



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

3 (2016)

ISSN 2385-216X

RosminiStudies

ISSN 2385-216X

Direzione: FABRIZIO MEROI

Comitato scientifico

KURT APPEL (UNIVERSITÄT WIEN) – SIMONETTA BASSI (UNIVERSITÀ DI PISA) – ALBERTO BONDOLFI (GIÀ CENTRO PER LE SCIENZE RELIGIOSE-FONDAZIONE BRUNO KESSLER – TRENTO) – FULVIO DE GIORGI (UNIVERSITÀ DI MODENA E REGGIO EMILIA) – 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) – LUCIANO MALUSA (UNIVERSITÀ DI GENOVA) – 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) – MAURO NOBILE (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) – CLAUDIO TUGNOLI (ACCADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI) – SILVANO ZUCAL (UNIVERSITÀ DI TRENTO)

Redazione

PAOLO BONAFEDE – CARLO BRENTARI – FRANCESCO GHIA – PAOLO MARANGON – CLAUDIO TUGNOLI – SILVANO ZUCAL (responsabile a norma di legge)

Segreteria di redazione

TIZIANA FAITINI – SAMUELE MOSER (editing) – CLAUDIO TUGNOLI (segretario)

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.



Sommario

EDITORIALE

<i>Rosmini e la fenomenologia</i>	Pag.	1
<i>Rosmini and phenomenology</i>	»	7
<i>Rosmini und die Phänomenologie</i>	»	13
<i>Rosmini et la phénoménologie</i>	»	19
<i>Rosmini y la fenomenología</i>	»	25

LECTIO MAGISTRALIS

<i>Introduzione</i>	»	31
BRUNO PINCHARD, <i>Actualité et inactualité de la métaphysique</i>	»	33

ROSMINIANA

<i>Introduzione</i>	»	45
STEFANIA ZANARDI, <i>Il primo volume della nuova edizione dell'epistolario di Antonio Rosmini</i>	»	47
PAOLO BONAFEDE, <i>Pedagogia e linguaggio: caratteri dello sviluppo umano secondo Rosmini</i>	»	61
DAVIDE POGGI, <i>Tra originalità e continuità. La ricezione del pensiero di Rosmini nella psicologia di Francesco Bonatelli</i>	»	91

FOCUS

<i>Introduzione</i>	»	109
FULVIO DE GIORGI, <i>Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra Rosminiani e rosministi</i>	»	111



MARKUS KRIENKE, *L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl* Pag. 141

MAURO NOBILE, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl* » 155

CARLA CANULLO, *La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione* » 187

GIAN LUCA SANNA, *Il problema della percezione tra Husserl, Merleau-Ponty e Rosmini* » 201

HORS DE LA PAGE

Introduzione » 215

SARA BORNANCIN, *Il maestro di Rosmini* » 217

SPAZIO APERTO

Introduzione » 247

INGE-BERT TÄLJEDAL, *Rosmini in Swedish Perspective* » 249

ENRICO PIERGIACOMI, *La diligente salute. Contini sul significato dell'attività intellettuale* » 259

VITO NARDIN, *Paolo VI, Rosmini e i rosminiani* » 271

PANORAMI

Introduzione » 279

FERNANDO BELLELLI, *Rosmini e la coscienza. Punto prospettico e di sintesi propiziatore di studi e ricerche* » 281

OVERTIME

Introduzione » 291

PAOLO MARANGON, *Clemente Rebola e i primi focolarini* » 293

Rosmini e la fenomenologia

Con questo editoriale inauguriamo una linea di ricerca (quella su Rosmini e la fenomenologia) che, come emergerà anche dal Focus, ci è parsa assai feconda e foriera di importanti e interessanti sviluppi. Sicuramente vi sarà modo in futuro di tornarvi. Ringraziamo Carla Canullo per l'importante contributo nell'elaborare le linee della ricerca.

Scrivava Paul Ricœur in À l'école de la phénoménologie che «la fenomenologia nel senso più ampio del termine, è la somma dell'opera husserliana e delle eresie nate da Husserl»¹. Si potrebbe dire che ancora oggi questa frase tenta e sorveglia chi si reclama alla scuola fenomenologica: lo tenta perché la fecondità della pratica inaugurata da Husserl e spinta dal fondatore verso terreni sempre nuovi, come la pubblicazione dei suoi Manoscritti ha nel tempo mostrato, attesta la vivacità di un metodo che invita a essere praticato dopo Husserl; lo sorveglia perché le eresie non facciano allontanare troppo dal solco tracciato dall'autore. Quanto detto, se giustifica un approccio fenomenologico “sulla scia di Husserl”, non spiega tuttavia perché si scelga un confronto tra la fenomenologia, innanzitutto husserliana, e Rosmini. Ovvero: ha senso apporre la congiunzione “e” tra due autori che non soltanto storicamente non hanno potuto condividere niente, ma che non mostrano tracce di alcuna possibile convergenza filosofica?

Se la domanda posta non condurrà fin da subito all'abbandono di un progetto fino a oggi inedito su “Rosmini e la fenomenologia”, ciò sarà possibile per due ragioni: la prima, perché storicamente il tentativo è stato fatto almeno in un'opera risalente alla prima metà del secolo scorso. Si tratta, infatti, del celebre testo di Gaetano

¹ P. RICŒUR, *Husserl (1859-1938)*, in *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 9.

*Capone Braga, Saggio su Rosmini: il mondo delle idee.*² *La seconda perché in tempi più recenti Roberta De Monticelli, nella Lectio magistralis tenuta proprio a Rovereto sul tema Personhood e Personality parla di Rosmini come di un «per certi versi straordinario fenomenologo spontaneo».*³ *A questi due testi s'ispira il presente progetto, scegliendo di chiarire sia il senso possibile di fenomenologia che con Rosmini può scoprirsi, sia chiedendo “quale fenomenologia” sia prossima al pensiero del filosofo di Rovereto, facendo con ciò tesoro anche delle cattedre organizzate dal Centro di Studi e Ricerche «A. Rosmini» a Rovereto con la partecipazione dei proff. Jean-Luc Marion e Emmanuel Falque nel 2014 e nel 2015.*

Perciò, senza voler imporre a Rosmini un'interpretazione estrinseca al suo pensiero, il progetto chiede se vi siano motivi che tanto il filosofo roveretano quanto il fondatore della fenomenologia hanno affrontato e attraverso i quali si creino convergenze filosofiche capaci di rimettere in movimento sia il pensiero rosminiano – proseguendo nella riscoperta, peraltro già da tempo avviata, della sua attualità – sia la via fenomenologica, rileggendola con uno sguardo rinnovato grazie al confronto con la tradizione rosminiana. In altri termini, ci si interrogherà sull'attualità di Rosmini mettendo alla prova i suoi motivi insieme a quelli della fenomenologia. O almeno, insieme ai temi e alle fonti filosofiche che sia Rosmini sia gli autori che si reclamano alla scuola fenomenologica hanno posto al centro della loro riflessione, ciascuno secondo la propria sensibilità e il proprio metodo. Per farlo, e dunque per verificare quanto appena detto, sono state individuate cinque aree tematiche alle quali corrispondono cinque possibili momenti di riflessione, qui di seguito proposti non secondo una scansione temporale ma, appunto, tematica.

In primo luogo si affronta la questione dal punto di vista storico, interrogando le fonti filosofiche con cui Rosmini, Husserl e altri autori di area fenomenologica si sono confrontati, rimarcando le diverse strategie di lettura.

In secondo luogo ci si propone di entrare nel merito del tema del progetto partendo da due motivi caratterizzanti la fenomenologia husserliana, l'intenzionalità e la

² Milano 1914; Firenze 1924.

³ R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell'idea di persona*, in «*Conservare l'intelligenza*». *Lezioni Rosminiane*, a cura di M. NICOLETTI e F. GHIA, Università degli Studi di Trento, Trento 2012, p. 91.

riduzione. Per quanto concerne il primo motivo, si chiederà se sia possibile reperire in Rosmini un'idea di coscienza che, sebbene non possa essere chiamata intenzionale, per certi versi tenga in sé le medesime esigenze di apertura verso "altro" e le caratteristiche di "coscienza di" caratterizzanti la coscienza husserliana. Per quanto concerne la riduzione, una questione che il progetto intende affrontare è se nel pensiero rosmينiano sia possibile individuare "qualcosa" che si approssimi al "metodo" o percorso fenomenologico della riduzione conducendolo al coglimento di un darsi irriducibile.

Il terzo momento concerne la verifica di alcune tematiche centrali tanto nei testi rosminiani quanto nella tradizione fenomenologica: l'attenzione sarà concentrata soprattutto sulla possibile coesistenza di un mondo naturale e del mondo della vita (e dunque di una Umwelt e di una Lebenswelt), sulla questione del tempo, sulla distinzione tra Körper e Leib (e dunque tra un corpo "materiale" e un corpo organico vissuto). Oltre a queste tre questioni ne saranno affrontate altre due, la prima delle quali, indecisa in Husserl ma non in Rosmini, mostrerà l'apporto del filosofo roveretano a questo dibattito. Si tratta della "questione-Dio". Di recente, il filosofo francese Emmanuel Housset ha messo a fuoco tale questione in Husserl senza ignorarne il tratto controverso sul quale un altro fenomenologo francese, Jocelyn Benoist, si è concentrato. In Italia, tale questione è stata svolta da un'altra grande conoscitrice di questioni fenomenologiche, Angela Ales Bello, che proprio alla "questione-Dio" in fenomenologia ha dedicato importanti testi. Questo momento del progetto affronterà la questione allo scopo di uscire da una troppo facile riconduzione della "questione-Dio" al dispositivo onto-teo-logico heideggeriano permettendo di ripensare radicalmente – proprio grazie al filosofo di Rovereto – il rapporto tra Dio, essere, metafisica. Quale corollario di quanto appena detto, ciò si inserirà nella scia di quei percorsi filosofici che hanno voluto riaprire la "questione-Dio" dopo la morte (metafisica) del suo concetto. La quinta e ultima questione riguarderebbe, infine, il configurarsi del rapporto tra possibilità e realtà. Se Heidegger conclude il paragrafo 7 di Essere e tempo ricordando che «più in alto della realtà (Wirklichkeit) si trova la possibilità (Möglichkeit)», va detto che una ri-articolazione di queste due categorie della modalità si trovava già in Husserl. Resta da vedere in che modo la reciproca ri-configurazione di possibilità e realtà/effettività si dia in Rosmini e il modo in cui egli abbia interrogato le categorie della modalità cui Kant ascrisse la particolarità di non accrescere «riguardo alla determinazione dell'oggetto, il concetto cui vengono attri-

buite come predicati, bensì di esprimere soltanto la relazione con la facoltà di conoscenza». ⁴

In quarto luogo, sulla scia di quanto guadagnato nel superamento della tesi che afferma l'esclusiva essenza onto-teo-logica della metafisica, si cercherà di mettere alla prova il pensiero di Rosmini ai fini di un ripensamento della metafisica "oggi" e, anche, della "filosofia prima" di cui Husserl stesso ha scritto. A questo scopo, senza ignorare il fatto che quest'ultima è stata oggetto di attacchi e ri-trattazioni, la ripresa di alcuni elementi emersi dalle ricerche rosminiane e fenomenologiche sarà indagata insieme alla riflessione sulla cosiddetta "funzione meta" – proposta da Stanislas Breton, Paul Ricœur, Jean Greisch, Philippe Capelle et alii – ambito scelto perché questi filosofi, dopo aver reclamato la propria iscrizione nel seno della fenomenologia (sebbene non soltanto), sono ripartiti o ripartono da quest'ultima per aprire nuove vie della metafisica stessa.

Un quinto momento, e dunque una quinta area tematica, sarà quella che, avendo verificato le implicazioni del pensiero metafisico rosminiano con la riflessione sulla "funzione meta" more phaenomenologico dimostrata, colloca il filosofo di Rovereto non soltanto accanto a Husserl e alla scuola fenomenologica a lui prossima, ma anche accanto ad autori che si sono reclamati in vario modo all'opera del fondatore della fenomenologia. Nello specifico il riferimento va ai filosofi che attualmente svolgono la loro riflessione in ambito francese, la cui opera presenta più che semplici assonanze con il pensiero rosminiano (il primato dell'amore, dell'etica, della corporeità, soltanto per fare qualche esempio) e che dal confronto con il nostro filosofo guadagnerebbero un'accezione di essere, presenza, persino di metafisica non debitrice del solo pensiero heideggeriano, trovando, inoltre, in Rosmini quel lettore di Duns Scoto ai quali essi stessi si richiamano come fonte medievale della loro filosofia. ⁵

Sono questi i contenuti che, in merito al progetto proposto, il Centro di Studi e Ricerche "A. Rosmini" affronterà e svolgerà nei prossimi anni, avvalendosi della collaborazione di studiosi che da tempo sono impegnati sia in campo rosminiano che in

⁴ I. KANT, *Critica della ragion pura*, ed. it. a cura di G. COLLI, Adelphi, Milano 1999, p. 289.

⁵ Cfr. G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto: le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.

quello fenomenologico e alimentando un dialogo rigoroso, franco e aperto. Le conferenze e i seminari tenuti da questi specialisti rappresenteranno anche i momenti di verifica dei temi sopra proposti, verifica di cui i contributi qui pubblicati nella sezione "Focus" intendono essere un semplice inizio. Con questi studiosi sarà altresì vagliata sia l'adeguatezza dell'interpretazione proposta dal progetto sia il ripensamento che questa rende possibile in merito a questioni che nella fenomenologia e dalla fenomenologia sono state aperte. Senza ignorare, infine, l'apporto che il pensiero rosminiano potrebbe offrire ad autori la cui critica dell'ontologica classica e moderna e la cui proposta antimetafisica è talvolta troppo rapidamente debitrice dell'ermeneutica heideggeriana. Perciò, con questo tentativo, il Centro Rosmini dell'Università di Trento non intende soltanto mettere a punto il contributo storico di un confronto tra il filosofo roveretano e la fenomenologia husserliana, ma anche il concetto stesso di fenomenologia, chiedendo "quale fenomenologia", con Rosmini, possa essere oggi pensata.





Rosmini and phenomenology

With this editorial we inaugurate a line of research on Rosmini and phenomenology, a perspective which (as will also emerge from the Focus), appeared to us as extremely fruitful, and forerunner of important and interesting developments. Certainly, there will be in the future the opportunity to address this issue again. A special thank to Carla Canullo for her important contribution in developing the research lines.

Paul Ricœur, in À l'école de la phénoménologie, wrote that «phenomenology, in the broadest sense of the word, is the sum of the Husserlian works and of the heresies emerging from Husserl».¹ One might say that this phrase tempts and watches over those who subscribe to the phenomenological school even now: it tempts them because the fertility of the practice inaugurated by Husserl and continually driven towards new ground by its founder, as the publication of his Manuscripts has shown over time, confirms the vivacity of a method that encourages its practice even after Husserl; it watches over them so that the heresies do not let them stray too far from the path forged by the author. That said, even if it justifies a phenomenological approach “in the wake of Husserl”, it nevertheless does not explain the choice to make a comparison between phenomenology, above all Husserlian, and Rosmini. Or rather: does it make sense to place the conjunction “and” between two authors who, historically, not only could not have shared anything, but that also demonstrate no signs whatsoever of a possible philosophical convergence?

If the question posed does not result in abandoning a project as yet unpublished on “Rosmini and phenomenology” right from the outset, then it will become possible for two reasons: the first is that, historically, an attempt has been made in at least one work dating back to the first half of last century. The matter in question is the famous

¹ P. RICŒUR, *Husserl (1859-1938)*, in *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 9.



*text by Gaetano Capone Braga, Saggio su Rosmini: il mondo delle idee*² (A study on Rosmini: the world of ideas). *The second is because in more recent times, Roberta De Monticelli, in Lectio magistralis held right here in Rovereto on the subject of Personhood and Personality, speaks about Rosmini as an «extraordinary spontaneous phenomenologist in a sense».*³ This project draws inspiration from these two texts, wishing to clarify both the possible sense of phenomenology that might be revealed through Rosmini, and also to ask “which phenomenology” is closest to the Rovereto philosopher’s thoughts, building on the reference archives organised by the «A. Rosmini» Study and Research Centre in Rovereto with the participation of professors Jean-Luc Marion and Emmanuel Falque in 2014 and 2015.

Therefore, without wishing to impose upon Rosmini an extrinsic interpretation of his thoughts, the project asks whether there are matters that both the Rovereto philosopher and the founder of phenomenology have addressed and through which philosophical convergences might be created, capable of putting the wheels back in motion, both of Rosminian thinking – continuing with the rediscovery, already in progress for a while now, of his up-to-date-ness – and also the phenomenological route, re-examining it afresh thanks to the comparison with the Rosminian tradition. In other words, questions will be asked about the current relevance of Rosmini, putting his motives to the test alongside those of phenomenology. Or at least, alongside the topics and philosophical sources that Rosmini and other authors belonging to the school of phenomenology have placed at the centre of their reflections, each according to his feelings and method. To do this, and therefore to verify what has been so far stated, five thematic areas have been identified, corresponding to five possible moments of reflection, detailed below according to a thematic, and not temporal, scan.

In the first place, we address the issue from a historical point of view, examining the philosophical sources that Rosmini, Husserl and other authors in the field of phenomenology have contemplated, observing the different reading strategies.

² Milan 1914; Florence 1924.

³ R. DE MONTICELLI, , Personhood e Personality. *I due volti dell’idea di persona*, in «Conservare l’intelligenza». *Lezioni Rosminiane*, ed. by M. NICOLETTI and F. GHIA, Trento University, Trento 2012, p. 91.

Secondly, we wish to address the subject matter of the project, starting from two issues that typify Husserlian phenomenology, intentionality and reduction. As far as the first is concerned, we will be asking whether it might be possible to find, in Rosmini, the idea of conscience that, even though it cannot be called intentional, in a certain sense upholds the same requirements for openness towards “other” and the characteristics of “conscience of” that characterise the Husserlian conscience. With regards to reduction, a question that the project intends to examine is whether, in Rosminian thinking, it is possible to identify “something” that comes close to the “method” or phenomenological route of reduction that might lead to the acceptance of an unyielding possibility.

The third phase deals with the examination of certain central themes, both in Rosmini’s texts and also in the phenomenological tradition: attention will be focused above all on the possible coexistence of a natural world and of a life world (and so of an Umwelt and a Lebenswelt), on the matter of time and on the distinction between Körper and Leib (and so between a “material” body and lived-in organic body). Over and above these three questions, two others will be examined, the first of which, irresolute in Husserl, but not in Rosmini, will show the contribution of the Rovereto philosopher to this debate. We are talking about the “God-question.” Recently, the French philosopher, Emmanuel Housset, pinpointed this issue in Husserl but without ignoring the controversial slant which another French philosopher, Jocelyn Benoist, concentrated on. In Italy, the same question has been posed by someone else with great knowledge of phenomenological matters, Angela Ales Bello, who has written some important papers tackling the “God-question” in phenomenology. This part of the project will deal with the matter in an attempt to get away from an all-too-easy rehash of the “God-question” and towards an onto-theo-logical Heidegger-style approach, allowing us to radically re-think – thanks to the Rovereto philosopher – the relationship between God, being and metaphysics. Whatever the consequence of the aforementioned issue, it will be inserted in the trail of those philosophical paths that have tried to re-open the “God-question” after the (metaphysical) death of its concept. Finally, the fifth and final question looks at how the rapport between possibility and reality might be configured. If Heidegger concludes paragraph 7 of Being and Time reminding us that «the higher up in reality (Wirklichkeit) we find the possibility (Möglichkeit)», it ought to be stated that a re-articulation of these two categories of procedure were already to be found in Husserl. It remains to be seen just how the re-

*ciprocal reconfiguration of the possibility and reality/effect is present in Rosmini and the way in which he questioned the categories of procedure to which Kant attributed the particular detail of not augmenting «with regard to the determination of the object, the concept to which they are attributed as preached, but rather only to explain the correlation through the faculty of knowledge ».*⁴

In the fourth place, on the back of all that has thus far been gleaned by going through the thesis that claims the exclusive onto-theo-logical essence of metaphysics, we will aim to put Rosmini's thinking to the test, aiming for a re-think of metaphysics "today" and, also, of the "previous philosophy" about which Husserl himself wrote. To this end, without ignoring the fact that the latter has been the object of attacks and revisions, the resumption of certain elements that have emerged from recent studies on Rosmini and phenomenology will be investigated together with a reflection on the so-called "meta function" - put forward by Stanislas Breton, Paul Ricœur, Jean Greisch, Philippe Capelle et alii - a field chosen because these philosophers, having taken phenomenology (but not only) to heart, have set off, or are setting off, from the latter to open up new roads into metaphysics itself.

A fifth stage, and so, therefore, a fifth thematic area, will be that which, having verified the implications of Rosmini's metaphysical thinking together with a reflection on the "meta function" more phaenomenologico demonstrata, will not only position the Rovereto philosopher beside Husserl and the phenomenological school so dear to him, but also alongside other authors who have, in various ways, subscribed to the works of the founder of phenomenology. More specifically, reference will be made to the philosophers who currently carry out their reflections in a French field, whose work presents more than simple assonance to Rosmini's thinking (supreme authority on love, ethics, corporeity, to name but a few) and who, by making a comparison with our philosopher might learn the significance of being, presence, of metaphysics even, that is owed not only to the thoughts of Heidegger. What's more, they will find, in

⁴ I. KANT, *The Critique of Pure Reason*, Italian edition by G. COLLI, Adelphi, Milan 1999, p.

