riconosce Husserl nella sua *Filosofia prima* – che una connessione continua di fenomeni concordanti si trasformi, per parlare in termini kantiani, in un *puro caos di fenomeni*». Nell'«annientamento del mondo» – bisogna aggiungere quanto il fenomenologo dice nel primo volume delle *Idee* – «sarò ancora coscienza intenzionale, ma *mirata al caos*»⁴⁷.

Resta che da Husserl a Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty o Henry Maldiney, la credenza nel mondo (così come in Dio?) si radicalizza, demolendo questa volta l'intenzionalità della coscienza stessa in vista del «caos», ovvero del «C'è». Il fatto che la coscienza rimanga sempre come «residuo dell'annullamento del mondo» (*Idee I*, § 49) è proprio ciò che non va o non va più da sé, conseguendo così un «disastro» (Heidegger) o un «desêtre» (dis-essere) (Maldiney) che essa stessa non avrebbe potuto immaginare. Il «c'è» del mondo, persino [il c'è] di me stesso, nell'esperienza dell'*insonnia* per esempio, segna una ipertrofia della presenza di me a me [stesso] nell'evento della veglia. Ne consegue che si resti sempre più «legati all'essere» piuttosto che «al non essere», presi nell'invasione di sé da sé stessi nella vita materiale del proprio corpo anziché dissolti nell'angoscia della morte, la quale avrebbe ancora la capacità di farci dimenticare in una coscienza tutto sommato ancora filosofica e disincarnata: «l'impossibilità di lacerare l'invadente, l'inevitabile e anonimo brusio dell'esistenza si manifesta, in modo particolare, in quei momenti in cui il *sonno si sottrae al nostro appello* – descrive in maniera notevole Emmanuel Lévinas in *Dall'esistenza all'esistente*, opera di guerra (o scritto durante la guerra) –. Si veglia quando non c'è più nulla da vegliare e malgrado non ci sia alcuna ragione per farlo. *Il nudo fatto della presenza opprime: si è tenuti a essere, tenuti ad essere*»⁴⁸.

⁴⁶ E. FALQUE, *Les noces de l'agneau*, Cerf, Paris 2011, ch. I, pp. 39-72: «La philosophie à la limite».

⁴⁷ Rispettivamente E. HUSSERL, *Filosofia Prima (1923/24). Seconda parte: Teoria della riduzione fenomenologica*, ETS, Pisa 2008, p. 86, e ID., *Idee per una fenomenologia pura, cit.*, § 49 [«La coscienza assoluta come residuo dell'annientamento del mondo»], p. 120, note 4 [S. 92]. Ringraziamo l'amico e collega Jérôme de Gramont per averci segnalato il passo.

⁴⁸ E. LÉVINAS, *Dall'esistente all'esistente*, trad. it di P.A. ROVATTI, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 59, redatto durante la prigionia fra il 1940 e il 1945 [*De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin,

Lo si vede, o perlomeno lo si sente. Il «c'è» lévinassiano, come anche il «c'è» merleau-pontiano, su cui ritorneremo, lascia definitivamente le rive della donazione per qualificarsi nell'ipertrofia del caos, del non significante, ovvero dell'inassumibile. Lo «*es gibt*» non dona più, come abbiamo sottolineato, perché proprio il «*geben*» nell'espressione tedesca, così come nella traduzione francese («il y a»), esprime meno la donazione, con o senza donatore, rispetto all'iper-presenza del non significante, allo straripamento dell'essere che annienta fino alla possibilità stessa del non essere e a quella dell'oblio che vi è sempre annessa. «C'è» dell'esistente, come «c'è» della pioggia o del pane sulla tavola, in modo inammissibile tanto quanto irriducibile. Resta qualcosa come l'«aperto», o un «caos» dell'esistenza, ovvero della cosa brutta, al quale resterò sempre estraneo e senza alcun mezzo di accedervi, quantomeno secondo la modalità del «significare»: «staccandosi da uno spazio senza orizzonte – aggiunge Lévinas commentando la pittura moderna intesa dall'interno – le cose di abbattono su di noi come frammenti che si impongono per se stessi, come blocchi, cubi, piani, triangoli tra cui non c'è la minima transizione. Elementi nudi, semplici e assoluti, rigonfiamenti o ascessi dell'essere [...]. Indicheremo questa consumazione impersonale, anonima, ma inestinguibile dell'essere, che mormora al fondo del nulla stesso, con il termine di *il y a*»⁴⁹.

Anche Maurice Merleau-Ponty ne celebra l'identica confessione, cercando però nel «nascente», piuttosto che nell'«esistente», l'essere bruto o selvaggio dal quale l'uomo deriva al di qua di ogni intenzionalità che potrebbe ancora circoscriverlo e dargli da significare: «l'essere bruto o selvaggio che non è ancora stato convertito in oggetto di visione o di scelta – riconosce il filosofo in un manoscritto inedito [*La natura o il mondo del silenzio* (fine 1957)] –: è questo che vorremmo ritrovare»⁵⁰. Più che la 'selvatichezza', ovvero più che il 'disordinato', si vedrà piuttosto nell'essere bruto una specie di anonimato primordiale, spesso battezzato «carne» o «carne del mondo» che, lungi dal significare unicamente una «materia», uno «spirito», o una «sostanza», vi vede piuttosto un «elemento dell'essere» o una «ontologia del visibile», indicante questa volta l'«emblema concreto di una maniera di essere generale»⁵¹. Allacciandosi in qualche modo al «neutro» di Maurice Blanchot o in altri termini a questa «parola che non ha un centro ma è essenzialmente errante e sempre fuori», il «C'è» dell'autore della *Fenomenologia della percezione* raggiunge le altezze o piuttosto la profondità, della *Chôra* del *Timeo* di Platone – «ritornare alle cose, ritornare al mondo anteriore alla conoscenza», nel «c'è preliminare» dove si fonda ogni

1963, p. 109]. Cfr. il suo complemento in ID., *Il tempo e l'Altro*, trad. it. di F.P. CIGLIA, Il melangolo, Genova 1987 p. 21-25 «L'esistere senza esistente» [*Le temps et l'autre*, PUF, Paris 1983, pp. 24-30: «L'exister sans existant»].

⁴⁹ Ivi, rispettivamente p. 49 e p. 50 [*De l'existence à l'existant*, p. 91 e pp. 93-94].

⁵⁰ M. MERLEAU-PONTY, *La nature ou le monde du silence*, Hermann, Paris 2008, pp. 41-53 (cit. a p. 53).

⁵¹ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 156 e 163 («la carne è un 'elemento' dell'Essere» e «emblema concreto di un modo d'essere generale»), pp. 122 e 156 (la filosofia come «riconquista dell'essere grezzo e selvaggio» e come «ontologia del visibile»).

atto di conoscere⁵².

Un passo ulteriore tuttavia merita di essere fatto. C'è, o ci fu, il tempo dell'«esperienza pura e, per così dire, ancora muta, che dev'essere indotta a esprimere il suo senso» (Husserl)⁵³. Viene ora il tempo di lasciare che il muto parli di se stesso, in forme diverse dal parlare, o forse soltanto mediante la corporeità. O meglio, il «preriflessivo», incluso nel quadro della fenomenologia, non troverà forse più la sua fine soltanto nel riflessivo come se non facesse che prepararlo o fondarlo (Husserl); nel quadro della psicanalisi (Freud), esso non si orienterà verso la coscienza più di quanto accada all'«incosciente». Un «incosciente del corpo» (Nietzsche), tanto spezzato quanto disorientato, resta sempre nel diverso della nostra esperienza impossibile da sintetizzare, e riconoscerlo è un modo per non fuggire il «caos» di cui noi siamo plasmati⁵⁴.

Che si tratti, quindi, del «mondo della vita in fenomenologia» (da Husserl a Merleau-Ponty) o del «mistero in teologia» (da Dionigi l'Areopagita a Hans von Balthasar o Karl Rahner), un «mondo del silenzio» resta, non soltanto riguardo a ciò che non è 'bene dire', ma anche riguardo a ciò che non si può e non deve 'essere detto'. Il «C'è», o la natura brutta, non conduce sempre la sua «espressione verso il proprio senso», come se ciò che è relativo al linguaggio, ovvero il 'significato', costituisse necessariamente la norma di ciò che è da stampare. «Sempre credenti» noi lo siamo non in quanto le nostre convinzioni siano da stampare, che si tratti del mondo o di Dio, ma per il fatto che esse tessono la nostra esperienza molto più profondamente di quanto l'avremmo mai immaginato. Per dirlo in termini di corporeità (ovvero dell'eros dove «questo è il mio corpo» raggiunge dei livelli raramente uguagliabili), «non è un fallimento» il «mai pervenire alla coincidenza», quand'anche nella semplice esperienza del toccante-toccato di me stesso così come degli altri: «se queste esperienze non combaciano mai esattamente – riconosce con acutezza il fenomenologo de *Il visibile e l'invisibile* – se sfuggono al momento di rag-

⁵² Rispettivamente M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. BONOMI, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 17 [*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, Avant-propos, p. VI], e ID., *L'occhio e lo spirito*, trad. it. di G. INVITTO, Edizioni Milella, Lecce 1971, p. 29 [*L'œil et l'esprit*, Folio, Paris 1964, p. 12]. Per l'accostamento con il «neutro» di Maurice Blanchot (*Le livre à venir*, Folio-Essais, Paris 1986, p. 302) siamo debitori a J. DE GRAMONT, *Blanchot et la phénoménologie*, Corlevour, Paris 2011, pp. 81-105, in particolare p. 88 («Blanchot et Merleau-Ponty»).

⁵³ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, trad. it. di R. CRISTIN, Bompiani, Milano 1988, § 16, p. 69. Con la ripresa di MERLEAU-PONTY (ma senza uscire dal modello dell'espressività), *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 32: «sono le cose stesse, dal fondo del loro silenzio, che essa vuole condurre all'espressione».

⁵⁴ Prospettiva sviluppata integralmente nel nostro volume *Les noces de l'agneau*, cit., pp. 39-124: «Descente dans l'abîme». Per quanto riguarda il mondo del silenzio, si veda l'appropriato (ma purtroppo dimenticato) contributo di MAX PICARD, *Le monde du silence*, PUF, Paris 1954 (prefazione di Gabriel Marcel). Picard, ebreo convertito al cattolicesimo negli anni trenta, è erede dei lavori di Edmond Husserl e Max Scheler. Su di lui si veda ora, in italiano, J.-L. EGGER, *Dire il silenzio. La filosofia di Max Picard*, Il Margine, Trento 2014.

giungersi, se fra di esse c'è sempre un 'mosso', uno 'scarto', è proprio perché le mie due mani fanno parte del medesimo corpo, perché esso si muove nel mondo, perché io mi odo dall'interno e dall'esterno [...]: è solamente come se il cardine fra di esse, solido, incrollabile, mi rimanesse *irrimediabilmente celato*»⁵⁵.

VI. CONCLUSIONE

In conclusione, si pone quindi la domanda: quale legame stabilire fra questo «C'è preliminare» al di qua della «fede percettiva» (Merleau-Ponty), così come della «comprensione» (Heidegger) o della «credenza nel mondo» (Husserl), con la 'fede religiosa' dell'antropologia, ovvero la 'fede confessante' della teologia? La risposta è chiara: nessuno, o quanto meno non quello che si vorrebbe pensare; in un *continuum* così facilmente posto, il kerygma coronerebbe soltanto un approccio difficile da essere significato. Dall'*oscurità del primordiale* alla *luce del trascendentale*, il passaggio non è automatico. Indubbiamente, nel giudaismo così come nel cristianesimo capace di interrogare la sua certezza e anche i suoi presupposti, il Tohu-Bohu, ovvero l'assenza di Dio, serve all'inizio della codificazione, con il rischio inverso di riempire troppo rapidamente di 'presenza', ovvero di 'provvidenza', l'«abisso» troppo spesso richiuso non potendo essere lucidamente guardato: «lo sfioramento dell'*il y a* è l'orrore – bisogna ammettere con Emmanuel Lévinas, lungi dal 'viso irenico' che gli prestiamo talvolta, e la maggior parte delle volte a torto – [...]. Più che condurci a Dio, la nozione di *il y a* ci conduce all'assenza di Dio, all'assenza di ogni ente. I primitivi sono assolutamente *al di qua* della rivelazione, *al di qua* della luce»⁵⁶.

Paradossalmente quindi, il pre-filosofico, o almeno il 'pre-riflessivo', si connota e si pone a monte della filosofia stessa, e quindi anche, di conseguenza, a monte dell'antropologico e del teologico. L'irenismo di un pensiero che presuppone direttamente Dio non appartiene né alla fenomenologia considerata e compresa nella quiete dell'iniziale, né alla teologia veramente ancorata in un'antropologia fondamentale. A partire dallo studio per se stesso del rapporto fra filosofia e teologia, bisognerà mostrare che «non abbiamo altra esperienza di Dio che quella dell'uomo», al fine di capire che non è «che *passando attraverso* l'uomo» che si andrà anche verso Dio, nel Figlio che, precisamente, s'è fatto uomo. L'incarnato teologico (il 'Verbo fatto carne') non viene semplicemente a sovrapporsi all'incarnato fenomenologico (la carne dell'uomo), ma lo abita e lo trasforma. Nell'uomo e facendosi uomo, l'Uomo-Dio rivela anche l'uomo, allo scopo di condurlo o portarlo a conoscersi, nel suo stato di 'figlio dell'uomo', e quindi anche di Dio. «Sempre credente» segna lo *en-commun* di una fede primaria nel mondo (*Urdoxa*) condivisa fra tutti gli uomini, strappando dal sigillo della «con-fidenza» ciò che molto spesso è l'indizio di un'indecisione o di una «dis-fidenza», terminando di condurre alla morte ciò che tuttavia te-

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 163-164 [*Le visible et l'invisible*, cit., pp. 194-195].

⁵⁶ LEVINAS, *Dall'esistente all'esistente*, cit., pp. 52 e 53 [*De l'existence à l'existant*, cit., pp. 98 e 99]. Il corsivo è nostro.

stimonia sempre l'eccesso della vita: «di questa fede (filosofica e religiosa) – bisogna qui concludere con Jean-Louis Chrétien – non abbiamo mai fatto professione, e non vi abbiamo aderito in un giorno prestabilito: essa è immemorabile, e noi siamo sempre già costituiti in essa e secondo essa. *Fides fiducia*, detto in latino. Come ogni fede, anche questa ha il carattere della fiducia»⁵⁷.

philosophie@icp.fr

(Institut Catholique de Paris)

(traduzione dal francese di Irene Zavattero)

⁵⁷ J.-L. CHRÉTIEN, *Promesses furtives*, Minuit, Paris 2004, pp. 34-35.

R
S



GUIDO GHIA

LA RELIGIONE 'SECONDO L'ILLUMINISMO'

NOTE PER UN INQUADRAMENTO DEL CONCETTO

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

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

in che misura esso abbia giocato da stimolo sull'enciclopedia rosminiana, tentare un bilancio provvisorio degli apprezzamenti e delle critiche rosminiane ad alcuni tra i [suoi] rappresentanti più significativi¹.

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

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



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

tra le due massime espressioni filosofiche del Deismo e dell'Ateismo, tra cioè una religione razionalisticamente astratta ed esangue e la negazione della stessa universalità e oggettività della dimensione religiosa in un essere come l'uomo ormai ridotto alle sue componenti biologico-materiali².

No, invece: la posizione di Moretto – un vero e proprio *cantus firmus* nella sua riflessione filosofica³ – era che non solo, «come afferma Karl Barth, questo secolo non è stato meno devoto di altri secoli, ma nella sua stessa essenza esso non può che essere definito il secolo religioso per eccellenza»⁴; anzi, è proprio per aver dibattuto con tale e tanta passione sulla questione del 'de vera religione' che il secolo dei Lumi risulta ancora oggi sospetto agli occhi della teologia confessionale, evidentemente preoccupata di salvaguardare una propria, presunta, posizione di privilegio speculativo. Del resto, rimarcava Moretto in altro luogo,

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

² G. MORETTO, *La religione dell'Illuminismo*, ivi, p. 27.

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

⁴ G. MORETTO, *La religione dell'Illuminismo*, loc. cit., p. 27.

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

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

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

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

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

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

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

zioni delle «magnifiche sorti e progressive», sul problema del male (sua è la stessa coniazione del termine 'teodicea'), più di ogni altro problema ha potuto porre al vertice delle sue preoccupazioni la ricerca della 'vera religione' e della 'vera chiesa'. È in effetti da una tale ricerca, preparata nel secolo precedente dal *Trattato teologico-politico* di Spinoza, che nell'ultimo decennio del secolo dei lumi ha avuto origine la moderna filosofia della religione – con tre opere significative come il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792) di Fichte, la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) di Kant e *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) di Schleiermacher. E la filosofia della religione 'secondo l'Illuminismo', come insegnano queste tre opere, si dispiega tra i due poli dell'esperienza di un male strutturale (*radikal Böse*), irredimibile per buona volontà dell'uomo, e dell'attingimento di una Parola sovrana donatrice di senso (*Offenbarung*). Sotto questo profilo essa è una filosofia 'critica' che autentica la propria criticità, assecondante leggi di oggettività e universalità, indagando trascendentalmente le condizioni di possibilità della variegata vita storica delle manifestazioni religiose⁷.

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

pensando per la prima volta ogni parte della civiltà come determinata da uno scopo e sottoposta a regole, che vincolano il raggiungimento di tale scopo, l'Illuminismo è giunto a vedere nelle epoche passate la realizzazione di siffatte regole. Harnold, Semler, Böhmer e la scuola di diritto ecclesiastico, al pari di Lessing, hanno indagato il Cristianesimo primitivo e la sua costituzione come il vero tipo della religiosità cristiana e dei suoi ordinamenti esterni; Winckelmann e Lessing hanno trovato realizzato in Grecia il loro regolare ideale dell'arte e della poesia. Mediante lo studio della persona morale vincolata al dovere della perfezione, l'uomo ha rivelato nella psicologia e nella poesia la sua realtà irrazionale e individuale⁸.

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

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

⁷ ID., *Il principio uguaglianza nella filosofia*, cit., p. 164.

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

gliere il significato delle religioni e la loro grande evoluzione⁹.

Per cogliere questo significato occorre, infatti, l'elaborazione dell'idea di una peculiarità e di un valore autonomo di ogni epoca della storia e delle sue relative produzioni culturali e religiose, idea che si deve alla filosofia di Herder, il cui specifico Dilthey individua nell'abbandono di una teoria della storia orientata razionalmente a uno scopo (*zweckrational*), a favore della realizzazione in ciascun periodo storico e in ciascuna nazione di una caratteristica propria. Con ciò, veniva decisamente intrapreso quel cammino che da Voltaire a Montesquieu, da Hume a Gibbon e oltre Kant, Herder e Fichte poteva infine condurre alla grande età in cui le scienze dello spirito hanno acquistato il loro posto a fianco delle scienze della natura¹⁰.

Ma un simile cammino ha potuto poi approdare alla filosofia della religione e della storia perché soprattutto nel Romanticismo tedesco – e in particolare nella figura e nell'opera di Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher – si è compiuta la svolta dell'elaborazione di una teoria che, dalla critica letteraria, passa alla filologia classica, all'esegesi e infine alla critica storica: l'idea cioè di *forma interna*. Un'idea che, tramite Schleiermacher e i suoi studi sulla dialettica e sull'ermeneutica, ambiva poi a essere applicata tanto all'analisi della composizione interna e quindi delle connessioni delle opere platoniche, quanto allo studio della costituzione delle lettere paoline, per trovare successivo sviluppo nella ricerca di quei processi della produzione letteraria e della comprensione che, metodologicamente, sono di grande rilevanza anche per la fondazione di una scienza storica¹¹.

La posizione peculiare di Schleiermacher – l'autore cui Dilthey ha dedicato studi fondamentali¹² – si deve però anche alla nuova intuizione storica sorta con la scoperta, all'interno del dominio religioso, del significato della coscienza collettiva, messo in luce soprattutto dai *Discorsi sulla religione*. La preminenza di Schleiermacher nella storia della ricerca religiosa è pertanto assoluta, in quanto il suo genio religioso è stato capace di estrarre

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

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

¹⁰ Cfr. ID., *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 166.

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

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

gel, l'altro pensatore che, a fianco di Schleiermacher penetrò nelle profondità dell'esperienza religiosa, ricevette dai *Discorsi* di Schleiermacher uno stimolo straordinario; la stessa cosa accadde poi a Novalis e Schlegel; Bauer, Strauß, Zeller, i fondatori della critica biblica e della storia del cristianesimo, derivano tanto da lui quanto da Hegel; tutta questa corrente di interpretazione della religione anima poi anche lo studio delle altre religioni¹³.

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

la scuola storica aveva richiesto un procedimento strettamente filologico e applicato il metodo comparativo, Hegel ha impiegato un procedimento del tutto diverso. Sotto l'influsso dei suoi *Erlebnisse* religiosi e metafisici, in costante contatto con le fonti ma sempre ritornando da esse alla più profonda interiorità religiosa, egli ha scoperto uno sviluppo della religiosità il cui grado inferiore della coscienza religiosa collettiva ne produce, mediante le forze che in esso agiscono, un altro superiore, nel quale è tuttavia contenuto il precedente¹⁵.

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

che la manifestazione storica delle singole religioni, e specialmente del cristianesimo, sia l'espressione di un rapporto di coscienza, che è eternamente fondato nella natura dell'uomo e delle cose. Ciò essa può fare soltanto *servendosi*, come *chiave* per l'intelligenza dei *concetti religiosi di rivelazione, ispirazione, elezione graziosa, giustificazione*, di quel *panenteismo religioso universale* [...] che ora – diciamolo pure! – procede innanzi vittorioso di contro alla profondità positivistica di Lutero¹⁷.

¹³ ID., *Il problema della religione*, cit., p. 131 s.

¹⁴ ID., *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 170.

¹⁵ Ivi, p. 172.

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

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

Una tale teologia trascendentale ammette «una rivelazione universale, non limitata quindi esclusivamente alla Bibbia, bensì operante sempre e dappertutto» ed è di conseguenza incline a interpretare quei dogmi che vorrebbero statuire quali eventi unici e irripetibili le realtà del peccato originale, della rivelazione e della salvezza come invece «simboli di un processo interiore sempre in atto», contrapponendo in tal modo al 'cristianesimo della lettera' un altro dello spirito¹⁸.

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

al di là di tutte le formule tradizionali, di tutte le storie e di tutti i dogmi, tendono a far capo a quello che vi è nell'anima di umanamente divino, operante sempre e dappertutto, che produce tutti questi aspetti della vita religiosa. A questa corrente appartennero Anabattisti e mistici, storici e filosofi innumerevoli; la troviamo nel Denck e nel Franck, nel Coornhert e nel Bodin, in Valentino Weigel e in Giacomo Böhme, nel Kant e nel Goethe, nello Schleiermacher, nel Carlyle, in Hegel. Essa ha il suo punto centrale fuori della teologia, vale a dire nella grande coscienza della natura umana creatrice collegata con l'invisibile, che si manifesta tanto nell'arte, nella religione, nella morale, quanto nella speculazione. Il suo impero è tutta la storia. Invero quest'atteggiamento di coscienza fu assunto anzitutto da alcuni umanisti indipendenti, che accettavano a un tempo l'antichità, la Bibbia e la teologia, e ispirandosi alla Stoa romana formulavano il teismo religioso universale; divenne poi più profondo nella vita delle sette, più ampio nello studio della storia; e finalmente ha ricevuto assetto durevole nella filosofia trascendentale dal Kant e dal Leibniz in poi. Comunque si concepisca il rapporto tra le cose divine e umane, questa corrente deriva dalla coscienza dell'unità essenziale di questi due momenti e dal sentimento altero della dignità umana. Essa, dopo Kant, Goethe, Carlyle, considera il cristianesimo come attuazione dell'aspirazione religiosa operante nell'uomo universalmente, in ogni tempo e luogo. Pertanto, grazie ad essa, e soltanto ad essa, il cristianesimo può assolvere il suo compito finale, quello cioè di diventare *religione di tutta l'umanità* e quindi di dare all'umanità un'unità spirituale definitiva¹⁹.

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

grazie al contaminarsi di stoicismo, platonismo, mistica, consentono di cogliere nella coscienza dell'uomo l'esistenza di una *forma Dei*, riconoscimento che, nell'analisi diltheyana, si prolunga fino al trascendentalismo kantiano e schleiermacheriano²⁰.

¹⁸ Ivi, p. 285.

¹⁹ Ivi, p. 141 s.

²⁰ R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale*, cit., p. 93.

Ora, a ben vedere, ne va qui di un'idea che ha trovato applicazione anche in un contesto diverso da quello trascendentalista, come per esempio nel pensiero di Antonio Rosmini²¹. Nel Quarto Frammento pubblicato in Appendice alla sua *Politica Prima*, il Roveretano, dopo aver affermato che «la verità e la moralità sono la stessa cosa, l'una considerata relativamente alla facoltà di conoscere, l'altra relativamente alla facoltà di riconoscere», conclude che deve essere presente in ogni uomo

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

Rielaborando in forma autonoma un principio fondamentale della *Sittenlehre* fichtiana, secondo cui il criterio di validità della verità consiste nell'«accordo della mia esperienza con l'esperienza degli altri»²³, di modo che l'impulso naturale verso il vero coincide *ipso facto* con l'impulso morale, Rosmini individua dunque l'oggettività della verità nella sua auto-evidenza, nel suo presentarsi strutturata in una forma innata. Si tratta, in sostanza, di cogliere le sorgenti generative della spiritualità e della religiosità dei moderni non soltanto in quel «teismo universalistico degli umanisti» che, identificando il *lumen naturale* con il «Cristo invisibile in noi» sarà poi «il punto di partenza del pensiero tedesco fino a Kant e Schleiermacher»²⁴, ma anche in quel *principium individuationis* che soprattutto le prospettive teoretiche di Lessing, Fichte e Schleiermacher, eredi a titolo diverso del trascendentalismo kantiano, costituiranno come l'irrinunciabile chiave di volta della storia, traducendosi da ultimo, secondo un percorso caro anche a Rosmini, nell'ideale di una società universale del genere umano²⁵. Una società universa-

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

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

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

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

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

le per la cui comprensione occorre la capacità poetica e poetica di trasfigurare il mondo empirico e storico in un ideale etico da elaborare specularmente e osservare con simpatetica partecipazione e benevolenza²⁶.

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

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

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

attività creativa dell'io.

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

unità interna in cui sono legate in una totalità la vita spirituale degli individui, la scienza, la religione, la filosofia e l'arte nella connessione europea dell'Illuminismo²⁷.