*Rosmini, that lector, Duns Scotus, to whom they themselves turn as a medieval source of their philosophy.*⁵

These are the matters which the “A. Rosmini” Study and Research Centre will address and develop over the coming years with regard to the proposed project, availing themselves of the cooperation with scholars who have been committed to the field of Rosmini and phenomenology for some time now, and fuelling a lively, frank and open debate. The conferences and seminars to be held by these specialists will also offer a chance for examination of the afore-mentioned topics, an examination from which the contributions published here in the “Focus” section are intended as a mere beginning. Together with these scholars we will also weigh up both the suitability of the interpretation put forward by the project and also the re-thinking that this makes possible concerning subjects that have been opened in and by phenomenology. And finally, not forgetting the contribution that Rosminian thinking could offer to those authors whose criticism of classic and modern ontology and whose anti-metaphysical ideas are, at times, too quickly attributed to Heidegger’s hermeneutics. Therefore, with this attempt, the Rosmini Centre of the University of Trento is not only intending to develop the historical contribution of a comparison between the philosopher from Rovereto and Husserl’s phenomenology, but also the very idea of phenomenology itself, by asking “which phenomenology”, through Rosmini, can be contemplated nowadays.

⁵ Cfr. G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto: le fonti scotiste dell’ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padua 2012.





Rosmini und die Phänomenologie

Mit diesem Editorial eröffnen wir eine Forschungslinie über Rosmini und die Phänomenologie, die uns besonders fruchtbar erscheint und auf wichtige und interessante Ergebnisse hindeutet (wie es auch durch den Focus deutlich wird). Wir bedanken uns bei Carla Canullo für ihren wichtigen Beitrag zur Erarbeitung der Forschungslinien.

In À l'école de la phénoménologie schreibt Paul Ricoeur: «Die Phänomenologie im weiten Sinne des Wortes ist ja die Summe aus dem Werk Husserls und den von Husserl ausgegangenen Häresien».¹ Man könnte behaupten, dass dieser Satz die sich auf die phänomenologische Schule Berufenden heute noch versucht und überwacht: Er versucht sie, weil die Fruchtbarkeit der von Husserl inaugurierten und – wie die Veröffentlichung seiner Manuskripte im Laufe der Zeit gezeigt hat – in immer neue Felder vorgetriebenen Praxis von der Lebendigkeit einer Methode zeugt, welche auch nach Husserl angewendet werden will; er überwacht sie, damit man sich durch die Häresien nicht zu weit von der Spur entfernt, die Husserl gebahnt hat. Das eben Gesagte rechtfertigt zwar eine “in Husserls Spuren” praktizierte phänomenologische Vorgehensweise, erklärt jedoch den Versuch eines Vergleichs zwischen der (vor allem Husserl'schen) Phänomenologie und Rosminis Denken nicht. Anders formuliert: Ist es sinnvoll, die Konjunktion “und” zwischen zwei Autoren zu setzen, die nicht nur historisch nichts miteinander teilen konnten, sondern auch keine Spur möglicher philosophischer Affinität zueinander aufweisen?

¹ P. RICOEUR, *Husserl (1859–1938)*, in: *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, S. 9.

Wenn die gestellte Frage nicht schon von jetzt an zum Verzicht eines bis heute als Neuland zu wertenden Projektes über *“Rosmini und die Phänomenologie”* führt, dann wird das aus zwei Gründen möglich sein: Der erste ist, dass, historisch gesehen, dieser Versuch mindestens in einem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verfassten Werk bereits unternommen wurde, nämlich in dem berühmten Text von Gaetano Caprone Braga mit dem Titel *Saggio su Rosmini: il mondo delle idee* [*“Abhandlung über Rosmini. Die Welt der Ideen”*].² Und der zweite besteht darin, dass in jüngerer Zeit Roberta De Monticelli in ihrer zum Thema *Personhood und Personality in Rovereto* gehaltenen *Lectio magistralis Rosmini als einen “in gewisser Hinsicht durchaus bemerkenswerten Spontanphänomenologen”* bezeichnet hat.³ Das hier vorgestellte Projekt orientiert sich an diesen beiden Texten, und zwar mit dem Ziel, zum einen den möglichen Sinn der „Phänomenologie“ zu erhellen, die bei Rosmini entdeckt werden kann, und zum anderen die Frage aufzuwerfen, *“welche Phänomenologie”* dem Denken Rosminis nahesteht. Dabei macht es sich auch die 2014 und 2015 durch den *Centro di Studi e Ricerche “A. Rosmini”* in Rovereto unter Beteiligung der Professoren Jean-Luc Marion und Emmanuel Falque veranstalteten Vorlesungen zunutze.

Weit davon entfernt, Rosminis Denken unter eine Interpretation zwingen zu wollen, die ihm fremd ist, fragt das Projekt also, ob es Motive gibt, mit denen sich sowohl Rosmini als auch Husserl auseinandergesetzt haben und durch die philosophische Konvergenzen zustande kommen können, die in der Lage sind, einerseits Rosminis Denken – die schon vor einiger Zeit in Gang gekommene Wiederentdeckung seiner Aktualität fortschreibend – erneut in Bewegung zu bringen und andererseits den phänomenologischen Weg neu zu beleben, indem er durch die Auseinandersetzung mit der Rosmini’schen Tradition aus neuen Perspektiven betrachtet wird. Mit anderen Worten: Hier soll nach Rosminis Aktualität gefragt werden, und zwar dadurch, dass seine Motive zusammen mit denjenigen der Phänomenologie auf den Prüfstand gestellt werden – oder zumindest zusammen mit philosophischen Themen und Quellen, die sowohl Rosmini als auch Autoren, die sich auf die phänomenologische Schule berufen, in den

² Milano 1914; Firenze 1924.

³ R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell’idea di persona*, in: M. NICOLETTI, F. GHIA (Hg.), *“Conservare l’intelligenza”. Lezioni Rosminiane*, Università degli Studi di Trento, Trento 2012, S. 91.

Mittelpunkt ihrer Reflexion gestellt haben, jeder nach seiner Art und seiner Methode. Dazu und als Überprüfung des oben Gesagten wurden fünf Themengebiete herausgehoben, denen fünf mögliche Überlegungen entsprechen, die im Folgenden nicht in zeitlicher, sondern eben in thematischer Anordnung vorgestellt werden.

Erstens wird auf die Frage in historischer Perspektive eingegangen, indem die philosophischen Quellen, mit denen sich Rosmini, Husserl und andere zur Phänomenologie zu zählende Autoren auseinandergesetzt haben, befragt werden, wobei die jeweils unterschiedlichen Weisen der Deutung herausgestellt werden.

Zweitens wird der Versuch unternommen, zum Kern des Projektthemas zu kommen, indem von zwei für Husserls Phänomenologie kennzeichnenden Motiven ausgegangen wird, nämlich der Intentionalität und der Reduktion. Was das erste Motiv angeht, wird die Frage aufgeworfen, ob bei Rosmini eine Vorstellung von Bewusstsein zu finden ist, die, auch wenn sie nicht als intentional bezeichnet werden kann, dennoch in gewisser Hinsicht das gleiche Erfordernis einer Offenheit für das "Andere" sowie Züge des Husserl'schen Bewusstseins als "Bewusstsein-von" aufweist. Was die Reduktion anbelangt, ist eine der Fragen, auf die das Projekt eingehen möchte, ob in Rosminis Denken "etwas" ausgemacht werden kann, was mit der phänomenologischen "Methode" bzw. dem phänomenologischen Weg der Reduktion vergleichbar ist, insofern es zur Erkenntnis eines irreduziblen Sich-Gebens hinführt.

Drittens geht es um die Erkundung einiger Themenbereiche, die sowohl in Rosminis Texten als auch in der phänomenologischen Überlieferung eine zentrale Rolle spielen: Der Schwerpunkt wird vor allem auf die Möglichkeit einer Koexistenz von Umwelt und Lebenswelt, auf die Frage nach der Zeit sowie auf die Unterscheidung von Körper und Leib (d. h. zwischen "materiellem" und gelebtem organischem Körper) gelegt. Neben diesen drei Fragen wird noch auf zwei weitere eingegangen, von denen die erste – die bei Husserl ungelöst ist, bei Rosmini jedoch nicht – Rosminis Beitrag zur Diskussion zeigt: Es handelt sich um die "Gottesfrage". Kürzlich hat der französische Philosoph Emmanuel Housset diese Frage bei Husserl beleuchtet, ohne deren umstrittene Aspekte zu übersehen, auf die ein anderer französischer Phänomenologe, Jocelyn Benoist, sich konzentriert hat. In Italien ist eine ebenfalls bedeutende Kennerin phänomenologischer Probleme, Angela Ales Bello, auf diese Frage eingegangen. Gerade der "Gottesfrage" innerhalb der Phänomenologie hat sie wichtige Schriften gewidmet. Diese Phase des Projekts wird sich auf diese Frage konzentrieren, und zwar mit dem Ziel, einer allzu schnellen Rückführung der Gottesfrage auf

Heideggers Konstrukt der *Onto-theo-logie* zu entkommen, sodass – eben dank Rosmini – das Verhältnis von Gott, Sein und Metaphysik radikal neu gedacht werden kann. Wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, wird sich dies in den Umkreis derjenigen philosophischen Wege einfügen, welche die “Gottesfrage” nach dem (metaphysischen) Tod dieses Begriffes wieder aufgeworfen haben. Die fünfte und letzte Frage soll dann schließlich die Ausgestaltung des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit betreffen. Wenn Heidegger den § 7 von *Sein und Zeit* mit dem Satz schließt: «Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit», muss auch gesagt werden, dass eine Neuausrichtung dieser beiden Modalitätskategorien bereits bei Husserl zu finden war. Man wird noch sehen müssen, in welcher Weise eine Neubestimmung des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit/Tatsächlichkeit bei Rosmini vorhanden ist und wie er die Modalitätskategorien befragt hat, denen Kant die Besonderheit zuschrieb, «daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken».⁴

Viertens wird versucht, Rosminis Denken im Gefolge dessen, was bei der Überwindung der These vom ausschließlich onto-theo-logischen Wesen der Metaphysik gewonnen wurde, auf ein Neu-Denken der Metaphysik “heute” und auch der *philosophia prima* – über die Husserl selbst geschrieben hat – hin zu prüfen. Ohne zu übersehen, dass die *philosophia prima* Gegenstand von Angriffen und “Retraktationen” gewesen ist, wird zu diesem Zwecke die Wiederaufnahme einiger Elemente untersucht, die durch die Rosmini- und die phänomenologische Forschung ans Licht gekommen sind, und auch die Überlegungen zur sogenannten “Meta-Funktion”, wie sie Stanislas Breton, Paul Ricoeur, Jean Greisch, Philippe Capelle u. a. vorgelegt haben. Dieser Bereich wurde deshalb herausgegriffen, weil diese Philosophen, nachdem sie sich (obgleich nicht exklusiv) zur Phänomenologie bekannt haben, diese als Ausgangspunkt benutzt haben bzw. benutzen, um der Metaphysik selbst neue Wege zu eröffnen.

Als fünfter kommt ein weiterer Themenbereich – nach der Prüfung der Verflechtungen von Rosminis metaphysischem Denken mit den Überlegungen zur “Meta-Funktion” *more phaenomenologico demonstrata* – hinzu, nämlich die Einordnung Rosminis nicht nur im Hinblick auf Husserl und die ihm nahestehende phänomenolo-

⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B266 A 219.

gische Schule, sondern auch auf Autoren, die sich auf unterschiedliche Weise auf das Werk des Gründers der Phänomenologie berufen haben. Es handelt sich insbesondere um Philosophen, deren Denken sich heute im französischen Raum entwickelt, deren Werke viel mehr als bloße Anklänge an Rosminis Denken (der Vorrang der Liebe, der Ethik und der Leiblichkeit, um nur wenige Beispiele zu nennen) aufweisen und die durch die Auseinandersetzung mit Rosmini zu einem nicht ausschließlich heideggerisch aufgefassten Sinn von Sein, Anwesenheit, ja auch Metaphysik gelangen könnten – und die außerdem in Rosmini einen Leser des Duns Scotus finden, auf den sie sich als eine mittelalterliche Quelle ihrer eigenen Philosophie berufen.⁵

Das sind also die Inhalte, mit denen sich der *Centro di Studi e Ricerche* “A. Rosmini” in den kommenden Jahren im Hinblick auf das hier vorgestellte Projekt befassen wird – in Zusammenarbeit mit Wissenschaftlern, die schon lange sowohl in der Rosmini-Forschung als auch phänomenologisch tätig sind, und mit dem Ziel, einen konsequenten, aufrichtigen und offenen Dialog lebendig zu halten. Die Vorträge und Seminare, die diese Forscher halten werden, werden auch der Überprüfung des zu den oben genannten Themen Gesagten dienen – einer Überprüfung, zu der die hier im Abschnitt “Focus“ veröffentlichten Beiträge erst ein Anfang sein wollen. Mit der Hilfe dieser Wissenschaftler werden des Weiteren sowohl die Angemessenheit der durch das Projekt angebotenen Deutungshypothesen als auch das durch sie ermöglichte Neudenken bezüglich der Fragen, die in der und durch die Phänomenologie erschlossen worden sind, einer Überprüfung unterzogen. Entsprechend gewürdigt werden soll schließlich der potenzielle Beitrag von Rosminis Denken zu demjenigen von Autoren, deren Kritik an der klassischen und neuzeitlichen Ontologie und deren antimetaphysischer Ansatz sich manchmal allzu schnell nach Heideggers Hermeneutik ausrichten. Aus diesem Grund möchte der *Centro Rosmini* der Universität Trient nicht nur den historischen Ertrag der Gegenüberstellung zwischen Rosminis Denken und Husserls Phänomenologie präzisieren, sondern auch den Begriff Phänomenologie selbst einer Klärung zuführen, und zwar durch die Frage, “welche Phänomenologie” heute – mit Rosmini – gedacht werden kann.

⁵ Vgl. G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto: le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.



Rosmini et la phénoménologie

Par ce liminaire nous allons inaugurer une ligne de recherche (Rosmini et la phénoménologie) qui est nous semblée – comme l’on verra aussi dans le Focus ci-joint – très riche et capable d’apporter des développements significatifs. Bien sûr on aura la chance d’y revenir. Nous remercions Carla Canullo pour l’importante contribution à élaborer les lignes de la recherche.

Dans l’œuvre À l’école de la phénoménologie, Paul Ricœur écrivait «la phénoménologie au sens large est la somme de l’œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl».¹ Il est possible de dire qu’encore aujourd’hui cette phrase attire et alerte ceux qui se réfèrent à l’école phénoménologique. Elle les attire car la fécondité de la pratique inaugurée par Husserl, et amenée par lui vers des territoires toujours nouveaux (comme l’a bien montré au fil du temps la publication de ses Manuscrits), atteste la vivacité d’une méthode que l’on voudrait pratiquer après Husserl. Elle les alerte car les hérésies pourraient les conduire trop loin du chemin tracé par l’auteur. Par là se justifie une approche phénoménologique dans le sillage de Husserl, mais n’explique pas le choix d’une comparaison entre la phénoménologie, husserlienne avant tout, et Rosmini. C’est-à-dire: est-il approprié d’apposer la conjonction «et» entre deux auteurs qui non seulement n’ont rien pu partager sur le plan historique, mais qui ne semblent pas non plus converger dans leurs théories philosophiques?

Cette question ne nous fera pas abandonner la réalisation du projet, inédit jusqu’à aujourd’hui, relatif à «Rosmini et la phénoménologie», et ce pour deux raisons. La première est que cette tentative a déjà été esquissée dans une œuvre du début du siècle dernier: il s’agit du célèbre texte de Gaetano Capone Braga Saggio su Ros-

¹ P. RICŒUR, *Husserl (1859-1938)*, dans *À l’école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 9.

mini: il mondo delle idee.² *La deuxième raison est que plus récemment Roberta De Monticelli, dans sa lectio magistralis de Rovereto sur le thème Personhood et Personality, parle de Rosmini comme d'un «extraordinaire phénoménologue spontané par certains aspects».*³ *Le présent projet s'inspire de ces deux textes, en tâchant de clarifier à la fois le sens possible de la phénoménologie que l'on peut découvrir chez Rosmini et en recherchant «quelle phénoménologie» serait la plus proche de la pensée du philosophe de Rovereto. Pour ce faire, nous mettrons à profit les séminaires organisés en 2014 et 2015 par le Centre d'Études et de Recherches «A. Rosmini» à Rovereto, avec la participation des professeurs Jean-Luc Marion et Emmanuel Falque.*

En effet, le projet vise à déterminer si, tout en restant fidèle à la pensée de Rosmini, il se trouve des questions, abordées aussi bien par le philosophe de Rovereto que par le fondateur de la phénoménologie, par lesquelles se dessineraient des convergences philosophiques susceptibles de redynamiser à la fois la pensée rosminienne (qui poursuivrait ainsi la reconquête de sa pertinence) et la voie phénoménologique (envisagée quant à elle sous un jour nouveau, par le prisme de la tradition rosminienne). En d'autres termes, nous nous interrogerons sur l'actualité de Rosmini (en confrontant ses problématiques à celles de la phénoménologie). Ou du moins, en les confrontant aux thématiques et aux sources philosophiques que Rosmini et les auteurs qui se réfèrent à l'école phénoménologique ont mis au centre de leur réflexion, chacun selon sa sensibilité et sa méthode propre. Pour ce faire, et donc pour contrôler notre perspective, nous avons identifié cinq aires thématiques auxquelles correspondent cinq moments de réflexion possibles. Nous les proposons ici selon un ordre non chronologique mais, précisément, thématique.

En premier lieu, on abordera la question du point de vue historique, en interrogeant les sources philosophiques auxquelles Rosmini, Husserl et d'autres auteurs intéressés par la phénoménologie se sont confrontés, en relevant les différentes stratégies de lecture.

² Milan 1914; Florence 1924.

³ R. DE MONTICELLI, *Personhood et personality. I due volti dell'idea di persona*, in «*Conservare l'intelligenza*». *Lezioni Rosminiane*, sous la direction de M. NICOLETTI et F. GHIA, Université des Études de Trente, Trente 2012, p. 91.

En deuxième lieu nous nous proposons d'entrer dans le vif de la thématique du projet, en partant de deux questions qui caractérisent la phénoménologie husserlienne: l'intentionnalité et la réduction. En ce qui concerne le premier concept, on se demandera s'il est possible de retrouver chez Rosmini une idée de conscience qui – bien que ne pouvant être appelée «intentionnelle» – puisse cependant avoir les mêmes exigences d'ouverture vers un «autre» et les caractéristiques d'une «conscience de» caractérisant la conscience husserlienne. En ce qui concerne la réduction, le projet se propose de déterminer s'il existe, dans la pensée rosminienne, «quelque chose» qui s'apparente à la «méthode» ou au parcours phénoménologique de la réduction et qui le conduise à la saisie d'une donation irréductible.

Le troisième moment concerne la vérification de certaines thématiques centrales aussi bien dans les textes de Rosmini que dans la tradition phénoménologique: on concentrera surtout notre attention sur la coexistence possible d'un monde naturel et du monde de la vie (et donc d'une Umwelt et d'une Lebenswelt), sur la question du temps et sur la distinction entre Körper et Leib (et donc entre un corps «matériel» et un corps organique vécu). Deux autres questions, en plus des trois précédentes, seront encore abordées ; la première, indécise chez Husserl mais non chez Rosmini, montrera l'apport du philosophe de Rovereto à ce débat. Il s'agit de la «question de Dieu». Récemment le philosophe français Emmanuel Housset a bien cerné ce sujet chez Husserl, sans pour autant ignorer le passage controversé sur lequel Jocelyn Benoist, un autre phénoménologue français, s'était concentré. En Italie, ce problème a été abordé par une autre grande connaisseuse de questions phénoménologiques, Angela Ales Bello, qui a consacré des textes importants à la «question de Dieu» en phénoménologie. Ce moment du projet cherchera à aborder cette thématique sans reconduire trop facilement la «question de Dieu» au dispositif onto-théo-logique heideggérien, mais en permettant de repenser radicalement la relation entre Dieu, être et métaphysique – et cela grâce à Rosmini. Par conséquent, cette démarche s'inscrira dans la lignée des parcours philosophiques qui ont voulu rouvrir la «question de Dieu» après la mort (métaphysique) de son concept. La cinquième et dernière question concernera la configuration de la relation entre possibilité et réalité. Si Heidegger conclut le paragraphe 7 d'Être et temps en rappelant que «plus haut de l'effectivité (Wirklichkeit) se tient la possibilité (Möglichkeit)» il faut dire qu'une ré-articulation de ces deux catégories de la modalité était déjà présente chez Husserl. Il restera à voir comment la re-configuration mutuelle de la possibilité et de la réalité/effectivité est possible chez

Rosmini, et comment il a interrogé les catégories de la modalité. À ces dernières Kant attribua une particularité: qu'elles n'augmentent «nullement, comme détermination de l'objet, le concept auquel elles sont jointes comme prédicats, mais qu'elles expriment seulement le rapport à la faculté de connaître».⁴

En quatrième lieu, dans le sillage de ce qui est gagné à surmonter la thèse qui dit l'essence exclusive onto-théo-logique de la métaphysique, nous essaierons de mettre à l'épreuve la pensée de Rosmini pour pouvoir penser de manière nouvelle la métaphysique «aujourd'hui» ainsi que la «philosophie première» dont Husserl lui-même a parlé. Dans ce but, sans ignorer que cette dernière a fait l'objet d'attaques et de rétractations, nous étudierons à la fois les reprises de certains éléments identifiés dans les recherches sur Rosmini et sur la phénoménologie et la réflexion sur la «fonction-méta» – proposée par Stanislas Breton, Paul Ricœur, Jean Greisch, Philippe Capelle et alii. Ce domaine a été choisi car ces philosophes, après s'être inscrits au sein de la phénoménologie (mais pas seulement), ont repris ou reprennent leur réflexion à partir de là pour ouvrir des nouveaux parcours en métaphysique.

Une fois vérifiées les implications de la pensée métaphysique rosminienne sur la réflexion autours de la «fonction-méta» more phaenomenologico demonstrata, nous pourrions arriver à un cinquième moment, et donc à une cinquième aire thématique. Nous rapprocherons alors Rosmini non seulement de Husserl et de l'école phénoménologique, mais aussi des auteurs qui se sont référés de différentes manières à l'œuvre du fondateur de la phénoménologie. En particulier, nous le rapprocherons des philosophes de domaine français dont les œuvres ont bien plus qu'une assonance avec la pensée de Rosmini (la suprématie de l'amour, de l'éthique, de la corporéité, pour citer quelques exemples). Dans cette comparaison, ces philosophes trouveraient une acception de l'être, de la présence, de la métaphysique, qui ne se retrouve pas seulement chez Heidegger, et ils trouveraient en Rosmini un lecteur de Duns Scot, auquel eux-mêmes se réfèrent comme source médiévale de leur philosophie.⁵

⁴ I. KANT, *Critique de la raison pure*, éd. fr. revue et corrigée par P. ARCHAMBAULT, Ernest Flammarion Éditeur, Paris 1900, p. 233.

⁵ Voir G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scotto: le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padoue 2012.

Au cours des prochaines années le Centre d'Études et de Recherches «A. Rosmini» abordera et développera les thématiques présentées. Il pourra bénéficier de la collaboration de chercheurs et chercheuses qui s'occupent depuis longtemps de l'étude de Rosmini et de la phénoménologie et qui alimentent un dialogue rigoureux, franc et ouvert. Les conférences et les séminaires tenus par les spécialistes représentent aussi des moments d'examen des thématiques proposées: dans la section «Focus» publiée dans notre revue n'apparaissent que les débuts de cet inventaire. Grâce aux chercheurs et aux chercheuses il sera possible d'examiner la pertinence de l'interprétation proposée par le projet ainsi que la reformulation possible de questions ouvertes dans la phénoménologie et par la phénoménologie. Enfin, Il ne faudra pas sous-estimer la contribution que la pensée rosminienne pourrait offrir aux auteurs qui distribuent trop rapidement leur critique des ontologies classique et moderne et leur proposition antimétaphysique à l'herméneutique heideggérienne. Dans cette tentative, le Centre Rosmini de l'Université de Trente ne veut pas seulement mettre au point la contribution historique d'une comparaison entre le philosophe de Rovereto et la phénoménologie husserlienne, mais il veut également reconsidérer le concept même de phénoménologie: avec Rosmini, «quelle phénoménologie» pouvons-nous penser aujourd'hui?



Rosmini y la fenomenología

Con este editorial se inaugura una línea de investigación (Rosmini y la fenomenología) que, como se verá a partir del Focus, parecía ser muy fructífera, y presagio de acontecimientos importantes e interesantes. Seguramente habrá en el futuro para volver. Gracias Carla Canullo por la importante contribución en el desarrollo de las líneas de investigación.

Escribía Paul Ricoeur en À l'école de la phénoménologie que «la fenomenología, en el sentido más general del término, es la suma de la obra husserliana y de las herejías nacidas de Husserl».¹ Se podría decir que a día de hoy esta frase todavía tienta y vigila a quien se declara parte de la escuela fenomenológica: tienta porque la fecundidad de la práctica inaugurada por Husserl e impulsada por él, fundador, hacia terrenos siempre nuevos –como ha demostrado en el tiempo la publicación de sus Manuscritos–, da fe de la vivacidad de un método que invita a ser practicado después de Husserl; vigila, a fin de que las herejías no lo alejen en demasía de la huella trazada por el autor. Lo dicho hasta el momento, si bien justifica una perspectiva fenomenológica “según la horma de Husserl”, no explica sin embargo el por qué se elija aquí una confrontación entre la fenomenología, sobre todo husserliana, y Rosmini. Por decirlo de otra manera: ¿tiene sentido situar la conjunción “y” entre dos autores que, no solo no han podido compartir nada históricamente, sino que no dan muestra alguna de alguna posible convergencia filosófica?

Si la pregunta que nos ponemos no nos conduce inmediatamente a abandonar un proyecto a día de hoy inédito sobre “Rosmini y la fenomenología” es por dos razones: la primera, porque históricamente el tentativo ya existe al menos en una

¹ P. RICŒUR, *Husserl (1859-1938)*, in *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 9.

obra datada a principios de la mitad del pasado siglo. Se trata de hecho del famoso texto de Gaetano Capone Braga, *Saggio su Rosmini: il mondo delle idee*.² La segunda, porque recientemente Roberta De Monticelli, en la *Lectio magistralis* sostenida en Rovereto sobre el tema *Personhood y Personality*, habla de Rosmini como de un «en ciertos aspectos extraordinario fenomenólogo espontáneo».³ El presente proyecto se inspira en estos dos textos, eligiendo clarificar cuál sea el sentido posible de fenomenología que puede descubrirse con Rosmini, y preguntándose “qué fenomenología” se demuestra la más cercana al pensamiento del filósofo de Rovereto, atesorando de este modo las cátedras organizadas por el *Centro di Studi e Ricerche “A. Rosmini”* en Rovereto con la participación de los profesores Jean-Luc Marion y Emmanuel Falque en el 2014 y 2015.

Por esto, y sin querer imponer a Rosmini una interpretación extrínseca a su pensamiento, el proyecto se pregunta si existen motivaciones comunes que hayan afrontado el filósofo roveretano y el fundador de la fenomenología a través de las cuales se creen convergencias filosóficas capaces de remeter en movimiento sea el pensamiento rosminiano –prosiguiendo el redescubrimiento, ya hace tiempo emprendido, de su actualidad- sea la fenomenología, releyéndola con una mirada renovada gracias a la oposición con la tradición rosminiana. En otras palabras, el proyecto se interrogará sobre la actualidad de Rosmini, poniendo a prueba sus motivaciones junto a las de la fenomenología. En concreto, junto a los temas y a las fuentes filosóficas que tanto Rosmini como los autores que se declaran seguidores de la escuela fenomenológica han situado al centro de sus reflexiones, cada uno de acuerdo a sus sensibilidades y propio método. Para hacerlo, y por tanto para verificar lo apenas dicho, se han individuado cinco áreas temáticas a las cuales corresponden cinco posibles momentos de reflexión, propuestas a continuación no de acuerdo a un orden temporal sino temático.

En primer lugar se afronta la cuestión desde el punto de vista teórico, interrogando a las fuentes filosóficas con las cuales Rosmini, Husserl y otros autores

² Milán 1914; Florencia 1924.

³ R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell'idea di persona*, en «*Conservare l'intelligenza*». *Lezioni Rosminiane*, M. NICOLETTI & F. GHIA (eds.), Università degli Studi di Trento, Trento 2012, p. 91.

de área fenomenológica se han confrontado, remarcando las diferentes estrategias de lectura.

En segundo lugar, la propuesta es la de entrar en el mérito del tema del proyecto partiendo de dos motivos que caracterizan a fenomenología husserliana: la intencionalidad y la reducción. Por lo que respecta al primer motivo, se preguntará si es posible encontrar en Rosmini una idea de conciencia que, si bien es cierto que no puede ser llamada propiamente intencional, refleje en sí en cierto modo las mismas exigencias de apertura hacia lo “otro” y las características de “conciencia de” que definen a la conciencia husserliana. Por lo que respecta a la reducción, una cuestión que el proyecto se propone afrontar es la de si en el pensamiento rosminiano sea posible identificar “algo” que se aproxime al “método” o recorrido fenomenológico de la reducción, conduciéndolo al recogerse de un darse irreducible.

El tercer momento se refiere al estudio de algunos temas centrales tanto en los textos rosminianos como en la traducción fenomenológica: la atención se concentrará sobre todo en la posible coexistencia de un mundo natural y del mundo de la vida (de un Umwelt y un Lebenswelt), en la cuestión del tiempo, en la distinción entre Körper y Leib (entre un cuerpo “material” y un cuerpo orgánico vivido). A parte de estos tres temas se afrontarán otros dos, el primero de los cuales –no resuelto o decidido en Husserl pero presente en Rosmini- mostrará la aportación del filósofo roveretano a este discurso. Se trata del tema o de la “cuestión-Dios”. Recientemente, el filósofo francés Emmanuel Housset ha evidenciado esta cuestión en Husserl sin ignorar el rasgo controvertido sobre el que otro fenomenólogo francés, Jocelyn Benoist, se ha previamente concentrado. En Italia, esta cuestión ha sido tratada por una grande conocedora de problemas fenomenológicos, Angela Ales Bello, a la cual la autora ha dedicado importantes textos. Esta fase del proyecto afrontará la cuestión con el fin de escapar a un movimiento de fácil reconducción de la “cuestión-Dios” al dispositivo onto-teo-lógico heideggeriano permitiendo repensar radicalmente -gracias al filósofo roveretano- la relación entre Dios, ser, metafísica. El corolario de lo apenas mencionado se insertará en la corriente de las líneas filosóficas que han querido reabrir la “cuestión-Dios” después de la muerte (metafísica) de su concepto. La quinta y última cuestión se refiere a la configuración de la relación entre posibilidad y realidad. Si Heidegger concluye el parágrafo 7 de Ser y Tiempo recordando que «más alto que la realidad (Wirklichkeit) está la posibilidad (Möglichkeit)», es necesario recordar que una rearticulación de estas dos categorías de la modalidad se

encontraba ya en Husserl. Resta por ver en qué modo la reciproca rearticulación de posibilidad y realidad/efectividad se da en Rosmini, así como el modo en el que el autor ha interrogado a las categorías de la modalidad a las cuales Kant adscribe la particularidad de no ampliar «en lo más mínimo el concepto al que sirven de predicado, sino que expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva».⁴

En cuarto lugar, en la línea de lo hasta el momento ganado en la superación de la tesis que afirma la exclusiva esencia onto-teo-lógica de la metafísica, se intentará cuestionar el pensamiento de Rosmini con el fin de repensar la metafísica “hoy” y, al mismo tiempo, también aquella “filosofía primera” de la cual el mismo Husserl ha escrito. Con este fin, y sin ignorar el hecho de que esta última ha sido objeto de ataques y re-trataciones, el retomarse de algunos elementos que surgen de las investigaciones rosminianas y fenomenológicas será indagado junto a la reflexión sobre la llamada “función meta” – propuesta por Stanislas Breton, Paul Ricoeur, Jean Greisch, Philippe Capelle et al.-; ámbito escogido este último porque dichos filósofos, tras haber reclamado la propia inscripción en el seno de la fenomenología (si bien no solo en ella), reparten de ella para abrir nuevas vías de la misma metafísica.

Un quinto momento, y por tanto una quinta área temática, será la que, habiendo verificado las implicaciones del pensamiento metafísico rosminiano con la reflexión sobre la “función meta” more phaenomenologico demonstrata coloca al filósofo de Rovereto no solo junto a Husserl y la escuela fenomenológica a este próxima, sino también junto a otros autores que se han reclamado en modos diversos seguidores de la obra del fundador de la fenomenología. En concreto, nos referimos a filósofos que en la actualidad desarrollan su reflexión en ámbito francés, y cuyas obras representan más que simples asonancias con el pensamiento rosminiano (la primacía del amor, de la ética, de la corporeidad, por poner solo algunos ejemplos), y que en la confrontación con nuestro filósofo ganarían una acepción de ser, presencia, incluso de metafísica no deudora solo del pensamiento heideggeriano, encontrando además

⁴ I. KANT, *Critica de la razón pura*, P. RIBAS (ed.), Alfaguara, Madrid 1997, p. 241.

en Rosmini a aquel lector de Duns Scoto al cual ellos mismos se refieren como fuente medieval de sus filosofías.⁵

Son estos los contenidos que, en relación al proyecto propuesto, el Centro di Studi e Ricerche “A. Rosmini” afrontará y desarrollará en los próximos años, valiéndose de la colaboración de estudiosos que desde hace tiempo trabajan tanto en el campo rosmिनiano como en el fenomenológico, alimentando un diálogo riguroso, franco y abierto. Las conferencias y los seminarios sostenidos por estos especialistas representan al mismo tiempo los momentos de corroboración de los temas arriba propuestos, corroboración de la cual los contenidos aquí publicados en la sección “Focus” pretenden ser simplemente un comienzo. Junto a estos estudiosos se examinará la adecuación de la interpretación propuesta por el proyecto así como el replanteamiento que la misma hace posible en relación a cuestiones que en la fenomenología y desde la fenomenología permanecen abiertas. Sin ignorar, finalmente, la aportación que el pensamiento rosmिनiano podría ofrecer a autores cuya crítica de la ontología clásica y moderna y cuya propuesta antimetafísica se califica demasiado rápidamente como deudora de la hermenéutica heideggeriana. Por esto, con este tentativo, el Centro Rosmini de la Universidad de Trento, no pretende solo actualizar la contribución histórica de una confrontación entre el filósofo roveretano y la fenomenología husserliana, sino también el concepto mismo de fenomenología, preguntando “qué fenomenología”, con Rosmini, puede a día de hoy pensarse.

⁵ Cfr. G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto: le fonti scotiste dell'ontologia rosmिनiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.





Lectia magistralis

Il 21 marzo 2013, nella Sala degli Specchi di Casa Rosmini a Rovereto, il filosofo Bruno Pinchard (Università Jean Moulin, Lyon 3) ha tenuto una lectio magistralis dedicata al tema «Attualità e inattualità della metafisica. Dalla filosofia progressiva alla filosofia regressiva secondo Antonio Rosmini». Tra i più validi e originali studiosi francesi del nostro tempo, Pinchard unisce a un'approfondita conoscenza della filosofia scolastica e della sua influenza sul pensiero occidentale un costante e appassionato studio di Dante, del Rinascimento italiano e di autori moderni e contemporanei come Malebranche, Vico e Heidegger. Come è ben emerso dalla lectio, l'approccio di Pinchard alle tematiche della metafisica nasce da una profonda aspirazione a far rinascere l'umanesimo in un'epoca di "nuove povertà" dello spirito e del senso; qui risiede per lo studioso francese l'attualità della metafisica. Prima ancora che una direzione specifica dell'indagine filosofica, la metafisica – o meglio: l'apertura metafisica – è per Pinchard momento fondante dell'uomo integrale, di un uomo che non ha perso il senso del mistero e che anzi ne fa il fulcro del filosofare medesimo. Riallacciandosi a un tema ben presente nella cultura francese (si pensi al "sentimento



oceanico” della natura in Romain Rolland e alla sua ripresa da parte di Pierre Hadot), nella lectio Pinchard prende le mosse dall’esistenza fattuale di “momenti metafisici” che sospendono il tempo misurabile delle attività tecnico-pratiche e vanificano l’aspirazione positivista della calcolabilità dei processi naturali. Per un’efficace evocazione di tali momenti di accresciuta consapevolezza esistenziale l’autore si rifà a Baudelaire e soprattutto a Malebranche, per poi individuare nella riflessione metafisica di Rosmini un analogo intento di radicare l’esperienza umana in un sentimento di meraviglia che si fa rigorosa tensione conoscitiva. Una tensione che, evidenzia Pinchard, imbrocca nell’opera di Rosmini almeno due strade: da un lato quella di un’ontologia dell’essere ideale indeterminato, condizione di senso di ogni specifico atto conoscitivo, dall’altro (e ciò avviene in particolare in Il divino nella natura, testo su cui maggiormente si concentra la lectio) la via del ritrovamento dei “lasciti” del creatore negli enti creati e nell’uomo. Su questa seconda via il pensiero può arrivare a esiti estremamente problematici: l’identificazione panteistica del divino con la natura, le tentazioni di grandezza dell’uomo prometeico, l’assolutizzazione idealista dello spirito. Questi punti critici, che rischiano di condannare la metafisica all’inattualità, possono essere affrontati e risolti con lo stesso atteggiamento di sobrietà e rigore intellettuale che Pinchard riconosce al “genio umile” di Rosmini e che mantiene attuale la concezione del reale del pensatore roveretano.



BRUNO PINCHARD

ACTUALITÉ ET INACTUALITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE

DE LA PHILOSOPHIE PROGRESSIVE A LA PHILOSOPHIE REGRESSIVE
SELON ANTONIO ROSMINI

The present contribution starts from the evidence of the existence of 'metaphysical moments' of heightened awareness; they suspend the measurable time of the technical and practical activities, thus counteracting the positivist consideration of nature. Such moments are well evoked in Baudelaire's and especially Malebranche's works; anyway, a similar intent to root the human knowledge in a feeling of wonder is also peculiar of the metaphysical reflection of Antonio Rosmini. This is to be found both in Rosmini's ontology of the ideal being, which is the absolute precondition of every specific act of cognition, and in his enquiry on the divine element in nature, i.e. the 'legacies' left by the Creator in natural entities and in man.

Je ne chercherai pas à vous convaincre d'une évidence, il y a des moments métaphysiques dans la vie. Mais qu'il y ait des pensées métaphysiques formulables, des objets métaphysiques à notre portée, un système métaphysique, voilà qui fait problème à l'extrême. C'est même à l'intensité de ce problème qu'on reconnaît de nos jours la marque de la culture européenne. Elle se fait reconnaître dans le monde globalisé à cette impuissance proclamée et aux formes politiques qui s'y rattachent. Elles sont pourtant là les nouvelles pauvretés.

Ces moments métaphysiques, Baudelaire les disait «profonds»: «Il y a des moments de l'existence où le temps et l'étendue sont plus profonds, et le sentiment de l'existence immensément augmenté» (*Fusées*, XI). Chacun rencontre dans le cours de sa journée ces instants où les contradictions de l'existence semblent s'harmoniser à partir d'un point d'apparence secondaire, une chose lue ou vue, qui prend soudain des proportions gigantesques et crée une synthèse qui réordonne la vie. On aura beau céder à toutes les tentations du marché ou de l'angoisse qu'il engendre, il restera aux abords de l'humanité vivante des moments de beauté, des pressentiments ou des souvenirs, des rêves, des bribes de phrases échangées avec les morts, des cris adressés à Dieu. La Métaphysique commence avec eux et l'actualité de la Métaphysique tient d'abord à cette part irréductible de l'homme qui n'a pas accepté de mourir selon l'espace normé et le temps chronométrique dans le-



quel les savants tentent de capturer la nature.

Il est juste d'appeler ces pouvoirs inconnus de l'âme humaine des moments *métaphysiques* dans la mesure où ils rompent avec les lois connues de la nature, avec le temps mesurable de la science, avec les interdits promulgués par une société désenchantée, avec ce poids critique permanent qui nous veut modernes, éduqués à la démocratie, tenus à des valeurs homologuées. De tels «moments métaphysiques» n'épuisent pourtant pas la puissance d'envol de la Métaphysique. Ces moments ne sont que des fragments d'un autre monde qui veut paraître. La Métaphysique prend le relai du moment quand le moment ne suffit plus et que c'est l'autre monde qui se fait pressentir.¹ Alors le moment cède la place à la nécessité de l'ordre. Nous avons beau être constamment surveillés, et d'abord par nous-mêmes, le surnaturel paraît plus souvent qu'à son heure. Mais il ne se caractérise pas seulement par des rêves extravagants, il est riche d'une capacité d'ordre singulière.

Les moments métaphysiques, et leurs prolongements spéculatifs, sont peut-être des propriétés irréductibles de la condition humaine, ils sont abandonnés par la raison depuis longtemps qui n'a trouvé que des contradictions dans l'affirmation d'un autre monde. Il s'est développée en Europe une contestation du droit de la philosophie à juger de ces états de passage que Malebranche appelait encore des «visions métaphysiques».² Le concept serait coupable, il faudrait quitter le monde de la spéculation pour adhérer à des présences qui ne mériteraient que le silence. La présence, le monde, la chair, l'affectivité, la vulnérabilité sont alors apparus comme des façon de saluer la vie sans entrer dans l'ombre que jette sur elle la pensée. La Métaphysique s'est retrouvée doublement disqualifiée: qualifiée d'apparence transcendantale par les philosophes qui n'y voyaient qu'un champ de bataille sans victoire possible, sa promesse d'ordre semblait contrarier le libre épanouissement des circonstances, l'engagement authentique du sujet dans la présence d'un monde désormais unique et libéré de la hantise des mondes possibles.

Cette victoire du monde phénoménal nous donne tout de ce monde, sauf évidemment l'«autre». C'est toute la promesse de la survie qui s'en va avec cette nouvelle célébration des choses et l'âme pourrait bien y perdre sa vocation à l'invisible. Le désir, la foi, le salut dépendent pourtant de cette profondeur de nos intuitions. Mais la parole commune se dresse contre cette possibilité qui

¹ On se souviendra de l'exclamation célèbre du chroniqueur du *Pantagruel* devant la bouche béante de son maître géant: «Jesus (dis-je) il y a icy un nouveau monde» (*Pantagruel*, chapitre XXXII). Rabelais n'annonce pas seulement ici le nouveau monde de la Renaissance, il résume toute forme de désir, qui est toujours désir de monde: cf B. PINCHARD, *La «Cresme philosophale» attribuée à Rabelais, essai de lecture pantagruélique*, in *Religion et littérature à la Renaissance*, Mélanges en l'honneur de Franco Giaccone, Classiques Garnier, Paris 2012.