Ora, questa unità interna aveva nell'Illuminismo tedesco un nome preciso: quello di orientamento al vincolo e al dovere, di vocazione-professione (*Beruf*), di tendenza ad accentuare proprio il carattere di interiorità della vita. Un tale orientamento, «un tratto fondamentale che unisce tra loro Leibniz, Thomasius, Wolff, Lessing, Federico il Grande, Kant, e innumerevoli altri», una tale tendenza al vincolo e al dovere, aveva in realtà trovato la sua speculare specificazione proprio nella sfera religiosa ed era stata promossa fin da Melantone con lo sviluppo del Luteranesimo e della sua morale²⁸. Ma è in Lessing che tale vincolo al dovere assume i tratti di un vero e proprio imperativo etico:

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

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

²⁸ Cfr. DILTHEY, *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 277.

un fine astratto nell'esercizio energico delle nostre forze, ma alla viva crescita interiore dell'uomo! Chi era animato da questi sentimenti, appare come il primo uomo veramente maggiorenne della storia della Germania. Goethe, Hegel, Schleiermacher hanno sviluppato ulteriormente questo modo di pensare. A Lessing rimane il merito di aver per primo combattuto per conquistare la liberazione dello spirito da ogni tutela gettandosi in una vita di inquietudine, di lotta, di ristrettezze finanziarie, di solitudine sociale. Il suo carattere come il suo ideale di vita presentano le inconfondibili tracce di questa lotta²⁹.

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

conduce dalla forma della vita all'esperienza della vita, dagli *Erlebnisse* in essa contenuti alla loro rappresentazione in concetti di valore, prescrizioni del dovere, determinazioni di scopo, coscienza del significato della vita e del senso del mondo³¹.

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

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

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

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

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

³¹ DILTHEY, *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 279.

un'epoca successiva nella letteratura. E se ci chiediamo quali siano i legami che elevano un'unità tra le diverse connessioni dinamiche, così suona la risposta: essa non è un'unità esprimibile in un pensiero fondamentale, ma piuttosto una connessione tra le tendenze della vita medesima, che si costituisce nel suo corso³².

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

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

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

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

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

³² Ivi, p. 284.

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

³⁴ DILTHEY, *La costruzione del mondo storico*, cit., p. 287.

posto in modo culturale di fronte alle religioni e alle confessioni³⁵.

ghia@istitutoeuropaunita.it

(Università di Genova)

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

R
S



ALBERTO BAGGIO

SPUNTI DI DISCUSSIONE

Per tutta la sua vita Antonio Rosmini ha sentito come decisiva la riflessione sul rapporto tra fede e ragione. Se è vero che nei primissimi scritti il Roveretano si mostra come ‘apologeta della fede’, tutto impegnato a ribadire il ruolo della filosofia quale ‘ancella’ della teologia, è anche vero che già a partire dalla sua prima grande opera teoretica, il *Nuovo Saggio sull’origine dell’idea*, comincia a lavorare ad una prospettiva tesa a ritrovare nel percorso filosofico ciò che la rivelazione aveva già esplicitamente dichiarato, o ancora, in altre parole, a lavorare al progetto di costituzione di una ‘filosofia cristiana’. Il cuore della proposta filosofica di Rosmini, la difficile teoria dell’idea dell’essere o dell’essere ideale, verrà nel corso degli anni sempre più approfondendosi fino a rivelare la sua portata eminentemente teologica. L’idea dell’essere come forma della mente e del conoscere, trovata speculativamente secondo un processo regressivo, viene riscoperta nella *Teosofia*, dunque nel pensiero progressivo, quale *astrazione divina* operata nell’atto creativo. L’essere ideale è il divino nell’uomo, memoria ontologica del Verbo di Dio su cui il Padre, limitando liberamente il proprio sguardo, decide di aprire lo spazio creaturale. Grazie a tale apertura, può l’uomo cor-rispondere al Creatore secondo la forma del riconoscimento, divenendo così *essere morale*.

I contributi di G. Ghia e di E. Falque ripropongono la fondamentale tematica del rapporto tra fede e ragione. Il Saggio del primo ha il merito di porre l’attenzione sul tema della religiosità propria dell’Illuminismo, togliendo, attraverso la voce autorevole di Dilthey, il luogo comune che dice del secolo dei Lumi quale secolo scisso tra Deismo ed Ateismo. Dilthey evidenzia come l’illuminismo, nelle voci dei vari Herder, Voltaire, Montesquieu, Hume, Gibbon, Kant, autori con cui Rosmini si è in numerosi luoghi confrontato, ma soprattutto nel pensiero di Schleiermacher, riesca ad introdurre una visione scientifica che permette, finalmente, di cogliere il valore del carattere storico della religione. La religione viene concepita quale manifestazione della natura trascendentale propria dell’uomo. Tale natura trascendentale si avvicina ma non si identifica con quell’idea dell’essere, (anch’essa concepibile quale *a priori* religioso) con cui il Roveretano ha provato a indicare l’*umanità* dell’uomo, via per un suo innalzamento morale e vera tensione a Dio. Interessante dunque la proposta di Ghia, che legge in modo tutto moderno l’essere ideale rosminiano; una lettura che, togliendo il carattere ontologico (in senso platonizzante) della prima forma dell’essere, cerca di coglierne il valore a partire da una prospettiva che si avvicina alla fondazione etica dell’uomo propria di autori come Lessing e Fichte, oltre al già citato Schleiermacher.



Con il contributo di Falque cambia radicalmente il registro d'indagine ma non il cuore della questione. A partire dal pascaliano *nous sommes embarqués*, Falques mira a chiarire 'fenomenologicamente' la condizione dell'uomo quale *sempre credente*. Rileggendo Husserl, Heidegger, Gadamer, Merleau-Ponty, il filosofo francese sostiene che una «credenza filosofica del mondo», o *fede percettiva*, precede le credenze *religiosa* (dell'antropologia) e *confessante* (della teologia). Una fede, quella percettiva, di cui ci si deve rendere conto fino in fondo, per poi comprendere se essa consenta il passaggio alle altre due. In Falque si ravvisa, dunque, un nuovo tentativo di indagare il rapporto tra filosofia e teologia, la cui originalità sta nel rinvenire una fede all'interno della filosofia stessa; il rapporto non è tra ragione e fede, ma tra fedi diverse, sebbene proprie del medesimo credente. Certo, la fede filosofica come «suolo di credenza passiva universale nell'essere», assume connotati diversi (se non opposti) rispetto all'idea dell'essere e al sentimento fondamentale di Rosmini e al senso religioso dell'Illuminismo tedesco, eppure anch'essa si scopre quale costitutivo dell'umanità, quel 'primo' su cui ravvisare la possibilità del *continuum* che conduce alla fede religiosa e alla fede confessante, dunque, alla 'possibilità' di Dio. Il *divino*, la *religiosità*, la *credenza* è già innestata nella radice intima dell'umanità.

alberto.baggio@unitn.it

(Università di Trento)



Panorami

Al fine di offrire al dibattito scientifico spunti di riflessione legati alla ricerca critica e storiografica su Rosmini e sulla sua opera, la sezione «Panorami» ospita contributi che prendono in esame momenti specifici della bibliografia rosminiana più recente e significativa.

In questo numero, il contributo di Nicolò Rubbi è dedicato a una serie di studi sul rapporto tra Rosmini e la tradizione scolastica, con particolare riferimento alle problematiche connesse alla teoria dell'illuminazione.

R
S



NICOLÒ RUBBI

OMBRE SULLA LUCE
RASSEGNA SULLA RICEZIONE DELLA TEORIA
DELL'ILLUMINAZIONE SCOLASTICA
IN ANTONIO ROSMINI,
TRA NUOVO SAGGIO E TEOSOFIA

Antonio Rosmini was an eager reader of philosophical classics and a deep connoisseur of tradition. His work can be intended as a transparent personal contribution to the thoughts of authorities. The idea of being is a delicate issue and seems to be strictly related to that lumen, which he knew through medieval philosophers' works. The author reviews several contemporary studies in order to appreciate Rosmini's critics' condition regarding the relationship between ideal being and scholastic theory of illumination.

Parlare di Antonio Rosmini non è mai compito da sottovalutare. Parlarne da non-rosministi è – *a fortiori* – lavoro di indagine da intraprendere con assoluto rispetto, foss'anche soltanto per il timore che il *corpus* di testi impone alla vista, qualora ne si ignorasse il contenuto. La distanza cartacea che separa la prima pagina del *Giorno di solitudine* dall'ultima battuta dell'incompiuta *Teosofia* lo pone tra i grandi della storia della filosofia. Il pensiero, che in esse acquista gradatamente forma, sembra comprendere una lunga e ponderata meditazione di quelle stesse *auctoritates* nel cui novero già, come detto, lo si potrebbe inserire. Ma qui entrano in campo il dibattito storiografico e la sua vocazione a complicare – oltre che a chiarire, certamente – le cose. Ad oltre un secolo dal decreto *post-obitum*, che seppe assumere anche toni di una estrapolazione oculata e decontestualizzante¹; e a critica rosminiana ancora viva e fervida, si è in grado di procedere con maggior ordine d'analisi riguardo taluni aspetti e talune presenze intellettuali rilevanti nel dettato del Roveretano. Si è detto molto, naturalmente, e il grande

¹ N. GALANTINO, *Libertà per la chiesa, unità nella chiesa: passione e impegno di Antonio Rosmini*, introd. ad A. ROSMINI, *Le cinque piaghe della Santa Chiesa*, San Paolo, Milano 1997, p. 42.

numero di monografie specialistiche lo conferma, ma ciò che resta certo è che non si sia ancora indagato tutto, o almeno non definitivamente. Ci interessa ora vedere come alcuni lavori di recente pubblicazione² abbiano saputo far avanzare (o meno) gli studi sulla ricezione della teoria dell'illuminazione da parte del Rosmini.

Senza voler scadere nel partitismo filosofico, di cui tuttavia sappiamo non essere scevra la *sophia*, risulta ad ogni modo impossibile non rilevare il ruolo nient'affatto positivo che certo neotomismo frettoloso s'assunse l'onere di ricoprire. Preferendo estremizzare pericolosamente il peso di Tommaso nell'opera di Rosmini e recidendo la possibilità che lo stesso Angelico avesse attinto a suo modo al contributo agostiniano-neoplatonico, si ottenne l'esclusione di una coesistenza cooperativa delle due correnti nell'alveo della teoresi rosminiana. L'effetto sortito fu quello di un Tommaso *contra* Rosmini. La proposta tommasiana, incline così ad eccessi aristoteizzanti, non riuscì tuttavia a reprimere la forza dell'influenza neoplatonica per via del legame di quest'ultima col Vero – e poiché «è sempre nuovo quello che è vero»³. Si tenga dunque conto fin da subito dell'ampio respiro di un 'sistema aperto' della verità, il solo capace di rendere giustizia all'imperitura perennità di quel filosofare di cui proprio Rosmini, sulla scorta degli illuminati maestri delle Scuole, fu ineguagliato rappresentante. Di ciò ben s'avvide M.F. Sciacca che, forse proprio per l'empatica condivisione spirituale ancorché speculativa col Roveretano, riabilitò con coraggio ciò che era stato ingiustamente destinato alla decapitazione filosofica. Alla «testimonianza *contro corrente*» del filosofo di Giarre, F. Percivale dedica alcune pagine accorate, a supporto delle quali chiama un ripercorrimiento sommario ma esaustivo del suo contributo; ciò vien fatto, *in primis*, con un forte intento dialogico ed apologetico⁴, e secondariamente al fine di poter porre in questione alcune imprecisioni teoretiche di un altro grande interprete quale il Giaccon – a cui viene dedicata la prima parte del testo –, facenti parte, in certa misura, di quel coro di voci frettolose e imprecise di cui sopra⁵.

² K.-H. MENKE, *Ragione e Rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana* (1980), trad. it. di C. M. FENU, Morcelliana, Brescia 1997. F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, Leo S. Olschki, Firenze 2012. F. PERCIVALE, *Illuminazione e astrazione nel pensiero di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2013. G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012. Vista la mancanza di una trattazione in esse sistematica della questione, tenteremo in alcuni punti la via di un'integrazione con altri lavori dei medesimi autori, di altri studiosi citati o delle fonti in causa.

³ M.F. SCIACCA, *In spirito e Verità. Pensieri e meditazioni*, Marzorati, Milano 1936, p. 102.

⁴ Questo duplice atteggiamento viene attribuito da Percivale al rapporto di Sciacca con il 'suo' Rosmini. Visto il senso generale del testo, ci sentiamo, senza paura, di poterlo ugualmente applicare a Percivale nei confronti del filosofo di Giarre, suo maestro. Si confronti a tal proposito il sesto capitolo di F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, cit., p. 79, dal titolo «Il 'rosminianesimo' di Sciacca».

⁵ La questione può apparire ormai superata, ma il richiamo è qui concorde al percorso proposto da Percivale.

Par proprio che il senso sintesistico del rapporto reale-ideale rosminiano risulti indigesto ai neotomisti, i quali, contrariamente a pensatori di sensibilità agostiniano-francescana, su di esso incardinano tutti i fraintendimenti dal sapore fenomenistico e idealistico⁶ – in cui ovviamente ricade l'accostamento spaventiano con Kant che tanto piacque a Gentile. Padre Giacon, il cui contributo rimane nonostante tutto testata d'angolo nell'impervio cammino di comprensione del Rosmini, attribuisce al pensatore trentino un'assurda teoria, che ci immette nel seno della delicatissima questione del *lumen* e dell'atto con cui esso viene donato all'uomo: «vi è un unico Oggetto del pensiero, il Verbo divino, principio supremo e unico di conoscenza e vi sono menti nelle quali si termina per essere ciò che è»⁷. Percivale prontamente ne smentisce l'appartenenza, mettendo in luce con Sciacca come il Roveretano riconosca, sì, che questa scintilla divina venga instillata nell'uomo da Dio – *participantur a Deo*⁸, per dirla con Tommaso –, ma come ad essa non venga attribuita alcuna sussistenza, dunque alcuna identificazione con l'Essere assoluto. Il fraintendimento della ripresa del Rosmini dell'agostiniana metafisica dell'idea, da reinserire nel dibattito moderno con fine correttivo, integrativo e non di contrasto o esclusivo, potè così indurre la posterità all'erroneo accostamento dell'essere ideale con il trascendentalismo kantiano. A tal proposito, però, l'umile pensatore di Rovereto guardò piuttosto ai Padri e ai Dottori.

L'insistenza del dibattito storiografico su alcuni snodi è spia inequivocabile dell'importanza di essi, fundamenta della speculazione del pensatore di cui ci si accinge ad es-

⁶ Cfr. F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, cit., nota 10, p. 4. La volontà, da parte neotomista e con intento anti-rosminiano, di attribuire al Roveretano una forte intesa col filosofo di Königsberg è la questione posta in apertura da Percivale, che da essa si sente di dissentire nettamente, e la quale gli permetterà di trattare – per converso – l'approccio sciacchiano, a lui più affine.

⁷ C. GIACON, *Rosmini fra trascendentale e metafisica*, in «Rivista Rosminiana», I, 1977, pp. 1-16. Alcune avvisaglie di questa posizione si registrano anche in altri testi del padre gesuita. Si rammenti il contenuto del paragrafo 'Dio velato' nel capitolo su Rosmini contenuto in C. GIACON, *Interiorità e metafisica: Aristotele, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini*, Zanichelli, Bologna 1964, p. 329 e seguenti.

⁸ «[...]non stiamo qui parlando di una pretesa di Rosmini, ma di ciò che è ritenuto irrinunciabile anche da Tommaso, il quale ci tiene a sottolineare il *participantur a Deo*; ciò che poi non multum refert è che l'oggetto della partecipazione siano gli intelligibili stessi o il lume». Poco prima, alcune parole essenziali per questa trattazione: «si tratta certo di uno spazio all'interno del quale si delinea un notevole residuo problematico. Rosmini vi è entrato, di fatto, nell'intento di conciliare le due soluzioni, quella agostiniana che gli è più congeniale, previe le debite precisazioni sulle implicanze dell'illuminazione divina (ritenendosi in proposito più vicino a Bonaventura), e quella tomistica in cui trova notevoli elementi di convergenza al di là di un assoluto concordismo da cui egli [...] fu evidentemente alieno [...]». F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, cit., pp. 8-9.

sere esegeti. L'onestà intellettuale vorrebbe che semplicemente si valutasse sin da subito ciò che c'è, laddove la ricchezza dei testi lo consenta, con trasparenza, allontanando il rischio di una necessaria rivalutazione o riscoperta futura. La fondazione rosminiana di un'interiorità oggettiva, per dirla con Sciacca, allontana ogni pretesa di soggettivismo idealistico: l'uomo ritorna grato fruitore d'una Verità radicata in alto, il cui accesso, seppur confuso e parziale *in statu viae*, gli venne donato nell'atto di creazione. Il punto luminoso dell'essere ideale sembra ben più che imparentato con quel *lumen* tanto caro agli scolastici, e a dirlo è l'autore in persona. Tuttavia, bisogna intendersi su quale scolastica chiamare in causa, poiché la 'nuova'⁹ fu spesso ingiusta nei confronti dell'autenticità dell'originaria, di cui indubbiamente egli si nutrì. Altrettanto indubbie restano le parole del Rosmini riguardo il proprio rapporto di filiazione intellettuale con Tommaso – nonostante le accuse sprezzanti della *Teosofia* sulla mancata chiarezza dell'Angelico con se stesso. Se molte furono le riserve del Giaccon circa la 'promozione' del Roveretano nell'ambito della filosofia cristiana, molti sono – e devono essere – i dubbi di un qualunque studioso circa la totale identità del Tommaso neotomista con l'Aquinate del XIII secolo.

Alberto Magno, colui che da molti è considerato iniziatore dell'aristotelismo latino e che per primo prevede la portata del muggito del suo allievo, si premurò di salvare, introducendo un sistema d'esseri disposti gerarchicamente da Dio nel suo *De causis et processu universitatis*, quei motivi neoplatonici di matrice grossatestiana che altrimenti sarebbero andati perduti. R. Lazzarini magistralmente ricorda come l'oxoniense Grossatesta fosse riuscito a connettere in un unico pensiero unitario istanze d'origine agostiniana, con posizioni sia aristoteliche che neoplatoniche, tra le quali spicca il tema fondamentale della *lux* autodiffusiva da cui si origina il *lumen*. Tommaso si formò, dunque, in un ambiente che non negava affatto ospitalità al neoplatonismo¹⁰. Di non minore importanza, a meno che non lo si reputi un incidente di percorso, il commento tommasiano al *De divinis nominibus* di Dionigi lo Pseudo-Aeropagita. Andando ad indagare in fino, e prestando attenzione soprattutto al contenuto del libro V, vediamo come l'Aquinate risolva la complessità di un passo ambiguo commentando deliberatamente in un modo che può risultare a noi rivelativo: «tutti gli altri esseri partecipano dell'essere, ma non Dio, bensì piuttosto il creato stesso è una partecipazione di Dio e somiglianza di Dio: significa questo il fatto di dire che l'essere ha Lui, cioè Dio, in quanto partecipa della somiglianza di Lui,

⁹ Ci riferiamo implicitamente tanto alla Seconda scolastica di Suárez, quanto a certe frange del neotomismo novecentesco.

¹⁰ Cfr. R. LAZZARINI, *S. Bonaventura. Filosofo e mistico del cristianesimo*, Milano: Fratelli Bocca, 1946, p. 14. La questione della natura fisica o spirituale della luce rinvia inevitabilmente al dibattito che vide contrapporsi la scuola gilsoniana e le posizioni di Vincenzo Cherubino-Bigi, il cui apporto agli studi bonaventuriani resta indimenticato. È tuttavia presente una bibliografia più recente e maggiormente aggiornata: L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze 1996, 69-125; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012; C. PANTI, *L'incorporazione della luce secondo Roberto Grossatesta*, in «Medioevo e Rinascimento», 13 (10), pp. 45-102.

non invece Dio stesso ha l'essere, come se partecipasse di esso»¹¹. Sciacca, che nella sua ripresa e propensione verso l'agostinismo non negò mai udienza all'Aquinate, ben intravide la somiglianza dell'operato di quest'ultimo con lo scopo che si prefisse il Rosmini in relazione alla modernità. Filosofo e teologo di razza, tutt'altro che intenzionato ad adagiarsi acriticamente nella proposta scaturente da Stagira, ripensò il suo maestro e ne convogliò le conclusioni in direzione di una sintesi originale con la nuova cultura cristiana del tempo¹². Il Roveretano – e qui la questione – profondamente convinto della concordanza di Padri e Dottori circa la dottrina del lume naturale, ma assolutamente estraneo ad ogni facile concordismo per partito preso, foss'anche con Tommaso stesso, tentò di far riaffiorare la tradizione nel cuore del dibattito moderno, mostrando come da essa si potesse trarre giovamento correttivo, specialmente a riguardo di quei nocivi retaggi di kantismo e idealismo che inficiavano il vero rapporto di rivoluzione dell'uomo attorno alla Verità. Il soggetto andava, dunque, ridimensionato, posto nuovamente nella posizione a lui più consona. La volontà del Rosmini di indagare la natura dell'essere ideale partendo però da una prospettiva puramente filosofica, ossia dall'uomo e non da Dio, è cosa nota. Il tentativo di trovar conferma di ciò nei fatti è ragione della struttura argomentativa a cui si richiamò, e che ripercorreremo brevemente.

L'uomo intuisce per prima cosa l'idea dell'essere, di cui però non può rendersi conto senza una previo ricorso ad una riflessione astraente – momento regressivo del *Nuovo Saggio*. Non trovando in natura alcunché che possa adeguare tale idea e scorgendo come essa non possa affatto esser frutto di un'astrazione psicologica compiuta sugli oggetti dell'esperienza, poiché in esse compare sempre come termine di confronto, Rosmini si appella all'innatismo dell'idea dell'essere, la quale porta con sé, come corollario, un'affermazione aprioristica circa l'esistenza di Dio. Quest'ultima diventerà, seguendo le parole di Percivale, postulato della fase progressivo-regressiva dell'incompiuta *Teosofia* –, inverata dalle successive astrazioni teosofiche discendenti. Sappiamo, tutttavia, che non si può parlare unicamente di fase discendente, poiché tale procedimento veicola un'ulteriore movimento ascendente, atto al recupero del 'primo teosofico', cioè Dio. Rosmini – e qui la distanza da ogni concordismo con Tommaso, «dato che l'Aquinate non attribuisce a Dio nessuna analogica operazione astrattiva»¹³ – trova nella fase di astrazione divina un punto di raccordo fondamentale per le differenti tradizioni¹⁴.

¹¹ S. THOMAE AQUINATIS *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, C. PERA, P. CARMELLO, C. MAZZANTINI (ed.), Marietti, Taurini-Romae 1950, p. 243a.

¹² M.F. SCIACCA, *La prospettiva metafisica di San Tommaso*, Città Nuova, Roma 1975, p. 24. Sull'affiancamento dell'operato rosminiano con quello tomista cfr. F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, cit., p. 49.

¹³ F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, cit., p. 19.

¹⁴ Sembra, del resto, che Rosmini abbia fatto sua la tesi del cosiddetto 'non multum refert' tommasiano.

L'Aquinate, nella sua speculazione sulla provenienza da Dio della Verità, affermò che in fondo poco contava che essa si manifestasse come lume o come insieme di idee (Agostino); fundamenta-

La dinamica dell'atto creativo sappiamo esser scansionata dal Roveretano in diverse tappe unicamente sul piano logico, causa l'umana mancanza di comprensione della totalità simultanea di questo momento per via di finitezza. Nella prima di queste, «l'essere astratto è infatti comunicato alle menti che vengono a costituirsi, in quanto tali, nella sua luce», al punto che tale atto donativo costituisce un «lume informante l'intelligenza che non ne può prescindere per un solo istante, pena il suo stesso annullamento»¹⁵. Importante, qui più che altrove, è non incappare nell'errore giacconiano di attribuire all'idea dell'essere identità con il Verbo, certo fondamentale nella fase astrattiva ma diversamente costituito sotto il profilo ontologico. Dalle analisi di K.H. Menke e G.P. Soliani si evince una certa concordanza del Serafico¹⁶ e del Sottile – e della loro ripresa a riguardo operata dall'attento Rosmini – circa tale necessità di non identificazione: il raggio non è *il Sole* e non deve confondersi con la fonte da cui promana. Premessa ineludibile è che si ricorra ad una attenta esegesi dei testi agostiniano-bonaventuriani allontanando ogni pregiudizio ontologista¹⁷.

le restava riconoscerne la scaturigine divina. Rosmini fece propria questa posizione ma la cucì a sua volta sullo studio della posizione tomistica, non sempre chiara e uniforme a riguardo. Cfr. F. PERCIVALE, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 110-111. Sebbene ne parli e la tenga in giusto conto, è naturale che la critica prediliga un'analisi di tipo maggiormente filologico per comprendere adeguatamente fino a che punto Padri e Dottori influenzarono il lessico e la teoresi rosminiana. Percivale torna ad esporre, anche se in forma ridotta, il *non multum refert* anche in *Illuminazione e astrazione*, cit., p.8 e in *Da Rosmini a Sciacca*, cit., p. 9.

¹⁵ N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, pref. di M. MALAGUTI, Città Nuova, Roma 2005, pp. 91-92.

¹⁶ Rimandiamo alla nota 21. La questione richiederebbe per sé sola una corretta trattazione: un determinato approccio all'Itinerarium potrebbe condurre ad una lettura di esso di tipo ontologista; riteniamo che difficilmente si possa dir lo stesso per le *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. Invitiamo a cogliere lo spunto per studi futuri.