² Les *Entretiens sur la Métaphysique* de Malebranche commencent en effet ainsi: «Bien donc, mon cher Ariste, puisque vous le voulez, il faut que je vous entretienne de mes visions métaphysiques». On sait que le traité n'en est pas moins un extraordinaire effort de la raison. L'interlocuteur de Malebranche voulait être entraîné dans un «autre monde tout rempli de beautés intelligibles». «Enlevez-moi dans cette région heureuse et enchantée». Mais Malebranche répondra: «Non, je ne vous conduirai point dans une terre étrangère,; mais je vous apprendrai peut-être que vous êtes étranger vous-même dans votre propre pays» (*Entretiens*, I, *Prologue*).

semble entamer l'authenticité de la finitude humaine et encourager à fuir nos semblables. Il ne faudrait pas cependant se méprendre sur la vieille âme de l'humanité. Elle ne revendique sa nouvelle solitude que parce qu'elle est soumise à l'influence permanente de la Presse, de l'Université, de la recherche et de la culture d'Etat, qui s'impatientent devant ces archaïsmes. Il y a des postes à prendre et une visibilité enviable à conquérir pour qui est prêt à inventer les systèmes de connaissance les plus extravagants, pourvu qu'ils déstabilisent l'homme augural. La raison semble ici du côté des pouvoirs établis et c'est se mettre au service de l'irrationnel que de prendre le parti de la Grâce.

Jamais une société ne s'est ainsi constituée contre sa destinée surnaturelle et l'on appelle aujourd'hui modernité, et post-modernité, ce nouveau contrat de l'humanité avec sa destruction prochaine. L'homme y déclare qu'il est mort ou ne se survit qu'à passer vers une forme de post-humanité où l'effroyable dénégation des fins se redouble du ridicule des prétentions technologiques qui négligent sans cesse que la terre est ronde et ses ressources limitées. Mais c'est sans doute une juste appréciation du mal qui est rendue inaccessible par cette reconstruction de la vie, ce mal qui sommeille dans les idées comme dans les objets, et qui soudain se dresse, s'affirme et emporte toutes les résistances de la volonté. Le mal est ici encore plus énigmatique que Dieu, et encore plus soustrait à la connaissance que lui.

Longtemps après les premières effractions du nominalisme, de l'empirisme et du relativisme, l'art a porté presque seul ce patrimoine de l'humanité que Mallarmé a appelé un jour «l'explication orphique de la Terre»,³ faisant du poète celui qui résumerait en lui toutes les espérances de l'amour, de la mythologie, de l'alchimie et d'une politique supérieure. Comme il serait difficile de réitérer pareille espérance en un temps où l'Art contemporain s'est fait une spécialité de régner sur les rebus de la production de masse! Celui-ci ne rencontre plus les moments métaphysiques que par la Destruction, sans parvenir à cette relève que Mallarmé confiait au *voir*: «Toute naissance est une destruction, et toute vie d'un moment, l'agonie dans laquelle on ressuscite ce qu'on a perdu, pour le voir».⁴ Il en tire alors cette définition majeure de son art: «La Poésie est l'expression, par le langage humain ramené à son rythme essentiel, du sens mystérieux des aspects de l'existence: elle doue ainsi d'authenticité notre séjour et constitue la seule tâche spirituelle».⁵

Mallarmé a remis, on le voit, à la poésie une tâche spirituelle qui appartenait de droit à la Métaphysique. Reprendre aujourd'hui un dessein métaphysique qui restituerait aux moments profonds l'ordre dont ils proviennent revient à rivaliser avec la poésie entendue en son sens le plus élevé. C'est précisément d'une telle tâche que je veux vous entretenir.

I.

Je suis ici dans la maison natale d'un philosophe à l'oeuvre inachevée, qui a tenté un ultime témoignage en faveur de la pensée traditionnelle que Platon avait transmise à la raison occidentale

³ S. MALLARMÉ, *Lettre à Verlaine*, 16 novembre 1885.

⁴ MALLARMÉ, *Lettre à Henri Cazalis*, 27 mai 1867.

⁵ MALLARMÉ, *Lettre à Léo d'Orfer*, 27 juin 1884.

en prenant la suite des savoirs de l'Orient. J'ai trouvé dans un de ses derniers manuscrits une suite de réflexions d'une originalité extrême qui témoignent d'un faisceau de possibilités, encore largement inexploitées pour redonner l'invisible à son ordre. Je voudrais vous introduire à ce génie timide qui ne sait pas encore exactement face à quelles destructions il aura à s'affirmer dans les siècles à venir. Mais la noblesse de cette âme, redoublée par la naïveté de sa conscience historique, lui donne une actualité nouvelle dans un contexte de bouleversements inouïs, où même l'idolâtrie, dépendante des réorientations permanentes du marché, s'avère instable et où la superstition, coupée de ses racines millénaires, répugner à se fixer.

Je ne considérerai ici que ce *Del divino nella natura*, rédigé entre 1851 et 1855, qui expose, à travers un effort inouï de reconstitution des racines de toutes les religions et de tous les peuples, une nouvelle interprétation des religions historiques à partir de la distinction entre l'Être de Dieu et l'être du divin. Cette distinction ne va pas de soi. Elle est pourtant un puissant moyen, *peut-être le seul*, de nous délivrer de la superstition historiciste. C'est pourquoi elle mérite qu'on l'éclaire, elle appartient par priorité à qui cherche une force de pensée à travers l'histoire de la culture.

Le dessein d'Antonio Rosmini dans cette oeuvre est d'une générosité impressionnante puisqu'elle s'adresse, à travers une curiosité sans limite pour les phénomènes religieux, au patrimoine commun de la Poésie et de la Philosophie. Il y a une philosophie qui peut aller au devant de la poésie, à condition de procéder du même principe de grandeur qui l'inspire, où il ne faut pas tant voir Dieu lui-même que le divin répandu dans la nature de l'univers:

e parmi che appunto da quello che, eccendendo i nostri limiti, c'ingrandisce colla stessa meraviglia (voi certo non mel negate) tanto il Filosofo, quanto il Poeta derivino ogni loro potenza e grazia, e prendano l'ali ad ogni volo sublime. Ché ciò che è divino, e che luce nel seno del mistero, è come il loro comune alimento, per quale il poeta e il filosofo vivono immortali.⁶

L'oeuvre, fidèle à l'amitié et aux idéaux communs, est dédiée à Alessandro Manzoni, un poète. Pourtant elle n'est jamais une théorie de l'art, mais seulement du beau en tant qu'il appartient au divin dans la nature. Rosmini se voue dans cette oeuvre à une théosophie du mystère, de l'arcane, des degrés initiatiques pratiqués par toute l'humanité depuis les origines, jamais à une esthétique et le beau y est seulement considéré comme un trait du divin⁷. Partout où des esprits moins métaphysiques voudraient échapper à l'emprise de l'être pour se contenter d'une esthétique et à ses satisfactions subjectives, Rosmini contraint l'esprit à reconnaître la réalité absolue des manifestations religieuses au travers les âges. Il va à la rencontre de l'homme religieux avec l'idée du divin et, ce faisant, il inscrit dans l'ordre du vrai même les entreprises du faux.

L'entreprise est évidemment risquée car à force de placer dans une lumière «divine» le patrimoine poétique et religieux de l'humanité, elle pourrait conduire à une confusion entre la manifestation *immédiate* du divin dans la sphère du créé et le Dieu créateur. La réussite du projet repose sur la solidité de l'ontologie de Rosmini. Parce que, depuis ses prémisses, elle distingue l'«être idéal» et

⁶ A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, a cura di P.P. OTTONELLO, Istituto di Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma 1991 (DN), p. 19.

⁷ DN, p. 20, qui s'appuie cite le *Phèdre*, 246d.

l'«être réel» et se dresse tout entière contre les philosophes qui, comme Gioberti après Hegel, convertissent l'un dans l'autre, Rosmini peut entrer dans la récapitulation des erreurs religieuses millénaires avec la même force qu'il manifeste dans son combat contre les erreurs philosophiques des modernes. Les croyances humaines ne s'inscrivent que dans le champ de l'être idéal, la métaphysique vraie reconnaît toute la distance qui le sépare l'être réel. Mais parce qu'elles procèdent l'une et l'autre d'une même ontologie objective, ni l'une ni l'autre ne s'écarte de la raison.⁸ Mais seule la Métaphysique le sait et c'est ignorance de la portée exacte du divin dans la nature qui conduit les croyances humaines à la superstition et à la possession: une fois posé qu'une nature immatérielle et illimitée se manifeste dans le monde, même les perversions de la tradition primordiale de l'humanité peuvent être placées sur un plan de portée ontologique qui leur garantit une objectivité divine jusqu'au fond de leur propension à l'erreur. L'ontologie seule donne accès à l'anthropologie. En conférant une portée objective à l'être idéal conçu par notre entendement sans pour autant lui reconnaître la portée absolument subjective qui n'appartient qu'à Dieu (avec les pouvoirs de connexion de l'être et de la vie qui en découlent), Rosmini maintient un lien entre l'essence divine et le monde des idées auquel accède tout homme, même païen. Cet ontologisme décrié relie la finitude humaine à une profondeur divine que tout autre système interdit aux êtres finis. Comme le dit Rosmini: la première cause

non ha abbandonato l'ente finito a sé solo e divisane l'esistenza interamente dalla sua propria; e questa cosa rimasta nel mondo quasi reliquia delle mani di chi lo fabbricò costituisce certamente la sommità e quasi direi la punta di questa meravigliosa mole dell'universo [...].⁹

Cette lumière de l'être, idéal dans son indétermination, qu'on ne confondra avec celle de l'être suprêmement existant et suprêmement déterminé, se comporte à hauteur d'homme comme un arbre qui bouleverse l'univers par la force de sa croissance tout en restant caché dans ses plis.¹⁰ Une telle théorie de l'être idéal est contestable sans doute, en ce qu'elle substitue à l'analogie de l'être un être univoque dans lequel Dieu lui-même est pris.¹¹ Mais Rosmini a un sens si exceptionnel du

⁸ On reconnaîtra dans ces fortes distinctions le contenu même de l'enseignement de Malebranche dans ses lettres à Dortous de Mairan, lui qui croyait lire dans la doctrine de la Vision en Dieu des essences une thèse spinoziste. Comme Malebranche, Rosmini sera soupçonné d'ontologisme pour son usage de l'être idéal fondé en Dieu, condition à ses yeux de la lutte contre l'empirisme et le pragmatisme.

⁹ DN, pp. 24-25.

¹⁰ Le texte cité continue en effet ainsi, p. 25: «sommità e punta, che a vista dell'occhio mortale si perde nell'infinito e nell'assoluto essere, e ivi come nel suo proprio terreno, quasi fortissima radice d'una gran pianta rovescia, penetra, profonda, e tenacemente si tiene e si nasconde» On croirait entendre Leibniz à propos de Dieu présent dans le monde humain: «Il n'y entre que d'une manière occulte, car il fournit être, force, vie, raison, sans se faire voir», *Théodicée*, § 447.

¹¹ Il est difficile d'entendre autrement une mise au point de cet ordre: «Egli è evidente da sé, che tra due cose non ci può essere similitudine di sorte alcuna, foss'anche l'infima di tutte, qual è

mystère qu'il fait de ce nouveau site pour l'intelligence le site des plus grands mystères auxquels la raison est confrontée: comment l'être peut être un dans la multiplicité des choses, comment il peut être à la fois indéterminé dans le créé et absolument déterminé en Dieu, comment une vérité objective comme l'être idéal peut être aussi subjective, comme l'être réel. Ainsi l'analogie est-elle perdue, mais sa fonction problématique est préservée et elle peut rester, à travers le nouveau concept de l'être, le foyer de toutes les approches humaines de Dieu.¹² L'être idéal est à la fois la grande tentation du prométhéisme humain qui voudrait se faire Dieu, et la seule chance d'une intelligence qui sans lui est privée de tout accès au sens dumonde. Même pour Rosmini, il n'y a pas d'actualité de la Métaphysique sans un risque de la Métaphysique, panthéisme et idolâtrie comprise. Mais ce risque mérite d'être encouru car par lui la Tradition primordiale, même pervertie, reste accessible et l'homme demeure dans la lumière de la création divine.

C'est aussi pourquoi l'ouvrage est une lecture critique permanente de Gioberti qui, d'une certaine façon, résume en lui tous les risques de la Métaphysique et de son idolâtrie. Gioberti argumente: si l'être idéal est quelque chose de divin non par participation, mais essentiellement, il ne faut pas s'arrêter dans cette direction: il faut faire de cet être idéal Dieu lui-même.¹³ Rosmini résiste à cette «*apparenza di sublime religiosità*». Plus loin dans l'oeuvre, il en fait le principe même de l'idolâtrie qui, partant de l'existence objective indubitable des idées, leur attribue une existence subjective qui en fait des dieux:

Quell'errore, non mai spenta del tutto la tenace sua vita, in tutte le età tentò di ripullulare, l'ultimo de' quali tentativi (senza che se n'accorga il filosofo che vi diede mano) è, agli occhi nostri, la formola dell'*ente reale che crea le esistenze*.¹⁴

Qui n'aura reconnu ici la FORMOLA di Gioberti, qui use de la preuve ontologique pour transformer le relatif en absolu et imposer ce que Rosmini appelle le «*sistema du razionalismo*», pour ne rien dire de la pure et simple confusion superstitieuse entre l'homme et Dieu ?¹⁵ *Le Del di-*

l'analogica o proporzionale, se nulla affatto, nessun minimo che si trovasse nelle due cose simili, in cui esse si accomunassero o identificassero», p. 31. Ce «quelque chose» est pour Rosmini le divin qui appartient à Dieu sans se confondre avec lui. Par ailleurs, un texte difficile semble laisser entendre que l'idolâtrie naît de l'analogie, dans la mesure où les symboles sensibles peuvent prétendre connaître quelque chose de la vie infinie: «Quindi l'illusione e l'inganno volgare d'arrestare il pensiero nell'analogo, scambiando questo coll'analogato: ond'ebbe origine l'idolatria», DN, p. 91. Rosmini appartient évidemment à la descendance scotiste de l'univocité de l'être et à sa reprise par les théories modernes de la représentation.

¹² «Come ciò che è per essenza obiettivo, può avere un'esistenza subiettiva? — Ecco il perpetuo MISTERO, che la Filosofia può riconoscere, svelare non mai», p. 169.

¹³ DN, p. 26

¹⁴ DN, p. 187.

¹⁵ DN, p. 29.

vino della natura semble perdu dans les méandres d'une érudition immense, il n'est qu'un chapitre de la lutte acharnée de Rosmini contre Hegel et sa descendance en Gioberti.

Il faut donc accepter de courir ce risque: ou bien renonçant à la doctrine de l'être idéal, aussi universel que tous les temps et toutes les civilisations, enfermer l'esprit humain dans l'empirisme et le relativisme, ou bien mordre au fruit de la connaissance et se confronter, à travers ce critère sûr, à tous les délires du paganisme, qu'il s'agisse du culte émanatiste de l'être chez les philosophes ou du culte de la vie dans le peuple, les deux faces inséparables de Dieu que l'idolâtrie sépare.¹⁶ Il est clair que Rosmini a tranché et a assumé le second risque, celui d'avoir engendré Gioberti lui-même, et demain l'actualisme, plutôt que l'abandonner l'humanité entière sans son droit à la raison. Tel est le prix d'une actualité généreuse de la Métaphysique dans les temps modernes. Elle a conduit Malebranche, pourtant grand accusateur du paganisme, à comprendre la Chine, elle a ouvert à Rosmini l'immense érudition religieuse de son temps. Toute autre appréciation, soyons-en sûrs, ouvre la voie à l'incrédulité moderne. C'est elle qui maintient jusqu'au bout la différence entre la spéculation et l'histoire de la spéculation.¹⁷

II.

Dans les dernières lignes de l'oeuvre, Rosmini propose une ultime intuition d'une grande force, qu'il dit emprunter à Schelling.¹⁸ Il y aurait deux «philosophies», une Philosophie régressive et une Philosophie progressive. Tous les efforts de l'esprit humain antérieurs à Platon appartiendraient à la Philosophie «régressive», qui se met à la recherche de l'être fondement de la connaissance à travers tous les obstacles de l'erreur humaine. Platon y a mis fin en découvrant que les idées étaient séparées du sensible. A partir de lui, la Philosophie a pu progresser «scientifiquement» et accéder à une «forme systématique». La grande oeuvre de la Philosophie progressive n'a appartenu en plénitude qu'à Platon. C'est en elle que Rosmini veut une dernière fois s'inscrire, au moment même où il arrive au bout de ses forces. Mais c'est le moment de se rendre compte combien sa véritable découverte dans ces années ultimes est bien la profondeur de la *Philosophie régressive* qui occupe de part en part, et sur un mode encore inédit, le *Del divino della natura*.

Quand on parcourt les différentes explicitations que Rosmini a donné de la dualité décisive

¹⁶ Rosmini distingue l'idole des philosophes, l'être idéal séparé de la vie subjective, et l'idole du peuple et de ses prêtres, la vie séparée de l'être, DN, p. 97. Dieu seul unit l'être et la vie dans le mystère d'un Etre vivant. Seule la Révélation soutenue par la Grâce peut conduire l'homme à une telle réalité qui dépasse toutes nos conceptions finies.

¹⁷ DN, p. 33.

¹⁸ DN, p. 282; il se réfère alors au *Preliminare alle opere ideologiche*, aux § 31 et 32 (P). Ce passage se rapporte lui-même au § 5 du même texte, publié in *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, Istituto di Studi Filosofici, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma 2003.

qui traverse la philosophie depuis la Philosophie positive de Schelling, on peut être un peu déçu car elles demeurent prises dans le cadre d'une logique assez formelle de priorité et de posteriorité entre les idées. Cependant, on y déjà voit à l'œuvre une singulière dynamique de développement qui prendra tout son sens dans le manuscrit qui nous occupe. Dans la philosophie régressive en effet, écrit Rosmini dans l'Introduction préliminaire à son *Idéologie*:

l'uomo movendo dal punto accidentale in cui si trova colla sua mente, torna indietro risalendo tutti i gradi del proprio sviluppo, e cerca, secondo la legge della priorità e posteriorità logica delle idee, d'arretrarsi fino a quel punto luminoso, al di là del quale non si può più andare, il quale è necessariamente ed evidentemente vero.¹⁹

Il faut insister sur cette démarche par degrés car c'est elle qui, dans le *Del divino* s'enfonce dans l'histoire de l'humanisation. Cette progression ne remonte pas seulement vers la fulgurance de l'Être idéal, elle est aussi une quête de la tradition primordiale de l'humanité, à travers toutes les déformations qui la rendent presque indéchiffrable. Certes, Rosmini insiste sur le fait que la Philosophie régressive n'est rien d'autre que son *Idéologie*.²⁰ Cependant il y a tout à parier que ce premier Rosmini a, chaque jour, mieux approfondi les conditions de cette remontée au principe et a fini par apercevoir l'épaisseur historique d'un tel dessein de recherche d'un premier principe évident par soi. Déjà il prend conscience que la Philosophie régressive doit surmonter les obstacles créés par le libre arbitre humain et son pouvoir d'erreur au cœur même de la saisie rationnelle du point de départ de toute philosophie systématique et progressive.²¹

Il ajoute que la Philosophie progressive doit supposer, pour se développer, la maîtrise des «conditions formelles» et des «conditions matérielles» du progrès intellectuel, autrement dit la Logique et la Psychologie: ce sont ces deux sciences qui seraient à même d'articuler Philosophie régressive et Philosophie progressive. Dans *Del divino della natura*, la Logique et la Psychologie sont d'abord celles de la superstition et de sa puissance d'erreur. Ainsi la Philosophie régressive se sera-t-elle considérablement approfondie. Même s'il demeure des limites chez Rosmini dans la capacité à mettre en œuvre une telle révolution de pensée, les audaces philosophiques reprises à l'Idéalisme allemand, mais retravaillées dans le cadre d'une philosophie de l'Être idéal, méritent d'être exami-

¹⁹ P, § 31, p. 85.

²⁰ P, § 31, p. 86.

²¹ P, § 32, p. 86. Que l'histoire de l'humanisation parte des incertitude du libre arbitre qui doit à la fois se former et surmonter sa propre puissance d'erreur, c'est déjà un des points de départ de la *Scienza nuova* de Vico: «L'uomo per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa se regola dell'universo », G. VICO, *Scienza nuova*, 1744, éd. NICOLINI (SN), § 120. Et Vico de montrer que toutes les formes de la civilisation ne sont que des déterminations successives des incertitudes de la liberté, fondées non sur la vérité, mais sur la régulation juridique de la démesure humaine: «L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità, che son i due fonti del diritto natural delle genti », § 141.

nées pour leurs avancées comme pour leurs timidités. Car la Métaphysique d'aujourd'hui joue son destin dans cette capacité à déjouer une Philosophie trop évidemment progressive pour mettre tout l'accent sur les régressions profondes qui donnent du temps à l'être et de l'histoire au désir métaphysique.

L'ensemble de l'enquête, immensément informée, parvient ainsi à entrer sans effort dans les détails les plus fascinants des religions passées dans leurs mystères et leurs allégories autant que dans leurs sortilèges et leurs débauches. Tout au cours de sa progression, comme dans le reste de son œuvre, Rosmini reste profondément fidèle à Platon et à son regard critique sur les mythes et les poètes. Il est d'ailleurs étonnant que notre auteur italien relègue au second plan les évaluations du passé de Rome que Cicéron nous livre. Cicéron est pourtant un modèle admirable de Philosophie régressive. Voilà pourtant comment il le juge:

Certamente non raggiunse quest'altezza Cicerone, quando volendo anch'egli definire la sfera delle cose divine, scrisse: *Quae autem divina? vigere, sapere, invenire, meminisse* (*Tuscul. I, 26*).²²

Il est assez singulier qu'un système aussi ouvert au monde entier, en particulier à la l'Égypte et à la Chine, n'ait pu embrasser les idéaux les plus profonds de la tradition latine. Cicéron est rétif à la philosophie idéale, cela n'est que trop clair, mais son évaluation de la puissance du religieux n'en est que plus significative. Rosmini reproche à Cicéron de réduire le divin aux facultés humaines. Ce serait une idée «décadente» de considérer que la perfection de la mémoire et de l'invention sont telles que «pas même en Dieu on ne peut rien concevoir de meilleur» (*Tusc. 26*):

Cicerone non riconoscendo altre cose divine che la potenza della memoria, della mente, e del pensiero, *quae sola divina sunt*, come dice, era tornato in dietro da quell'altezza a cui s'era spinto Platone, il quale almeno s'era accorto, che le idee sono qualche cosa più dell'umane potenze, e la causa dell'eccellenza di queste, in cui si trovava per vero qualche cosa di divino.²³

Mais c'est lui qui reconnaît la profondeur des plongées de Cicéron dans l'archaïque:

Questa virtù divina ed animatrice del fuoco, che divenne poi il gran domma degli Stoici, è magnificamente esposta da Balbo presso Cicerone.²⁴

Surtout c'est dans une ligne purement cicéronienne que Rosmini finit par reconnaître que tout système mythologique est incomplet tant qu'il ne donne pas sa place au principe de la divination

senza il quale non si può intendere come i fatti famigliari e politici, o i naturali possano formare parte e sostanza delle religioni.²⁵

²² DN, p. 20.