¹⁷ Menke, sebbene a tratti *tranchant* su alcuni punti che non ci sentiamo di sottoscrivere - « [...] con la loro dottrina dell'illuminazione, tuttavia, Agostino e Bonaventura hanno piuttosto velato che chiarificato l'essenziale differenza che intercorre tra natura e soprannatura » non risolvendo così « il problema della differenza sostanziale di lume naturale della ragione e il lume soprannaturale » -, si dimostra per altro verso più cauto e attento: « Se riguardo a singoli passi di Agostino e Bonaventura può reggersi l'accusa di ontologismo, l'identificazione biblica di concetti di lume e parola, nelle opere dei due dottori, dimostra il contrario ». MENKE, *Ragione e Rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana* (1980), cit., pp. 242-243. Tale distinzione è, però, applicabile a Bonaventura – pensatore del XIII sec. a conoscenza della linea di demarcazione tra filosofia e teologia, messa in luce dall'aristotelismo – ma solo a fatica ad Agostino, per il quale il logos è unitario. Tuttavia, la trattazione di Menke su Tommaso si baserà inte-

Soliani, per la prima volta, conduce una dettagliata indagine sul lascito scotista, il cui apporto al pensiero rosminiano era rimasto inesperto, velatamente gregario. Con perizia filologica indaga le tracce del Dottore mariano nell'impianto teoretico del Nostro. Il lume naturale non viene trattato direttamente, ma l'analisi risulta di straordinaria importanza per la fase di approdo al nucleo teoretico in questione. Rammentando la triplice influenza – *nous* plotiniano, *intellectus* scolastico e pensiero puro hegeliano – circa le modalità di manifestazione dell'essere; mostrando le distanze che il Roveretano prese da Hegel per arrivare a preferire una prospettiva partecipativa ad una analogica, Soliani pone l'accento sulla *communicatio* degli Scolastici. Rosmini proprio ad essa, «tipico corollario della partecipazione», si richiama per risolvere l'indagine sulla possibilità che l'essere ideale abbia in Dio qualcosa di identico e, in questo senso, di comune. Sembra, tuttavia, che il Roveretano avesse qui ben in mente una distinzione scotiana, secondo cui vi sarebbe – invero – un duplice modo di comunicazione: per identità e per informazione. Soltanto la seconda, unica valida nel discorso rosminiano, può originare quel particolare rapporto ilemorfico presente sia nella dottrina dell'idea dell'essere, sia in quella del primo oggetto dell'intelletto cara a Scoto; particolare poiché non originerebbe alcun *sinolo*, dal momento che l'idea dell'essere non vien individuata dal pensiero soggettivo, ma rimane universale¹⁸. In conclusione: «l'essere ideale [...] è in unione con la mente; non in unità»¹⁹. La precisazione scotiana sulla partecipazione allontana, con fondata argomentazione, ogni sospetto di identità tra lume divino e Dio. Certo la doverosa e attesa delucidazione sull'ontologia del Sottile dev'essere stata impresa ardua; ma necessaria. Non si capisce, tuttavia, perché si continui a procrastinare un confronto serrato tra Rosmini e Bonaventura, poiché in verità – ci sia concesso dirlo – l'atipico francescanesimo scotista, forse per la sua ricchezza di riflessione su istanze tomistiche, risulta a tratti distante dalle fulgide intuizioni bonaventuriane²⁰.

Nel momento in cui ci si posiziona nel punto di convergenza tra Tommaso e Bonaventura sulla questione dell'illuminazione, il terreno si fa maggiormente accidentato. Ciò è in parte comprensibile, vista la vastità dell'opera degli autori richiamati e vista la diversità di termini e significazioni cui ricorsero per esprimere il loro pensiero. Percivale mostra senza esitazione come l'innatismo creazionistico del Rosmini fosse già presente nella gnoseologia tommasiana²¹.

ramente sul merito dell'Aquinate nell'aver tenuto distinti i due piani con ricorso alla teoria dell'imago Dei.

¹⁸ SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, cit., p. 229.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ In una nota alla conclusione del testo, lo stesso Soliani riconosce che il «contributo può anche essere letto come un capitolo del rapporto tra Rosmini e la scuola francescana». Ivi, p. 355, nota 1 (corsivo nostro). Per quanto riguarda gli altri capitoli, ancora si attende un'adeguata trattazione.

²¹ Sarebbe qui opportuno aprire un'ampia parentesi sull'*habitus principiorum* e il *lumen intellectus agentis*, entrambi conferiti nell'atto creativo, ma ciò abbisognerebbe di grande spazio digressivo, non concesso per questo contributo. A riguardo cfr. PERCIVALE, *Illuminazione e astrazione*,

Il Roveretano covava la recondita certezza che quel «cotal lume dell'intelletto agente, che si tiene sotto la coperta della metafora, [...] levato il velo, sia pure l'idea dell'essere»²²; ma poi mostra come ciò sia anche «indubitanamente il sentimento di Bonaventura»²³. Rosmini sembra sospettoso nei confronti di quei passi dell'*Itinerarium*, in cui il Serafico afferma che «l'uomo conosce mediante lo stesso essere divino; infatti, l'essere attraverso il quale l'uomo coglie gli oggetti non è affatto non-essere, ma è atto puro»²⁴; resta fermo il fatto, però, che al *viator* non viene concessa – *in statu viae* – possibilità di coglibilità piena di tale atto. Per tutelarsi, forse, da ulteriori accuse di ontologismo, di cui era stato tacciato anche Bonaventura, Rosmini «giustifica la teoria dell'illuminazione bonaventuriana [...] riproponendo la riserva formulata già nel Nuovo Saggio»²⁵. In sostanza, egli accetta l'intuizione agostiniano-bonaventuriana e la promuove facendola passare attraverso la lente – correttiva – tomista dell'*imago Dei*. I termini *similitudo* e *imago*, presenti nella opere dei due autori rei d'aver confuso natura e soprannatura, corrispondono entrambi ad una somiglianza increata; e questo per Rosmini è inammissibile, poiché lo renderebbe nuovamente passibile di panteismo e ontologismo²⁶.

cit., pp. 89-90; e le parole del Rosmini espresse in *Nuovo Saggio*, vol. II, n. 468 dell'edizione critica.

²² *Nuovo Saggio*, II, n. 468.

²³ *Ibidem*.

²⁴ MENKE, *op. cit.*, p. 247.

²⁵ *Ivi*, p. 248.

²⁶ Il punto è ben più delicato di quanto non si creda e, se non adeguatamente chiarito, potrebbe condurre a risultati aporetici nella logica del discorso.

Tutto dipende da quale lettura si voglia dare del dettato bonaventuriano. Menke, trattando il confronto con l'*imago* tomistica, cita il frammento delle *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (IV concl., V, 25, Quaracchi), in cui Bonaventura si «cautela da un'interpretazione ontologista del "lume infallibile della conoscenza naturale dell'uomo"» (MENKE, *op.cit.*, p. 242, nota 15). Resta da vedere se il testo fosse noto a Rosmini, altrimenti avremmo da pensare sul suo tempestivo ricorso a Tommaso e al carattere *mediato* della sua posizione. Sembrerebbe, piuttosto, che il Roveretano usasse come termine di confronto l'*Itinerarium mentis in Deum*, opera che presenta categorie proprie della mistica, e risulti comprensibilmente spiazzato da quell'essere 'attualissimo' che presiede alla conoscenza. Con queste premesse risultano allora più comprensibili le motivazioni che lo spinsero ad avvicinarsi – tutelandosi – al testo tommasiano. Ciò, tuttavia, conferma quanta strada ci sia ancora da fare su questi terreni. Alcuni eminenti filosofi tentarono, ma mai nessuno intese affrontare un studio comparativo. Ricordiamo: T. MORETTI-COSTANZI, *La validità perenne dell'oggettivismo di Antonio Rosmini*, «Rivista Rosminiana», II (1956); il testo di A. GUZZO, *Lume naturale, forma della verità, idea dell'essere in Rosmini*, Ed. di Filosofia, Torino 1956. Nel terzo momento dell'atto creativo – denominato 'sintesi' – all'apparire del termine «Esemplare del Mondo», il les-

In ciò, dunque, si richiama a Tommaso. Nelle prospettive del Serafico e dell'Ipponense, «*lumen infusum* della grazia e *lumen inditum* dello spirito» corrispondono entrambi ad «un influsso immediato di Dio»²⁷. L'Aquinate, accettando il «comune riferimento al suo presupposto [della dottrina agostiniano-bonaventuriana]», ammette un «unico influsso immediato di Dio sull'uomo, la grazia increata»²⁸. Essendo l'*imago*, appunto, «immediatezza dell'immagine rispetto all'archetipo»²⁹, non può venire, nella logica del discorso tomista-rosminiano, riferita alla persona naturale, bensì a quella soprannaturale. Nell'*Itinerarium*, Bonaventura esorta il viatore a recedere in sé – *prima conversio* che, in sostituzione dell'*oculus carnis*, abiliterà l'*oculus rationis* – dove si riscoprirà costituito ad immagine e somiglianza di Dio (*imago Dei*), preludio allo stato di ricezione della grazia che lo completerà secondo *similitudo Dei*. Nel lessico tommasiano, per insistere sulla terminologia, pare che vi sia un'inversione tra *imago* e *similitudo* rispetto al testo del Serafico. Tommaso compie ciò sulla scia della necessità del ricorso ad una «partecipazione mediata, in quanto comunicata nell'atto creativo, alla rivelazione di Dio nel Logos eterno»³⁰.

Come detto, l'innatismo creazionistico era già presente nell'apparato gnoseologico dell'Aquinate. In ultima istanza – che ultima, in modo definitivo, mai sarà, visto ciò che ancora si potrà dire a riguardo –, si necessita di un'ulteriore indagine sulla possibile presenza di tracce di innatismo nozionale in Tommaso. E qui, col riproporsi del problema storiografico, sembra chiudersi un ciclo: il neotomismo rifiutò categoricamente di riconoscere l'attribuzione di un a priori nozionale all'Angelico, sebbene ciò venga richiesto sia dall'*habitus principiorum*, sia dal

sico cui Rosmini ricorre è di matrice bonaventuriana, ancorché agostiniana. Pur mantenendo salde le precisazioni di Ricci sull'impossibilità di una conciliazione totale con la dottrina dell'esemplarismo, a causa della simultaneità dei tre momenti e per via della volontà di non postulare molteplicità di idee *in mente Dei*, coviamo il sentore che proprio in quel punto vi sia breccia in cui poter innestare un confronto sui due autori. Per far ciò si potrebbe prender coraggio partendo dall'analisi sull'esemplarismo operata da Tina Manferdini, la cui sensibilità la spinse ad occuparsi anche di Rosmini (T. MANFERDINI, *Essere e Verità in Rosmini*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994). Nel punto in cui la studiosa compie alcune precisazioni su *exemplar* e *idea*, la critica rosminiana potrebbe – a parer nostro – attingere a piene mani spunti oltremodo proficui (cfr. T. MANFERDINI, *L'esemplarismo in S. Bonaventura*, in *Le scienze sacre in S. Bonaventura*, Atti dell'XI Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell'Oasi Maria Immacolata di Montecalvo Irpino, 1970, p. 60. Il documento è di difficile reperibilità). Resta il fatto che l'analisi del Menke mette ben in rilievo il difficile rapporto del Roveretano col dettato del Serafico, con cui instaura un gioco di allontanamenti e riavvicinamenti.

²⁷ MENKE, *op. cit.*, p. 244.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

*lumen*³¹. Radicalizzando l'aristotelismo dell'Aquinate e mettendo in primo piano la conoscenza che proviene dai sensi, si perde inevitabilmente ciò che però risulta presente e confermato in molteplici altri passi: il fatto che l'intelletto agente renda manifesti i principi primi, non intacca minimamente l'innatezza di questi, che conosciamo *simplici intuitu*³².

Il punto di riferimento del pensatore di Rovereto rimane il Santo d'Aquino. L'ontologia godette dell'apporto scotiano, attraverso il Suárez e il Bignamini³³. In materia di dottrina dell'illuminazione, il potente influsso di Agostino e Bonaventura è sì innegabile, ma ulteriormente indagabile. Rosmini seppe accogliere e mescolare con grande carisma teoretico gli apporti della tradizione. A ben vedere, deponendo ogni arma faziosa da partitismo storiografico, seppe presentarsi alla modernità con un bagaglio vasto, originale e sapientemente ripensato. Rivide il passato alla luce del proprio tempo; lo recuperò per le esigenze e le mancanze del proprio secolo.

nicolorubbi@hotmail.com

(Università di Trento)

³¹ Cfr. PERCIVALE, *Illuminazione e astrazione*, cit., p. 90.

³² Ivi, p. 91.

³³ Soliani non solo si fa carico di un'attenta analisi delle fonti scotiane in Rosmini, ma compie due digressioni centrali su questi due autori, attraverso le visioni dei quali il Roveretano potrebbe – e in effetti ha – attinto al sapere del Dottore. Non ricorse, pertanto, sempre e solo a consultazioni dirette di Scoto.



Overtime

*Ci sono documenti rari o inediti, anche brevi, che per la loro ricchezza di significati vanno oltre il tempo in cui sono stati scritti: perciò una rivista come «Rosmini Studies» non poteva non dedicare uno spazio a testi overtime, siano essi scritti di Rosmini o che in vario modo consentono di comprendere meglio la sua vita e il suo pensiero. In questo primo numero Davide Ragnolini presenta nella versione originale francese uno scritto del conte Joseph de Maistre quasi introvabile e, come si può immaginare, aspramente polemico nei confronti di Jean-Jacques Rousseau, «nemico intellettuale, politico, filosofico e, verrebbe da dire, data la circostanza storica della Rivoluzione francese, epocale». La cosa interessante è che Rosmini lesse con pari precocità, benché con diverso consenso filosofico, sia l'uno che l'altro, che si trovano infatti abbondantemente citati sia nel primo volume dell'Epistolario completo sia nel *Giorno di solitudine* sia nella *Politica* prima. Ma davvero sorprendente è osservare la diversità di atteggiamento, di tono e talora anche di posizione tra l'arcigno conte e il giovane filosofo nei riguardi del Ginevrino.*

R
S



DAVIDE RAGNOLINI

**ARTE E NATURA NELLO SCRITTO
EXAMEN D'UN ÉCRIT DE J.-J. ROUSSEAU
DI J. DE MAISTRE**

The aim of this introduction is to present a little known text by J. de Maistre, published for the first time only in 1870 inside the Oeuvres inédites du comte Joseph de Maistre (vol. IV, Vatou 1870), trying to focus on two main themes: the philosophical meaning of the terms 'art' and 'nature' in the Savoyard counter-revolutionary thinker. Although Maistre's critic is directed towards the Rousseauian Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men (1755), the background of the discussion involves some wider theoretical questions about the metaphysical order of the world, its creatures, and about 'art' as the result of human historical capabilities.

I. UN PENSATORE NEL PANTHÉON E UN MAGISTRATO IN ESILIO

Un buon metodo per lo studio di un autore classico suggerisce il suo confronto con un altro, facendone emergere più per contrasto che per analogia i temi teoreticamente più significativi. In circostanze fortunate, tale confronto si rivela ancor più fecondo se ad essere coinvolti sono due pensatori antitetici e se uno elabora una critica più o meno sistematica dell'altro. Esempio di ciò si rinviene nella critica che il conte J. de Maistre sviluppa nei confronti di J.-J. Rousseau, nemico intellettuale, politico, filosofico e, verrebbe da dire, data la circostanza storica della Rivoluzione francese, epocale.

Joseph-Marie de Maistre¹, nonostante il carattere reazionario del suo pensiero, fu, come

¹ Marco Ravera, sulla scorta delle osservazioni di Paolo Treves e Robert Triomphe, nel riferirsi al savoiaro opta per la grafia *Maistre* anziché *de Maistre* poiché è lo stesso pensatore francese che in una lettera «invita il suo corrispondente a tralasciare il 'De', seguendo in questo



Rousseau, figlio del suo tempo, sebbene del ginevrino non condivise la sfama. La sua vicenda biografica è determinante per la comprensione del suo pensiero. Il savoiaro Maistre nacque nel 1753 a Chambéry, città del Regno di Sardegna. Figlio di un magistrato del Regno - che (il padre o lui?) ascese a membro del Senato Savoiaro e fu successivamente nominato conte - dopo un'educazione gesuitica e la laurea in giurisprudenza esercitò la professione di magistrato presso la sua città natale. Allo scoppio della Rivoluzione Francese, il trentaseienne Maistre mostrò un atteggiamento, a detta di Domenico Fisichella, «cauto ma non negativo» nei confronti degli eventi che si stavano verificando². La sua concezione nettamente ostile alla Rivoluzione maturò a seguito della lettura delle *Reflections on the revolution in France* (1790) dell'irlandese Edmund Burke, vero e proprio «catechismo della reazione controrivoluzionaria»³. Non fu dunque una circostanza politica a determinare la svolta nella concezione maistriana degli eventi rivoluzionari, bensì una circostanza intellettuale, sebbene nella sua portata storica e concreta. Va sottolineato infatti che la critica sviluppata da Maistre nell'*Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau* fa perno proprio su una frase di Burke, che a detta del savoiaro avrebbe una grande profondità, di più: «une profondeur qu'il est impossible d'admirer assez»⁴.

Più in generale, la riflessione maistriana, occasionata dalla nuova situazione spirituale-politica francese ed europea immediatamente successiva al 1789, può a nostro avviso essere riassunta in quell'idea burkeana che oppone alla ragione rivoluzionaria, organo critico dell'intero esistente al servizio di un sotteso giusnaturalismo dei filosofi, una «ritorsione sistematica del termine *natura*»⁵ attraverso l'argomento che *naturale* è ciò che è storicamente divenuto. Le armi concettuali del pensiero controrivoluzionario ebbero come arsenale «la cognizione della lenta crescita storica», cognizione che, impiegata dai controrivoluzionari, portava ad argomentare almeno due importanti tesi: la «piena negazione della ragione naturale» e l'«assoluta passività morale che considera cosa cattiva l'esser attivi»⁶. Quest'ultima affermazio-

l'antica regola della lingua francese». Su questo si veda la nota di Ravera nel suo *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, Mursia, Milano 1986, p. 30.

² D. FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, Laterza, Bari 2005, p. 150.

³ J.-J. CHEVALLIER, *Les grandes oeuvres politiques. De Machiavel à nos jours*, 1949, trad. it. *Le grandi opere del pensiero politico*, il Mulino, Bologna 1998, p. 246.

⁴ J. DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau sur l'inégalité des conditions parmi les hommes*, in ID., *Oeuvres complètes de J. de Maistre, nouvelle édition contenant ses Oeuvres posthumes et toute sa Correspondance inédite*, Vitte et Perrussel, Lyon 1884, Vol. VII, p. 533 (per gli scritti di Maistre si darà in seguito riferimento al solo volume delle *Oeuvres complètes*). Oggetto di questo studio critico maistriano (da qui in avanti designato con l'abbreviazione *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*) è il *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755).

⁵ J. CHEVALLIER, *Le grandi opere del pensiero politico*, cit., p. 238.

⁶ C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922, trad. it. *Teologia politica*, in ID., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 2009, p. 75. Si veda in partico-

ne, in particolare, è significativamente espressa da Maistre nell'idea che «il meglio è nemico del bene»⁷: ogni anelito al superamento dello *status quo* implica necessariamente un atteggiamento negativo e pericolosamente distruttore dell'esistente che riproduce quell'atto antropocentrico che allontana l'uomo da Dio come accade nel peccato originale. Il presupposto teologico-politico sotteso a tale concezione è infatti che «l'ordine temporale [...] è l'immagine di un ordine superiore»⁸, sebbene tale ordine temporale sia inficiato dal peccato originale. Ora, ai fini di un'analisi del concetto maistriano di natura, polemicamente contrapposto a quello di Rousseau, è bene approfondire la collocazione di tale nozione all'interno del pensiero del savoiaro: questo è un aspetto così fondamentale che la sua interpretazione ha condotto gli studiosi in direzioni opposte. Un aspetto essenziale che consente di distinguere una concezione storicistica da una concezione giusnaturalistica in ambito filosofico-politico è, semplicemente, l'idea stessa di natura che vi è implicata. In secondo luogo, si dovrà analizzare la concezione antropologica maistriana e rousseauiana quale correlato teoretico dell'idea stessa di natura.

Nel pensiero maistriano, la questione del peccato originale pertiene alla sfera antropologica, ma essa rimanda di necessità alla sfera teologica e alla questione della creazione della natura ad opera di Dio: non vi è peccato originale senza creazione. Per il savoiaro, nel mondo dell'uomo, o meglio nel mondo in cui l'uomo abita, non vi è creazione senza peccato. Ora, l'accento posto da Maistre sulla storia come forza legittimante il fatto in diritto, o come, per usare una significativa espressione di Schmitt, «forza normativa del fattuale», o ancora come «metamorfosi dell'essere in dover essere»⁹, darebbe l'impressione di un'adesione ad una concezione di tipo storicistico, secondo cui vi sarebbe una razionalità immanente al reale che diviene storicamente. È noto infatti che Maistre intende la storia come «politica sperimentale» – concezione ribadita anche nel suo saggio su Rousseau – rispetto alla quale ogni indignazione dell'uomo e ogni rivendicazione politica assumono certamente carattere di razionalità ma parimenti di artificialità e astrattezza. Tale avvicinamento del pensiero di Maistre all'alveo storicistico presenta però due ostacoli insormontabili. Innanzitutto, l'idea di una razionalità immanente alla storia è estranea al pensiero del savoiaro; essa è un'idea problematica per ogni pensatore religioso. Per il cattolico de Maistre, l'idea di storia si caratterizza per un corso bidimen-

lare il quarto e ultimo capitolo del saggio dedicato a *La filosofia dello Stato della Controrivoluzione* (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés).

⁷ J. DE MAISTRE, *Lettres d'un royaliste savoisien*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 161. Cfr. M. RAVERA, *Joseph de Maistre (1753-1821)*, in G. RICONDA – M. RAVERA – C. CIANCIO – G. L. CUOZZO (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 711.

⁸ DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*, cit., vol. IV, trad. it. *Le serate di Pietroburgo o colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, a cura di A. CATTABIANI, Rusconi, Milano 1971, p. 190.

⁹ C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, 1950, trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 2003, p. 63. La prima espressione si trova anche nella *Premessa alla seconda edizione* di *Teologia politica* del 1933.

sionale¹⁰: la storia dell'uomo, che vichianamente è provata dalla «filologia»¹¹, si rivela essere guidata da una causa secondaria costituita dalla Provvidenza. Bisogna allora intendere il carattere di sperimentalità che Maistre attribuisce alla politica: essa consiste nei tentativi di razionalizzazione limitata compiuti dal soggetto umano agente sul piano storico: l'uomo lapso. Sarebbe quindi una razionalità immanente al reale *sui generis* quella realizzata dall'uomo post-edenico, che per il savoiardo è invece solamente in grado di reiterare la propria caduta nell'orizzonte mondano¹².

Il secondo ostacolo ad una interpretazione storicistica del pensiero di Maistre viene esplicitato in modo chiaro da Fisichella. Alla domanda che chiede dell'essenza dello storicismo, lo studioso risponde che «pur nelle reciproche differenze e distinzioni, il nucleo di qualunque storicismo è che [...] la Natura si riduce progressivamente tutta alla Storia e si esaurisce nella Storia»¹³. La riduzione della natura alla storia e quindi «l'immolazione dialettica» della natura e della persona alla storia, per usare un'espressione di Jacques Maritain¹⁴, costituirebbe l'essenza dello storicismo. Quando Marx scrisse che «la storia, tutt'intera, non è che una trasformazione continua della natura umana»¹⁵, egli non fece altro che sottintendere tale riduzione della natura alla storia, al punto che una natura senza storia non sarebbe nemmeno possibile pensarla: l'essere della natura non può che essere la storia della natura. Se l'uomo fa la storia ed è fatto dalla storia secondo una sua razionalità immanente (che è, del resto, la realizzazione della ragione umana stessa), allora lo storicismo si presenta come una divinizzazione della storia. Nonostante il forte senso storico di Maistre, tale concezione non potrebbe avere spazio all'interno

¹⁰ Seguiamo qui l'indicazione di K. LÖWITH, *Meaning in History*, 1949, trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1972, p. 123: «questa distinzione tra le azioni percepibili e le forze nascoste del divenire storico risale alla discriminazione teologica tra la volontà di Dio e quella dell'uomo. Essa è il fondamento della bidimensionalità di storia della salvezza e storia universale – su cui si fonda la comprensione teologica della storia».

¹¹ «[...]ossia la dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio, come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi e de' fatti così come della pace e della guerra de' popoli», G. B. VICO, *La Scienza nuova*, a cura di F. NICOLINI, Laterza, Bari 1974, p. 9.

¹² Si veda su questo punto il capitolo *Caduta e storia* in RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, cit., pp. 69-96, in cui tale endiadi è posta a fondamento della critica maistriana alle filosofie illuministiche della storia.

¹³ FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., pp. 26-27.

¹⁴ J. MARITAIN, *La Philosophie morale*, Gallimard, Paris 1960, p. 293, cit. in A. DEL NOCE, *Karl Marx (1818-1883) e il marxismo*, a cura di G. RICONDA in RICONDA – RAVERA – CIANCIO – CUOZZO (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, cit., p. 679.

¹⁵ K. MARX, *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, 1847, trad. it. *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 124.

del pensiero maistriano: «se nello storicismo è implicita o esplicita l'idea che l'uomo si salvi, da solo, nella Storia e attraverso la Storia, per Maistre l'uomo si dannava, da solo, nella Storia e attraverso la Storia»¹⁶. Insomma, ogni concezione della storia che muova da un'idea cristiana di natura non può che mettere in scacco qualsiasi storicismo che non sia mosso dalla Provvidenza¹⁷.

Si deve quindi concludere che quella di Maistre non può essere una concezione storicistica, nella quale l'uomo trasformerebbe e realizzerebbe, pelagianamente, la sua destinazione secondo ragione; piuttosto, il suo pensiero è definibile come «un metaparadigma giusnaturalista storicamente corroborato»¹⁸. Maistre, al contrario di quanto sostiene lo studioso americano Richard A. Lebrun, secondo cui «one of the most striking characteristics of Maistre's own political theory (particularly if it's considered in relation to traditional Catholic theory) in an almost complete neglect of natural-law concepts»¹⁹, rimase fermo ad una concezione giusnaturalistica su base teocentrica. Ma non sorprende che un autore come il savoiaro possa essere interpretato così diversamente; del resto, è la medesima sorte toccata al suo avversario Rousseau e più in generale ad ogni grande e fecondo pensatore. È proprio tale «andirivieni dal terreno giusnaturalista al terreno sperimentale» che può «sconcertare e in qualche modo confondere» gli interpreti²⁰. Nel commentare questa difficoltà intrinseca al presunto storicismo controrivoluzionario, Carlo Galli è stato più netto: «la legittimità è in realtà fuori del tempo storico» e se «la storia è la controprova della verità, non è la verità»²¹, allora lo svolgimento storico è privo di una propria verità immanente perché subordinato alla verità metastorica di un ordine naturale metafisicamente fondato.

Ricapitolando, irrazionalismo e giusnaturalismo costituiscono la base del pensiero maistriano e, parimenti, le ragioni del fatto che il suo non è un pensiero collocabile all'interno

¹⁶ FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 27.

¹⁷ Va detto solo di passaggio che lo storicismo di grandi pensatori ritenuti di fede cristiana, uno su tutti Hegel, muove dal presupposto eterodosso di identificare la ragione umana con la Provvidenza al punto che questa ne risulterebbe pienamente immanentizzata: lo Spirito hegeliano è la ragione del genere umano. Tale mirabile sintesi di ragione provvidenziale e ragione umana nello Spirito assoluto contiene uno dei motivi principali che genereranno la scissione in seno alla scuola hegeliana. Questo non farebbe che provare la tesi di Fisichella, interprete autorevole del savoiaro, relativamente alla problematicità dell'utilizzo della categoria di storicismo per un pensatore cattolico quale è Maistre.

¹⁸ FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 18.

¹⁹ R. A. LEBRUN, *Introduction*, in J. DE MAISTRE, *Against Rousseau: «On the state of nature» and «On the Sovereignty of the People»*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1996, p. XIX.

²⁰ FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 17.

²¹ C. GALLI, *Introduzione* a ID (ed.), *I controrivoluzionari: antologia di scritti politici*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 18.

dell'alveo storicista; per tal proposito essi rappresentano, dunque, i due ostacoli maggiori.

Come afferma Fisichella, «la polemica maistriana contro il 'diritto di natura' della filosofia [...] è sviluppata in nome di una concezione che recupera il giusnaturalismo di ispirazione medioevale e classica, come contrapposto al giusnaturalismo moderno»²². Quello maistriano è quindi un giusnaturalismo modernamente anti-moderno, polemicamente divergente rispetto a quello teorizzato da Rousseau fin dal suo *Discours sur les sciences et les arts* del 1750. Nella concezione di Maistre il mondo è creato da Dio e anche per Rousseau lo è: «Tutto è bene quando esce dalle mani del creatore delle cose, tutto degenera nelle mani dell'uomo»²³. Tale citazione dall'*Émile* (1762) è stata trascritta proprio da Maistre all'interno del saggio qui discusso²⁴. Ciò che cambia, allora, come si vedrà analizzando lo scritto maistriano, è la concezione antropologica di fondo che porta i due pensatori verso direzioni così diverse. Ogni idea politica presuppone infatti una posizione dell'uomo rispetto all'idea stessa di natura umana²⁵. Quella maistriana è assolutamente un'antropologia negativa, e il suo scritto *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau* ne è un intelligente sviluppo filosofico che si confronta con il paradigma rousseauiano. Anche per il ginevrino l'uomo fa 'degenerare' le cose sul piano storico; egli è cattivo, eppure non nella sua natura bensì nella sua storicità. La risposta all'identità solo apparente della concezione antropologica dei due autori si trova nella loro diversa interpretazione della genesi della vicenda storica umana, cioè nel rapporto tra storia e concezione antropologica: nel peccato originale di Maistre e nel «peccato sociale»²⁶ di Rousseau. Quest'ultimo è precisamente l'oggetto dei due *Discourses*.

Entrambi convengono sul fatto che non esista il male in natura (l'Autore di tutte le cose è buono, come anche l'uomo 'originario'), ma esista il male nella società, che ha come autore l'uomo. Il merito filosofico epocale di Rousseau, però, sta nel fatto che egli concepì il «problema della teodicea» in una dimensione puramente immanente, portandolo «oltre la cerchia della

²² FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 66.

²³ J.-J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, a cura di E. NARDI, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 7.

²⁴ DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 532.

²⁵ «Ogni idea politica prende una certa posizione nei confronti della 'natura' dell'uomo e presuppone che esso sia 'per natura buono' o 'per natura cattivo'. La questione può essere evitata solo apparentemente con spiegazioni pedagogiche o economiche», SCHMITT, *Teologia politica*, in ID, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 77.

²⁶ L'espressione è dello studioso di Rousseau Pierre-Maurice Masson, cit. in M. MORI, *J.-J. Rousseau (1712-1778)*, in RICONDA - RAVERA - CIANCIO - CUOZZO (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, cit., p. 465.

metafisica» per collocarlo «al centro dell'etica e della politica»²⁷. L'origine del male sociale in Rousseau, quindi, non è che *sociale*, mentre l'origine del male sociale in Maistre è *metafisico*; l'uno è il male della società, l'altro è quello di Adamo che fa dell'umanità intera soggetto di malattia e peccato originario²⁸. In altre parole, se per Rousseau «non esiste perversità originaria nel cuore dell'uomo»²⁹, nel pensiero maistriano, invece, il peccato originale «si dilata sino alle dimensioni di una vera e propria categoria storica ed ontologica»³⁰. Rousseau si colloca all'interno di un movimento critico della coscienza europea, più o meno illuminista, ma che potremmo certamente sussumere sotto quella tendenza, individuata da Reinhart Koselleck, a ridurre la storia a «peccato originale della natura»³¹. Per Maistre, che capovolge quest'ultima interpretazione, non la storia è un peccato della natura, ma la natura (com'è intesa dal ginevrino) è il prodotto di un peccato storico: quello di sostituire il teocentrismo all'antropocentrismo. Con la posizione di un «nuovo soggetto dell'imputabilità»³² in Rousseau, come diventerà poi evidente nell'illuminismo filosofico kantiano, l'autonomia dell'uomo è posta come unità di misura del creato e l'uomo si fa Creatore della società³³. Se anche l'autore di *Was ist Aufklärung?* (1784) interpreterà questa autonomia come uscita dell'uomo da una condizione di minorità di cui è egli stesso colpevole, per Maistre, come si è già detto, non si compie altro che una prosecuzione della colpa umana della caduta all'insegna di un nuovo spirito del tempo che definirà

²⁷ E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, 1927, trad. it *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1952, p. 223. Su questo punto decisivo si veda P. PIOVANI, *Il problema del «Contratto sociale»*, in ID, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, Liguori, Napoli 2006, p. 85; cfr. anche P. CASINI, *Rousseau*, CEI, Milano 1966, p. 14: «l'ombra dell'irrimediabile caduta di Adamo è espunta, grazie a Rousseau, dalla natura umana e dalla città terrena».

²⁸ Spiega Fisichella: «la malattia originale, dunque, è la capacità del genere umano di soffrire tutti i mali, il peccato originale è la capacità di commettere tutti i crimini», *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 59.

²⁹ ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 81.

³⁰ M. RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo francese*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 19.

³¹ R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, 1959, trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972, p. 227.

³² CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., p. 222.

³³ Su questo punto, il riferimento obbligato è C. GALLI, *Joseph de Maistre*, in B. BONGIOVANNI - L. GUERCI (eds.), *L'albero della rivoluzione. Le interpretazioni della rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1989, p. 412: «Il nucleo della modernità è individuato da Maistre nella volontà di uscire dallo stato di natura attraverso l'uso autonomo e individualistico della ragione, cioè nello sforzo di ricreare l'uomo *ex novo* e di negare quindi i principi naturali dell'ordine sociale».

‘teofobo’³⁴.

Questi sono alcuni presupposti teoretici che riteniamo imprescindibili per una comprensione del quasi sconosciuto *Examen d’un écrit de J.-J. Rousseau*.

La Rivoluzione francese stupiva e ammutoliva i suoi avversari europei che, come il Cavaliere francese rappresentato ne *Les soirées de Saint-Pétersbourg* (1821), apparivano ancora incapaci di comprendere il proprio tempo. Nell’ottobre del 1794 la Convenzione Nazionale ordinò che la salma del ginevrino fosse traslata nel *Panthéon* di Parigi, a cui il nuovo governo aveva dato destinazione laica già dal 1790, rimuovendone l’anno seguente la croce in occasione dei funerali del conte di Mirabeau. Nello stesso anno Maistre, dall’estero, si impegnava in uno studio e in una critica serrata della filosofia del ginevrino con uno scritto che non verrà dato alle stampe.

II. LA STESURA DEL PRIMO SCRITTO DI FILOSOFIA: UNO STUDIO SU ROUSSEAU

Il testo fu pubblicato postumo solo nel 1870, quarantanove anni dopo la morte di J. de Maistre, anno in cui vennero pubblicate a Parigi le *Oeuvres inédites du comte Joseph de Maistre*. Una seconda edizione fu poi compresa nel settimo volume delle *Oeuvres complètes de J. de Maistre, nouvelle édition contenant ses Oeuvres posthumes et toute sa Correspondance inédite* del 1884, che fino ad oggi rappresenta la più vasta edizione delle opere complete del savoiaro e a cui qui si è fatto riferimento. Da quel lontano 1884, solo nel 1976 viene pubblicata un’edizione critica dello scritto sotto il titolo *De l’état de nature*, curata dallo studioso Jean-Louis Darcel. Nel 1992 Darcel curerà un altro scritto inedito di Maistre su Rousseau: *De la souveraineté du peuple*, avente come sottotitolo *Un anti-contrat social*. A tale pubblicazione seguirà, nel 1996, l’importante traduzione inglese (citata più sopra) ad opera dello storico americano Lebrun, che pubblicherà e curerà una preziosa introduzione di entrambe gli scritti maistriani sul pensatore ginevrino in un unico volume intitolato *Against Rousseau: «On the state of nature» and «On the Sovereignty of the People»*. In Italia è apparsa l’anno scorso una traduzione dello scritto maistriano di cui ci stiamo occupando. Essa è basata sulla prima edizione del 1870, che conservava il titolo originale del mano-

³⁴ Su questa importante categoria storico-filosofica si veda DE MAISTRE, *Oeuvres complètes*, cit., vol. IV, trad. it. *Le serate di Pietroburgo o colloqui sul governo temporale della Provvidenza*, cit., p. 269: «La filosofia del secolo scorso – il quale agli occhi della posterità apparirà come una delle più vergognose epoche dello spirito umano – nulla ha tralasciato per distoglierci dalla preghiera attraverso la considerazione delle *leggi eterne ed immutabili*. Essa aveva per obiettivo preferito, direi quasi *unico*, quella di staccare l’uomo da Dio: e come poteva raggiungerlo più sicuramente che impedendogli di pregare? Tutta questa filosofia non fu in realtà che un autentico sistema di ateismo pratico; io a questa strana malattia ho dato un nome: *teofobia*».

scritto incompiuto *De l'état de nature*³⁵, successivamente rinominato dal fratello Charles de Maistre con il titolo cui qui si fa riferimento e compreso nella più ampia edizione delle opere complete del 1884-1886.

È opportuno ora ripercorrere le circostanze storiche e biografiche che hanno occasionato i due scritti polemici sul pensiero di Rousseau.

Nel lontano 1792, quando l'esercito della Francia rivoluzionaria occupa la Savoia, Maistre si allontana dalla nativa Chambery per trasferirsi a Losanna. Lì inizierà una grande attività propagandistica controrivoluzionaria, stringendo numerosi contatti epistolari con esponenti laici e clericali del fronte realista e avviando una «frenetica attività di *pamphlétiste*»³⁶. Il primo prodotto importante di tale attività è costituito dalle quattro *Lettres d'un royaliste savoisien*, pubblicate nell'estate 1793. In queste lettere è contenuta, da un lato, una propaganda a favore del regno di Sardegna indirizzata alla popolazione della Savoia occupata dalle forze rivoluzionarie, dall'altro, una proposta indirizzata ai torinesi per la promozione di riforme volte a scongiurare il pericolo di rivoluzione. Ma i progetti politici controrivoluzionari ivi contenuti falliscono. Ben presto la vendita delle sue quattro *Lettres* viene vietata a Torino, probabilmente per l'atteggiamento politico orientato in senso antirealista da poco maturato in città. In questa vicenda si inserisce l'inizio della stesura dei due scritti su Rousseau suggeritagli dall'idea di un vescovo emigrato in Germania.

Nel marzo 1794 Maistre preparò l'abbozzo di una quinta lettera savoiarda che spedì al vescovo francese Francois de Bovet, emigrato a Friburgo, per un suo vaglio critico. Questi, nella risposta, osservò meravigliato come l'autore, trattando del problema della sovranità del popolo, non avesse preso minimamente in considerazione J.-J. Rousseau³⁷.

L'esule savoiaro ripensò al suo progetto, abbandonò l'idea di una 'quinta lettera savoiarda' e colse il suggerimento del vescovo Bovet intraprendendo uno «studio sistematico» dei lavori di Rousseau. Interessante notare, con Lebrun, che «more systematically than the political pamphlets he had written before, the essays offer a sustained critique of the ideological foundations of the Revolution; in attacking the theory of popular sovereignty Maistre was aiming at the keystone of the revolutionary government's claim to legitimacy»³⁸. L'originalità di questi scritti maistriani si potrebbe quindi rinvenire nella maggiore profondità teoretica con cui il savoiaro si confronta polemicamente con i presupposti filosofici della rivoluzione francese. La pubblicazione di tali manoscritti su Rousseau, tuttavia, non fu mai portata a termine: nel 1796 la sconfitta degli 'uguali' di Babeuf e la crescita del movimento realista in Francia furono eventi

³⁵ J. DE MAISTRE, *De l'état de nature*, in ID., *Oeuvres inédites du comte Joseph de Maistre*, section IV, Vaton 1870, pp. 443-505, trad. it. *Stato di natura. Contro Jean-Jacques Rousseau*, a cura di F. BOCOLARI, Mimesis, Milano 2013.

³⁶ RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo francese*, cit., p. 13.

³⁷ Abbiamo seguito la precisa ricostruzione svolta da R. A. LEBRUN, *Introduction*, in DE MAISTRE, *Against Rousseau: «On the state of nature» and «On the Sovereignty of the People»*, cit., pp. X-XI.

³⁸ Ivi, p. XI.

che cambiarono le priorità della lotta controrivoluzionaria di Maistre. Il savoiaro reindirizzò i suoi sforzi a fini politici più immediati e compose le *Considérations sur la France*, scritto di supporto al fronte controrivoluzionario. Nonostante in queste *Considérations*, pubblicate nell'aprile 1797, siano presenti echi anti-rousseauiani, «Maistre – scrive Lebrun – would never return to the task of a systematic critique of this particular adversary»³⁹. La mancata pubblicazione degli scritti contro Rousseau, di cui qui vien presentato solo l'*Examen* o *De l'état de nature*, fa pensare ad essi come ad una sorta di esercizio filosofico privato, teso a chiarire il proprio pensiero in relazione al rivoluzionario ginevrino.

Questa resa dei conti intellettuale fu parimenti una sfida teoretica personale su questioni essenziali per la comprensione dei presupposti della 'crise de la conscience européenne' culminata negli esiti politici della Rivoluzione Francese. Le questioni in gioco erano: sotto l'aspetto storico-politico la continuità della tradizione e sotto quello teologico-antropologico la posizione dell'uomo nell'universo.

III. NATURA E ARTE: L'IMPOSSIBILITÀ DI UNA «LIGNE PHILOSOPHIQUE»

Si è già detto che lo scritto di cui tratta Maistre nell'*Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, indicato con l'articolo indeterminativo, non è altro che il *Discours sur l'origine de l'inégalité* del 1755. Tuttavia, dal punto di vista contenutistico, il problema fondamentale che appare discusso in questo critico *examen*, il primo (cronologicamente) che Maistre discute come filosofo, è quello che concerne il rapporto tra arte e natura. Tale problema è ininterrottamente sotteso alla riflessione filosofica rousseauiana a partire dal primo *Discours sur les sciences et les arts*, che Maistre tuttavia non menziona nemmeno una volta. Da un punto di vista strettamente filologico si possono trovare invece, oltre ai frequentissimi riferimenti al secondo *Discours*, quattro riferimenti all'*Émile* e cinque riferimenti al *Contrat social*, ma i presupposti filosofici appaiono essere i medesimi. È senza dubbio con sguardo unitario che il controrivoluzionario savoiaro si volge agli scritti del ginevrino: la crisi storico-politica del suo tempo deve apparirgli unitaria pure sotto l'aspetto filosofico-antropologico.

La tesi fondamentale del primo *Discours*, che fece discutere molto negli ambienti non illuministici ma che suscitò anche critiche da diversi *philosophes*, consiste essenzialmente nell'idea secondo cui «le nostre anime si sono corrotte via via che le nostre scienze e le nostre arti progredivano verso la perfezione»⁴⁰. Insomma, nella misura in cui l'uomo si allontana dalla sua 'natura' – di cui Maistre in modo puntuale mostrerà polemicamente l'ambiguità concettua-

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Se il rinnovamento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi*, in ID, *Scritti politici*, a cura di M. GARIN, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 8. All'interno dell'edizione italiana degli *Scritti politici* di Rousseau in tre volumi a cura di Maria Garin, il primo *Discorso* è contenuto in un'ampia sezione che raccoglie anche le lettere e le risposte dell'autore relative a allo scritto.

le nell'accezione impiegata da Rousseau – l'uomo degenera e si corrompe: il male si configura storicamente come allontanamento da essa. Lo scritto è molto importante perché, spiega Paolo Casini, «anche se Rousseau lo giudicherà più severamente più tardi, contiene già in germe sia i semi della sua teoria politica, sia i motivi profondi del suo futuro dissidio con i *philosophes*»⁴¹. La vicinanza di questa tesi più alle posizioni calvinistiche che a quelle illuministiche è stata rilevata da diversi critici⁴², al punto che secondo Aldo Visalberghi «la tesi non sarebbe gran che originale, giacché coincide in gran parte con quella sostenuta in tutti i tempi dal moralismo tradizionalista; ma annunciata da uno scrittore che fa parte del gruppo dell'Enciclopedia ha uno speciale valore»⁴³. Quella che Rousseau profila a partire da questo *Discours* è certamente un'opposizione tra cultura e natura, dove la prima, vero prodotto sociale, non consente di realizzare la felicità umana contenuta invece nella seconda.

La «tesi dell'anticultura»⁴⁴, o dell'innaturalità delle arti e delle scienze, emerge nell'intero primo *Discours* ed è caratterizzata da un'ambiguità: da un lato Rousseau ne rileva l'origine divina («la scienza è per sé un'ottima cosa [...]. L'Autore di tutte le cose è la fonte della verità; la conoscenza di tutto è uno dei suoi divini attributi») ⁴⁵, dall'altro il suo abuso⁴⁶ spinge il ginevrino ad attribuire ad essa ogni sorta di male fino al lusso e al danneggiamento delle «qualità guerresche» e delle «qualità morali»⁴⁷. La seconda parte del primo *Discours* si apre proprio con una tragica descrizione della genesi delle arti e delle scienze, secondo Rousseau «nate dai nostri vizi»⁴⁸. Nelle *Observations de Jean-Jacques Rousseau, de Genève, sur la réponse qui a été faite à son Discours* (1751) Rousseau torna a parlare aspramente della scienza, senza peraltro lesinare critiche alle lettere e alla filosofia; riconosce che la curiosità umana, alla base della scienza, è naturale, ma sostiene pure la necessità morale e sociale di tenere a freno tutte le inclinazioni naturali (che qui invece assumono un'accezione negativa); argomenta che i selvaggi non avvertono la

⁴¹ CASINI, *Rousseau*, cit., p. 20.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 21 e A. VISALBERGHI, *Introduzione*, in J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 21.

⁴³ A. VISALBERGHI, *Introduzione*, in ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 11. Lo stesso pedagogista italiano, tuttavia, esorta a non trarre facili conclusioni sul primo *Discorso* di Rousseau osservando, piuttosto ambiguamente, che la tesi *ivi* contenuta «occorre anzitutto realizzarla in certo modo personalmente», p. 12.

⁴⁴ *Ivi*, p. 20.

⁴⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Osservazioni di J.-J. Rousseau di Ginevra a proposito della risposta data al suo discorso*, in *ID*, *Scritti politici*, cit., vol. I, p. 32.

⁴⁶ *Ivi*, p. 33.

⁴⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Se il rinnovamento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi*, in *ID*, *Scritti politici*, cit., vol. I p. 21.

⁴⁸ *Ivi*, 15.

necessità dell'utilità delle scienze; suggerisce che chi regge la società non dovrebbe aver bisogno delle conoscenze, e accusa le scoperte scientifiche di accrescere l'avidità umana; sostiene che chi più impara non ritiene di aver imparato mai abbastanza e infine che se l'uomo ha più conoscenze tende a operare male⁴⁹. Inoltre, sembra suggerire mediante una sorta di sommaria storia del pensiero che percorre l'insegnamento antiscientifico di Gesù, le persecuzioni cristiane giustificate dai dotti pagani, lo sviluppo dei settarismi, la guerra fra dotti con la rinascita umanistica medioevale, che i peggiori mali sociali siano derivati dalla cultura, sia essa intesa come scienza o come arte o come lettere⁵⁰.

Rousseau concepisce quindi un'opposizione tra natura e cultura, irrigidita nella sua concezione moralistica e dualistica, non intravedendo, quindi, come mostrerà Maistre, la loro inscindibilità. Del resto, come l'uomo potrebbe produrre da se stesso quell'*art humain*, male storico e sociale, se non in base alla sua natura? Il dubbio avanzato dal pensatore savoiardo si può riassumere nella seguente questione: se l'uomo, creatura di Dio, non può aver ricevuto le proprie facoltà senza poterle usare⁵¹, non è allora una «sciocchezza» pensare che le facoltà che Dio diede all'uomo in potenza non debbano essere attualizzate? e ancora: ammettendo la necessità che queste facoltà in potenza debbano passare all'atto, potrebbero «événements fortuits» impedirne l'attualizzazione sul piano storico⁵²? Questa giustificazione teologica dell'*art humain* vuole così smorzare la critica antropologica che Rousseau gli ha rivolto. Insomma, qual è il rapporto che intercorre tra natura umana e cultura se non si presenta una loro cesura sul piano storico? Precisamente a questo problema Maistre si propone di rispondere, ma non prima di aver mostrato analiticamente i diversi significati di quel termine 'natura' così «abusato»⁵³ dal ginevrino.

I significati che Maistre passa analiticamente in rassegna sono quattro. Nel primo la natura è intesa come forza divina che muove l'universo; nel secondo è forza derivata che opera sensibilmente sotto la direzione della prima (ad es. la natura chiude una ferita senza chirurgia, senz'arte). Nel terzo significato è intesa come assemblaggio delle parti di un tutto individuale che è a sua volta parte di un tutto, cosicché noi possiamo parlare di natura dell'uomo, del cavallo, dell'oro, dell'argento, ecc. Infine la natura può essere concepita come stato di cose o esseri prima di subire un intervento umano: di qui l'opposizione di natura e arte⁵⁴. Rousseau sembra accogliere una prospettiva teistica di creazione dello stato di natura in cui l'uomo è parte, ma basa la sua teoria politica sul presupposto metodologico di «sceverare nella natura attuale

⁴⁹ Cfr. ROUSSEAU, *Osservazioni di J.-J. Rousseau di Ginevra a proposito della risposta data al suo discorso*, in ID., *Scritti politici*, cit., vol I, pp. 36-37.

⁵⁰ Ivi, pp. 40-44.

⁵¹ DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 553.

⁵² Ivi, p. 551.

⁵³ Ivi, pp. 522, 530.

⁵⁴ Cfr. ivi, pp. 522-525. Su questo punto si veda RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, cit., pp. 69-70.

dell'uomo ciò che è originario da ciò che è artificiale»⁵⁵. L'uomo sarebbe quindi parte della creazione, ma per Rousseau è moralmente responsabile dell'alterazione del creato, cosicché il filosofo ricorre a quell'idea di opposizione tra natura ed arte che Maistre sussume sotto il quarto significato di natura.

Nel concettualizzare il problema del rapporto tra natura e cultura, il savoiardo dà invece ragione a Samuel von Pufendorf, quando questi sostiene che lo stato di natura non è quello al quale l'uomo è destinato⁵⁶. Un uomo che viene separato da ciò che produce, un uomo astratto dalla sua arte, è «un homme qui n'est pas homme»; relativamente all'uomo, quindi, è più vera l'affermazione secondo cui «l'état de nature est contre nature»⁵⁷, delle affermazioni di Rousseau sull'uomo di 'natura'. La tesi fondamentale di Maistre, esplicitamente ripresa da Burke, è che «l'art est la nature de l'homme»⁵⁸, cioè non vi è soluzione di continuità tra natura ed arte umana e dunque «il n'y a donc point eu d'état de nature dans le sens de Rousseau, parce qu'il n'y a jamais eu de moment où l'art humain n'ait existé»⁵⁹. Questa è la profonda idea che il controrivoluzionario savoiardo avrebbe appreso dal controrivoluzionario irlandese. Se quindi l'esistenza dell'arte umana è sempre stata contemporanea all'esistenza dell'uomo in quanto essenziale alla sua natura, continua Maistre, «il est impossible de tirer une ligne philosophique qui sépare un état de l'autre»⁶⁰. Nessuna «linea filosofica», quindi, può essere pensata tra natura ed arte se non attraverso un processo di astrazione, come quello che si trova negli scritti di Rousseau, o nel giusnaturalismo illuminista.

Il «non-sens éloquent»⁶¹ di Rousseau si mostrerebbe in modo evidente più alla prova dei fatti e degli esempi che all'interno della sua «lingua antifilosofica»⁶². A partire dalla sua prospettiva creazionistica – come del resto sarebbe anche quella di Rousseau – si chiede il savoiardo: si dovranno scrivere dei libri per distinguere nell'arte del castoro e dell'ape ciò che la volontà divina ha fatto da ciò che l'arte dell'animale ha fatto⁶³? Quando si presenterebbe l'abuso

⁵⁵ ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, cit., vol. I, p. 131.

⁵⁶ DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 526.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, p. 533. La medesima tesi si ritrova anche più sotto, a p. 553; essa, come sopra accennato, costituisce il perno dell'argomentazione maistriana contro Rousseau.

⁵⁹ Ivi, p. 534: «Non c'è per niente stato alcun stato di natura nel senso di Rousseau, perché non c'è mai stato un momento in cui l'arte umana non sia esistita».

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, p. 529.

⁶² Ivi, p. 531.

⁶³ Ivi, p. 531: «faudra-t-il aussi faire des livres pour distinguer dans chacun de ces animaux ce que la volonté divine a fait, de ce que l'art de l'animal a fait?».

dell'arte umana sulla 'natura'? Il riparo che l'uomo trova in una caverna è quello conforme ad un uomo 'naturale'; quello del tetto di foglie che l'uomo crea farebbe dell'uomo un uomo dotato di arte umana: «voilà de l'art incontestablement»⁶⁴. Ma, si chiede Maistre, con il tetto di foglie l'uomo «cessa-t-il alors d'être *homme naturel*? Il punto, metodologicamente decisivo, che Maistre rileva, è: «dès qu'on oppose l'art *humain* à la *nature*, on ne sait plus où s'arrêter»⁶⁵. Cioè non si sa, dopo aver posto l'opposizione di arte e 'natura', dove far arrestare tale opposizione, al punto che, seguendo Rousseau in questa sua filosofia di artificiose opposizioni, sarebbe un abuso cuocere un uovo⁶⁶, ironizza Maistre. Siccome «tout est *artificiel* dans l'homme [...] il s'ensuit qu'en lui ôtant tout ce qui tient à l'art, on lui ôte tout»⁶⁷; vale a dire che, se guardando all'uomo tutto è artificiale, e ciò che è afferente alla sua vita storica e creativa è una dimensione artificiale, togliendo questa si sopprimerà l'idea stessa di uomo.