²³ DN, p. 35.

²⁴ DN, p. 174.

²⁵ DN, p. 190.

Cette observation digne de Giambattista Vico permet d'écarter les mythologies agraires et l'évhémérisme, et entrer dans la profondeur des religions du Latium. Concernant le «vigere» déjà évoqué, Vico tirait de Virgile une conception pourtant très proche de l'esprit humain:

E i poeti teologi il sentivano e non intendevano, e appresso Omero il dissero «forza sagra» e «vigor occulto» e un «dio sconosciuto». [...] E sì, rozzamente, intesero quell'altissima verità, che poi la teologia naturale de' metafisici, in forza d'invitti raziocini contro gli epicurei, che le vogliono esser risalti de' corpi, dimostra che l'idee vengono all'uomo da Dio.²⁶

On voit que Vico ne recule pas devant une philosophie des idées, mais qu'il lui confère des racines encore plus radicales que Rosmini, certes teintées du «sensisme» honni, mais capable de rejoindre d'autres logiques idéelles que celles de la raison. Un autre Dieu, sans doute plus jupitérien que chrétien, s'y trouve convoqué. Il faut partie aussi de l'actualité du «divin dans la nature» et de ses risques.

Rosmini a aussi sa théorie des idées primitives, elle repose sur une théorie de l'imagination qui dépasse largement les audaces de Kant:

E veramente se il primo de' misteri è il non vedersi dall'umana mente vincolo d'identità tra l'essere concetto purissimo e indeterminato che sta presente alla nostra mente, e i suoi termini proprî che si raccolgono da noi tutti sotto l'espressioni di esistenza subiettiva, di vita, di sentimento o d'attività; consegue da quello che non conoscendo noi come l'essere sia attivo, senz'essere nulla di più di essere, né pure possiamo conoscere come avvenga la creazione dal nulla, che è l'operazione ad extra dello stesso Essere vivente. Di che avviene, che ogni qual volta l'uomo vuole asserire e spiegare quello che non sa, deva sostituire l'immaginazione all'intelligenza; et è così, per questa irrefrenabile voglia di conoscere anche quello che non si può, che tutto l'Oriente precipitò nell'emanantismo.²⁷

Plus claire que celle de Vico, cette théorie des idées n'en a cependant pas toute la puissance car elle ne parvient pas à entrer entièrement dans la Logique poétique des états primitifs de l'humanité. Elle ne conçoit pas jusqu'où va la démiurgie humaine dont Vico disait, en s'appuyant sur sa propre logique des idées créatrices:

dalla lor idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza però dal criare che fa Iddio: perocché Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e, conoscendole, cria le cose; essi, per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia, e, perché era corpulentissima, il facevano con una maravigliosa sublimità.²⁸

La doctrine de l'Être idéal reste une doctrine de la représentation, l'anthropologie poétique de Vico repose sur une nouvelle logique, la logique des «caractères poétiques», dont les formes de sens

²⁶ SN, § 696.

²⁷ DN, p. 171.

²⁸ VICO, *Scienza nuova*, § 376.

sont des formes de l'imaginaire et non de la raison. La philosophie régressive de Vico entre ainsi dans des puissances de création difficiles à discerner dans l'analyse de Rosmini. La poétique de Rosmini ressemble trop à celle de Dieu, tandis que Vico atteint l'obscurité du cœur humain avec les accents sublimes qui lui sont propres.

Cette part sublime de l'idéalité créatrice échappe certes à Rosmini, mais les analyses de «Philosophie régressive» du *Del divino* sont assez fortes pour laisser ouvertes les possibilités métaphysiques marquées par le philosophe de Naples: nécessité de dédoubler la Métaphysique en Métaphysique des hommes et Métaphysique des poètes, nécessité de construire une Logique poétique qui ne procède pas par concept, nécessité de reconstruire les faits sociaux à partir de la dialectique de ces sources de sens, évaluation des retours des Métaphysiques poétiques dans les Métaphysiques conceptuelles. De son côté Rosmini est plus sensible que Vico au travail des castes sacerdotales, à la haute fonction des mystères, au sens romain de l'arcane. A cet égard, par son intellectualisme sans faille, il est plus près de la conception de l'idéologie fonctionnelle de Dumézil que du primitivisme sensualiste de Vico. Mais, par cette percée de la Philosophie régressive à l'heure où la Philosophie progressive s'essouffle, les uns et les autres résument nos voies métaphysiques pour l'heure présente. Ils sont l'actualité d'un regard métaphysique jusque dans son inactualité radicale. Ce sont les modernes témoins de l'esprit européen et on ne fera jamais assez l'éloge de leur immense érudition et de leur puissance critique et conceptuelle, qui seule maintient la philosophie dans son service du divin.

Rosmini aura eu surtout le mérite, au sein de la tradition catholique qu'il illustre, de freiner face aux religions du monde le poids de leur condamnation réitérée par saint Augustin, même s'il sait discerner la part du péché dans les déviances païennes²⁹ et la nécessité d'en finir avec le secret sacerdotal dans les mondes chrétiens.³⁰ Moins sensible que le napolitain Vico au culte de la terre, il est en revanche plus attentif aux symboles sexuels: en se retenant de les décrier selon l'esprit des vieilles polémiques, il les retrouve jusque dans les jours de la semaine, les mois ou dans l'usage des articles dans la langue courante et son enquête étonne par la fermeté de ses connaissances anthropologiques. Certes, il y dénonce la trace d'une forme de démonisme qui détruit l'unité de l'être absolu et la fait régresser vers un jeu d'activité et de passivité propre au seul plan de la nature. Mais notre temps n'est pas indifférent à ce genre de critique d'une sexuation héritée de la langue:

Io sono d'opinione, che la stessa forma, comune alla massima parte delle lingue, di classificare gli enti anche inanimati in due generi di maschi e di femmine, sia ancora una traccia visibile di quella prima demoniaca superstizione, che riguardava per Dei la forza attiva e la forza passiva della natura.³¹

En suivant cette fois, Rosmini ouvre une double voie: à la fois il libère sa Théosophie du divin de toute dualité implicite et il discerne un champ propre pour l'histoire des doctrines *païennes* de l'amour, avec les cultes à la fécondité et les formes des sociabilité qu'ils supposent: culte de la descendance, symbolisme patriarcal, prostitution sacrée etc. Il restitue par ces voies la profondeur des

²⁹ DN, p. 118

³⁰ DN, p. 209.

³¹ DN, pp, 178-179.

principes de l'humanisation et le tournant historique que suppose tout passage au surnaturel.³² Il donne ainsi toute son ampleur à l'idée d'une Philosophie régressive, qui prend l'homme là où il est pour le conduire dans les voies de l'être.

On ne saurait dénombrer toutes les perspectives préservées par cette juste idée de la Métaphysique. Elle protège l'anthropologie de tout mépris dogmatique, comme de toute réduction à l'historicisme honni. Jamais l'Etre illimité et indistinct ne s'est fait meilleure source de connaissance et c'est à bon droit que Rosmini rappelait, dès le début du livre, que sans le monde idéal rien n'était connaissable. Mais ce qui fut objet d'une connaissance singulière cette fois, c'est l'idolâtrie, celle-là même qui procède d'une trace divine en l'homme. Loin d'en retirer quelque soupçon à l'égard de l'être idéal, il a reconnu dans ces risques une forme redoublée et une attestation historique de la vérité transcendante des formes. Ainsi le faux témoignait pour le vrai. L'homme est porteur d'un contenu de vérité qu'il a beau travestir, il brille jusque dans ses actes les plus aberrants et les plus condamnables. Nous n'échappons jamais au règne de la vérité.

Reconnaissons que ces cheminements de pensée sont héroïques parce qu'ils sont spéculatifs, c'est-à-dire qu'ils laissent la place à leur contraire dans toute représentation. C'est cette richesse de l'esprit qui nous manque, c'est elle pour laquelle nous célébrons l'actualité de la Métaphysique, c'est-à-dire celle des mystères qui ne cessent de grandir l'intelligence humaine.

bruno.pinchard@univ-lyon3.fr

(Université Jean Moulin Lyon 3)

³² On sait que Rosmini est l'auteur d'une *Histoire de l'amour*, éclairée par les principes de la Bible. L'histoire de l'amour païen serait ainsi le pendant nécessaire à cette doctrine surnaturelle.



Rosminiana

Anche in questo numero, la sezione Rosminiana include contributi che, da varie prospettive, testimoniano della vivacità e dell'ampiezza di interessi della ricerca rosminiana contemporanea. Il contributo di Paolo Bonafede offre un'innovativa analisi della pedagogia di Rosmini considerata in rapporto con le tesi del pensatore roveretano sullo sviluppo del linguaggio e sulla sua importanza per la maturazione intellettuale del bambino. Prendendo le mosse da un'affermazione di Vereno Brugiatelli, secondo il quale nell'opera Del principio supremo della metodica Rosmini elabora una vera e propria "fenomenologia del linguaggio", Bonafede si concentra sul modo in cui per il filosofo roveretano le tesi sul linguaggio si traducono in efficaci indicazioni pedagogiche; tramite il linguaggio, l'educatore si pone come guida e stimolo nel primo sviluppo delle facoltà intellettive dell'essere umano (attenzione, memoria, riflessione, capacità di pensiero astratto, ecc.). L'articolo di Stefania Zanardi è dedicato alla pubblicazione del primo volume delle Lettere del pensatore roveretano, pubblicazione realizzata nel 2016 nell'ambito dell'Edizione nazionale e critica delle opere edite ed inedite di Rosmini (casa editrice Città Nuova, Roma). Dopo aver ricostruito gli aspetti organizzativi ed editoriali della decisione di ripubblicare le lettere di Rosmini seguendo gli attuali criteri scientifici ed editoriali (la prima edizione dell'Epistolario completo uscì per la casa editrice Pane di Casale Monferrato nel 1887), Zanardi offre un'efficace panoramica sui corrispondenti e sulle tematiche delle 151 lettere giovanili raccolte nel volume; l'immagine che ne risulta è quella di un epistolario vario e coinvolgente, in cui trovano spazio tanto gli interessi filosofici, scientifici e letterari del giovane Rosmini, quanto la sua attenzione per la dimensione



amicale e relazionale. Il contributo di Davide Poggi è volto a delineare l'influsso di Rosmini sul pensiero di Francesco Bonatelli. In particolare, Poggi intende mostrare come la rosminiana teoria della conoscenza, e in particolare l'idea del sentimento fondamentale e della sua modificabilità, si combini in Bonatelli con lo spiritualismo di Terenzio Mamiani. Ciò porta a esiti teorici originali (e, a volte, anche critici nei confronti di Rosmini) riguardanti la natura e la funzione delle sensazioni, dell'attenzione, dell'intelletto e della coscienza, e a significative riflessioni sullo status della psicologia in rapporto al materialismo ottocentesco. Le osservazioni di Poggi mostrano come l'influsso di Rosmini renda disponibili alla posteriore filosofia italiana preziosi strumenti teorici, che le consentono di intervenire efficacemente nel dibattito filosofico europeo.



STEFANIA ZANARDI

IL PRIMO VOLUME DELLA NUOVA EDIZIONE DELL'EPISTOLARIO DI ANTONIO ROSMINI. TESTIMONIANZA IMPRESCINDIBILE PER LA RICOSTRUZIONE DELLA STORIA DEL PENSIERO ROSMINIANO

The paper presents the first volume of the new critical edition of Antonio Rosmini's Letters (1813-1816), describing the publishing standards based on the strict observance of the texts and the characteristics of the letters, that reveal an intense training, sometimes autodidactic, based on literary and philosophical interests and substantiated on the Christian religion.

I. LA VASTITÀ E LA GRANDEZZA DELL'EPISTOLARIO ROSMINIANO HANNO SEMPRE CREATO PROBLEMI PER LA SUA EDIZIONE

«Chiunque si farà a leggere con animo puro da pregiudizi e da passione le lettere che gli mettiamo innanzi, siamo certi che ne trarrà a sé infinito giovamento, e imparerà a conoscere ammirando nell'Uomo che le scrisse il gran dono che la Provvidenza ha fatto a un secolo che non s'è peranco mostrato degno d'intenderlo».¹ A distanza di centoventotto anni queste parole, poste a conclusione della *Prefazione* all'edizione ottocentesca dell'*Epistolario completo* rosminiano, appaiono oggi tan-

¹ *Prefazione*, in A. ROSMINI-SERBATI, *Epistolario completo*, Pane, Casale Monferrato 1887, vol. 1, p. IX.

to autentiche quanto più attuali se si considera il primo volume delle *Lettere* di Antonio Rosmini, che vede la luce presso la casa editrice romana Città Nuova, nell'ambito dell'Edizione Nazionale e Critica delle opere edite ed inedite del grande pensatore di Rovereto.² Le lettere di Rosmini sono un aspetto fondamentale della sua produzione e la loro lettura costituisce un aspetto imprescindibile per la ricostruzione del percorso biografico e intellettuale del filosofo.

La comprensione del riformismo politico-religioso in Italia nel XIX secolo e la giusta collocazione della spiritualità cristiana in esso si possono avere in pieno grazie alla conoscenza di queste lettere. Di qui l'attenzione degli studiosi alla vicenda complessa, ma significativa dell'edizione dell'epistolario rosminiano. In un clima segnato da polemiche, dopo la morte del pensatore, si ritenne da parte di parecchie persone che erano vissute accanto a lui ed avevano gustato la corrispondenza con la sua persona che occorresse pubblicare le lettere da lui scritte, per l'edificazione e la migliore comprensione delle esigenze spirituali che aveva indicato. Furono compiuti diversi tentativi,³ ma si giunse alla decisione di pubblicare l'epistolario 'completo' proprio nel periodo in cui gli attacchi alla sua ortodossia diventavano forti ed insidiosi. I rosminiani di Domodossola, dove era conservato l'archivio con la maggior parte delle lettere ricevute e buona parte delle lettere spedite, in copia, lavorarono intensamente per l'edizione dell'*Epistolario completo*. Nulla si sa dei loro nomi, ma di certo la supervisione del lavoro fu del loro padre generale, Bernardino Balsari.⁴ Il numero delle lettere rosminiane era molto ampio e quindi fu deciso di pubblicare solo le lettere di Rosmini, tralasciando quelle dei corrispondenti. Inoltre furono tralasciate le lettere di carattere privato, strettamente familiare ed economico-gestionale, e quelle ritenute 'compromettenti'. La dicitura di 'epistolario completo' non era quindi corrispondente alla realtà.

L'esigenza di una nuova edizione dell'epistolario rosminiano, in grado di sostituire in tutto e per tutto l'edizione casalese in tredici volumi, del 1887-1894, divenne presto una sorta di imperativo, certo 'categorico', ma non realizzato. Le vicende dell'Istituto, dopo la condanna delle quaranta

² Cfr. A. ROSMINI-SERBATI, *Lettere I (2 giugno 1813-19 novembre 1816)*, a cura di L. MALUSA e S. ZANARDI, vol. 61, Città Nuova Editrice, Roma 2015. Il complesso delle 151 lettere rosminiane viene introdotto da una presentazione generale dell'edizione, di Pier Paolo Ottonello, e da una vasta introduzione specifica al periodo della formazione di Rosmini, di Luciano Malusa. Quest'ultima compie l'ufficio di una guida alla comprensione delle lettere del primo volume ed anche del secondo volume, scritte tra il novembre 1816 e l'anno 1819. Nella presente analisi le lettere si citeranno secondo la numerazione attribuita nell'edizione sopra menzionata. Tale numerazione sarà consequenziale per tutto il resto dei volumi.

³ Il primo di questi tentativi furono le *Lettere religioso-familiari*, Paravia, Torino 1857 (2 voll., con introduzione e per le cure di G.B. PAGANI senior).

⁴ Nel corso del lavoro di ricognizione del materiale archivistico presso l'Archivio Storico dell'Istituto della Carità (ASIC), gli studiosi impegnati nelle trascrizioni si imbattono in diverse lettere segnate a matita con indicazioni come «da copiare», o «ricopiato», rivelative del lavoro svolto in quegli anni lontani, certo con un rispetto non molto elevato dei documenti trattati.

proposizioni con il *Post obitum*, resero difficoltosa la gestione stessa dell'edizione.⁵ Se pur strumento prezioso e utile per gli studiosi, l'edizione ottocentesca apparve superata e inadeguata per la sua incompletezza e per la mancanza di un apparato critico, come da ammissione dei curatori.

La vicenda dell'epistolario 'completo', voluto e preparato con entusiasmo, ma divenuto presto inadeguato, parve ripetersi quando concretamente si volle por mano ad un'edizione veramente compiuta. In questo caso le difficoltà furono di varia natura. Non è possibile, anche per non scivolare nel polemico, ricordare tutte le difficoltà che le persone responsabili incontrarono. Basti limitarsi a quanto viene raccontato con sobrietà e precisione tanto nella introduzione generale di Pier Paolo Ottonello quanto nell'introduzione al primo volume, di Luciano Malusa. Ricordiamo un solo episodio significativo. Negli anni Novanta del Novecento un gruppo di studiosi, guidati dal rosmينiano don Dino Sartori, che operava nell'ambiente torinese, ebbe accesso all'Archivio Storico dell'Istituto della Carità di Stresa (ASIC). Impegnato nella pubblicazione degli atti e documenti riguardanti l'approvazione dell'Istituto da parte della Chiesa (1836-1839), esso si occupò altresì di 'abbozzare' una nuova edizione delle lettere. Il materiale di tale pre-edizione, che arrivava fino all'anno 1819, fu praticamente disperso con l'interruzione del lavoro per mancanza di finanziamento. Eppure, a conforto degli studiosi, era già stato approntato un organico inventario delle lettere di Rosmini e dei suoi corrispondenti per le cure di don Cirillo Bergamaschi, assistito dalla competenza dell'archivista don Luca Laner.⁶ Tale inventario è ancora rilevante quale punto di riferimento al fine di reperire le lettere non ancora edite e le informazioni sugli interlocutori di Rosmini, e si è iniziato ad utilizzarlo proprio per la nuova edizione che qui si presenta. È un vero peccato che la fatica dei due Padri rosmينiani giunga solo alle lettere dell'anno 1834.

II. PASSI COMPIUTI VERSO LA NUOVA EDIZIONE

Il Centro Internazionale di Studi Rosminiani (CISR), sorto nel 1966 con sede in Stresa ed attualmente diretto dall'instancabile don Umberto Muratore, ritenne di doversi occupare all'inizio del nuovo millennio di un'organica edizione delle lettere, gestita con criteri che potremmo definire 'manageriali'. Si cercarono finanziamenti presso esponenti della cultura e dell'industria in Italia per realizzare un'edizione che fosse condotta da un gruppo abbastanza ampio e coeso, guidato da studiosi che avessero le idee chiare sotto il profilo filologico ed archivistico. Il progetto prevedeva un lavoro d'*équipe* al fine di garantire nel giro di pochi anni la pubblicazione dell'epistolario completo. Luciano Malusa aveva compiuto le prime indagini per la fattibilità del progetto, con la consulenza

⁵ Si ritiene opportuno ricordare che la diffusione dei tredici volumi dell'edizione 'completa' venne differita fino al 1905, data del cinquantenario dalla morte di Rosmini. L'edizione generò poi altre edizioni parallele di settori tematici dell'epistolario rosmينiano (es.: *Epistolario ascetico*, *Epistolario filosofico*).

⁶ Cfr. C. BERGAMASCHI, *Catalogo del carteggio edito e inedito di Antonio Rosmini Serbati*, 5 voll.: I: 1797-1823, La Quercia, Genova 1980; II: 1823-1826, ivi 1981; III: 1827-1828 (con *Integrazioni 1814-1826*), ivi 1983; IV: 1828-1832, Pantograf, Genova 1987; V: 1833-1834, ivi 1992.

di Donato Mario Falmi, allora direttore editoriale della casa editrice Città Nuova, che stava realizzando l'Edizione Nazionale e Critica delle opere rosminiane edite ed inedite. L'ipotesi di lavoro non ebbe seguito per il sopraggiungere di difficoltà economiche in ambito italiano. Neppure il raggiungimento del traguardo della Beatificazione (18 novembre 2007) servì a 'disincagliare' l'ambizioso progetto.

Occorre nuovamente ricordare che alcuni decenni prima della Beatificazione era sorto uno stabile e ben fornito Archivio Storico dell'Istituto della Carità (ASIC), che aveva iniziato a funzionare anche quale punto di riferimento per l'Edizione critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini. Ufficialmente quest'ultima aveva avuto inizio nel 1975, per impulso esercitato da Michele Federico Sciacca, mentre si stava esaurendo l'Edizione Nazionale, iniziata nel 1934. Le due edizioni si erano ufficialmente congiunte nel 1989.⁷ Nel piano di pubblicazione dell'Edizione Nazionale e Critica (ENC) l'epistolario occupa l'ultima parte, con la previsione relativa ai voll. 61-80.

Le traversie dell'edizione ottocentesca parvero ripetersi. Sfumata l'iniziativa che avrebbe dovuto essere finanziata dagli esponenti dell'industria e della cultura, grazie alla mediazione del Presidente Emerito della Repubblica, Francesco Cossiga, si cercarono nuove strade. Fu chiaro a molti che bisognava abbandonare l'idea di progetti complessivi che comportassero tempi brevi nella preparazione dell'edizione di un epistolario completo. Il Centro Internazionale di Studi Rosminiani assicurò la pubblicazione dei volumi secondo il piano dell'ENC. Il Procuratore dell'Istituto della Carità, don Domenico Mariani, assicurò un primo contributo finanziario per l'avvio delle ricerche relative al complesso delle lettere giovanili. Si delimitò il periodo relativo agli anni 1813-1824 quale obiettivo minimo dell'edizione critica della lettere (dal conteggio del materiale reperito si programmarono 3 voll.). Dallo scetticismo generale si passò, nell'estate 2010, ad un moderato ottimismo. Il rilevante problema dell'edizione dei carteggi collegati venne enunciato ma non affrontato. Si arrivò pertanto alla costituzione, presso l'Università di Genova, di un gruppo di ricerca guidato dai proff. Pier Paolo Ottonello (direttore generale dell'edizione), Luciano Malusa (direttore scientifico) e Paolo De Lucia (coordinatore dell'apparato storico-testuale), sostenuti dalla Cura Generalizia dell'Istituto della Carità.⁸ Al progetto aderirono altresì le Università di Trento (proff. Michele Nicoletti, Paolo Marangon, Francesco Ghia) e di Verona (prof. Ferdinando Luigi Marcolungo) e la Biblioteca di Casa Rosmini di Rovereto. Esso fu co-finanziato dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Trento e Rovereto (CARITRO), che aveva bandito un concorso per sostegno finanziario a progetti culturali di valenza trentina. Questa istituzione assegnò una cifra utile per l'avvio delle ricerche, che subito si rivelarono complesse e soprattutto difficili, a fronte dell'impegno di ricerca e trascr-

⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*. Edizione nazionale promossa da E. CASTELLI. Edizione critica promossa da M.F. SCIACCA, a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa; Città Nuova, Roma 1975 e ss. Fino al presente sono stati pubblicati 52 voll.

⁸ Nel corso di una riunione tenutasi in Genova nel giugno 2010 il compianto don Mariani tenne 'a battesimo' la costituzione del gruppo alla presenza di don Menestrina, Ottonello, Malusa e De Lucia. Seguì il 24 novembre 2010 una riunione operativa che meglio delineò competenze e organizzazione.

zione dei documenti. La preparazione del materiale, la trascrizione archivistica e il commento testuale è stato possibile grazie alla collaborazione entusiastica di studiosi quali Simone Eros Beduschi, Marcello Bonazza, Eleonora Bressa, Natascia Poloni, Samuele Francesco Tadini, Stefania Zanardi.⁹ A sostegno di questi studiosi si posero religiosi rosminiani ed amici dell'Istituto della Carità. In primo luogo ricordiamo l'archivista ASIC don Alfonso Ceschi, la cui competenza e disponibilità hanno permesso uno svolgimento sereno e sicuro di lavoro, e poi studiosi che hanno seguito il progresso delle ricerche con la loro consulenza: Cirillo Bergamaschi, Eduino Menestrina, Umberto Muratore, Franco Percivale, Gianni Picenardi. L'annuncio della pubblicazione della nuovissima edizione è stato fatto in un agile volume scritto da coloro i quali hanno avviato la coordinazione e compiuto il lavoro di edizione dei primi tre volumi: Malusa e Zanardi.¹⁰ In esso, dopo la storia dei vari tentativi per pubblicare un'edizione adeguata, si sono analizzati i contenuti delle lettere giovanili, enucleando i grandi interessi cui esse rispondevano e la molteplicità delle relazioni esercitate.

Nell'intenzione del direttore generale Ottonello e degli altri promotori la nuova edizione avrebbe dovuto preludere ad un lavoro ancor più esaustivo: l'edizione di alcuni carteggi di Rosmini con persone che avevano collaborato o che si erano poste in rapporto dialettico con lui.¹¹ Quest'ipotesi di lavoro venne accantonata per una ragione molto semplice: la voce comune era che il *corpus* epistolare rosminiano sfiorasse il numero di 11.000 lettere.¹² Tale cifra aveva preoccupato non poco. Si dovette riconoscere che novemila lettere apparivano un numero realistico, verificabile però solo se fosse proseguita la lodata fatica di don Bergamaschi, a partire dal 1834 in poi, con un rinnovato *Catalogo del carteggio*. Pertanto, se da un lato l'ipotesi di avere entro tempi brevi l'intero epistolario rosminiano nella sua versione più corretta e ampia possibile, con note filologiche e commenti testuali, non sembrava praticabile, per la carenza di finanziamenti adeguati che permettessero di procurare cospicue e qualificate collaborazioni, allargando la cerchia dei ricercatori;

⁹ Le ricerche sono state svolte con il contributo finanziario della CARITRO per i bienni 2010-2012, 2012-2014.

¹⁰ Cfr. L. MALUSA – S. ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati un cantiere per lo studioso. Introduzione all'epistolario rosminiano*, Marsilio, Venezia 2013.

¹¹ Si era pensato a corposi carteggi con alcuni presbiteri della Carità, ma anche con personaggi di rilievo per lo sviluppo del suo Istituto. Tra le edizioni di carteggi già realizzate rammentiamo in primo luogo: *Causa di approvazione dell'Istituto della Carità. Carteggio A. Rosmini – G. R. Setti (1836-1839)*, Libreria editoriale Sodalitas, Stresa 1983-1985 (3 voll.). Un compendio di questo carteggio si trova in D. GIANNOZZI, *L'approvazione dell'Istituto della Carità. Il carteggio Rosmini – Setti (1836-1839)*, Sodalitas, Stresa 1994. Ricordiamo inoltre l'edizione di due carteggi essenziali, per le personalità in causa: N. TOMMASEO – A. ROSMINI, *Carteggio edito e inedito*, a cura di V. MISSORI, Marzorati, Milano 1967-1969 (3 voll.); *Carteggio Alessandro Manzoni – Antonio Rosmini*, a cura di L. MALUSA e P. DE LUCIA, vol. 28, Centro Nazionale Studi Manzoni, Milano 2003 (Edizione Nazionale ed Europea delle Opere di Alessandro Manzoni).

¹² Cfr. R. CUTAIA, *Le undicimila lettere di Rosmini*, in «L'Osservatore Romano», 21 settembre 2012, p. 4.

dall'altro lato risultava chiara l'impossibilità della pubblicazione dell'intero, 'universale', carteggio di Rosmini con i suoi interlocutori. Scrive opportunamente De Lucia: «In verità, per alcuni dei corrispondenti di Rosmini molto si è lavorato, e si sono raggiunti risultati apprezzabili. Ciononostante, è il caso di sottolineare il fatto che a tutt'oggi, pur con gli strumenti messi a disposizione dalle nuove tecnologie, la pubblicazione dei carteggi del Beato roveretano è umanamente progettabile soltanto per *excerpta*: siamo cioè lontani dal poter immaginare un orizzonte di completezza. Ebbene, intendiamo avanzare, in questa sede, la tesi secondo cui gli epistolari costituiscono un genere letterario a sé, distinto dal genere dei carteggi, e dotato di una propria ed autonoma valenza, la quale include – innanzitutto – lo *status* di prima fonte di ogni possibile biografia intellettuale».¹³

III. CARATTERISTICHE ESTRINSECHE DELLE LETTERE GIOVANILI ROSMINIANE E CRITERI PER L'EDIZIONE CRITICA

La decisione di avviare la pubblicazione delle lettere giovanili con l'adozione di criteri *ad hoc* per questo tipo di produzione epistolare segnò l'avvio effettivo del lavoro. Ora i risultati di esso, coordinato da Malusa e Zanardi, si concretano con il primo volume, il 61 dell'ENC. Consideriamo pertanto in questo contributo solo le problematiche relative alle lettere giovanili (che appariranno in tre volumi), limitandoci prevalentemente alle lettere pubblicate nel primo volume. Le lettere che appariranno negli altri due volumi sono già state trascritte e sistemate, e si stanno adeguatamente commentando da parte di Malusa e Zanardi. Le esigenze editoriali della Città Nuova distribuiranno nel corso dei prossimi due anni la pubblicazione di essi.

Le lettere giovanili del pensatore di Rovereto si trovano in gran parte a Stresa, in ASIC. Infatti, a partire dagli anni della sua formazione, era abitudine di Rosmini conservarne copia, talvolta più di una. Attraverso donazioni sono altresì pervenute in ASIC lettere autografe o in copia. Non si sono riscontrate, dalle ricerche svolte, lacune molto ampie nelle lettere di questo periodo. Un caso particolare è rappresentato dalle lettere precedenti a quella del 2 giugno 1813, che apre il primo volume.¹⁴ Il primo fascicolo delle carte roveretane, in cui Rosmini aveva copiato le lettere dei primi mesi del 1813, forse con l'intenzione da parte di Rosmini di renderle poi pubblicabili entro una raccolta epistolare di letterati trentini, è andato perduto. Rosmini, per la verità, aveva iniziato a scrivere lettere fin da bambino; ma di vere e proprie lettere si può parlare solo a partire dal 1813. Sono con-

¹³ P. DE LUCIA, *La rilevanza filosofica dell'Epistolario rosminiano*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», CVII, 2013, 2, p. 82.

¹⁴ Si tratta della lettera trascritta per la prima volta da F. PASINI, *L'accademia rosminiana dei Vannetti*, in «Bollettino della società degli studenti trentini», VIII, 1906, 1, pp. 7-11, da una lettera autografa conservata nell'archivio dei Tevini di Trento (non ancora rintracciato) e ripubblicata da A. VALLE, *Antonio Rosmini. Gli antenati, la famiglia, la casa, la città*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 120-126. La prima lettera rosminiana in assoluto, per la nuova edizione, non si è potuta rintracciare in originale!

siderate infatti 'espressione di fanciullo' le lettere antecedenti documentate dalla lettera, fino ad oggi inedita, al cugino Leonardo Rosmini, del 4 febbraio 1815, in cui il Nostro afferma: «Voi sapete, che insino da pargoletti siamo stati un'anima sola, e che ho sempre sbuffato e tratti alti lai ove ho veduto la mia metà in pericolo d'essere graffiata, ed offesa. Voi vi ramemerete, se guatate addiete le lettere tutto amore che io vi scriveva con mano ancora tenera e poco destra nello scrivere, e lettere pur lunghissime per guarentarvi del malan che sì presto piglia a chi non è ben sano e forte».¹⁵

Le ricerche per il reperimento di lettere degli anni della formazione rosminiana giovanile si sono rivelate fruttuose, ma non certo hanno sconvolto il quadro complessivo. I nuovi rinvenimenti riguardano soprattutto il periodo successivo al 1816. Ad esempio sono state recuperate dal Seminario di Pordenone quattro lettere autografe indirizzate a Sebastiano De Apollonia. Altre lettere inedite sono state attinte dal Fondo Brunati dell'Accademia di Salò; dalla Biblioteca Civica di Trieste; dagli Archivi roveretani dell'Accademia degli Agiati e della Biblioteca Civica 'Tartarotti'; dal Fondo Autografi Patetta della Biblioteca Apostolica Vaticana. Analogamente significativo è il caso delle lettere di Rosmini a Pier Alessandro Paravia, non conservate in ASIC, ma pubblicate sulla base degli originali da Jacopo Bernardi nel 1860.¹⁶ Esse sono state 'recuperate', su indicazione del Prof. Gregorio Piaia,¹⁷ nel Fondo Jacopo Bernardi presso la Biblioteca del Museo Correr di Venezia da Marcolungo, che ha raffrontato gli originali con l'edizione del 1860, riscontrando modifiche apportate da Bernardi.¹⁸ Non meno importante è il caso che risulta da un attento studio delle lettere conservate nel Fondo Niccolò Tommaseo della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, pubblicate per le cure di Virgilio Missori nell'edizione del carteggio tra Rosmini e Tommaseo. In questo caso Marcolungo ha riscontrato solo minime difformità rispetto alla trascrizione missoriana.¹⁹

Le lettere rosminiane dal 2 giugno 1813 al 19 novembre 1816 sono 151. Di esse 44 sono state trascritte per la prima volta; di 8 è stato trascritto l'originale, fino ad ora mai recuperato. Sono state trascritte 56 lettere in originale, vale a dire quelle effettivamente pervenute al destinatario, e ritornate in possesso dell'ASIC, o di altri archivi. Si sono altresì trascritte 63 lettere di pugno di Rosmini rimaste – come copie delle lettere spedite – in archivio. Se ne sono poi trascritte 31 di cui è conservato l'esemplare nella copia redatta dalle persone di fiducia di Rosmini. Vi è inoltre il caso della lettera 1 trascritta da un'edizione novecentesca in mancanza dell'originale e dell'eventuale co-

¹⁵ ROSMINI, *Lettere I*, cit., n. 47.

¹⁶ Cfr. J. BERNARDI (ed.), *Giovane età e primi studi di Antonio Rosmini-Serbati. Lettere a Pier-Alessandro Paravia*, G. Chiantore, Pinerolo 1860.

¹⁷ Curatore di uno scritto collettaneo dedicato alla figura di Bernardi: G. PIAIA (ed.), *Un protagonista del nostro Ottocento. Jacopo Bernardi*, Hefti, Milano 1997.

¹⁸ Le lettere di Rosmini a Paravia saranno pubblicate a partire dal secondo volume: A. ROSMINI, *Lettere II (27 novembre 1816-dicembre 1819)*, a cura di L. MALUSA e S. ZANARDI, vol. 62, Città Nuova Editrice, Roma 2016 (in preparazione). Nel presente saggio le lettere si citeranno secondo la numerazione attribuita nell'edizione sopra citata.

¹⁹ Come nel caso delle lettere a Paravia anche quelle di Rosmini a Tommaseo saranno pubblicate, secondo la versione verificata sugli originali, a partire dal secondo volume delle *Lettere*.

pia.

Chi sono le persone cui Rosmini si rivolge? Innanzitutto i compagni di studio, sovente parenti (cugini) come Antonio e Giovanni Fedrigotti, Leonardo Rosmini e poi gli amici con cui vengono avviate collaborazioni culturali come Francesco Fontana, Demetrio Leonardi, Giuseppe Bartolomeo Stoffella. Poi personalità della cultura roveretana e pure nazionale, cui il giovane Antonio si rivolge con ardore e allo stesso tempo con delicatezza. Il numero maggiore di lettere nel periodo degli studi ginnasiali e liceali sono per due amici carissimi, i chierici, frequentanti il Seminario di Trento, Luigi Sonn e Simone Michele Tevini. L'amicizia che traspare dalle lettere, lunghissime e ricche di indicazioni culturali e di quesiti intellettuali, è intensa. Spiace che nessuno abbia ancora curato il carteggio completo fra i tre. Le lettere ai familiari sono poche, per la vicinanza. Unica eccezione il fratello Giuseppe Maria, che Antonio ritiene di dover seguire con particolare cura, date alcune sue 'sbandate' nel comportamento. Lettere importanti sono al Presidente dell'Accademia della Crusca, Pietro Ferroni, al caposcuola del Purismo, Antonio Cesari, ed a personaggi della cultura roveretana come Alberto Cobelli, Costantino Lorenzi, Bartolomeo Menotti, Bartolomeo Scrinzi, Giuseppe Telani, Carlo Tranquillini. Significativo lo scambio di lettere con il suo professore di Filosofia, Matematica e Scienze, Pietro Orsi, che diverrà in seguito suo amico, e che ancor più si occuperà di questioni collegate alla vicenda della famiglia Rosmini. A proposito di amicizia va sottolineato subito che gran parte delle lettere sono scritte nel nome della più schietta e sincera amicizia, naturalmente differenziata secondo livelli di età e di confidenza.²⁰ Lo stile epistolare di Rosmini, in questi 151 'pezzi', è piuttosto faticoso, e sovente, dato il carattere di spontaneità di certi passaggi, anche scorretto. Rosmini cerca di applicare al proprio stile le preferenze linguistiche e le teorie sulla purezza della lingua italiana, che viene elaborando, e di cui vedremo limiti e dimensioni.

Se si entra nel merito dei criteri filologici adottati per rendere al meglio fruibili le lettere, i curatori hanno sempre trascritto, ove possibile, l'originale spedito da Rosmini. Le lettere del suddetto periodo sono conservate in più esemplari, talvolta due autografi ed una copia. In questi casi si sono privilegiati gli autografi con segnatura archivistica 'inferiore' numericamente, ritenendo i curatori che tale segnatura indicasse l'esemplare della lettera scritto per primo, la minuta della lettera poi spedita. I curatori hanno indicato nelle note filologiche, al termine di ogni lettera, le differenze significative intercorrenti tra gli esemplari.²¹ Occorre precisare che nel periodo della formazione ginnasiale e liceale di Rosmini (1813-1816), sono importanti gli spunti di carattere autodidattico, nonostante che Rosmini, a differenza del suo quasi coetaneo Giacomo Leopardi, di un anno più giovane di lui, operi un costante ascolto e dialogo con gli uomini e gli educatori del suo tempo, senza critiche personali e senza tedio per l'ambiente in cui vive (la Rovereto per Antonio è qualcosa di ben

²⁰ Una descrizione dei diversi corrispondenti degli anni 1813-1819 si trova in MALUSA – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati*, cit., pp. 53-91.

²¹ Cfr. MALUSA – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati*, cit., pp. 153-157. Nelle note filologiche, contrassegnate dalle lettere dell'alfabeto in esponente (^a ^b ^c, ecc.), sono state indicate le difformità più significative presenti nelle diverse versioni di una stessa lettera. Per quel che riguarda le poche note dell'autore nei testi delle lettere si sono indicate con numero arabo posto tra parentesi tonde. Esse sono state riportate al termine della lettera. Cfr. *ivi*, p. 155.

diverso dalla Recanati 'borgo selvaggio').²²

Al termine di ogni lettera è stato riportato una sorta di resoconto (tecnicamente denominato 'tamburo') degli esemplari della lettera e delle lettere dei corrispondenti cui il Roveretano risponde, con la relativa segnatura archivistica. Tale documentazione serve soprattutto ad evitare attribuzioni di date erranee, caso non infrequente nelle segnature e nelle 'attribuzioni' riportate a margine delle lettere stesse. Il rispetto del testo rosminiano è stato uno dei criteri fondamentali enunciati da Malusa e Zanardi. In primo luogo non hanno considerato le notazioni archivistiche spesso fuorvianti relativamente ai corrispondenti e alle date. Inoltre i curatori hanno effettuato solo minimi interventi rispetto ai manoscritti, modernizzando gli accenti e sciogliendo le abbreviazioni mediante parentesi quadre. Le frequenti storpiature dei nomi propri non sono state da loro corrette. Taluni *lapsus* sono stati corretti solo se potevano dare adito a fraintendimenti. Hanno altresì indicato nelle note filologiche i nomi storpiati originari. Le parole sottolineate sono state riportate in corsivo, mentre quelle scritte in maiuscolo sono state trascritte con il carattere maiuscoletto.²³

Nelle note di commento, segnalate con numeri arabi in esponente, si sono fornite informazioni sia su personaggi citati da Rosmini nella lettera, sia sulle edizioni di testi che egli possedeva, riportando le segnature archivistiche presenti oggi nella Biblioteca di Casa Rosmini di Rovereto (BCRR) e nella Biblioteca Antonio Rosmini di Stresa (BAR).²⁴ Tali note sono significative, in quanto in esse, al fine di una maggiore comprensione del testo rosminiano, si trovano spiegati i contenuti più ostici, accompagnati da passi attinti dalla lettera dei corrispondenti, con rispettiva segnatura archivistica. Riguardo alle informazioni bio-bibliografiche sui corrispondenti, Malusa e Zanardi hanno scelto di approntare in appendice un *Dizionario dei corrispondenti*, onde non appesantire le note. In tale sede hanno indicato sinteticamente l'inizio della corrispondenza, il numero delle lettere presenti

²² Le lettere giovanili di Leopardi sono state studiate, e poi approntate per la pubblicazione, in un'importante edizione per il centenario della nascita. Cfr. G. LEOPARDI, *Epistolario*, a cura di S. BRIOSCHI e P. LANDI, Bollati-Boringhieri, Torino 1998 (2 voll.; edito con la collaborazione del Centro nazionale di Studi leopardiani e della Giunta nazionale leopardiana). Nulla di simile purtroppo è avvenuto nel caso del secondo centenario della nascita di Antonio. Si sono celebrati diversi convegni, talvolta elogiativi ed agiografici, e non si è mai guardato all'essenziale, di porre cioè a disposizione degli studiosi dei testi rigorosamente stabiliti. La pesante difficoltà sopra segnalata delle novemila presunte lettere ha impedito di pensare operativamente ad un'edizione del tipo di quella di Brioschi – Landi (ripresa anche in G. LEOPARDI, *Lettere*, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 2006). Si noti per la verità che le lettere leopardiane, per la personalità stessa dell'autore, sono in numero molto inferiore rispetto a quelle rosminiane e che una parte di esse è andata perduta. Inoltre è stato possibile con l'importante edizione del bicentenario pubblicare in edizione critica anche le lettere dei corrispondenti (complessivamente sono 900 le lettere leopardiane; le lettere dei corrispondenti superano di poco il migliaio).