IV. «TAS DE SABLE»: LA FRAGILITÀ DELL'ANTROPOLOGIA ROUSSEAUIANA

Dal punto di vista maistriano non vi sono che due modi per conoscere l'uomo, cioè «l'histoire et l'anatomie»⁶⁸, delle quali la prima mostra ciò che l'uomo è sempre stato, la seconda come i suoi organi rispondono alla sua destinazione e la certificano. È la storia, questa «flambeau des faits», che consente al savoiardo di fare *tabula rasa* di tutto ciò che l'uomo pensa trascendendo il positivismo dei fatti storici, e consente di sussumere l'argomento di ogni suo avversario che non si attiene ad essi sotto l'astrazione. La politica nel suo carattere empirico-sperimentale, la tradizione e i costumi che questa sanziona, la posizione dell'uomo rispetto agli animali (poiché nella concezione maistriana l'uomo non è animale) e al mondo esterno, sarebbe quindi provata dall'«érudition»⁶⁹, dalla memoria storica di ciò che l'uomo è stato. Per questo Maistre scrive che «l'histoire est la politique expérimentale»⁷⁰, massima che incide fortemente anche nell'inedito *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*. In esso troviamo esposta un'idea ricorrente negli scritti del savoiardo, idea che Fisichella definisce come «principio della vita con mezzi

⁶⁴ Ivi, p. 532.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*: «Suivez ce raisonnement, et vous verrez que c'est un abus de faire cuire un œuf».

⁶⁷ Ivi, pp. 532-533.

⁶⁸ Ivi, pp. 539, 549-550.

⁶⁹ Ivi, p. 539.

⁷⁰ Ivi, p. 540. Sarebbe interessante verificare se questa nota citazione maistriana non abbia come luogo originario proprio l'*Examen*.

violenti»⁷¹. Al teocentrismo del giusnaturalismo maistriano, di tipo premoderno, segue una concezione fortemente antropocentrica rispetto all'organizzazione della natura nel mondo secolare, per la quale regno vegetale ed animale, suolo, fuoco, tecnologia, sono assoggettati al potere umano⁷². Se Rousseau ascriveva l'origine della scienza e delle arti ai vizi umani, Maistre ritiene invece che queste derivino dalla socialità umana: «ses art et ses sciences sont des fruits de l'état social», e la stessa natura sociale dell'uomo produce anche «le domaine qu'il exerce sur la terre»⁷³.

La storia proverebbe quindi che l'arte è la natura dell'uomo e la natura umana è ciò che l'uomo produce in virtù della sua stessa natura: arte e natura umana sono la medesima realtà. Solo così si può comprendere la tesi di Pufendorf sopra menzionata, la quale ci suggerisce proprio che la natura umana è il non essere 'naturale' dell'uomo mediante l'arte. Il controrivoluzionario Maistre si rivela ben più generoso del teorico della rivoluzione Rousseau nel giudicare l'*art humain*, e questa posizione, che ci aspetteremmo invece essere invertita⁷⁴, cela ancora sorprendenti conseguenze.

Prima di concludere non possiamo non analizzare la funzione politica dell'idea di natura per il teorico del contratto sociale, cioè il suo carattere normativo. Rousseau, questo «preteso filosofo»⁷⁵ che secondo Maistre vedrebbe solo «la scorza delle cose»⁷⁶, farebbe iniziare la società con la recinzione di un terreno ad opera di un uomo⁷⁷. Ma, obietta Maistre, le idee di proprietà e società sono anteriori alla recinzione di un campo⁷⁸. Il «synchronisme»⁷⁹ che stabilisce Rousseau tra recinzione di un campo e fondazione della società è assolutamente arbitrario, senza poi considerare che l'idea di un popolo nomade esclude quella di agricoltura e non per questo la condizione di esistenza nomadica non costituisce un'aggregazione sociale⁸⁰. Quel che qui preme evidenziare, senza addentrarci nella serrata critica che Maistre muove al secondo *Discorso*, è che l'idea di 'natura' intesa come qualità dell'uomo è in realtà un artificio del filosofo

⁷¹ FISICHELLA, *Joseph de Maistre pensatore europeo*, cit., p. 55.

⁷² DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 550.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Maistre è il teorico del tradizionalismo ultraconservatore, Rousseau è quello della rivoluzione, del cambiamento ad opera dell'uomo che si dà gli strumenti artificiali (il contratto, la volontà generale) per attualizzarlo.

⁷⁵ DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 537.

⁷⁶ *Ivi*, p. 552.

⁷⁷ Si tratta del celebre inizio della seconda parte del *Discours*. Si veda ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, cit., vol. I, p. 173.

⁷⁸ DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, cit. vol. VII, p. 512.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 511.

Rousseau, niente più che un espediente intellettuale. All'idea di uomo 'naturale', a cui è connesso il giudizio di valore positivo o l'antropologia positiva del ginevrino⁸¹, Maistre oppone invece, in modo particolare nel secondo capitolo del suo *Examen*, una concezione antropologica radicalmente negativa che ben si compendia nell'affermazione «un être social et mauvais doit être sous le joug»⁸². Secondo il savoiardo, San Paolo e ancor prima Omero si sarebbero fatti testimoni proprio di questa verità antropologico-politica, senza dimenticare la verità teologico-politica del «toute puissance vient de Dieu»⁸³. Potremmo dire che il concetto di natura, se in Rousseau funge da *norma* per una teoria contrattualistica della politica, in Maistre (con tutte le opportune cautele che si devono impiegare con questo termine) costituisce solo un *fatto*, provato da quella «torcia dei fatti» che è la storia, su cui edificare una teoria politica di tipo trascendente del potere. Nella storia dei concetti, ogni grande termine, come insegna l'illustre studioso del ginevrino Jean Starobinski, contiene la possibilità di rovesciarsi nel suo antonimo. Il concetto di civiltà, per esempio, può mutare il suo significato normativo: «sotto la stessa penna, il concetto riveste una funzione puramente descrittiva e neutrale»⁸⁴ cosicché può essere un *fatto* storico (giustificato in quanto tale da Burke) o una *norma* rivendicata dalla 'coscienza anticipante' (nella prospettiva dei rivoluzionari francesi). Se in Rousseau è «la parola civiltà», che «invece di essere strumento concettuale del pensiero critico, designa un dato sottoposto a critica»⁸⁵, in Maistre è il concetto di natura separata dall'arte ad esser sottoposto a critica e *l'art humain*, storicamente configurata, assume una funzione di misura per definire la stessa 'natura' dell'uomo. La battaglia intellettuale condotta in questo scritto maistriano involge evidentemente il concetto stesso di natura illuministicamente inteso. Su questo punto si deve convenire con György Lukács quando osserva che il concetto di natura ha subito nel periodo illuminista un duplice processo di valorizzazione. Da un lato, infatti, lo sviluppo della società borghese tende ad autorappresentare i suoi processi di creazione in materia economica, politica, scientifica, ideologica

⁸¹ Il tema dell'antropologia positiva si presenta in modo notevolmente semplificato nell'impostazione polemica dello scritto maistriano. Su questo punto si veda MORI, J.-J. Rousseau (1712-1778), in RICONDA - RAVERA - CIANCIO - CUOZZO (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, cit., pp. 465-476. Nella conclusione di Mori, basata sulla lettera di risposta all'arcivescovo di Parigi Christophe de Beaumont del 1763, si afferma che se è vero che Rousseau oscilla tra il pessimismo antropologico sociale ed un'antropologia positiva, è anche vero che «il dettato esplicito dell'antropologia di Rousseau esclude ogni possibilità di interpretare in termini teologico-religiosi la sua concezione del male, né per quanto riguarda l'origine, né per quanto riguarda i rimedi», ivi, p. 476.

⁸² Ivi, p. 563.

⁸³ Ivi, p. 541.

⁸⁴ J. STAROBINSKI, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, 1989, trad. it. *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, Einaudi, Torino 1990, p. 14.

⁸⁵ Ivi, p. 43.

secondo una legalità naturale; dall'altro però, una corrente illuminista tende ad identificare la natura con «ciò che non è stato creato dall'uomo, ma che è organicamente sorto in contrasto con le formazioni artificiali, civili-umane»⁸⁶. Rispetto a queste due antitetiche forme di valorizzazione del concetto di natura, quella burkeana-maistriana rappresenta una variante della prima: natura è certamente ciò che l'uomo produce, ma conformemente alla storia e non alla *ratio* illuminista o giusnaturalista. Rousseau terrebbe invece ferma la seconda definizione di natura, quella che ricorda paradossalmente l'antitesi tra *nomos* e *physis* posta proprio dai detestati sofisti greci.

Dal punto di vista morale, Maistre non ignora affatto che l'uomo sia una «étonnante contradiction»⁸⁷, oscillante tra «moral vers» e «corruption»⁸⁸, dotato di una ragione che *vuole* il male ma *vorrebbe* il bene⁸⁹. Per questo, solo la forza sarebbe capace di tenere insieme tra loro questi esseri sociali e cattivi. Rousseau, ascrivendo il male all'insieme degli uomini, alla società, formula un'idea di legittimità del potere di tipo immanente secondo la quale gli uomini, nella loro essenza socialmente buoni, si accordano per togliere i mali sociali realizzando una sorta di «patto dell'umanità con la propria coscienza»⁹⁰. Ma un'umanità caduta come quella maistriana, all'interno della quale il solo male che l'uomo si astiene dal fare è costituito dal male che l'uomo non è in grado di commettere⁹¹, sarebbe più incline, per mutuare un'idea di Pietro Piovani, ad un patto faustiano che ad un simile contratto sociale. Sull'assunto antropologico per cui «l'homme est naturellement bon» poggiano, come castelli di sabbia, gli edifici delle opere rousseauiane: «c'est sur ce tas de sable que represent les grands édifices du *Discours sur inégalité*, de *l'Emile* et même en partie du *Contrat social*»⁹².

La fragilità del concetto di natura in Rousseau, secondo Maistre – che ha buon gioco nel trasporlo sul piano storico-fattuale per confutarlo, invece che interpretarlo come diritto e forza normativa all'interno del pensiero critico del ginevrino – sta nel fatto che la natura umana non si può presentare come storicamente isolata dall'arte umana. In questo scritto il realista savoiardo si mostra davvero «demolitore in nome della tradizione»⁹³, poiché la sua critica, operando una demistificazione della concezione antropologica positiva dell'illuminismo, rivela altresì

⁸⁶ G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, 1923, trad. it. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo Edizioni, Milano 1978, p. 179.

⁸⁷ DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 561.

⁸⁸ Ivi, p. 557.

⁸⁹ Ivi, p. 564.

⁹⁰ PIOVANI, *Il problema del «Contratto sociale»*, in ID., *Indagini di storia della filosofia*, cit., p. 87.

⁹¹ DE MAISTRE, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, in *Oeuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 561.

⁹² Ivi, p. 559.

⁹³ E.M. CIORAN, *Essai sur la pensée réactionnaire: à propos de Joseph de Maistre*, 1977, trad. it. *Joseph de Maistre. Saggio sul pensiero reazionario*, in ID., *Esercizi di ammirazione*, Adelphi, Milano 1988, p. 77

una sensibilità politica realistica peculiare alla scuola di pensiero tradizionalista. Il pessimismo storico che marca la sua distanza rispetto la tracotanza del secolo dei lumi, non è assoluto, bensì contemperato da un'idea di Provvidenza⁹⁴ che ha costituito l'intima struttura portante delle sue stesse *Soirées*.

Se nel legame indissolubile di natura ed arte umana pensato da Maistre l'arte è la natura umana, allora l'ascrizione dell'arte alla natura umana comporta l'assunzione dell'uomo in generale come unità di misura. Eppure tale uomo, definito in base alle possibilità costruttive conferitegli da Dio, non sembra avere alcuna misura intrinseca della propria *arte*: l'assunzione di un'astrazione come unità di misura – l'arte è la natura umana, vale a dire tutto ciò che l'uomo produce è conforme alla sua natura – non può che trapassare in dismisura. Se l'uomo cucinando l'uovo, come viene rilevato nel sarcastico esempio di Maistre, non presenta una scissione tra il suo essere naturale e la sua arte perché non cessa di essere naturale quando cuoce un uovo, nemmeno l'uomo che crea la bomba atomica presenterebbe allora una scissione tra l'*arte umana* e la sua natura. Questa sembra essere un'eterogenesi dei fini dell'argomentazione del savoiaro che, nel giustificare storicamente ciò che l'uomo ha creato, compresa la positività di ogni forma di autorità, si ritrova inconsapevolmente risospinto a giustificare in linea teorica ogni possibile *art humain* nei limiti di una concezione metafisico-religiosa di tipo teocentrico. È questo antropocentrismo nel mondo secolare – rispetto agli altri esseri viventi e all'ambiente stesso, si intende – che similmente al teocentrismo dell'universo non possiede alcuna misura e finisce per condurre le premesse teoretiche del savoiaro ben oltre le sue intenzioni.

Abbiamo aperto quest'osservazione sul concetto di natura e arte umana tra il rivoluzionario Rousseau e il controrivoluzionario Maistre con un pensiero di quest'ultimo, secondo cui non appena si oppongono le idee di natura umana e di arte umana non si sa più dove far arrestare l'*opposizione*. Riteniamo che tale idea sia stata sufficientemente provata nell'*Examen*; viceversa, ciò che il pensatore di Chambéry non sembra essere riuscito a cogliere, è che nel momento in cui i concetti di natura umana e arte sono concepiti tra loro in modo inscindibile, non si sa più dove far arrestare le conseguenze di tale *unità*. Al di là di questa difficoltà teoretica, quello del savoiaro rimane un severo monito, una polemica lezione filosofica sul concetto di 'natura' riferito all'uomo, che si espone ieri come oggi a fraintendimenti, a strumentalizzazioni, ad «abusi» di cui l'autore presagiva la potenziale illimitatezza conflittuale: un concetto che può diventare un vettore dei più diversi orientamenti ideologici. Se Proudhon suggerì, come ci ricorda Schmitt, che chi parla di 'umanità' vuol trarci in inganno⁹⁵, quello che Maistre sembra suggerire è che il concetto di 'natura umana' dovrebbe essere inteso come una questione tutt'altro che pacifica, mai definibile secondo una sua presunta essenza metastorica. L'*Homme et Citoyen* dei rivoluzionari francesi e l'*homme naturel* dei *philosophes*, non sarebbero altro che nomi, astrazioni che assumono valore normativo solo in riferimento al tempo in cui vengono formulate e da cui

⁹⁴ Cfr. G. LEGITIMO, *Sociologi cattolici italiani: De Maistre, Taparelli, Toniolo*, Il Quadrato, Roma 1963, p. 15.

⁹⁵ SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 1927, trad. it *Il concetto di 'politico'*, in ID., *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 139.

muovono la loro istanza critica. In riferimento al pensiero del savoiaro, si deve pertanto tener presente una fondamentale indicazione di lettura data da Marco Ravera: «l'uomo' di cui parla Maistre, anche quando egli si limita ad usare questa espressione generale, non è mai un'essenza ideale e disincarnata, ma sempre e soltanto storico, anzi l'uomo quale appare nella storia, dai tempi più recenti a quelli più remoti»⁹⁶. Se la distinzione tra arte e natura umana viene a cadere, ogni discorso sulla natura umana non può che essere un discorso sulla natura storica dell'uomo, poiché la storia è assieme artificio e natura dell'esistenza umana.

Tra le molte possibili suggestioni dell'*Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau*, ci proponiamo di sottolineare, infine, un aspetto importante per la sua rilevanza metodologica. Il nominalismo antropologico di Maistre, che egli ha ben appreso da Burke, è un motivo essenziale della critica controrivoluzionaria al pensiero dei *philosophes* e di Rousseau; esso, diventerà centrale negli sviluppi e nell'attenzione che la sociologia successiva rivolgerà ai fatti storico-sociali come disgiunti da una presunta 'natura umana' metastoricamente intesa.*

d.ragnolini@gmail.com

(Università di Trento)

⁹⁶ RAVERA, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, cit., pp. 77-78.

* Un particolare ringraziamento per la realizzazione di questo studio va a mio padre Sergio, per la sua generosa disponibilità ad aiutarmi nella traduzione del testo originale, e al dott. Enzo Piro per avermi fornito un esemplare dell'edizione del 1884 rendendomi possibile un puntuale confronto con l'edizione inizialmente impiegata. Al prof. Paolo Marangon non posso non riconoscere la sensibilità dimostrata nei confronti del mio lavoro e un costante incoraggiamento.



JOSEPH DE MAISTRE

EXAMEN D'UN ECRIT DE J.- J. ROUSSEAU SUR L'INEGALITE DES CONDITIONS PARMIS LES HOMES*

The present text, left unfinished by the author, is divided in two chapters: in the first chapter de Maistre makes a terminological and philosophical critique to the idea of the 'state of Nature' and to the ahistorical conception of inequality included into Rousseau's second discourse; in the second, briefer chapter, he posits the idea of a social nature of man connected with a negative anthropological view and a theory of transcendent power. Throughout the critique J. de Maistre adopts 'history' and 'anatomy' as methods for the study of man and for his criticism of the artificial separation between art and nature advanced by Rousseau.

I. CHAPITRE PREMIER

L'HOMME EST SOCIABLE PAR SON ESSENCE.

L'Académie de Dijon, en 1755, mit au concours l'examen de la question suivante:

* Questo testo è la trascrizione del manoscritto maistriano incompiuto dal titolo *De l'état de nature*, pubblicato postumo prima con il titolo originale in J. DE MAISTRE, *Oeuvres inédites du comte Joseph de Maistre*, section IV, Vaton 1870, pp. 443-505, e successivamente con il presente titolo, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau sur l'inégalité des conditions parmi les hommes*, in ID., *Oeuvres complètes de J. de Maistre, nouvelle édition contenant ses Oeuvres posthumes et toute sa Correspondance*

«Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les homes et si elle est autorisée par la loi naturelle?»

Il est bien évident que cette question était mal posée: car tous les enfants savent que c'est la société qui a produit l'inégalité des conditions. D'ailleurs, «Qu'est-ce que la *loi naturelle*?» c'était le sujet d'une question à part.

Il fallait donc demander: *Quelle est l'origine de la société? Et l'homme est-il social de sa nature?*

Mais cette question ressemblait à tant d'autres que les Académies proposaient pour la forme, qu'elles ne se rappelaient pas le lendemain, et que peut-être même le secrétaire ne leur lisait pas!

Quoi qu'il en soit, Rousseau s'empara de ce sujet fait exprès pour lui. Tout ce qui était obscure, tout ce qui ne présentait aucun sens déterminé, tout ce qui prêtait aux divagations et aux équivoques était particulièrement de son domaine.

Il enfanta donc le discours *sur l'inégalité des conditions parmi les hommes* qui fit beaucoup de bruit dans le temps, comme tout paradoxe soutenu par un homme éloquent, surtout s'il vit en France et s'il a de la vogue.

Mais lorsqu'on examine l'ouvrage de sang-froid, on n'est étonné que d'une chose: c'est de voir comment il a été possible de bâtir un volume sur une base aussi mince. Le fond de la question n'y est pas seulement effleuré. Il n'y a pas une idée, appartenant réellement au sujet, qui ne soit le délire à une question faite dans sommeil.

Après l'épître dédicatoire d'une longueur éternelle et d'un comique précieux, Rousseau entre en matière.

inédite, Vol. VII, Vitte et Perrussel, Lyon 1884, così rinominato dal fratello Charles de Maistre per la sua ripubblicazione nella più ampia edizione delle opere complete del 1884-1886. Una ricostruzione della storia di questo studio maistriano è offerta nel secondo paragrafo dell'introduzione qui pubblicata. La stesura di questo studio su Rousseau è avvenuta, secondo le circostanze storiche indicate, a partire dal marzo 1794 a Losanna, occasionata da una corrispondenza epistolare con François de Bovet, prima vescovo presso la diocesi di Sisteron, poi emigrato a Friburgo. Un'ulteriore indicazione temporale ci è suggerita dal riferimento bibliografico dell'autore ad un articolo contenuto nella rivista mensile «L'Esprit des journaux françois et étrangers par une société de Gens-de-Lettres» del maggio 1794, che ci consente quindi di collocare il periodo di stesura del manoscritto in un arco temporale non precedente a quella data. La stesura delle note apposte da J. de Maistre a questo scritto si presenta formalmente irregolare e priva di un criterio di continuità, testimoniando il carattere privato dello studio svolto dal savoiano. Ciò spiega probabilmente anche il fatto che le consuete formule di rinvio bibliografico (per es.: *ibidem*, *ivi*) sono impiegate dall'autore assai liberamente, rivelando così una certa disinvoltura e immediatezza nella stesura. Lo stesso rilievo vale anche per le indicazioni bibliografiche irregolari e lacunose, che talvolta accompagnano passi citati a memoria. Per alleggerire la lettura e, al contempo, per non eccedere con interventi sul testo trascritto, mi sono limitato alla modifica di dettagli editoriali minori (per ragioni di uniformità redazionale), e ad allegare un'appendice con riferimenti esplicativi alle opere sommariamente indicate in nota nel manoscritto.

L'Académie avait demandé: 1° *Quelle est l'origine de l'inégalité?* 2° *Est-elle conforme à la loi naturelle?* Rousseau renverse cet ordre, mais il se garde bien de répondre directement: il aurait manqué à son génie s'il avait traité la question. Il pose la négative en fait; c'est sa manière. En sorte que la première partie de son ouvrage, au lieu d'être dogmatique, est purement historique. Il suppose que la *nature* (c'est sa grande machine) créa l'homme dans un état d'*animalité*; et, au lieu de le prouver, il s'amuse à décrire cet état qui est pour lui l'état primitif ou l'état de *nature*. Pour une telle description, il ne faut que de la poésie. Il se donne carrière sur ce point, et il atteint la page 94 avant d'avoir seulement songé à prouver ce qu'il avance.

La page 95 commence la seconde partie qui n'en a que 90. Rousseau débute par cette phrase célèbre: «Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire: *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile».

Cette phrase n'est cependant qu'une phrase, car l'idée générale de propriété est bien antérieure à l'agriculture. La sauvage possède sa hutte, son lit, ses chiens, ses instruments de chasse et de pêche, comme nous possédons des terres et des châteaux. Le Tartare Kalmouk, l'Arabe du désert, a des idées de la propriété aussi nettes que l'Européen; il a ses souverains, ses magistrats, ses lois, son culte, et ce pendant il ne juge point à propos d'*enclore un terrain et de dire: Ceci est à moi*, parce qu'il plaît de changer continuellement de place, et que l'idée d'un peuple nomade exclut celle de l'agriculture.

On pourrait croire que l'auteur distingue ici la civilisation de l'établissement de la société, et qu'il n'entend parler que la première dans le passage cité.

Il est vrai que Rousseau, qui ne s'exprime clairement sur rien, peut faire naître ce doute en employant le terme équivoque de *société civile*; mais cette expression est suffisamment expliquée par ce qui suit.

«Il y a grande apparence», dit-il, «qu'alors» – lorsqu'on s'avisa d'*enclore un terrain* – «les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient: car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain: il fallut bien des progrès, bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce DERNIER TERME DE L'ÉTAT DE NATURE».

L'idée générale de propriété, quoiqu'il ait fallu des siècles et des siècles pour la faire naître, fut donc le *dernier terme de l'état de nature*. Par conséquent il ne s'agit, dans le passage cité, que de l'établissement de la société puisqu'il s'agit de l'état qui suivit immédiatement le dernier instant de l'état de nature. Il ne fallait donc pas dire que la société fut produite par le premier homme qui s'avisa d'*enclore un champ*, puisqu'elle est visiblement antérieure à cet acte.

Non-seulement donc Rousseau établit un synchronisme entre la clôture du premier champ et l'établissement de la société; mais il en suppose un entre cet établissement et l'idée de la propriété en général. A la vérité, je crois qu'il ne s'en est pas aperçu: il avait assez peu médité son sujet, pour que cette supposition n'ait rien d'improbable.

Après cette assertion générale, donnée comme un axiome, Rousseau entre dans les détails pour montrer par quelles gradations insensibles l'inégalité des conditions s'établit parmi les hommes; et voici les vérités qu'il révèle au monde:

Quoique l'homme, dans l'état de nature, n'eût guère plus de commerce avec ses semblables qu'avec les autres animaux, cependant, à force de se comparer avec ces bipèdes et sur-

tout avec sa *femelle*, il fit «L'IMPORTANT DÉCOUVERTE que leur manière de penser et de sentir était entièrement conforme à la sienne»².

On s'assembla en troupeau³ pour prendre un cerf, par exemple, eu pour des raisons semblables⁴; bientôt on trouva des pierres dures et tranchantes pour couper du bois et creuser la terre. Las de l'abri que fournissait un arbre ou une caverne, on fit des huttes de branchages, qu'on s'avisait ensuite d'enduire d'argile et de boue: «première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles» et qui introduisit une sorte de propriété⁵. Les homes dans cet état, jouissant d'un fort grand loisir, l'employèrent à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues à leurs pères. «Ce fut là le premier joug et la première source de maux»⁶. On commença à se rapprocher. L'homme, qui s'accouplait tout simplement depuis des siècles, et s'en trouvait fort bien, s'avisait d'aimer: il fut puni de cette corruption par la jalousie, et le sang coula⁷.

Heureusement on se mit à chanter et à danser devant les cabanes et autour des arbres; mais voici un autre malheur: «Le plus beau, le plus fort, le plus adroit, le plus éloquent, devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité et en même temps vers le vice»⁸.

Dans cet état cependant, les homes vivaient «libres, bons, sains et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature; mais dès l'instant qu'un home eut besoin d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul home d'avoir des provisions pour deux, l'égalité, déjà attaquée par l'aristocratie des chanteurs, des danseurs et des beaux homes, disparut enfin, et la propriété s'introduisit»⁹.

Cette grande révolution fut produite par la métallurgie et l'agriculture... «qui ont perdu le genre humain»¹⁰.

«Les choses étant parvenues à ce point, il est facile d'imaginer le reste»¹¹, et l'histoire est finie (page 126). Total: 30 pages pour répondre à la première question dont il a fait la deuxième.

Ce qui suit est un autre ouvrage où il traite de l'origine du gouvernement et du pacte social.

Il se récapitule cependant, et il assigne trois époques distinctives des progrès de

²² *Discours*, p. 101.

³ *Ivi*, p. 102.

⁴ *Ivi*, p. 103.

⁵ *Ivi*, p. 105.

⁶ *Ivi*, p. 108.

⁷ *Ivi*, p. 111.

⁸ *Ivi*, p. 112.

⁹ *Ivi*, pp. 117-118.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 126.

l'inégalité. *Le premier terme*, dit-il, fut l'établissement de la loi et de la propriété (page 165). Cependant l'aristocratie de la beauté, de l'adresse, etc., fut le premier pas vers l'inégalité et vers le vice (page 112), et les pierres tranchantes, les huttes de branchages, etc., opèrent aussi la première révolution, produisirent le premier joug et furent la source des maux qui accablèrent, depuis, le genre humain (pages 105 et 108).