²³ Cfr MALUSA – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati*, cit., p. 154.

²⁴ Le ricerche in BCRR e in BAR sono state svolte rispettivamente da Eleonora Bressa e Samuele Francesco Tadini.

nel volume e tutte le attinenze bibliografiche, con particolare riferimento all'importante lavoro di Gianfranco Radice, *Annali di Antonio Rosmini-Serbatì*.²⁵

I trattati, le composizioni poetiche o le dediche non sono state considerate lettere in senso stretto, in quanto hanno carattere di lettera solo dal punto di vista formale. Malusa e Zanardi hanno valutato però caso per caso. Ad esempio la lettera 136 (dopo 18 maggio 1816), indirizzata da Rosmini all'Accademia degli Agiati, non è una lettera vera e propria, ma si configura come un riassunto redatto da Rosmini su incarico degli accademici della più ampia relazione accademica indirizzata agli Agiati dal socio Franz Zallinger. I curatori hanno deciso di pubblicarla in quanto con Zallinger era cominciato un legame epistolare e la relazione ne era una conseguenza.²⁶ Le novelle o le poesie sono state pubblicate solo se interne alle lettere medesime.²⁷

IV. GLI ARGOMENTI PIÙ AMPIAMENTE TRATTATI NELLE LETTERE DEL PERIODO GINNASIALE E LICEALE

La natura della corrispondenza giovanile, connessa al rapporto strettissimo con i familiari, gli amici ed i compagni di studio, rende difficile differenziare gli argomenti trattati. Non si possono considerare tematiche rilevanti gli spunti che continuamente vengono trattati circa la chiamata al sacerdozio di Antonio e degli amici, le virtù cristiane e l'amicizia. Di questi temi troviamo ampie trattazioni, ma anche rapide e importanti affermazioni fatte per inciso. Ci si limita a considerare la trattazione delle tematiche relative a questioni culturali e speculative che poi Rosmini affronterà nell'ambito di tutta la sua vita. Il giovane Roveretano avverte ben presto la necessità di attribuire carattere quasi istituzionale alle discussioni con gli amici. L'esordio della corrispondenza di Rosmini non a caso riguarda l'Accademia detta 'dei Vannetti', un sodalizio creato per l'iniziativa di Antonio al fine di collegare in regolari riunioni i giovani roveretani che si ispiravano all'esempio dei Vannetti, il padre, Giuseppe Valeriano, uno dei fondatori dell'Accademia degli Agiati, ed il figlio, Clementino, considerato letterato di primo piano.²⁸ Questa Accademia ebbe vita breve, in quanto si sciolse alla fine del 1813. Nel corso del 1814 gli interessi letterari e spirituali crescenti vennero sviluppati dal giovane Rosmini in varie lettere. La fama della sua competenza si diffuse nell'ambiente roveretano ed egli fu chiamato a far parte dell'Accademia degli Agiati, fin dagli inizi del 1815.

Uno degli argomenti trattati con frequenza nelle lettere di questo periodo riguarda il progetto rosmينiano di preparare, soprattutto con la collaborazione degli amici Sonn e Tevini, sulla scia

²⁵ Cfr. G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbatì*, 8 voll., presso diversi editori: 1-4: Marzorati, Milano 1967-1974; 5: La Quercia, Genova 1981; 6: IPL, Milano 1990; 7: Marzorati, Settimo Milanese 1991; 8: IPL, Milano 1994, vol. pubblicato postumo (per le cure di U. PELLEGRINO).

²⁶ Cfr. ROSMINI, *Lettere I*, cit., n. 136.

²⁷ Cfr. MALUSA – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbatì*, cit., p. 156.

²⁸ Per le vicende della costituzione e conduzione dell'Accademia dei Vannetti cfr. MALUSA – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbatì*, cit., pp. 93-97.

dell'esempio di Antonio Cesari (legato fortemente all'ambiente roveretano), una serie di aggiunte al *Vocabolario* della Crusca attraverso lo spoglio dei testi di rilevanti letterati del Trecento e del Cinquecento.²⁹ Non si è trattato di un lavoro improvvisato e velleitario. Di esso si dovranno occupare gli studiosi, data la competenza degli spogli per le aggiunte al *Vocabolario* della Crusca, in sintonia con la metodologia del lavoro del padre Cesari. All'apparenza il progetto rosmينiano sembrerebbe opporsi alle necessità di modernità a cui tendevano i 'novatori' in filosofia, in politica ed anche in linguistica. Ma le cose non stanno precisamente così. L'avversione ai 'francesismi' coinvolgeva tanto i 'classicisti' quanto i 'romantici'. La ripresa da parte di Rosmini dei modelli classici, puristici, in antitesi ai francesismi – nota Stefania Zanardi – non risiedeva in una «meccanica ripetizione restaurativa di usi linguistici, ma sfociava in un autentico colloquio con la classicità volto a rinnovare la lingua. In questo spirito di riforma e rinnovamento linguistico nel suo richiamo ai classici del XIV e XVI secolo, si può affermare che Rosmini si trovi a conciliare al contempo tradizione e modernità».³⁰ Solamente diversi anni dopo questa esperienza di spoglio e confronto, Rosmini, accostandosi a Manzoni, si troverà di fronte alla visione romantica della lingua, che non accetterà mai interamente.³¹ Le discussioni di Rosmini con gli amici, presenti in parecchie lettere, sulla denominazione della lingua parlata dagli italiani, se toscana, fiorentina o italiana, sono rilevanti.

Altro tema alquanto importante, presente nelle lettere 'liceali', si collega all'insegnamento delle scienze impartito da Orsi ai giovani roveretani. Alcune lettere indirizzate da Rosmini al maestro mostrano insospettabili competenze scientifiche, rapidamente acquisite dal giovane. S'inizia a comprendere la personalità poliedrica di un Rosmini anche aperto alla cultura scientifica, oltre che appassionato del vasto ambito letterario-poetico. Alcune lettere dell'agosto-settembre 1815 ad Orsi affrontano l'arduo tema del moto della luna;³² una difficile lettera a Stoffella tratteggia problematiche di fisica.³³ Non si dimentichi che alla scuola di Orsi venivano affrontate congiuntamente le tematiche filosofiche, matematico-geometriche, fisiche. Tuttavia nel biennio liceale non vengono meno gli interessi letterari e spirituali. Si constata comunque una crescita delle istanze filosofiche.

Particolarmente interessanti sono due lettere del 1815 riguardanti la suddivisione del sapere umano secondo due punti di vista: oggettivo, in sé, tratto dalla natura delle realtà; oppure soggettivo, tratto dal modo di accostarsi alla realtà messo in atto dall'uomo secondo le sue capacità razionali. Rosmini chiede delucidazioni in merito ai due amici Sonn e Tevini presentando il dilemma: «Ca-

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 93-110. Cfr. anche S. ZANARDI, *L'Accademia dei Vannetti e la questione della lingua nelle lettere rosmينiane del periodo della formazione (1813-19)*, in «Rivista rosmينiana di filosofia e di cultura», CVII, 2013, 2, pp. 87-98.

³⁰ S. ZANARDI, *Spunti di "modernità" nell'interesse del giovane Rosmini per la lingua italiana*, in G. PIAIA – I. MANOVA (eds.), *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*, CLEUP, Padova 2014, p. 126.

³¹ Cfr. MALUSA, *Introduzione*, in *Carteggio Alessandro Manzoni – Antonio Rosmini*, cit., pp. LXXIX-XCV.

³² Cfr. ROSMINI, *Lettere I*, cit., nn. 69, 70.

³³ Cfr. ROSMINI, *Lettere I*, cit., n. 135.

so che si volesse partire tutte le scienze prese insieme cioè tutto il Scibile sarebbe meglio partirlo obbiettivamente, o subiettivamente». ³⁴ Successivamente il Roveretano delinea meglio la sua prospettiva: «Ecco la quistione: per esempio se io dicessi: Tutto il scibile si divide in *intellettuale* e *materiale* io lo avrei partito obbiettivamente; allo 'ncontro dicendo: tutto il scibile ovvero tutte le nostre cognizioni si partono in *empiriche*, e *razionali*; io avrei partito subiettivamente. Questa quistione a prima vista pare agevolissima, e da nulla; ma chi ben la intende e la considera trova una difficoltà sovragranda, e una importanza tanto estesa quanto è tutta l'umana dottrina. La decision d'essa è uno di que' colli dove stando si vede un lungo e latissimo spazio di paese». ³⁵ In queste parole rosminiane traspare l'interesse per un'enciclopedia sistematica del sapere, prendendo quali archetipi le enciclopedie del Settecento (Rosmini aveva nella biblioteca paterna parecchie di esse, a partire dall'*Encyclopédie*, da consultarsi solo dietro 'permesso ecclesiastico'). Il fondamento epistemologico di tale enciclopedismo veniva prospettato dalle letture filosofiche suggerite da Orsi. Nel periodo liceale Rosmini viene educato ad una visione tipica dell'universo speculativo leibniziano-wolffiano. ³⁶ Le letture filosofiche di Rosmini non si limitano al mondo tedesco; frequenti sono le citazioni intorno al pensiero lockiano. Tuttavia le fonti filosofiche per il giovane Rosmini stanno nella tradizione classico-cristiana e nelle opere del Seicento e Settecento. Le novità filosofiche sono fornite da Orsi.

Ricordiamo come rilevante la lettera indirizzata al frate francescano Giovampio Della Giacomina, da Moena, del 19 settembre 1816, in cui vengono affrontate tematiche concernenti la ricerca di un criterio in grado di approdare alla verità. Qui Rosmini sostiene che la dottrina lockiana non ha mai affermato che l'esperienza sia l'unica fonte delle conoscenze dell'uomo. Si giunge a conoscere l'esistenza di Dio attraverso l'esperienza ed il ragionamento. Rosmini non esclude che ci si possa anche richiamare ad «una sorta di 'rivelazione primitiva' all'umanità delle nozioni fondamentali, come quella di divinità». Tuttavia nella medesima lettera prevale l'esposizione della tesi «di una capacità nell'anima umana in grado di 'risalire' alle nozioni fondamentali, e tra queste vi è l'esistenza di Dio». ³⁷ Rosmini si destreggia tra varie modalità di affrontare la questione della dimostrazione dell'esistenza divina. Un passaggio della lettera merita un'adeguata riflessione: «L'idea di Dio e degli altri spiriti è uno di que' fenomeni, la cui spiegazione, come ho detto di sopra, comproveranno il nostro assunto. Intanto considerando bene quale idea d'Iddio noi abbiamo troviamo che essa come anche quella di tutte l'altre cose, altro non è che un ammasso di caratteri bisognevoli d'un subietto. Questo subietto se noi prescindiamo dai suoi caratteri a noi non esiste, non sappiamo più nulla di lui, non comprendiamo che egli è; in somma i suoi caratteri sono quelli che ci fanno avvisare e la sua esistenza, e il modo della sua esistenza. Ora è ben chiaro che una cognizion sì fatta noi la avremo quando conosceremo non Iddio immediate, che nessun mortale il presuma; ma i suoi effetti da cui ascendiamo alla esistenza d'una causa dotata di tutte quelle abilità che a sopra detti ef-

³⁴ ROSMINI, *Lettere I*, cit., n. 67, 28 agosto 1815.

³⁵ ROSMINI, *Lettere I*, cit., n. 73, 14 settembre 1815.

³⁶ Cfr. L. MALUSA, *Introduzione*, 1.3, in ROSMINI, *Lettere I*, cit.

³⁷ MALUSA – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati*, cit., p. 48.

fetti corrispondano?». ³⁸

All'interno di questa lettera Rosmini enuclea un principio che diventerà il cardine attorno a cui ruoterà la sua filosofia: lo studio dei diversi filosofi deve essere svolto attingendo da costoro quanto appare vero, sottoponendolo all'esame della ragione. Sono principi questi che verranno espressi, diversi anni dopo, nel contributo preliminare all'*Introduzione alla filosofia*, vale a dire *Degli studi dell'autore*. ³⁹ Sostiene Rosmini: «Al cominciamento io desidero che Ella si accerti che io professandomi di non seguir nessuno autore speciale, non batto dietro né anche al Loke: le sue dottrine poi, dove elle mi pajano vere, le abbraccio come cosa mia. La verità dunque unica ed ignuda professomi di seguitare, o per dir meglio, di cercare ed indagare e niente altro; e per questo medesimo, onde esser più libero da ogni altro legame o d'autorità o di pregiudizj, d'ora in avanti lasciamo nel segreto e nella taciturnità per insino il nome del Loke, ed ogni cosa, come fosse nostro pensiero, veniam ragionando. Caso che i pensieri altrui accordino co' nostri, o i nostri cogli altrui sarà meglio; perché avremo in qualche modo una conferma ed una riprova che nei nostri raziocinj abbiamo proceduto diritto come nell'Arimmetica è riprova del calcolo la ripetizione d'esso medesimo calcolo». ⁴⁰

Alla vigilia dell'iscrizione alla Facoltà di Sacra Teologia presso l'Ateneo patavino (22 novembre 1816) Rosmini possiede tanto la capacità di fronteggiare problematiche filosofiche significative, quanto la sensibilità nei confronti delle problematiche teologiche. Diverse lettere del 1815 e del 1816, sempre agli amici Sonn e Tevini (ordinati sacerdoti in Trento nel giugno 1816), toccano tematiche connesse ad ardui problemi teologici, nei quali il Roveretano si impegna grazie alle molte letture compiute autonomamente. ⁴¹ Non è da dimenticare che in questo periodo di formazione Rosmini coltiva con amore e quasi caparbietà l'idea di quel singolare scritto di carattere apologetico che è *Il giorno di ritiro*, più volte menzionato nelle lettere. ⁴²

Il primo volume della nuova edizione termina con la lettera del 19 novembre 1816 allo zio Ambrogio, nella quale sono affrontati *ex novo* temi di carattere economico ed etico riguardo alle spese possibili da incontrare per l'acquisizione, durante il futuro soggiorno padovano, di un adeguato patrimonio librario per la biblioteca di famiglia. ⁴³ Su questo tema dell'economia familiare Rosmini si soffermerà in diverse lettere del periodo cosiddetto 'padovano' comprendente i tre anni della sua frequenza universitaria (22 novembre 1816-luglio 1819). ⁴⁴ Il secondo volume della nuova

³⁸ ROSMINI, *Lettere I*, cit., n. 146.

³⁹ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. OTTONELLO, vol. 2, Città Nuova Editrice, Roma 1979, pp. 85-108.

⁴⁰ ROSMINI, *Lettere I*, cit., n. 146.

⁴¹ Cfr. MALUSA – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbatì*, cit., p. 49.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 36, 38, 46, 77, 113-114, 122-123. La singolare composizione, interrotta nel 1817, a noi oggi è nota come *Il giorno di solitudine*.

⁴³ Cfr. ROSMINI, *Lettere I*, cit., n. 151.

⁴⁴ Cfr. L. MALUSA, *Spunti di riflessione su temi economici nelle lettere giovanili di Antonio Rosmini*, in F. GHIA – P. MARANGON (eds.), *Rosmini e l'economia*, Università di Trento, Dipartimen-

edizione, che dovrebbe vedere la luce nel 2016, pubblicherà le lettere di un periodo molto significativo per la formazione di Rosmini, compreso nell'arco di tempo che va dalla prima lettera spedita da Padova (allo zio Ambrogio: 27 novembre 1816)⁴⁵ all'ultima lettera scritta nell'anno 1819.⁴⁶ Le lettere del periodo roveretano e quelle, per molti versi in continuità, del periodo padovano, in tutto 323, costituiscono un *unicum* per ricostruire il mondo culturale rosminiano *in fieri*, l'intreccio di spiritualità, religiosità sacerdotale, competenze filosofiche e tensioni ideali verso nuove forme di impegno religioso e civile.

stefania.zanardi@unige.it

(Università degli Studi di Genova)

BIBLIOGRAFIA

R. CUTAIA, *Le undicimila lettere di Rosmini*, in «L'Osservatore Romano», 21 settembre 2012, p. 4.

P. DE LUCIA, *La rilevanza filosofica dell'Epistolario rosminiano*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», CVII, 2013, 2, pp. 81-86.

L. MALUSA – S. ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati un cantiere per lo studioso. Introduzione all'epistolario rosminiano*, Marsilio, Venezia 2013.

L. MALUSA, *Spunti di riflessione su temi economici nelle lettere giovanili di Antonio Rosmini*, in F. GHIA – P. MARANGON (eds.), *Rosmini e l'economia*, Università di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2015, pp. 57-73.

A. ROSMINI-SERBATI, *Epistolario completo*, Pane, Casale Monferrato 1887-1894, 13 voll.

A. ROSMINI-SERBATI, *Lettere I (2 giugno 1813-19 novembre 1816)*, a cura di L. MALUSA e S. ZANARDI, vol. 61, Città Nuova Editrice, Roma 2015.

S. ZANARDI, *L'Accademia dei Vannetti e la questione della lingua nelle lettere rosminiane del periodo della formazione (1813-19)*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», CVII, 2013, 2, pp. 87-98.

S. ZANARDI., *Spunti di "modernità" nell'interesse del giovane Rosmini per la lingua italiana*, in G. PIAIA – I. MANOVA (eds.), *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*, CLEUP, Padova 2014, pp. 123-141.

to di Lettere e Filosofia, Trento 2015, pp. 57-73. Questo volume miscelaneo tocca anche una serie rilevante di questioni economiche relative alla famiglia Rosmini ed alla città di Rovereto nel periodo della formazione di Antonio.

⁴⁵ Cfr. ROSMINI, *Lettere II*, cit., n. 152.

⁴⁶ Cfr. ROSMINI, *Lettere II*, cit., n. 323.



PAOLO BONAFEDE

TRA PEDAGOGIA E LINGUAGGIO. ANALISI DELLO SVILUPPO INFANTILE SECONDO ROSMINI

Making use also of the gnoseological achievements of the Nuovo Saggio, in the work Del Principio supremo della Metodica Rosmini develops a real phenomenology of language, presenting it in a pedagogical perspective and in close relation with the intellectual development of man. Starting from a reflection on the evolution of language, this approach focuses on the corresponding practical-pedagogical activity. The goal is to show how, by the means of language, the human being develops in his different stages of growth; afterwards, the way is highlighted in which language itself becomes the vehicle by which we can teach the art of reflection, through which man's cognitive development and intellectual awareness are made possible. Moreover, we want to show the 'bending' and intentionality that the pedagogical action must have with regard to the language itself, in order to achieve the goal of human development.

I. INTRODUZIONE

Nella prospettiva di Antonio Rosmini l'argomento educativo costituisce una parte del tutto, all'interno del progetto di un'enciclopedia delle scienze che intende cogliere il carattere al tempo unitario e totalizzante dell'Essere. All'interno di tale sistema, il *quid* pedagogico volto a definire il legame tra la filosofia dell'educazione e le altre discipline si può ritrovare nel fatto che tutte le forme di sapere hanno per ultimo fine il perfezionamento della persona umana, e i precetti della carità evangelica rappresentano l'apice di un percorso di crescita intellettuale e morale che coinvolge nella totalità la persona, volta a cercare la verità e conseguentemente ad agire per il bene.¹ Non-

¹ Il tema dell'educazione nell'opera di Rosmini è stata oggetto di numerosi studi nel corso del ventesimo secolo, utilizzati per verificare lo *status quaestionis* presentato in questo saggio. Per cita-

stante la pedagogia appaia come un ambito collaterale dell'edificio enciclopedico rosminiano, si può affermare senza dubbio che in realtà la prospettiva educativa e di teoria della formazione assuma in Rosmini un ruolo centrale, subordinando a sé tutte le altre discipline, in modo da riuscire, quando dalla teoria si passa alla vita, ad includere in sé tutta la filosofia. A tal proposito Rosmini stesso scrive: «Se il fine della filosofia è di trovar quiete e riposo alla curiosità della mente, il suo frutto, più prezioso ancora, è di assicurar l'animo umano della possibilità, che egli giunga al compimento di tutti i suoi desideri, di togliergli, intorno a ciò, ogni incertezza, di additargli quella sicura via, per la quale egli giunga alla cima a cui tende. La qual via lo conduce a Dio, a cui il consumato filosofo si dà ad ammaestrare come discepolo, e a perfezionare come creatura. Tale è il fine della filosofia, tale il suo frutto. Ma se invece di considerare la scienza, si vuoi considerare la scuola della filosofia, ella in tal caso diventa la vera pedagogia dello spirito umano: della mente, che conduce alla scienza più compiuta, e dell'animo, ai cui affetti svela innanzi il più compiuto bene».²

La filosofia è pedagogia dello spirito umano, e per questo motivo non si può avere un'educazione efficace se non vi è un contemporaneo miglioramento dell'uomo nella ricerca della massima adesione con la verità e con il bene. Perciò nell'analisi della disciplina pedagogica in quanto tale, l'Autore distingue il contenuto o fine educativo – riducibile ai due precetti della carità evangelica dell'amore di Dio e nella sua conseguente applicazione della legge dell'amore del prossimo – dalla questione metodologica attinente alla pedagogia stessa. Le due prospettive si richiamano vicendevolmente, in quanto le attenzioni al metodo sono dettate dal riferimento ultimo alle due leggi dell'amore. In particolare il dettame dell'amore del prossimo pone la necessità di cercare tutti i modi perché l'educazione non risulti solo fatica per l'educando. Il buon educatore, nella prospettiva rosminiana, è colui che sa far progredire lo sviluppo umano del bambino mantenendosi coerente con i suoi interessi psicologici e con le sue esigenze affettive. Ne deriva, per il maestro, l'impegno a studiare la psicologia dell'educando e a lavorare utilizzando modi e metodi che ne incoraggino la partecipazione collaborativa. Come sostiene Di Nubila, «siamo davanti alla ricerca di un beninteso 'attivismo' pedagogico che, secondo il Rosmini, trova un suo forte riscontro negli stessi testi biblici».³ Se questo è il progetto della metodologia pedagogica di Rosmini, si comprende come obiettivo

re solo i più importanti, si ricordano: M. CASOTTI, *La pedagogia di Antonio Rosmini e le sue basi filosofiche*, Vita e Pensiero, Milano 1937; D. MORANDO, *La pedagogia di Antonio Rosmini*, La Scuola, Brescia, 1948; G. BONAFEDE, *La pedagogia di Antonio Rosmini*, CELUP, Palermo 1972; R. LANFRANCHI, *Genesi degli scritti pedagogici di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1983; di F. DE GIORGI, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1995, e *Rosmini e il suo tempo: l'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa, 1797-1833*, Morcelliana, Brescia 2003. Per una bibliografia più approfondita si prenda in esame P. MARANGON *Rosmini: scritti sull'educazione*, La Scuola, Brescia 2011.