D'où il suit que l'inégalité eut trois premiers termes, ce qui est très-curieux.

Le second fut l'établissement de la magistrature (page 165) ou, si l'on aime mieux, la métallurgie et l'agriculture (page 118): on peut choisir.

Ainsi l'inégalité eut trois premiers termes, ce qui est très-curieux.

Quelle analyse! Quelle profondeur! Quelle clarté!

Ce que Rousseau aurait dû nous apprendre au moins par approximation, c'est la durée de la première époque, ou les hommes avaient des lois, mais point de magistrature, laquelle ne parut qu'à la seconde époque.

La troisième époque est unique, mais bien remarquable. *Ce fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire* (p. 165).

Ici Rousseau pousse la distraction au point de confondre le progrès du genre humain en général, avec le progrès des nations particulières.

Il considère le genre humain entier comme une seule nation, et il le montre s'élevant successivement de l'*animalité* à la cabane, de la cabane aux lois à la magistrature, et du gouvernement légitime au despotisme.

D'où il suit incontestablement que les sujets des souverains antiques de l'Asie, de ces monarques-dieux dont les volontés étaient des oracles, furent bien mieux gouvernés que les Spartiates ou les Romains du temps de Cincinnatus, puisqu'ils furent plus près de l'origine des choses, ou que ces mêmes Spartiates et autres républicains des siècles postérieurs n'eurent point un gouvernement légitime parce qu'ils arrivèrent après la troisième époque.

Lorsqu'on réfute Rousseau, il s'agit moins de prouver qu'il a tort de prouver qu'il ne sait pas ce qu'il veut prouver, et c'est ce qui lui arrive surtout dans son discours sur l'inégalité des conditions.

En gros, il soutient que la société est mauvaise et que l'homme n'est pas fait pour cet état. Mais si on lui demande pour quel état il était donc fait, il ne sait que répondre, ou il répond sans se comprendre.

Tout bien examiné, il se détermine pour l'*état de société commencée*. «Alors», dit-il, «les relations déjà établies entre les hommes exigeaient en eux des qualités différentes de celles qu'ils tenaient de leur constitution primitive; la moralité commençait à s'introduire dans les actions humaines; et chacun, avant les lois, étant seul juge et vengeur des offenses qu'il avait reçues la bonté convenable au pur état de nature n'était plus celle qui convenait à la société naissante... lorsque la terreur des vengeances tenait lieu de frein des lois».

Cet état où les hommes vivaient réunis, mais sans lois¹², et où la terreur des vengeances tenait

¹² Rousseau, qui n'analyse rien, confond la loi écrite avec la loi en général: voilà pourquoi il suppose des sociétés sans lois. Il suppose encore des lois antérieures à la magistrature: ces deux idées sont de la même force. Croyait-il qu'on n'eût jamais puni un meurtre avant qu'il y eût une

lieu du frein des lois, est, selon Rousseau, le meilleur état possible.

«Plus on y réfléchit», dit-il, «plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard¹³, qui, pour l'utilité commune, EUT DU¹⁴ ne jamais arriver. L'exemple des sauvages, qu'on a Presque tous trouvés à ce point, semble confirmer que le genre humain était fait¹⁵ pour rester toujours; que cet état est la véritable jeunesse du monde¹⁶, et que tous les progrès ultérieures ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce»¹⁷.

Il n'y a certainement point de raison dans ce morceau; mais au moins il semble que les idées sont claires, et que Rousseau y montre un système fixe. Partout il parie avec éloge des sauvages: à son avis, *ils sont très-bien gouvernés*¹⁸; c'est parmi eux qu'il choisit tous ses exemples; il insiste en plus d'un endroit sur ce grand argument; qu'on a vu des Européens embrasser la vie des sauvages, tandis qu'on n'a jamais vu un sauvages embrasser la nôtre: ce qui prouve tout au plus qu'il est plus aisé de trouver une brute parmi des homes, qu'un home parmi des brutes; il raconte l'histoire vraie ou fausse d'un Hottentot élevé dans notre religion et dans nos usages, et qui, las de tous ses abus, *retourne chez ses égaux*: il grave cette histoire au frontispice de cet ouvrage, et dans une note à laquelle *il n'y a par un mot à répliquer*, il nous dit: *Voyez le frontispice*.

On croirait donc Rousseau bien décidé pour l'état des sauvages, et cependant on se trom-

loi écrite contre le meurtre! Et la costume en vertu de laquelle on punissait le meurtrier de telle out elle peine n'était-elle pas une loi, puisque la costume n'est que la volonté présumée du législateur, rendue active pour le redressement des torts, on ne pout concevoir la loi, sans l'organe de la loi, distinct de législateur ou confondu avec lui. En sorte que l'idée de loi est une idée relative d'une double manière, et qu'il est aussi impossible de la concevoir sans magistrats que sans législateur.

¹³ Le hasard!

¹⁴ Le hasard qui EUR DU!!! Effectivement il eut bien tort! La nature EUT DU le faire arrêter pour l'empêcher d'arriver.

¹⁵ On dit dans la conversation familière: «Cet home était fait pour telle profession; c'est dommage qu'il ne l'ait pas suivie!» Rousseau s'empare de cette expression et la transporte dans la langue philosophique, suivant sa coutume. En sorte que voilà un être intelligent qui était fait (par Dieu apparemment) pour la vie des sauvages et qu'un funeste hasard a précipité dans la civilisation (malgré Dieu apparemment). Ce funeste hasard aurait bien dû ne pas arriver, ou Dieu aurait bien dû s'y opposer; mais personne ne fait son devoir!

¹⁶ Rousseau prend ici la *jeunesse d'une nation* pour la *jeunesse du monde*: c'est la même sottise que j'ai relevée plus haut.

¹⁷ *Discours sur l'inégalité*, p. 116.

¹⁸ *Contrat social*, I. III, ch. V.

perait: deux pages plus haut, il s'est réfuté lui-même.

Tout homme moral et sensible est révolté par l'abrutissement et par la cruauté de ces sauvages d'Amérique dont Rousseau ose nous vanter l'existence heureuse; des hordes d'hommes abrutis errants dans les déserts, presque sans idée morales et sans connaissance de la divinité; ayant tous les vices, excepté ceux dont les matériaux leur manquent, des guerres interminables et cruelles, le tomawack, les chevelures sanglantes, la chanson de mort, la chair humaine servie à d'effroyables repas, les prisonniers de guerre rôtis, déchiquetés, tourmentés de la manière la plus horrible! Quels tableaux effroyables! Rousseau l'a senti, et voici comment il prévient l'objection: «C'est faute», dit-il, «d'avoir suffisamment distingué les idées, et remarqué combien ces peuples (sauvages) étaient déjà loin du premier état de nature, que plusieurs se sont hâtes de conclure que l'homme est naturellement cruel, et qu'il a besoin de police pour l'adoucir»¹⁹.

Le sauvage est donc très-loin du premier état de nature. Il y a donc plusieurs états de nature, ce qui doit paraître assez singulier; mais enfin, quel est le bon? Car il faut se décider. Rousseau répond: «C'est l'état primitive, et rien n'est plus doux que l'homme dans cet état, lorsqu'il est placé par la nature à des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de l'homme civil»²⁰.

L'homme sauvage n'est donc plus une moyenne proportionnelle entre l'*animalité* et la civilisation, et il faut chercher cette moyenne proportionnelle entre l'état d'*animalité* et celui de sauvage. Mais comment un homme beaucoup civilisé qu'un sauvage est-il cependant placé à des distances égales de la stupidité d'une brute et des lumières funestes de Newton, par exemple, ou de tout autre être dégradé? Comment un état quelconque peut-il être tout à la fois intermédiaire et primitif, ou, en d'autres termes, comment le premier état de nature n'est-il que le second? Si la vie sauvage est la jeunesse du monde, et si la genre humain était fait pour y rester toujours, comment la nature avait-elle fait l'homme pour un état où les vengeances sont terribles et les hommes sanguinaires et cruels²¹, au lieu de le destiner à cet état primitif (qui est le second), où rien n'était plus doux que l'homme²²?

Mais ce n'est pas tout. Rapprochons encore les deux passages suivants, rien n'est plus piquant.

«Les peuples sauvages», dit-il, «étaient déjà loin du premier état de nature... où l'homme est placé par la nature à des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de l'homme civil» (page 114).

«Dans l'état de société commence... lorsque la terreur des vengeances tenait lieu de frein des lois... état où l'on a trouvé presque tous les sauvages... le développement des facultés humaines tient un juste milieu entre l'indolence de l'état primitive et la pétulante activité de notre amour-propre» (p. 115 et 116).

Ainsi ce bienheureux état intermédiaire existe et n'existe pas chez le sauvage. Presque

¹⁹ Discours sur l'inégalité, p. 114.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ivi, p. 113.

²² Ivi, p. 114.

tous les peuples sauvages ont été trouvés à ce point; mais c'est faute d'attention que «plusieurs» n'ont pas vu «combine les sauvages en étaient loin».

Encore une fois, il ne s'agit pas de prouver que Rousseau a tort (car pour avoir tort il faut affirmer quelque), mais de prouver qu'il ne sait pas ce qu'il veut prouver; qu'il n'a ni plan ni système, qu'il travaille à bâtons rompus, comme il le dit lui-même, peut-être sans le croire²³, et que toutes ses compositions philosophiques ne sont des lambeaux cousus et discordants, souvent précieux pris à part, mais toujours méprisables par l'ensemble. *Infelix operis summa quia ponere totum nescit.*

(Ici dans le manuscrit de l'auteur il y a une lacune de deux pages)

S'il est un mot dont on ait abusé, c'est celui de *nature*. On a dit souvent qu'un bon dictionnaire éviterait de grandes querelles: voyons donc quels sens on peut donner à ce mot de *nature*.

1° L'idée d'un être suprême étant si naturelle à l'homme, si enracinée dans son esprit, si présente dans tous ses discours, il est tout simple de ne voir, dans toutes les forces mouvantes de l'univers, que la volonté de grand Être; et toutes ces forces, qui ne sont elles-mêmes que des effets d'une force supérieure et d'une cause primitive, rien n'empêche qu'on ne les appelle du nom général de *nature*. C'est dans ce sens qu'un Père grec a dit que *la nature n'est que l'action divine manifestée dans l'univers*²⁴.

2° Tous les philosophes théistes, surtout les anciens, n'ont pas cru que les phénomènes visibles ou invisibles de l'univers fussent l'effet immédiat de la volonté divine. Tout le monde ne se rend pas compte exactement de ses opinions sur ce sujet; mais si l'on s'examine bien, on trouvera qu'on est porté assez généralement à supposer l'existence d'une force quelconque qui agit en second dans l'univers.

Cudworth croyait que c'était une idée indigne de la majesté divine de la faire intervenir immédiatement à la génération d'une mouche²⁵, et c'est ce qui lui fit imaginer *sa force plastique*. Il ne s'agit point ici d'examiner la valeur de ce système, mais l'on peut dire qu'il est presque général sans qu'on le sache, et que ce savant anglais n'a fait que circonscrire et environner d'arguments une idée qui repose, sous différentes modifications, dans toutes les têtes. Nous sommes presque invinciblement portés à croire l'existence d'une force secondaire qui opère visiblement et que nous nommons *nature*. De là ces expressions si communes dans toutes les langues: *la nature veut, ne veut pas, défend, aime, hait, guérit*, etc. En un mot, cette expression est si nécessaire qu'il n'est possible de s'en passer, et qu'à tout instant nous supposons tacitement l'existence de cette force.

Lorsque nous disons que la *nature* seule a fermé une plaie sans le secours de la chirurgie, si l'on nous demande ce que nous entendons par cette expression, qu'avons-nous à répondre?

²³ «J'ai ajouté quelques notes selon ma coutume pares-scuse de travailler à bâtons rompus» (Avertissement sur les notes, p. LXXI).

²⁴ Chrysost., apud Grot., *de jure*. B. et B. L. I., ch. V.

²⁵ Rad. Cudworthi *systema intellect. Hujus univ. cum not. Laur. Moshemii in praef.*

On nous parlons sans nous comprendre, ou nous avons l'idée d'une force, d'une *puissance*, d'un *principe* et, pour parler clair, d'un être qui travaille à conservation de notre corps et dont l'action a suffi, sans le secours de l'art, pour fermer la plaie.

Mais cette force, qui opère dans nous, agit de même dans tous les animaux depuis l'éléphant jusqu'au ciron, et dans toutes les plantes depuis le cèdre jusqu'à la mousse. Or, comme il n'y a rien d'isolé dans le monde et qu'il ne peut exister une force indépendante, il faut que tous ces principes individuels soient en relation avec une cause générale, qui les embrasse tous, et qui s'en serve comme de purs instruments; ou bien il faut que cette grande cause, cette nature plastique agisse elle-même dans tous les individus de manière que ce que nous regardons comme des forces particulières ne soit que l'action particularisée d'un principe général.

Il n'y a pas d'autre supposition à faire.

Ainsi donc, ou Dieu agit immédiatement dans l'univers, ou il agit par l'entremise d'une puissance immatérielle et unique, qui agit à son tour immédiatement, ou par l'intermède de certains principes qui existent hors d'elle.

Mais de quelque nature que soient ces principes, il est certain qu'ils exécutent, médiatement ou immédiatement, la volonté de l'intelligence infinie: ainsi en les nommant on la nomme.

3° L'ensemble des pièces qui composent le tout doit avoir un nom, et nous lui donnons assez communément celui de nature, en parlant surtout de l'univers que nous habitons. C'est dans ce sens que nous disons qu'il n'y a pas dans la nature deux êtres qui se ressemblent parfaitement.

Et, par une analogie toute naturelle, nous donnons encore le nom de nature à l'assemblage des parties ou qualités qui composent un tout quelconque, bien que ce tout ne soit lui-même qu'une partie d'un plus grand ensemble.

Ainsi nous disons : *la nature de l'homme, du cheval, de l'éléphant, de l'or, de l'argent, de tilleul, de la rose, de la montre, de la pompe à feu.*

4° Enfin, l'homme étant un agent dont l'action s'étend sur tout ce qu'il peut atteindre, il a le pouvoir de modifier une foule d'êtres et de se modifier lui-même : il a donc fallu exprimer l'état de ces êtres, avant et après qu'ils ont subi l'action humaine ; et sous ce point de vue on oppose, en général, la nature à l'art (qui est la puissance humaine), comme on oppose en particulier le sauvageon à l'arbre greffé.

Ainsi donc, on peut entendre par ce mot de nature: 1° l'action divine manifestée dans l'univers; 2° une cause quelconque agissant sous la direction de la première; 3° l'ensemble des parties ou des qualités formant par leur réunion un système de choses ou un être individuel; 4° l'état d'un être susceptible d'être modifié par l'action humaine avant qu'il ait subi cette modification.

Après ces explications préliminaires, on peut raisonner sur l'état de nature, et si l'on a le malheur de se tromper, on n'aura pas au moins celui de ne pas s'entendre.

«L'état de nature», dit Puffendorf²⁶, «n'est pas la condition que la nature se propose principalement comme le plus parfait et le plus convenable au genre humain»; et ailleurs: L'état de

²⁶ *Droit de la nature et des gens*. Liv. I, ch. II, § 1, trad. De Barbeyrac.

nature pur et simple... n'est pas un état auquel la nature ait destiné l'homme» (§ 4).

C'est-à-dire que l'état de nature est contre nature, ou en d'autres termes, que la nature ne veut pas que l'homme vive dans l'état de nature.

L'énoncé de cette proposition est un peu étrange; mais qu'on ne s'étonne point : il suffit de s'entendre. Qu'est-ce donc que cet *état de nature* pur et simple qui est contre nature?

«C'est celui où l'on conçoit que chacun se trouve par la naissance, en faisant abstraction de toutes les inventions et de tous les établissements purement humains ou inspirés à l'homme par la divinité, ... et sous lesquels nous comprenons non-seulement les diverses sortes d'arts avec toutes les commodités de la vie en général, mais encore les sociétés civiles, dont la formation est la principale source du bel ordre qui se voit parmi les hommes» (*Ibid.*, § 1).

En un mot, l'homme dans l'état de nature «est un homme tombé des nues» (§ 2).

Puffendorf a raison: l'usage ordinaire opposant l'état de nature à l'état de civilisation, il est clair que l'homme dans le premier état n'est que l'homme, moins tout ce qu'il tient des institutions qui l'environnent dans le second état, c'est-à-dire un homme qui n'est pas homme.

Je cite ce jurisconsulte célèbre, quoiqu'il ne soit plus à la mode, parce qu'il exprime des idées qui sont à peu près dans toutes les têtes, et qu'il s'agit seulement de développer.

Il est clair que, dans les textes cités, le mot de nature ne peut être pris dans le troisième sens que je lui ai donné d'après l'usage, c'est-à-dire pour l'ensemble des pièces et des forces qui constituent le système de l'univers, car le tout est un ouvrage et non un ouvrier. On ne peut donc prendre le mot de nature que dans les deux premiers sens en tant qu'il exprime une action, et dans le quatrième en tant qu'il exprime un état.

En effet, lorsqu'on dit que la nature destine ou no destine pas un tel être à un tel état. Ce mot de nature réveille nécessairement l'idée d'une intelligence et d'une volonté.

Lorsque Puffendorf dit que l'état de nature est contre nature, il ne se contredit point: il donne seulement au même mot deux significations différentes. Dans le premier cas, ce mot signifie un *état*, et dans le second une *cause*. Dans le premier cas, il est pris pour l'exclusion de l'art et de la civilisation ; et dans le second, pour l'action d'un agent quelconque.

Or, comme dans une équation l'un des membres peut toujours être pris pour l'autre puisqu'ils sont égaux, pareillement le mot *nature*, toutes les fois qu'il exprime une *action*, ne pouvant signifier que l'action divine, manifestée immédiatement ou par l'intermède d'un agent secondaire quelconque, il s'ensuit que, sans altérer les valeurs, on peut toujours substituer la valeur *Dieu* à celle de *nature*.

La proposition se réduit donc à celle-ci: *l'état de nature n'est point un état auquel Dieu ait destiné l'homme*: proposition très-claire et, de plus, très-raisonnable.

«Il n'y a point d'absurdité» disait Cicéron, «qui n'ait été soutenue» (il aurait pu ajouter : et il n'y a point de vérité qui n'ait été niée) «par quelque philosophe».

Il plut jadis aux épicuriens, ensuite à Lucrèce leur disciple, et de nos jours à Rousseau, de soutenir que l'homme n'est pas un être social; mais Lucrèce est bien plus modéré que Rousseau. Le premier s'est contenté de soutenir qu'à tout prendre, l'état de nature n'a pas plus d'inconvénient que celui d'association²⁷; au lieu que le citoyen de Genève, qui ne s'arrête jamais

²⁷ Nee nimio tum plusquam nune mortalia secla

dans le chemin de l'erreur, soutient nettement que la société est un abus: il a fait un livre pour le prouver.

Marc-Aurèle n'était pas de cet avis lorsqu'il disait qu'«un être est social par là même qu'il est raisonnable»²⁸. Mais Rousseau remonte à la source pour écarter le sophisme de l'empereur philosophe, et il remarque sagement que *l'homme qui médite est un être dégradé*²⁹.

Cependant Rousseau fait un aveu remarquable au sujet de l'inégalité des conditions, c'est-à-dire de la société. «La religion», dit-il, «nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de nature, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures, tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent, sur ce qu'aurait pu devenir le genre humain, s'il fût resté abandonné à lui-même»³⁰.

C'est-à-dire que le livre de Rousseau est fait pour savoir ce que serait devenu le genre humain, s'il n'y avait point de Dieu, ou si les hommes avaient agi A SON INSU.

Voilà, il faut l'avouer, un livre bien utile! Voltaire, dont le cœur ne valait rien, mais dont la tête était parfaitement saine, fit très-bien de ne répondre à cet ouvrage que par une plaisanterie³¹. La raison froide de cet homme avait en horreur ces déclamations boursouflées, ce non-sens éloquent plus insupportable mille fois que les innocentes platitudes des hommes sans prétentions.

Avant d'examiner si l'homme est fait ou n'est pas fait pour la société, on ne peut se dispenser d'observer que cette question, de même que toutes celles qu'on peut élever sur la morale et la politique, n'a de sens que dans le système du théisme et du spiritualisme, c'est-à-dire dans le système d'une intelligence supérieure, dont les plans peuvent être contredits par des agents libres d'un ordre inférieur.

En effet, s'il n'y a point d'intention primitive et si tout ce qui existe n'est que le résultat d'un enchaînement de causes aveugles, tout est nécessaire: il n'y a plus ni choix, ni moralité, ni bien, ni mal.

Rousseau, qui abuse de tous les mots, abuse, plus que de tout autre, de celui de nature. Il

Dulcia linquebant labentis lumina vitae.

(De Nat. Rer.)

²⁸ Ἔστί τό λογικόν εὐθύς καί πολιτικόν. M. Aur. X.

²⁹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les hommes*. Amsterdam, 1750, in-8, p. 22. – Ailleurs, il oppose clairement l'état de nature à l'état de raisonnement (*ibidem*, p. 72).

³⁰ *Ivi*, p. 6. On peut déjà observer dans ce passage le défaut capital de Rousseau considéré comme philosophe: c'est d'employer à tout moment des mots sans les comprendre. Par exemple, un être abandonné à lui-même, philosophiquement parlant, est une expression qui ne signifie rien.

³¹ «Votre livre donne envie de marcher sur quatre pieds: mais comme j'on ai perdu l'habitude, depuis 60 ans, etc».

l'emploi, sans le définir, à chaque page du discours sur l'inégalité des conditions; il en fait tout ce qu'il veut; il impatient le bon sens.

Il lui arrive cependant quelquefois de rencontrer la raison par hasard, mais toujours sans vouloir la saisir. «Sans l'étude sérieuse de l'homme», dit-il, ... «on ne viendra jamais à bout... de séparer dans l'actuelle constitution des choses, ce qu'a fait la volonté divine, d'avec ce que l'art humain a prétendu faire»³².

D'abord, si l'art humain a seulement prétendu faire, il n'a rien fait : ainsi l'ouvrage de Dieu reste dans son intégrité. Mais ne chicanons pas sur les mots avec un homme qui les emploie si mal, et supposons qu'il a dit ce qu'il voulait dire. Il s'agit donc de distinguer, dans l'homme, *ce que la volonté divine a fait, de ce que l'art humain a fait*.

Mais qu'est-ce l'art humain? Ce n'était pas assez de la nature; voici encore une autre puissance que Rousseau personnifie dans sa langue anti-philosophique, et qu'il introduit sur la scène. Si l'art humain n'est pas la *perfectibilité*, je ne sais ce que Rousseau a voulu dire.

Le castor, l'abeille et d'autres animaux déploient bien aussi un art dans la manière dont ils se logent et se nourrissent: faudra-t-il aussi faire des livres pour distinguer dans chacun de ces animaux ce que la volonté divine a fait, de ce que l'art de l'animal a fait?

Mais, dira-t-on, l'art de l'animal est purement mécanique, il fait aujourd'hui ce qu'il a fait hier ; au lieu que l'art de l'homme, aussi varié que ses conceptions, est susceptible de plus et de moins dans une latitude dont il est impossible d'assigner les bornes.

Ce n'est point ici le lieu de disputer sur la nature des animaux. Il suffit d'observer que l'art de l'animal diffère de celui de l'homme en cela seul, que chez l'homme il est perfectible, et qu'il ne l'est point chez l'animal.

Maintenant, pour simplifier la question, imaginons un homme seul, sur la terre, qui ait duré autant que le genre humain entier, et qui ait réuni en lui toutes les facultés successivement déployées par tous les hommes.

Par la nature même des choses, il n'a pu être créé enfant, puisqu'il n'aurait pu subsister. Il posséda donc en naissant toutes les forces de l'homme adulte et même quelques-unes de nos connaissances acquises : autrement il serait mort de faim avant d'avoir pu découvrir l'usage de sa bouche.

Je suppose donc que cet homme, souffrant de l'intempérie de l'air, s'abrite dans une caverne : jusque-là il est encore *homme naturel*; mais si, la trouvant trop étroite, il s'avise d'en prolonger l'abri en tressant à l'entrée quelques branches soutenues par des pieux, voilà de l'art incontestablement. Cessa-t-il alors d'être homme naturel, et ce toit de feuillage *appartient-il à la volonté divine ou à l'art humain*? Rousseau aurait probablement soutenu que l'homme était déjà corrompu à cette époque³³. Lisez les extravagantes lignes qui commencent l'*Emile*: vous verrez que tout est bien en sortant des mains de l'auteur des choses; mais que tout dégénère entre les mains de l'homme ; qu'il force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter le fruit d'un autre; ... qu'il bouleverse tout, qu'il défigure tout ; qu'il aime les difformités, les

³² *Discours sur l'inégalité*, préface, p. 69.

³³ Le premier qui se fit des habits ou logement se donna en cela des choses peu nécessaires, puisqu'il s'en était passé jusqu'alors, etc. (*Discours*, p. 27).

monstres, etc. Suivez ce raisonnement, et vous verrez que c'est un abus de faire cuire un œuf. Dès qu'on oppose l'art *humain* à la *nature*, on ne sait plus où s'arrêter: il y a peut-être aussi loin de la caverne à la cabane, que de la cabane à la colonne Corinthienne, et comme tout est artificiel dans l'homme en sa qualité d'être intelligent et perfectible, il s'ensuit qu'en lui ôtant tout ce qui tient à l'art, on lui ôte tout.

M. Burke a dit, avec une profondeur qu'il est impossible d'admirer assez, que «l'art est la nature de l'homme»: voilà le grand mot qui renferme plus de vérité et plus de sagesse que les ouvrages de vingt philosophes de ma connaissance.

«Ce n'est pas une légère entreprise», dit encore Rousseau, «de démêler ce qu'il y a d'originel et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui peut-être n'a jamais existé»³⁴.

Cette dernière supposition est la seule vraie, et il faut avouer que rien n'est *plus difficile que de bien connaître un état qui n'a jamais existé*. Il est absurde d'imaginer que le Créateur ait donné à un être des facultés qu'il ne doit jamais développer, et encore plus absurde de supposer qu'un être quelconque puisse se donner des facultés, ou se servir de celles qu'il a reçues pour établir un ordre de choses contraire à la volonté du Créateur. La moralité des actions humaines consiste en ce qu'il peut faire bien ou mal dans l'ordre où il est placé, mais point du tout en ce qu'il peut changer cet ordre: car on sent assez que toutes les essences sont invariables. Ainsi il dépend de l'homme de faire bien ou mal dans la société, mais non être social ou in-social.

Il n'y a donc point eu d'état de nature dans le sens de Rousseau, parce qu'il n'y a jamais eu de moment où l'art humain n'ait existé. Si l'on veut appeler *état de nature* l'état où était le genre humain lorsque l'industrie des hommes n'avait fait encore qu'un petit nombre de pas mal assurés, à la bonne heure: il suffit de s'entendre; mais toujours il reste démontré que, dans les progrès de l'espèce humaine vers la perfection des arts et de la civilisation, progrès qui se sont opérés par des nuances imperceptibles, il est impossible de tirer une ligne philosophique qui un état de l'autre.

L'animal trouve à sa portée tout ce qui lui est nécessaire. Il n'a pas la puissance de s'approprier les êtres qui l'environnent et de les modifier pour son usage. Au contraire, l'homme ne trouve sous sa main que les matériaux bruts de ses jouissances, et c'est à lui de les perfectionner. Tout résiste à sa puissance animale, tout plie devant son intelligence. Il écrit sur les trois règnes de la nature les titres de sa grandeur, et le sage qui a reçu des yeux pour les lire s'exalte jusqu'au ravissement.

L'*art humain*, ou la perfectibilité, étant donc la *nature* de l'homme, autrement dit, la qualité qui le constitue ce qu'il est par la volonté du Créateur, demander ce qui dans l'homme appartient à la volonté divine et ce qui appartient à l'art humain, c'est tout comme si l'on demandait ce qui dans l'homme vient de la volonté divine, on de la nature qu'il tient de la volonté divine.

Mais ce Rousseau, qui nous représente «l'état de nature comme celui où l'homme ne rai-

³⁴ *Discours sur l'inégalité*, p. 58.

sonnait pas»³⁵, où «il était abandonné à lui-même»³⁶, où, «n'ayant avec son semblable aucune sorte de relation ni de devoir connu, il ne pouvait être ni bon ni méchant»³⁷, où «il vivait isolé dans les bois parmi les animaux»³⁸, où «il errait dans les forêts sans industrie, sans parole, sans liaisons... peut-être même sans jamais reconnaître un de ses semblables individuellement»³⁹, ou «la violence et l'oppression étaient impossibles»⁴⁰, ce Rousseau, dis-je, avait avancé en commençant que ce furent la violence et l'oppression qui mirent fin à l'état de nature ; et ce qu'il débite là-dessus est si étrange, qu'on a besoin de le relire deux fois pour en croire ses yeux.

«De quel donc», dit Rousseau, «s'agit-il précisément dans ce discours (sur l'inégalité)? – de marquer, dans le progrès des choses, le moment où le droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la loi, d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle»⁴¹.

Les hommes n'étaient donc plus épars; quoique dans l'état de nature, ils étaient cependant réunis en société ; mais la violence s'introduisit parmi eux; et, pour se tirer de cet état qui n'était fatigant que pour les *faibles*, les forts, qui étaient les maîtres, consentirent à *servir les faibles et à soumettre la nature à la loi*. Et le peuple, qui était heureux sous l'empire de la violence, changea ce bon heur *réel* contre le bonheur *idéal* que donnent les lois.

En récapitulant les différents objets que Rousseau se proposait dans son discours sur l'inégalité, on trouve qu'il a fait son livre pour savoir:

1° Ce que le genre humain serait devenu après la création, s'il n'y avait point eu de Créateur;

2° Pour distinguer dans la constitution humaine ce qui vient de la volonté divine de ce qui vient de la volonté humaine;

3° Pour se former des idées justes et donner une description parfaite d'un état qui n'a jamais existé;

4° enfin (et c'est de ceci qu'il s'agit PRÉCISÉMENT)⁴² pour savoir *par quel enchaînement de*

³⁵ Ivi, p. 72

³⁶ Ivi, p. 6.

³⁷ Ivi, p. 63.

³⁸ Ivi, p. 44.

³⁹ Ivi, p. 84.

⁴⁰ Ivi, p. 3.

⁴¹ Ivi, p. 3.

⁴² Ivi, p. 3.

prodiges la violence, qui était impossible dans l'état de nature⁴³, força les hommes à sortir de cet état ; et comment le *peuple*, possédant une *félicité réelle* sous l'heureux empire de la violence, put se résoudre à l'abdiquer, pour jouir *d'un repos en idée* sous le dur et insupportable règne de la loi.

On ne dira pas que j'ai mis quelque chose du mien dans ce court exposé pour tourner Rousseau en ridicule.

Si ce ne sont ses paroles expresses, c'en est le sens.

Le meilleur moyen de réfuter ce prétendu philosophe, c'est de l'analyser et de le traduire dans une langue philosophique: alors on est surpris d'avoir pu donner un instant d'attention.

La source de ses erreurs, au reste, était dans l'esprit de son siècle, auquel il payait tribut sans s'en apercevoir. Mais ce qu'il avait de particulier, c'était un caractère excessif qui le portait toujours à outrer ses opinions. L'erreur, chez d'autres écrivains, s'avance lentement et cache sa marche; mais chez Rousseau elle n'a point de pudeur. Ses idées folles d'indépendance et de liberté l'ont conduit à regretter la condition des animaux et à chercher la véritable destination de l'homme dans l'absence de toute moralité. Il le représente dans son ETAT NATUREL, «nu et sans armes, forcé de défendre sa vie et sa proie contre les AUTRES bêtes féroces»⁴⁴.

Dans cet état, «les enfants ne restent liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que le besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père ex des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance»⁴⁵.

Quant à l'union des sexes, «l'appétit satisfait, l'homme n'a plus besoin de telle femme, ni la femme de tel homme. Celui-ci n'a pas le moindre souci ni peut-être la moindre idée des suites de son action. L'un s'en va d'un côté, l'autre d'un autre, et il n'y a pas d'apparence qu'au bout de neuf mois ils aient la mémoire de s'être connus. Cette espèce de mémoire par laquelle un individu donne la préférence à un autre pour l'acte de la génération, suppose plus de progrès ou de CORRUPTION dans l'entendement *humain* qu'on peut lui en supposer dans l'état d'ANIMALITÉ, etc.»⁴⁶.

Tout lecteur honnête et qui a quelque idée de la dignité de sa nature est d'abord révolté par ces absurdes turpitudes; mais bientôt la pitié l'emporte sur la colère, et l'on se contente de dire:

⁴³ «J'entends toujours répéter que les plus forts opprimeront les plus faibles; mais qu'on m'explique ce qu'on veut dire par ce mot d'oppression... Je l'observe parmi nous, mais je ne vois pas comment elle pourrait avoir lieu parmi des hommes sauvages à qui l'on aurait même bien de la peine de faire entendre ce que c'est que servitude et domination... Comment un homme viendrait-il jamais à bout de se faire obéir? ...Si l'on me chasse d'un arbre, j'en suis quitte pour aller à un autre» (*Discours*, etc., p. 89).

⁴⁴ Ivi, p. 14.

⁴⁵ *Contrat social*, lib. I, ch. II.

⁴⁶ *Discours*, note 10, n° 4, p. 248.

Heureux si de son temps, pour cent bonnes raisons,
Genève eût possédé des petites maison!
Et qu'un sage tuteur l'eût en cette demeure
Par avis de parents enfermé de bonne heure!

On ne peut imaginer que deux manières de connaître

La destination de l'homme: l'histoire et l'anatomie. La première montre ce qu'il a toujours été; la seconde montre comment ses organes répondent sa destination, et la certifient.

Lorsqu'un naturaliste écrit l'histoire naturelle d'un animal, il n'a d'autre flambeau pour se conduire que celui des faits. Les savants du siècle dernier me paraissent avoir agi plus philosophiquement qu'on ne le pense de nos jours, lorsqu'ils appuyèrent la politique sur l'érudition. Cette méthode déplaît beaucoup à nos discoureurs modernes, et ils ont leurs raisons pour la science que de l'acquérir.

Rousseau reproche à Grotius «d'établir toujours le droit par le fait». «C'est», dit-il, «sa plus constante manière de raisonner. On pourrait établir une manière plus conséquente, mais non pas plus favorable aux tyrans»⁴⁷.

Comment pas s'étonner de l'extrême légèreté avec laquelle les ignorants de nos jours parlent de ces prodiges de science qui, dans les deux derniers siècles, ont ouvert, avec des travaux incroyables, toutes les mines que nous exploitons aujourd'hui si commodément? On peut sans doute abuser de l'érudition; mais, en général, ce n'est pas une si mauvaise méthode que celle d'établir le droit par le *fait*: pour connaître la nature de l'homme, le moyen le plus court et le plus sage est incontestablement de savoir ce qu'il a toujours été. Depuis quand les théories peuvent-elles être opposées aux faits? L'histoire est politique expérimentale; c'est la meilleure ou plutôt la seule bonne. Rousseau a traité la politique comme Buffon la physique, et il est, à l'égard des savants que nous dédaignons, ce que le naturaliste français est aux Haller ou aux Spalanzani. On reproche à Grotius d'avoir cité les poètes à l'appui de quelques-uns de ses systèmes; mais pour établir des faits, les poètes sont d'aussi bons témoins que les autres écrivains. M. l'abbé Mau a rendu un véritable service aux sciences en compilant les différentes autorités qui établissent les changements que la température des différents climats a éprouvés depuis les temps anciens. Ovide, en décrivant les froids atroces qu'il éprouvait dans son exil, présente des objets de comparaison très-piquants, et il est aussi bon à citer qu'un historien.. Homère, au deuxième livre de l'Iliade, décrit une sédition qui s'éleva parmi les Grecs fatigués du long siège de Troie. Ils courent en foule aux vaisseaux et veulent partir malgré leurs chefs alors la sage Ulysse, poussé par Minerve, se jette au milieu des séditieux et leur adresse entre autres ces paroles remarquables:

Trop de chefs vous nuiraient; qu'en seul homme ait
[l'empire.
Vous ne pouvez, ô Grecs, être un peuple de rois.

⁴⁷ *Contrat social*, lib. I, ch. II.

Le sceptre est à celui qu'il plut au Ciel d'élire
Pour régner sur la foule et lui donner des lois⁴⁸.

Ce n'est point du tout une chose indifférente pour moi de savoir ce que le bon sens antique pensait se la souveraineté, et lorsque je me rappelle avoir le dans saint Paul que *toute puissance vient de Dieu*; j'aime à lire dans Homère, à peu près dans les mêmes termes, que *la dignité (du roi) vient de Jupiter qui le chérit*⁴⁹.

J'aime entendre cet oracle de Delphes, rendu aux Lacédémoniens prêts à recevoir les lois de Lycurgue; oracle que Plutarque nous a transmis d'après le vieux Tyrtée, et qui appelle les rois des hommes divinement revêtus de majesté⁵⁰.

J'avoue mon faible: ces textes, quoique pris chez des poètes, m'intéressent davantage, me donnent plus à penser que tout le *Contrat social*.

Il faut savoir gré aux écrivains qui nous apprennent ce que les hommes ont fait et pensé dans tous les temps. L'homme imaginaire des philosophes est étranger à la politique, qui ne travaille que sur ce qui existe.

Or, si nous demandons à l'histoire ce que c'est que l'homme, l'histoire nous répond que l'homme est un être social, et que toujours on l'a observé en société. On est fort dispensé, je crois, de l'occuper de quelques hommes sauvages et isolés trouvés dans les bois et vivant à la manière des bêtes. Ces histoires si elles sont vraies, sont des anomalies si rares qu'elles doivent être mises à l'écart dans l'examen de la question qui nous occupe: il serait trop déraisonnable de chercher la nature générale de l'espèce dans les accidents de l'individu. Et il faut bien remarquer qu'on n'a point droit de nous dire: *Prouvez que l'homme a toujours vécu en société*, car nous répondrions: *Prouvez qu'il a vécu autrement*, et, dans ce cas, rétorquer c'est répondre, parce que nous avons pour nous, non-seulement l'état actuel de l'homme, mais son état de tous les siècles, attesté par les monuments incontestables de toutes les nations.

Les philosophes, et Rousseau surtout, parlent beaucoup des *premiers hommes*; mais il faudrait s'entendre: ces expressions vagues ne présentent aucune idée déterminée: fixons-en le nombre, dix mille, par exemple; plaçons-les même encore quelque part, pour les considérer plus à notre aise, en Asie, par exemple. Ces hommes que nous voyons si bien maintenant, d'où viennent-ils? Descendent-ils d'un ou de plusieurs couples?

On peut invoquer ici un principe général, dont l'illustre Newton a fait une des bases de sa philosophie: c'est qu'«on ne doit point admettre en philosophie plus de causes qu'il n'est nécessaire pour expliquer les phénomènes de la nature»⁵¹. En effet, comme l'a très-bien dit Pember-ton en expliquant ce principe, «quand un petit nombre de moyens suffisent pour produire un effet, il n'en faut pas mettre en œuvre davantage. La chose est bien claire: car, si l'on se donnait

⁴⁸ Hom., *Iliad.* II, v. 203 et seq.

⁴⁹ Τιμή δ' ἐκ Διός ἐστι, φιλεῖ δὲ μητίσται Ζεῦς, Hom. *Iliade* ch. II, 197.

⁵⁰ Plutarque, in Lycur. – Ce n'est pas trop, je crois, pour rendre Θεοτιμητους. Graiis dedit ore rotundo Musa loqui.

⁵¹ Newton, *Éléments de la philosophie*, Introd., p. 29, 1755.

la licence de multiplier les causes physiques sans nécessité, toutes nos recherches philosophiques aboutiraient à un pur pyrrhonisme, puisque la seule preuve que nous puissions avoir de l'existence d'une cause est sa nécessité pour produire des effets connus. Ainsi, quand une cause suffit, c'est peine perdue d'en imaginer une autre, puisque cette autre étant anéantie, l'effet n'en existerait pas moins pour cela.

Et Linnée, appliquant cette maxime incontestable à l'objet qui nous occupe dans ce chapitre, observe qu' «une longue suite de siècles ayant pu avoir produit des causes accidentelles pour toutes les variétés qu'on remarque dans chaque espèce différente d'animaux, on peut en conséquence admettre comme un axiome qu'il n'y a eu dans l'origine qu'un seul couple de chaque espèce d'animaux qui se multiplient par le moyen des deux sexes»⁵².

Ainsi la raison parle aussi haut que la révélation, pour établir que le genre humain descend d'un seul couple. Mais ce couple n'ayant jamais été dans l'état d'enfance, et ayant joui, dès l'instant sa création, de toutes les forces de notre nature, dut nécessairement être revêtu, dès ce même instant, de toutes les connaissances nécessaires à sa conservation; de plus, comme il était seul, il dut encore nécessairement être revêtu d'une force, d'une puissance proportionnée à ses besoins. Enfin, toute l'intelligence créée ayant des rapports naturels avec l'intelligence créatrice, le premier homme dut avoir, sur sa nature, sur ses devoirs, sur sa destination, des connaissances très-étendues et qui en supposent une foule d'autres, car il n'y a point de barbarie partielle. Ceci nous conduit à une considération très-importante: c'est que l'être intelligent ne peut perdre ses connaissances primitives que par des événements d'un ordre extraordinaire, que la raison humaine réduite à ses propres forces ne peut que soupçonner. Rousseau et tant d'autres font pitié en confondant sans cesse l'homme primitif avec l'homme sauvage, tandis que ces deux êtres sont précisément les deux extrêmes. Les mystères nous environnent de toute part: peut-être que si l'on savait ce que c'est qu'un sauvage et pourquoi il y a des sauvages, on saurait tout. Ce qu'il y a de sûr, c'est que le sauvage est nécessairement postérieur à l'homme civilisé. Examinons, par exemple, l'Amérique. Ce pays porte tous les caractères d'une terre nouvelle. Or, comme la civilisation est de toute antiquité dans l'ancien monde, il s'ensuit que les sauvages qui habitaient l'Amérique à l'époque de sa découverte descendaient d'hommes civilisés. Il faut nécessairement admettre cette proposition ou soutenir qu'ils étaient sauvages de pères en fils depuis la création, ce qui serait extravagant.

Lorsqu'on considère une nation en particulier, on la voit s'élever d'un état quelconque de grossièreté vers le dernier terme de la civilisation, et de là les observateurs superficiels ont conclu que la vie sauvage est le premier état de l'homme, ou, pour me servir de leurs termes dépourvus sens, l'état de nature. Il n'y a que deux erreurs énormes dans cette assertion. En premier lieu, les nations sont *barbares* dans leur enfance, mais non *sauvages*. Le barbare est une moyenne proportionnelle entre le sauvage et le citoyen. Il possède déjà une infinité de connaissances; il a des habitations, une agriculture quelconque, des animaux domestiques, des lois, un culte, des tribunaux réguliers: il ne lui manque que les sciences. Le vie simple n'est pas la vie sauvage. Il existe un monument unique dans l'univers, et le plus précieux dans son genre, à ne le considérer que comme un simple livre historique: c'est la Genèse. Il serait impossible

⁵² Linnée, cité dans l'*Esprit des journaux*. Mai 1794, p. 11.

d'imaginer un tableau plus naturel de l'enfance du monde. Après ce livre, vient l'Odyssée, *longo sed proximus intervallo*. Le premier monument ne présente aucune trace de la vie sauvage; et dans le second même, qui est très-postérieur, on trouvera la simplicité, la barbarie, la férocité, mais point du tout l'abrutissement des sauvages. Cet état n'a jamais été observé qu'en Amérique; du moins il n'y a point de preuve qu'il ait existé ailleurs. Les Grecs nous ont parlé d'un temps où l'agriculture n'était pas connue de leurs ancêtres, où ils vivaient des fruits spontanés de la terre-ils ont dit qu'ils tenaient cette découverte de la main d'une divinité. On peut penser ce qu'on voudra de l'époque de l'agriculture chez les anciens Grecs. Si la civilisation parfaite a besoin de l'agriculture, la société simplement dite peut s'en passer. D'ailleurs ne sait-on pas que les Grecs étaient des enfants, comme dit fort bien le prêtre égyptien dans le *Timée*? Sans la moindre connaissance de l'antiquité, ils ne connaissaient qu'eux, ils rapportaient tout à eux, et pour eux les premiers hommes étaient les premiers habitants de la Grèce.

Quand donc il y aurait eu de véritables sauvages parmi les Grecs, ils sont si jeunes qu'on n'en pourrait rien conclure pour l'état primitif de l'homme.

Consultons les égyptiens si anciens et si célèbres: que nous diront-ils? Que l'Égypte, après avoir été gouvernée par les huit premiers dieux pendant un espace de temps dont il est impossible de fixer le commencement, tomba au pouvoir des douze dieux suivants, près de dix-huit mille ans avant notre ère; que les dieux du troisième ordre régnèrent ensuite durant 2000 ans; que du premier roi-homme qui monta sur le trône, comme tout le monde sait, l'an 12356, jusqu'à Moëris, il y eut 330 rois dont on ne sait pas le mot, excepté seulement qu'ils régnèrent pendant 10000 ans.

Si des égyptiens nous passons aux Orientaux bien plus anciens qu'eux, comme le démontre l'inspection seule du terrain de l'Égypte, nous trouverons encore des myriades de siècles, et toujours le règne des dieux précédant celui des hommes. Partout des théophanies, des incarnations divines, et des alliances de héros et de dieux; mais nulle trace de ce prétendu état d'*animalité* dont quelques philosophes nous ont bercés. Or, il ne faut jamais oublier que les traditions des peuples, et surtout les traditions générales, sont nécessairement vraies dans un sens, c'est-à-dire qu'elles admettent l'altération, l'exagération et autres ingrédients de la faiblesse humaine, mais que leur caractère général est inaltérable et nécessairement fondé sur la vérité. En effet, une tradition dont l'objet n'est pas un fait particulier ne peut pas commencer contre la vérité: il n'y a aucun moyen de faire cette hypothèse. Si les anciens peuples avaient vécu pendant des siècles dans l'état de brutes, jamais ils n'auraient imaginé le règne des dieux et les communications divines; au contraire, ils auraient brodé sur cet état primitif et les poètes nous auraient peint les hommes broutant dans les forêts, ayant du poil et des griffes, et ne sachant pas même parler: et, en effet, c'est ce que nous ont conté les poètes grecs et latins, parce que les Grecs, ayant eu des ancêtres, non pas sauvages, mais barbares, brodèrent sur cet état de barbarie, ainsi que les poètes latins leurs copistes; mais ils ne savaient rien sur l'antiquité, et surtout ils étaient d'une ignorance incroyable sur les langues anciennes. C'est ce qui obligeait leurs sages de voyager, et d'aller, sur les bords du Nil ou du Gange, interroger des hommes plus anciens qu'eux.

Plus on consultera l'histoire et les traditions antiques, et plus on se convaincra que l'état de sauvage est véritable anomalie, une exception aux règles générales; qu'il est postérieur à l'état social; que s'il a existé plus d'une fois, il est au moins très-rare dans la durée générale; qu'il n'a existé incontestablement qu'en Amérique, et qu'au lieu de rechercher comment le

sauvage peut de son état d'abrutissement s'élever à la civilisation, c'est-à-dire comment une plante courbée peut se redresser, il vaudrait mieux se faire la question contraire.

On a trouvé dans l'Amérique septentrionale une inscription et des figures antiques que Court de Gebelin a expliquées d'une manière risible dans son *Monde primitif*. On a trouvé dans le même pays, encore plus au Nord, les traces d'une fortification régulière. Les hommes, auteurs de ces monuments, étaient-ils les ancêtres des Américains modernes, ou ne l'étaient-ils pas? Dans la première hypothèse, comment ce peuple s'est-il abruti sur son sol? Dans la seconde, comment s'est-il abruti ailleurs, et est-il venu se substituer à un peuple civilisé qu'il a fait disparaître, ou qui avait disparu avant l'arrivée de ces nouveaux habitants? Ce sont là des questions intéressantes, faites pour exercer toute la sagacité de l'esprit humain. Sans doute, personne n'a droit d'exiger des solutions claires: nous observons depuis si peu de temps, nous savons si peu de choses sur la véritable histoire des hommes, qu'on ne peut guère exiger des meilleurs esprits, que des conjectures plus ou moins plausibles; mais ce qui impatient, c'est de voir ces hommes qui passent à côté des plus grands mystères sans s'en apercevoir, venir ensuite, d'un ton hautain et apocalyptique, nous débiter en style d'initié ce que tous les enfants savent et ce que tous les hommes ont oublié; aller chercher l'histoire de l'homme primitif dans quelques faits particuliers et modernes; feuilleter quelques voyageurs d'hier, tirer de leurs récits le vrai et le faux et nous dire fastueusement:

«O HOMME! De quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute: voici ton histoire telle que j'ai cru la lire⁵³, non dans les livres de tes semblables, qui sont menteurs, mais dans la nature, qui ne ment jamais».

Ne dirait-on pas que Rousseau n'est pas le *semblable* de ses lecteurs; que son discours n'est pas un livre; que lui seul, parmi tous les hommes qui ont existé, a pu lire *dans la nature*, et que cette vieille nourrice lui a dit tous ses secrets? En vérité, on ne conçoit pas comment de pareilles jongleries ont pu obtenir un instant d'attention.

Partout où l'homme a pu observer l'homme, il l'a toujours trouvé en société: cet état est donc pour lui *l'état de nature*. Peu importe que cette société soit plus ou moins perfectionnée chez les différentes familles humaines: c'est toujours la société. Les sauvages mêmes ne font point d'exception, d'abord parce qu'ils vivent aussi en société et parce qu'ils ne seraient d'ailleurs qu'une dégradation de l'espèce, une branche séparée, on ne sait comment, du grand arbre social.

L'anatomie de l'homme, de ses facultés physiques et morales achèverait la démonstration, s'il manquait quelque chose à celle que l'histoire nous fournit. Sa main lui soumet tout ce qui l'environne. Les substances les plus réfractaires du règne minéral cèdent à son action puissante. Dans le règne végétal et dans le règne animal son empire est encore plus frappant: non-seulement il s'assujettit une foule d'espèces de ces deux ordres, mais il les modifie, il les perfectionne, il les rend plus propres à sa nourriture ou à ses plaisirs; les animaux avec lesquels il peut avoir des rapports doivent le servir, le nourrir, l'amuser ou disparaître. La terre sollicitée par ses travaux lui fournit une infinité de productions. Elle nourrit les autres animaux, elle n'obéit qu'à lui. L'agent universel, le feu, est à ses ordres et n'appartient qu'à lui. Toutes les

⁵³ C'est à peu près le seul mot qu'on puisse passer dans le *Discours sur l'inégalité*.

substances connues sont unies, divisées, durcies, ramollies, fondues, vaporisées par l'action puissante de cet élément. Son art, combinant l'eau et le feu, se procure des forces incalculables. Des instruments admirables le transportent au milieu des sphères célestes, il les compte, il les mesure, il les pèse; il devine ce qu'il ne peut voir; il ose plus qu'il ne peut; mais lors même que ses instruments sont faux et que ses organes le trahissent, ces méthodes n'en sont pas moins justes, l'exactitude est dans sa pensée, et souvent il est plus grand par ses tentatives que par ses succès.

Ses excursions hardies dans le monde moral ne sont pas moins admirables, mais ses arts et ses sciences sont des fruits de l'état social, et le domaine qu'il exerce sur la terre tient absolument à la même cause. Semblables aux lames d'un aimant artificiel, les hommes n'ont de force que par leur union; isolés, ils ne peuvent rien, et c'est la preuve que l'état social est *naturel* car il n'est pas permis de supposer que Dieu ou la *nature*, si l'on veut parler le langage ordinaire, ait donné à l'homme des facultés qu'il ne devait pas déployer. Cette contradiction métaphysique n'entrera dans aucune tête saine. «J'ai montré», dit Rousseau, «que la perfectibilité, les vertus sociales et les autres facultés que l'homme naturel avait reçues en puissance ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes; qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères, qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive».

C'est-à-dire que Dieu avait donné à l'homme des facultés qui devaient demeurer en *puissance*, mais que des événements fortuits qui *pouvaient ne pas arriver* les ont fait passer à l'acte. Je doute qu'on ait jamais dit une bêtise de cette force. Celui qui l'a prononcée n'existant plus, rien n'empêche qu'on appelle les choses par leur nom.

C'est très mal à propos que la perfectibilité est mise ici sur la même ligne comme une faculté particulière avec les vertus sociales et les autres facultés humaines. La perfectibilité n'est point une qualité particulière de l'homme; elle est, s'il est permis de s'exprimer ainsi, la qualité de toutes ses qualités. Il n'y a pas en lui une seule puissance qui ne soit susceptible de perfectionnement; il est tout perfectible; et dire que cette faculté pouvait demeurer en puissance, c'est dire que, non-seulement dans être individuel, mais dans une classe entière d'êtres, l'essence pouvait demeurer en puissance; et, encore une fois, il est impossible de qualifier cette assertion.

Il est aisé de faire l'anatomie de cette erreur et de montrer comment elle s'était formée. Rousseau ne voyait en tout que l'écorce des choses; et comme il n'approfondissait rien, son expression s'en ressentait. On peut observer, dans tous ses ouvrages, qu'il prend tous les mots abstraits dans leur acception populaire: il parle, par exemple, de *cas fortuits* qui auraient pu ne pas arriver. Sortons des généralités, et venons à des suppositions particulières. Il voit deux sauvages isolés qui, se promenant chacun de leur côté, viennent à se rencontrer et prennent fantaisie de vivre ensemble: il dit qu'ils se rencontrent *par hasard*. Il voit une graine détachée d'un arbuste et tombant sur une terre disposée pour la féconder; il voit un autre sauvage qui, s'apercevant de la chute de la graine et de la germination qui en est la suite, reçoit ainsi la première leçon d'agriculture: il dit que la graine est tombée *par hasard*, que le sauvage l'a vue *par hasard*, et, comme il n'est pas nécessaire qu'un tel homme en rencontre un autre, et que telle graine tombe, il appelle ces événements des *cas fortuits qui pouvaient ne pas arriver*. En tout cela, sa gouvernante aurait parlé précisément comme lui. Sans examiner si l'on peut dire et jusqu'à quel point l'on peut dire que ce qui arrive pouvait ne pas arriver, il est certain au moins que les

plans généraux du Créateur sont invariables: par conséquent, si l'homme est fait pour la société, un tel sauvage pourra bien ne pas en rencontrer un autre; mais il faudra en général que les sauvages se rencontrent⁵⁴ et deviennent des hommes. Si l'agriculture est propre à l'homme, il sera bien possible qu'une telle graine ne tombe pas sur une telle terre; mais il est impossible que l'agriculture ne soit pas découverte de cette manière ou d'une autre.

Les facultés de l'homme prouvent donc qu'il est fait pour la société, parce qu'une créature ne peut avoir reçu des facultés pour n'en pas user. De plus, l'homme étant un être actif et perfectible, et son action ne pouvant s'exercer que sur les êtres qui l'environnent, il s'ensuit que ces êtres ne sont pas d'eux-mêmes ce qu'ils doivent être, parce que ces êtres sont coordonnés avec l'existence et les attributs de l'homme, et qu'un être ne peut agir sur un autre qu'en le modifiant. Si les substances étaient réfractaires autour de l'homme, sa perfectibilité serait une qualité vaine puisqu'elle n'aurait ni objets ni matériaux. Donc le bœuf est fait pour labourer, le cheval pour être bridé, le marbre pour être taillé, le sauvageon pour être greffé, etc. Donc l'art est la nature de l'homme, donc l'ordre que nous voyons est l'ordre naturel.

La parole d'ailleurs prouverait seule que l'homme est un être social par essence. Je ne me permettrai aucune réflexion sur l'origine de la parole. Assez d'enfants ont balbutié sur ce sujet sans que je vienne encore faire entendre la voix d'un autre. Il est impossible d'expliquer par nos petits moyens l'origine du langage et ses diversités. Les langues ne peuvent être inventées ni par un seul homme qui n'aurait pu se faire obéir, ni par plusieurs hommes qui n'auraient pu s'accorder. La parole ne saurait exprimer ce que c'est que la parole. Bornons-nous à dire sur cette faculté ce qui a été dit de celui qui s'appelle PAROLE. Qui pourra raconter son origine? Je me permettrai seulement une observation, c'est qu'on fait assez communément, sur l'origine du langage, le même sophisme que sur l'origine de la civilisation on examine l'origine d'une langue, au lieu de remonter à celle du langage, comme on raisonne sur la civilisation d'une famille humaine en croyant parler de celle du genre humain. Quand la langue d'une horde sauvage n'aurait que trente mots, serait-il permis d'en conclure qu'il fut un temps où ces hommes ne parlaient pas, et que ces trente mots sont *inventés*? Point du tout, car ces mots seraient un *souvenir* et non une *invention*, et il s'agirait de savoir au contraire comment cette horde, descendant nécessairement d'une des nations civilisées qui ont passé sur le globe, comment dis-je, il est possible que la langue de cette nation se soit ainsi rapetissée et métamorphosée, au point de n'être plus qu'un jargon pauvre et barbare. C'est, en d'autres termes, la même question qui a été proposée plus haut sur les sauvages, car la langue n'est qu'un portrait de l'homme, une espèce de parhélie qui répète l'astre tel qu'il est.

Au reste, je suis bien éloigné de croire que les langues des sauvages soient aussi pauvres qu'on pourrait l'imaginer. Les voyageurs qui les ont apprises nous ont transmis des discours tenus par ces sauvages, qui nous donnent une idée assez avantageuse de la richesse et de l'énergie de leurs langues. Tout le monde connaît cette réponse d'un sauvage auquel un Européen conseillait de changer de demeure avec toute sa tribu. «Comment veux-tu que nous fassions», lui dit le sauvage, «quand nous pourrions nous déterminer à partir, dirions-nous aux os

⁵⁴ Je raisonne d'après les hypothèses de Rousseau, et sans prétendre donner à la société une origine aussi fausse.

de nos pères *levez-vous et suivez-nous?*». Certes le dictionnaire de ce brave homme devait avoir une certaine étendue. Horace soupant chez Mécène, où l'on parlait fort bien, pouvait appeler à son aise les premiers hommes: *troupeau vil et muet*⁵⁵; mais ces hommes muets n'ont jamais existé que dans l'imagination des poètes. La parole est aussi essentielle à l'homme que le vol l'est à l'oiseau. Dire qu'il fut un temps où la parole était *en puissance* chez l'espèce humaine, et dire qu'il fut un temps où l'art de voler était *en puissance* chez l'espèce volatile, c'est absolument la même chose. Dès que l'aile est formée, l'oiseau vole. Dès que la glotte et les autres organes de la parole sont formés, l'homme parle. Pendant qu'il apprend, l'organe n'est pas formé, mais il se perfectionne avec la pensée et il exprime toujours tout ce qu'il peut exprimer. Ainsi, à proprement parler, chez l'enfance même, l'organe ne demeure point *en puissance*: car dès qu'il est formé et même pendant qu'il se forme, il passe à l'acte, sous l'empire d'une première cause intelligente. On ne sait ce que c'est qu'une faculté qui peut ne pas se déployer; on ne sait ce que c'est qu'un organe inorganique.

Mais si l'homme est fait pour parler, c'est apparemment pour parler à quelqu'un; et cette faculté vraiment céleste étant le lien de la société, l'organe de toutes les entreprises de l'homme et le moyen de sa puissance, elle prouve qu'il est social, comme elle prouve qu'il est raisonnable, la parole n'étant que la raison extérieure ou la raison manifestée.

Concluons donc toujours, comme Marc-Aurèle: *l'homme est social parce qu'il est raisonnable*. Ajoutons encore: *mais il est corrompu dans son essence, et par conséquent il lui faut un gouvernement*.

II. CHAPITRE SECOND

L'HOMME NAIT MOUVAIS DANS UNE PARTIE DE SON ESSENCE.

L'homme est une énigme le nœud n'a cessé d'occuper les observateurs. Les contradictions qu'il renferme étonnent la raison et lui imposent silence. Qu'est-ce donc que cet être inconcevable qui porte en lui des puissances qui se heurtent, et qui est obligé de se haïr pour s'estimer?

Tous les êtres qui nous entourent n'ont qu'une loi et la suivent en paix. L'homme seul en a deux; et toutes les deux l'attirant à la fois en sens contraire, il éprouve un déchirement inexplicable. Il a un but moral vers lequel il se tient obligé de marcher, il a le sentiment de ses devoirs et la conscience de la vertu; mais une force ennemie l'entraîne, et il la suit en rougissant.

Sur cette corruption de la nature humaine tous les observateurs sont d'accord, et Ovide parle comme saint Paul:

Je vois le bien, je l'aime, et le mal me séduit⁵⁶.

⁵⁵ «Mutum et turpe pecus» (Horace, *Sat.*, I, 3).

⁵⁶ «Video meliora probque; deteriora sequor» (Ovide, *Métam.*).

Mon Dieu ! quelle guerre cruelle!
Je sens deux hommes en moi⁵⁷.

Xénophon s'écriait aussi par la bouche de l'un des personnages de la *Cyropédie*: *Ah! Je me connais maintenant et j'éprouve sensiblement que j'ai deux âmes, l'une qui me porte au bien, et l'autre qui m'entraîne vers le mal*⁵⁸.

Epictète avertissait l'homme qui veut s'avancer vers la perfection de se défier de lui-même *comme d'un ennemi et d'un traître*⁵⁹.

Et le plus excellent moraliste qui ait écrit n'avait pas tort de dire que *le grand but de tous nos efforts doit être de nous rendre plus forts que nous-mêmes*.

Rousseau sur ce point ne peut contredire la conscience universelle. «Les hommes sont méchants», dit-il, «une triste et continuelle expérience dispense de la preuve»⁶⁰. Mais il ajoute tout de suite avec un orgueil tranquille qui fait éclater de rire: «cependant l'HOMME est naturellement bon: je crois l'avoir démontré»⁶¹.

Comme cette démonstration est un peu délayée dans les différents ouvrages de Rousseau, il est bon de la dépouiller de son entourage et de la présenter au lecteur, réduite à sa plus simple expression.

L'homme est naturellement bon si ses vices ne découlent pas de sa nature. Or, tous les vices de l'homme viennent de la société qui est contre la nature:

Donc l'homme est naturellement bon.

Qu'on feuillette Rousseau tant qu'on voudra: on ne trouvera rien de plus sur la question, c'est sur ce tas de sable que reposent les grands édifices du *Discours sur l'inégalité*, de *l'Émile* et même en partie du *Contrat social*.

Les développements de ce syllogisme sont admirables: par exemple si vous trouvez que l'adultère trouble un peu la société, Rousseau vous répondra tout de suite: «Pourquoi vous mariez-vous? On vous prend votre femme parce que vous en avez une: c'est votre faute; de qui vous plaignez-vous? Dans l'état de nature, qui est le bon, on ne se marie point, on s'accouple. L'appétit satisfait, l'homme n'a plus besoin de telle femme, ni la femme de tel homme... l'un s'en va d'un côté et l'autre d'un autre... La préférence donnée par un individu à l'autre pour l'acte de la génération suppose... plus de corruption dans l'entendement humain qu'on ne peut

⁵⁷ Racine d'après saint Paul: «Sentio legem repugnantem, etc.».

⁵⁸ Xénophon, *Cyropédie*.

⁵⁹ Epictète, *Enchiridion*, cap. 72.

⁶⁰ *Discours sur l'inégalité*, note 7, p. 25.

⁶¹ *Ibidem* – Observez cette finesse métaphysique: «*Les hommes sont mauvais, mais l'homme est bon. Homme, ne vis donc qu'avec l'homme et garde-toi des hommes*».

lui en supposer dans l'état d'animalité»⁶².

Si le spectacle d'un fils dénaturé vous révolte, c'est encore la faute de la société car, dans l'état de nature, les enfants ne sont liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver, dès que le besoin cesse, le lien naturel se dissout, l'enfant est exempt d'obéissance, comme le père est exempt de soins⁶³.

Les voleurs vous déplaisent-ils? Songez que c'est la propriété qui rait les voleurs, et que la propriété est directement contre nature; que, suivant l'axiome du sage Locke très-bien appliqué, il ne saurait y avoir d'injure où il n'y a point de propriété⁶⁴, que *les guerres, les meurtres, les misères, les crimes et les horreurs* de toute espèce qui accablent le genre humain sont l'ouvrage du premier audacieux qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire: ceci est à moi⁶⁵.

La tyrannie et tous les maux qu'elle enfante n'ont pas d'autre source. En effet, «quelles pourraient être les chaînes de la dépendance parmi les hommes qui ne possèdent rien? Si l'on me chasse d'un arbre, j'en suis quitte pour aller à un autre; si l'on me tourmente dans un lieu, qui m'empêchera de passer ailleurs?». Supposez qu'un homme soit assez fort pour m'enchaîner: «sa vigilance se relâché-t-elle un moment: je fais vingt pas dans la forêt, mes fers sont brisés, il ne me revoit de sa vie⁶⁶, et le tyran redevient bon».

Ainsi, la preuve que l'homme est naturellement bon, c'est qu'il s'abstient de tout le mal qu'il ne peut commettre.

Ailleurs cependant, Rousseau est plus raisonnable. « En méditant », dit-il, « sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts (l'un bon et l'autre mauvais). En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais: non, l'homme n'est point un: je veux et je ne veux pas; je me sens à la fois esclave et libre; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal »⁶⁷.

Je n'examine point la conclusion pitoyable que Rousseau tire de cette observation: elle prouverait seule qu'il n'a jamais vu que la superficie des objets; mais je n'écris point sur la métaphysique.

C'est bien dommage, au reste, que Rousseau ait *découvert* le mauvais principe qui est dans l'homme: sans lui Socrate aurait eu la priorité. Un de ses plus illustres disciples nous a transmis les idées de son maître sur cette étonnante contradiction qui est dans l'homme. La *nature*, disait Socrate, *a réuni dans cet être* les principes de la sociabilité et de la dissension: car d'un côté nus voyons que les hommes ont besoin de s'entre aider, qu'ils éprouvent le sentiment de la pitié pour les malheureux, qu'ils ont un penchant naturel à s'accorder du secours dans leurs besoins mutuels, et qu'ils ont de la reconnaissance pour les services qu'ils reçoivent; mais, d'un autre

⁶² *Discours sur l'inégalité*, note 10, n° 4.

⁶³ *Contrat social*, I. I, ch. II.

⁶⁴ *Discours sur l'inégalité*, p. 114.

⁶⁵ *Ivi*, p. 95.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 90-91.

⁶⁷ *Émile*, I. IV.

côté, si le même objet allume les désirs de plusieurs, ils se battent pour le posséder, et tâchent de se supplanter; la colère et les contestations produisent l'inimitié, la convoitise étouffe la bienveillance, et de l'envie naît la haine⁶⁸.

Mais si l'un des principes *découverts* dans l'*Émile* «ramène l'homme basement en lui-même, l'asservit à l'empire des sens aux passions qui sont leurs ministres et contrarie par elles tout ce que lui inspire l'autre principe»⁶⁹, à quoi sert que celui-ci «l'élève à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du sage?»⁷⁰. Puisque l'homme est composé d'un principe qui conseille le bien, et d'un autre qui fait le mal, comment un tel être pourrait-il vivre avec ses semblables? Hobbes a parfaitement raison, pourvu qu'on ne donne point trop d'extension à ses principes. La société est réellement un état de guerre: nous trouvons donc ici la nécessité du gouvernement; car puisque l'homme est mauvais, il faut qu'il soit *gouverné*; il faut que, *lorsque plusieurs veulent la même chose*, un pouvoir supérieur à tous les prétendants adjuge la chose et les empêche de se battre: donc il faut un souverain et des lois; et, sous leur empire même, la société n'est-elle pas encore un champ de bataille *en puissance*? Et l'action des magistrats qu'est-elle autre chose qu'un pouvoir pacificateur et permanent, qui s'interpose sans relâche entre les citoyens, pour défendre la violence, ordonner la paix, et punir les infracteurs de la grande *trêve de Dieu*? Ne voyons-nous pas que, lorsque des révolutions politiques suspendent cette puissance divine, les nations malheureuses qui subissent ces commotions tombent brusquement dans cet état de guerre, que la force s'empare du sceptre, et que cette nation est tourmentée par un déluge de crimes.

Le gouvernement n'est donc point une affaire de choix; il résulte de la nature même des choses. Il est impossible que l'homme soit ce qu'il est et qu'il ne soit pas gouverné, car un être social et mauvais doit être sous le joug. Les philosophes de ce siècle, qui ont ébranlé les bases de la société, ne cessent de nous parler des vœux que les hommes eurent en se réunissant en société.

Il suffit de citer Rousseau parlant pour tous. «Les peuples», dit-il, «se sont donné des

⁶⁸ Xénophon, *Memor. Socr.*, I. II, ch. VI. «On voit tous les jours, dans nos spectacles, s'attendrir et pleurer aux malheurs d'un infortuné, tel qui, s'il était à la place du tyran, aggraverait encore les tourments de son ennemi» (Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, p. 71) – On pourrait dire pour employer des couleurs moins noires: *tel qui sifflerait le plus bel endroit de la pièce, si l'auteur était son ennemi*. C'est toujours le même observation sous des formes différentes.

⁶⁹ *Émile*, I. IV.

⁷⁰ L'école de Zénon, en méditant sur la nature de l'homme, avait découvert qu'elle est viciée, et que l'homme, pour vivre d'une manière conforme à sa destination, avait besoin d'une force purifiante (Δύναμις καθαρτική) plus forte que la philosophie ordinaire *qui parle beaucoup et ne peut rien*: *ἀνευ τοῦ πράττειν μέχρι τοῦ λέγειν* (Epict., apud Agellium, lib. XVII, cap. XIX) et il faut avouer que les machines inventées par les stoïciens pour guider l'homme au-dessus de lui-même n'étaient pas mauvaises, en attendant mieux.

chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir»⁷¹. C'est une erreur grossière, mère de beaucoup d'autres. L'homme ne s'est rien *donné*; il a tout reçu: il a des chefs parce qu'il ne peut pas s'en passer, et la société n'est pas et ne peut être le résultat d'un pacte, elle est celui d'une loi.

L'auteur de toutes choses, n'ayant pas jugé à propos de soumettre l'homme à des êtres d'une nature supérieure, et l'homme devant être gouverné par son semblable, il est clair que ce qu'il y a de bon dans l'homme devait gouverner ce qu'il y a de bon dans l'homme devait gouverner ce qu'il y a de mauvais. L'homme, comme tout être pensant, est ternaire de sa nature. C'est un *entendement* qui appréhende, c'est une raison ou un *logos* qui compare et qui juge, c'est un *amour* ou une volonté qui se détermine et qui agit; or, quoiqu'il soit affaibli dans ses deux premières puissances, il n'est réellement blessé que dans la troisième, et même encore *coup* qu'elle a reçu ne l'a pas privée de ses qualités primitives; elle *veut* le mal, mais *voudrait* le bien; elle s'agit, elle tourne sur elle-même, elle rampe péniblement comme un reptile dont on a brisé un anneau; la demi-vie qui lui reste fut exprimée très-philosophiquement par une assemblée d'hommes qui n'étaient point *philosophes*, lorsqu'ils dirent que la volonté de l'homme (ou sa liberté, c'est la même chose) est estropiée.

Les lois de la justice et du beau moral sont gravées dans nos âmes en caractères ineffaçables, et le plus abominable scélérat les invoque chaque jour. Voyez ces deux brigands qui attendent le voyageur dans la forêt; ils le massacrent, ils le dépouillent: l'un prend la montre, l'autre la boîte, mais la boîte est garnie de diamants: «CE N'EST PAS JUSTE! S'écrie le premier, il faut partager également». O divine conscience, ta voix sacrée ne cesse point de se faire entendre: toujours elle nous fera rougir de ce que nous sommes, toujours elle nous avertira de ce que nous pouvons être. Mais puisque cette voix céleste se fait toujours entendre, et se fait même toujours obéir lorsque l'homme n'est pas ramené basement en lui-même par ce mauvais principe qui l'asservit à l'empire des sens et aux passions qui sont leurs ministres, puisque l'homme est infailible quand son intérêt grossier ne se place pas entre sa conscience et la vérité, il peut donc être gouverné par son semblable, pourvu que celui-ci ait la force de se faire obéir. Car la puissance souveraine résidant sur une seule tête, ou sur un petit nombre de têtes par rapport à celui des sujets, il y aura nécessairement une infinité de cas où cette puissance n'aura aucun intérêt d'être injuste. De là résulte, en théorie générale, qu'il vaut mieux être gouverné que ne l'être pas, et que toute association quelconque sera plus durable et marchera plus sûrement vers son but si elle a un chef, que si chaque membre conservait son égalité à l'égard de tous les autres; et plus le chef sera séparé de ses subordonnés, moins il aura de contact avec eux, plus l'avantage sera sensible, parce qu'il y aura moins de chance en faveur de la passion contre la raison.

FIN DU SEPTIÈME VOLUME

⁷¹ *Discours sur l'inégalité*, p. 146.

Appendice.

Riferimenti bibliografici contenuti nel manoscritto di J. de Maistre

Riferimenti ad autori e opere moderne.

Di sole due opere citate in nota Joseph de Maistre dà indicazione dell'anno di edizione; in una di queste, con riferimento al secondo *Discours* oggetto del suo *examen*, egli erroneamente confonde la data di pubblicazione con quella di un'altra opera del ginevrino. Il riferimento in corsivo ripropone l'indicazione bibliografica così come si presenta nel testo. Tra parentesi sono stati posti i nomi degli autori omissi nel testo originale.

- *Rad. Cudworthi systema intellect. Hujus univ. cum not. Laur. Moshemii in praef.* = Radulphi Cudworthi, *Systema intellectuale hujus universi, seu de veris naturæ rerum originibus commentarii*, con prefazione di Johann Lorenz Mosheim, Lugduni Batavorum, apud Samuelem et Johannem Luchtmans 1773 (?);
- *Chrysost., apud Grot., de jure* = passo dell'oratore, scrittore, storico greco antico Dione Crisostomo (circa 40 - 120 d.C.) che dovrebbe essere citato da U. Grozio, *De Iure Belli ac Pacis* in un'edizione non indicata; si tratta in realtà di una citazione a memoria dell'autore, poiché all'interno dell'opera di Grozio tale riferimento non si trova;
- *Linnée, cité dans l'Esprit des journaux., Mai 1794* = si tratta di una citazione tratta dal mensile di critica letteraria francese «L'Esprit des journaux françois et étrangers par une société de Gens-de-Lettres», che uscì dal luglio 1772 all'aprile 1818, con interruzione da aprile ad agosto 1803 e dal gennaio 1815 al marzo 1817, e la cui intera collezione è compresa in 480 volumi;
- *Newton, Éléments de la philosophie, 1755* = J. de Maistre fa riferimento ad un'edizione ridotta dell'opera newtoniana curata da Henry Pemberton e pubblicata per la prima volta nel 1728 con il titolo *View of Sir Isaac Newton's Philosophy*;
- (Samuel von Pufendorf), *Droit de la nature et des gens, trad. De Barbeyrac* = la prima edizione francese dell'opera del giurista S. von Pufendorf, tradotta da Jean Barbeyrac, comparve nel 1706 in due volumi; tuttavia J. De Maistre non dà indicazione dell'edizione citata;
- *J. J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité parmi les hommes. Amsterdam, 1750, in-8* = in quest'indicazione bibliografica ci troviamo di fronte ad un evidente errore: il titolo dell'opera rinvia al secondo *Discours* del 1755, mentre la data è quella del primo *Discours*. L'autore si riferisce in effetti ad un passo contenuto nella prima parte del secondo *Discours*, del 1755, in cui il ginevrino tratta della degenerazione

dell'uomo per mezzo della riflessione, affermando arditamente che lo stato di riflessione è uno stato contro natura. Tale critica moralistica all'assenza di relazione di alcune arti e scienze con lo sviluppo della virtù si ritrova certamente anche all'interno del primo *Discours*, ma l'autore si riferisce qui al solo scritto rousseauiano del 1755;

- (ID.), *Discours sur l'inégalité* = tranne l'erroneo rinvio bibliografico a quest'opera presente in J. de Maistre, *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 528 (sopra p. 201), nel testo non vi sono altre indicazioni sull'edizione di riferimento che il savoiaro ha impiegato per il suo studio rousseauiano a Losanna. Ogniqualvolta l'autore cita il *Discours* in nota, egli si riferisce sempre e solo al secondo discorso di Rousseau;
- (ID.), *Contrat social* = nei quattro riferimenti a quest'opera presenti in nota, l'autore non dà alcuna indicazione di pagina, ma rinvia a sezioni e capitoli;
- (ID.), *Émile* = anche nel caso dei due rinvii a quest'opera presenti nelle note, entrambi al libro I, capitolo IV, è assente qualsiasi indicazione di pagina.

Riferimenti alla letteratura classica.

Nessuna indicazione di eduazione è riportata nelle note di riferimento ai classici. Come sopra, gli autori riportati tra parentesi sono quelli omessi dal savoiaro nelle sue citazioni. I nomi in tondo indicano autori ai quali nel testo si fa riferimento, pur in assenza di un rinvio esplicito da parte dell'autore.

- *M. Aur. X.* = Marco Aurelio, non è indicata l'opera da cui l'autore riporta una citazione in greco a p. 528; seguendo l'indicazione fornita in nota da Y. Constantinidès nella sua edizione della presente opera del 2008, il savoiaro avrebbe tratto la frase dai *Pensieri* di Marco Aurelio;
- Cicerone, *Della divinazione*; l'autore si riferisce a quest'opera a p. 528 del settimo volume delle *Oeuvres complètes* (sopra p. 199), senza tuttavia fornire alcuna indicazione precisa;
- *Epictète, Enchiridion* = Epitteto, *Il manuale di Epitteto*;
- *Epict., apud Agellium, lib. XVII, cap. XIX* = Yannis Constantinidès non fornisce alcun chiarimento in merito all'opera sommariamente indicata da J. de Maistre, precisando solo che l'autore avrebbe utilizzato una «recueil ancien» e che il passo sarebbe tratto non da Epitteto, ma dal suo discepolo Flavio Arriano (circa 95 – 175 d.C.); si vedano le note di Constantinidès a J. DE MAISTRE, *Contre Rousseau: de l'état de nature*, Mille et une nuits, Paris 2008. La 'raccolta antica' in questione potrebbe essere un'opera del bibliista e vescovo Antonio Agelli (1532 - 1608), ma questa rimane una semplice congettura.

-
- (Lucrezio), *De Nat. Rer.* = Lucrezio, *Sulla natura delle cose*;
 - *Hom., Iliad.* = Omero, *Iliade*;
 - *Horace, Sat.* = Orazio, *Satire*;
 - Orazio, *L'arte poetica*; la citazione in latino *Infelix operis summa quia ponere totum nescit*, presente a p. 522 (sopra p. 197) e priva di qualsiasi riferimento bibliografico, è tratta da questa opera di Orazio;
 - *Ovide, Mètam.* = Ovidio, *Le metamorfosi*;
 - *Xénophon, Cyropédie* = Senofonte, *Ciropedia*;
 - (ID.), *Memor. Socr., I, II, ch. VI* = ID., *Memorabili di Socrate*;
 - Platone, *Timeo*;
 - *Plutarque, in Lycur.* = Plutarco, *Vita di Licurgo*;
 - San Paolo, *Lettera ai Romani*;
 - Virgilio, *Eneide*; l'autore riporta a memoria un passo virgiliano a p. 545 dell'edizione dell'*Examen* all'interno delle *Oeuvres complètes* (sopra p. 207).