² A. ROSMINI, *Introduzione alla Filosofia, Sistema filosofico*, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1998, nn. 262-263.

³ R. DI NUBILA, *Rosmini: costruttore di pensiero educativo e maestro di metodo*, in: «Studia Patavina», Anno LVI, 2009, N. 3: «La persona dell'uomo è il diritto umano sussistente». *La persona in Antonio Rosmini tra etica, diritto e teologia*, pp. 505-531.

della ricerca rosminiana sia fornire al maestro un insieme di principi affinché l'attività didattica ed educativa risulti conforme ai bisogni dell'educando, facendo attenzione al contesto sociale a cui egli stesso appartiene. In tale prospettiva l'Autore sostiene: «È necessario prevedere con la mente tutte le circostanze dell'allievo, della famiglia da cui nacque, delle facoltà, del suo ingegno, dei suoi sensi o arditamente e generosi, o placidi e temprati e da queste cose recarsi con le sue capacità a indovinare quelle destinazioni alle quali possa essere portato dalla natura. A tutti quei vari posti [...] sarà cura dell'educatore [...] il prepararlo».⁴ La possibilità di definire principi metodologici specifici passa dall'osservazione che Rosmini stesso compie sullo sviluppo infantile. Nell'effettuare l'analisi di questa prospettiva, il Roveretano non si può esimere dal prendere in considerazione il linguaggio. Il problema filosofico del linguaggio rappresenta uno snodo cruciale all'interno di uno dei maggiori studi pedagogici di Rosmini, *Del Principio supremo della Metodica*, e in generale costituisce una questione trasversale che attraversa tutta l'opera filosofico-teologica dell'abate di Rovereto. Il linguaggio riveste un ruolo di primo ordine all'interno dello sviluppo psicologico, e dunque pedagogico, dell'uomo. Rosmini sostiene che senza il linguaggio l'uomo rimarrebbe completamente passivo, incapace di dispiegare le sue potenzialità in ambito sensitivo, intellettuale-razionale e volitivo, ovvero gli ambiti che definiscono l'umanità stessa. Sul linguaggio Rosmini scrive nella *Teodicea* che l'uomo riceve «un mezzo ond'egli potesse passare dalle percezioni più sensibili alle astrazioni più alte dell'intelletto, il qual mezzo non potea essere che una lingua».⁵ A distanza di vent'anni, il convincimento della funzione fondamentale che riveste il linguaggio nel perfezionamento conoscitivo e psicologico dell'uomo viene nuovamente definito nella *Logica*, dove Rosmini afferma che «il linguaggio è strumento necessario allo svolgimento del pensare. Il principio razionale ha bisogno di segni sensibili per fissare l'attenzione e per conservare la memoria ed esercitare la reminiscenza».⁶ Per questo motivo, all'interno dell'articolato processo pedagogico-formativo che permette all'uomo di passare dall'età della fanciullezza all'età adulta, il linguaggio si sviluppa parallelamente in un reciproco e costante richiamo tra l'ambito educativo e quello linguistico. Come sostiene Brugiattelli, nell'opera *Del principio supremo della Metodica* (1839-1840) «Rosmini, avvalendosi anche dei risultati gnoseologici acquisiti nel *Nuovo Saggio* (1830), ci propone una vera e propria fenomenologia del linguaggio, presentandola in ambito pedagogico e in stretta relazione con lo sviluppo intellettuale dell'uomo».⁷ Perciò fin da subito evidenziamo un ribaltamento di prospettiva nel saggio proposto; non si parlerà di pedagogia e, conseguentemente, di linguaggio, ma i due temi verranno considerati a partire dalla questione linguistica. Questo *modus operandi* lo recuperiamo direttamente dal sistema rosminiano, nel quale la sezione teoretica precede e fonda i rami deontologici e pratici; nelle pagine successive procederemo ad individuare gli aspetti fondamentali del linguaggio, per il quale Rosmini riconosce un'intima vicinanza con l'idea dell'Essere presente

⁴ A. ROSMINI, *Sull'unità dell'Educazione*, III «Unità del metodo», in *Dell'educazione cristiana*, a cura di L. PRENNA, Città Nuova, Roma 1995, p. 305.

⁵ A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1977, Libro I, n. 99.

⁶ A. ROSMINI, *Logica*, Città Nuova, Roma 1984, vol. II, n. 885.

⁷ V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Rosmini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2000, p. 86.

nello spirito umano, e i conseguenti risvolti pedagogici-formativi che da essi prendono istanza.

Nonostante l'insistenza e il continuo richiamo al corretto uso del linguaggio da parte del Roveretano, bisogna anche riconoscere che il panorama europeo contemporaneo a Rosmini presentava riflessioni più elaborate nel campo di filosofia del linguaggio. Il passaggio romantico a cavallo tra il Settecento e l'Ottocento rappresenta uno snodo cruciale nell'evoluzione delle questioni sulle lingue e sul linguaggio. La ragione si libera dai limiti imposti dalla prospettiva gnoseologica kantiana, divenendo autonoma creatrice di senso e realtà. La lingua diviene il simbolo del bisogno di infinito che attraversa il movimento romantico.⁸ Così per Johann Gottfried Herder il linguaggio costituisce il vero mezzo trascendentale, lo strumento di unificazione del molteplice della sensazione, e in questo la parola rappresenta l'espressione di quella forza unificatrice che Herder vede agire in tutta la natura.⁹ A maggior ragione si spiega l'identità che viene fatta tra ragione e linguaggio. Definendo il linguaggio «caratteristica essenziale dell'uomo»,¹⁰ Herder non solo colloca il linguaggio nella natura umana, ma afferma che la riflessione e il linguaggio nascono dal medesimo atto.¹¹ Più tardi Wilhelm von Humboldt, contemporaneo di Rosmini, definisce la lingua una produzione spirituale,¹² e ponendo tale affermazione alla base della sua riflessione filosofica individua nella lingua la necessaria lente tramite cui si traccia la visione del mondo specifica di coloro che parlano quella determinata lingua. A seconda del popolo d'appartenenza, la lingua dona ai soggetti umani una lente intre-

⁸ Vedi R. PITTINO, *La ragione linguistica. Origine del linguaggio e pluralità delle lingue*, Aracne Editrice, Roma 2008.

⁹ «Diventava necessario, secondo il punto di vista herderiano, ricercare il posto del linguaggio nel farsi della conoscenza, superando le posizioni kantiane in merito, che ignoravano, di fatto, il ruolo specifico del linguaggio. E, invece, il linguaggio veniva qui ad assumere una sua centralità, costituendosi, sul modello kantiano, come anteriore ad ogni forma a priori, ma ribaltando l'impostazione kantiana». R. PITTINO, *Herder o la ragione umana come linguaggio*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università della Basilicata», 8 (1998), pp. 183-220.

¹⁰ J.G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, 1772, Ses, Mazara-Roma 1954, p. 35.

¹¹ «L'invenzione del linguaggio è, quindi, in lui naturale come il fatto d'esser uomo. Sviluppiamo pure questi due concetti: riflessione e linguaggio. L'uomo [...] mostra riflessione quando, in mezzo al sogno oscillante delle immagini che sfiorano di sfuggita i suoi sensi, può raccogliersi in un istante di veglia, sostare liberamente sopra un'immagine, e fissarla con calma e chiarezza, distinguendo, dai contrassegni, che si tratta di questo e non di quell'oggetto.[...] Mediante che cosa è avvenuto questo riconoscimento? Mediante un segno distintivo che egli ha dovuto sceverare ed è poi rimasto chiaramente dentro di lui quale contrassegno della riflessione. Orsù, lasciate che lo acclamiamo con l' "eureka!" Questo primo contrassegno della riflessione è la parola dell'anima. Con esso si è inventato il linguaggio umano». *Ibidem*.

¹² La lingua «è il lavoro eternamente reiterato dello spirito, volto a rendere il suono articolato capace di rendere il pensiero», W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, 1830-1835, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 36.

pretativa specifica sulla realtà, realizzata sulla base dell'identità tra pensiero e linguaggio; tale lente non può mai essere assoluta, in quanto non risolve completamente la ricchezza dello spirito umano.¹³ Di fronte a queste prospettive filosofiche, in cui emerge l'assoluta centralità della questione del linguaggio, il contributo rosminiano sulla medesima tematica assume i contorni della frammentarietà.

D'altra parte anche in campo pedagogico non si può non riconoscere il merito delle riflessioni fornite da numerosi autori, tra i quali basta ricordare Albertine Necker de Saussure, a cui lo stesso Rosmini si richiama in numerosi passaggi dell'opera *Del principio supremo della Metodica*.

In ogni caso il contributo peculiare di Rosmini sta nell'aver intrecciato gli ambiti disciplinare sopramenzionati, fornendo una chiave interpretativa secondo la quale non si dà pedagogia senza linguaggio, e attribuendo una comune origine nell'Idea dell'Essere. La formazione umana passa necessariamente dalle fasi linguistiche ad esse associate, che in questo modo divengono parte non solo costitutiva, ma fondante l'educazione stessa. In questo sta il merito e l'indiscutibile originalità del contributo rosminiano.

La ricerca effettuata permette di individuare all'interno del pensiero di Rosmini tre fasi di sviluppo del linguaggio, a cui corrispondono altrettante evoluzioni del soggetto umano dal punto di vista pedagogico. Nella prima fase dell'esistenza il linguaggio si articola nella parola interiore, a cui si accompagna l'attenzione, considerata da Rosmini virtù dell'intendimento, e come tale passibile di essere educata. Successivamente il fanciullo comincia a far corrispondere vocaboli a percezioni; iniziano così a farsi strada le parole, a cui è strettamente collegata la capacità di memorizzare, che necessita della formazione specifica. Il terzo momento dello sviluppo linguistico prevede il passaggio alla concettualizzazione, tramite cui il linguaggio diventa mezzo fondamentale per l'acquisizione di nuove conoscenze: in questa fase il metodo pedagogico va dunque direzionato verso l'acquisizione della capacità di astrazione, che dipende direttamente dalla facoltà della riflessione.

Lo sguardo prospettico qui proposto si sviluppa a partire dalle riflessioni sull'evoluzione del linguaggio, sulla base delle quali si inserisce contestualmente l'azione pratico-pedagogica corrispondente.¹⁴ L'obiettivo è mostrare la funzione globale che riveste la lingua nella filosofia rosmini-

¹³ «Ho spiegato che è difficile che una qualsiasi parola, a meno che non venga usata nel momento contingente come segno materiale del suo concetto, venga accolta nella rappresentazione al medesimo modo da individui diversi. Pertanto si può senz'altro affermare che in ciascuna è insito alcunché, non distinguibile a sua volta con parole, e che, quantunque designino nel complesso gli stessi concetti, nondimeno le parole appartenenti a più lingue non sono mai veri e propri sinonimi. [...] Di rado qui una parola esprime senza differenze molto evidenti lo stesso concetto espresso da una parola di un'altra lingua». HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., § 20, pp. 156-157.

¹⁴ Il saggio presuppone l'accezione del termine 'pedagogia' intesa per lo più nel senso di pratica educativa, in cui il problema centrale è dato dal rapporto tra l'apprendere a parlare una lingua ed i processi conoscitivi associati a tale apprendimento. Tuttavia va fatto notare che la questione linguistica così come la disciplina pedagogica, rinvia costantemente a prospettive filosofiche *tout court*, motivo per cui i rinvii alle prospettive gnoseologiche, morali e antropologiche del sistema rosminiano

niana: il valore conoscitivo del linguaggio si lega ad un tempo sia ai presupposti ontologici che precedono la formazione del linguaggio, sia ai processi psico-pedagogici di appropriazione linguistica, delineando quindi un parallelismo tra sviluppo del linguaggio e processo di crescita umana che, nelle diverse fasi, evidenzia le modalità con cui il linguaggio stesso diventa il veicolo tramite cui si può insegnare l'arte della riflessione, ponendo così le basi dello sviluppo intellettuale e la presa di coscienza di sé dell'uomo. Cionondimeno tale funzione fondamentale della dimensione linguistica necessita di una specifica 'educazione linguistica', ragion per cui s'intende mostrare la curvatura e l'intenzionalità assunta dall'opera rosminiana, in cui l'azione pedagogica risulta presupposto pratico di formazione dei processi linguistici, al fine di poter, in un secondo momento, compiere lo sviluppo umano. In questa seconda prospettiva ritengo che si possa individuare un cambiamento paradigmatico sulla questione linguistica che Rosmini sviluppa proprio nell'opera *Del principio supremo della metodica*. L'osservazione diretta dello sviluppo infantile consentirà una ridefinizione del paradigma linguistico, che porta Rosmini nelle opere successive a dare maggiore risalto alla capacità linguistica umana e al tessuto sociale.

II. LA PAROLA INTERIORE E LA PEDAGOGIA DELL'ATTENZIONE

Nelle pagine dell'opera *Del principio supremo della Metodica*, Rosmini effettua un'accurata analisi delle fasi di sviluppo della vita umana a partire dai primi attimi dell'esistenza. In tale processo di crescita appare estremamente importante il ruolo che l'educatore – o 'istitutore', come più spesso viene chiamato da Rosmini – ha nei confronti dello sviluppo linguistico, correlato intrinsecamente con quello pedagogico; infatti il ruolo di mediazione che il linguaggio assume nella prospettiva gnoseologica rosminiana corre lungo l'arco delle sue riflessioni, come già evidenziato nelle definizioni che vengono date in opere distanti nel tempo come sono *Teodicea* e *Logica*. Quindi l'attività pedagogica è finalizzata all'acquisizione delle competenze di lingua fondamentali, secondo le tappe di un itinerario ben presente al Roveretano.¹⁵

La parola interiore costituisce il primo fondamentale passaggio che apre l'esistenza dell'uomo all'attività dell'intelligenza; tuttavia come tale non corrisponde all'inizio stesso della vita del bambino. Secondo Rosmini la prima infanzia del bambino dovrebbe distinguere due età ben definite: la prima è quella dello sviluppo sensitivo, nella quale la mente si trova in una condizione di totale silenzio, dalla quale viene mossa solo per l'impulso delle sensazioni e i bisogni che esse suscitano,

no saranno frequenti, inserendosi all'interno del più vasto campo disciplinare della filosofia dell'educazione.

¹⁵ Scrive Rosmini: «Quindi facilmente si può inferire, come la lingua e lo stile, che usano le persone che istituiscono il fanciulletto, dee variare ad ogni ordine di sue intellezioni. Perocchè nella lingua e nelle varie parti, di cui ella si compone, cade ben sovente il bisogno di usare un ordine di intellezioni assai grande: onde non tutti i vocaboli d'una lingua possono essere usati col fanciulletto ad ogni sua età». A. ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, in *Scritti Pedagogici*, a cura di G. PICENARDI, Edizioni Rosminiane, Stresa 2009, n. 288.

dipendendo interamente dal sentimento animale, che in parte costituisce l'uomo stesso.¹⁶ In questa fase opera nel bambino in maniera esclusiva l'attività sensitiva, che rivela nell'uomo la presenza del principio corporeo fondamentale; per Rosmini esso rappresenta l'unico mezzo di contatto con il reale per un tempo da lui calcolato secondo specifiche osservazioni.¹⁷

Tuttavia le sensazioni da sole non possono mettere in movimento l'intelligenza: il sentimento fondamentale corporeo abbisogna della luce dell'intelletto – ossia del principio ideale che insieme al corporeo costituisce l'Unico Principio del soggetto umano – e quindi del dispiegarsi della percezione intellettuale che finalmente permette al bambino di attivare l'intelligenza. «La prima applicazione dell'essere ideale alle sensazioni segna il momento nel quale lo sviluppo dell'uomo, come essere intelligente, comincia».¹⁸ Questa parola interiore viene fatta corrispondere da Rosmini con il primo riso del fanciullo; scrive l'abate di Rovereto: «con questa ineffabile espressione della sua gioia, pare che il bambino saluti l'alba del giorno, che a lui traluce. L'anima sua ragionevole rallegrarsi della verità, che ritrova, e a sé stringe quasi di slancio. Ah! che il primo atto dell'intendimento deve pur essere all'anima umana un grande istante».¹⁹ L'emozione che traspare nelle parole del Roveretano non lascia indifferenti: ecco spiegata la genesi dell'idea dell'Essere, quel principio ideale senza il quale ogni intellesione e volizione risulterebbe non solo inefficace, ma impossibile da svolgere. L'associazione che Rosmini compie tra idea e parola, l'una innata e l'altra interiore, mette in luce un'analogia che da questo momento accompagna l'evoluzione e la costitutiva interdipendenza dell'una con l'altra. Come l'Autore evidenzia nel *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, l'idea dell'Essere si manifesta nell'uomo attraverso l'intuizione, senza che vi sia alcun mediazione o processo intermedio. Da questo primo riso infantile, intuizione dell'idea dell'Essere, origine della parola interiore, l'uomo non torna più indietro: comincia il cammino della conoscenza,

¹⁶ Nel *Nuovo saggio sulle origini delle idee* Rosmini scrive «che la mente da questa quiete non è mossa a consentire che quella cosa sussiste, se non per l'impulso delle sensazioni interne ed esterne». Vol. 2, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2004, cap. IV, art. IV, osserv. 1.

¹⁷ Come scrive Rosmini, «queste prime età dunque [...] durerebbe sei settimane, giacché dopo sei settimane si manifestano in lui il riso e le lacrime. Il bambino occuperebbe la prima settimana della sua esistenza [...] a rinvenire dallo stato di sonno, in cui il sentimento è interno e tutto in sé raggomitato, allo stato di perfetta veglia, in cui si rende presente al mondo di fuori spiegando la sua attività sensitiva coinvolta, e rivolgendola e ponendola in comunicazione con gli oggetti corporei a lui stranieri». ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., nota al n. 123.

¹⁸ BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Rosmini*, cit., p. 83.

¹⁹ ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 123. Il Roveretano riprende poi nella sezione l'Età delle intellesioni di secondo ordine: «l'intelligenza del fanciullo si apre con riso, che segna il principio della seconda età. Come l'opera della prima età del bambino era quella di svegliarsi la vita e di trarre in comunicazione i propri sensi con gli stimoli e corpi stranieri al proprio; così l'opera che il bambino dovette compiere nella seconda metà, si quella, quanto all'ordine sensibile, di mettere in armonia alle sensazioni del tatto con quelle della vista; E quanto all'ordine intelligibile, di dare il primo movimento all'intendimento, mediante le percezioni e le idee imaginali».

e più in generale, il cammino della vita. Va specificato che tale legame tra l'intuizione e la prima infanzia non ha solo un fondamento temporale, ma acquista significato nella spiegazione stessa che viene fatta da Rosmini riguardo all'intuizione. Infatti l'idea non è avvertita dall'uomo nella sua interezza e nella piena consapevolezza del ruolo fondativo che essa assume per la conoscenza umana.²⁰ Se così fosse, intuizione e coscienza, idea e conoscenza, sarebbero riunite in un semplice ed immediato atto, senza distinzione tra criteri conoscitivi e materia da conoscere. Invece Rosmini, osservando e prendendo ad esempio lo sviluppo del bambino, riconosce fin da subito che la coscienza delle conoscenze acquisite non appartiene ai primi stadi di sviluppo, ma è frutto di un lento processo di maturazione, che investe anche l'ambito morale.²¹ A maggior ragione l'idea dell'Essere, fonte della conoscenza e culmine stesso del conoscere, non può essere acquisita fin da subito come esplicito ed originario presupposto, ma viene percepita gradualmente, man mano che se ne acquista consapevolezza. Le riflessioni del *Supremo principio della Metodica* sono elaborate sulla base dei risultati tracciati nel testo del *Nuovo Saggio*, nel quale Rosmini afferma che l'idea non porta con sé conoscenze dirette, e difatti «fino a che la nostra attenzione non sia stimolata da qualche cosa a muoversi e recarsi su questa o su quella idea, questa o quella idea dovrà giacersi nel nostro spirito a tutto inosservata, e senza che noi siamo di lei punto né poco accorti [...] non è dunque assurdo né strano, che anche l'idea dell'ente si giaccia ne' primi istanti di nostra esistenza nell'anima nostra inosservata, e in tal modo che noi non possiamo annunziarla».²² La conoscenza di tale idea avviene solo nell'uomo adulto, nel momento in cui nasce in lui il bisogno di scoprire ciò che è in sé, ciò che lo caratterizza, ed è proprio qui che interviene il linguaggio sull'intuizione prima: attraverso le parole, la percezione dell'idea dell'Essere assume concretezza e, finalmente, un ancoraggio linguistico nell'espressione 'idea dell'Essere'. Ma tra il primo momento in cui essa viene intuita e diventa presupposto gnoseologico, ed il secondo in cui si matura la consapevolezza di tale presupposto, passa la vita stessa, nel suo cammino incessante. Allo stesso modo il linguaggio si sviluppa in un processo di accrescimento continuo e di rimandi tra idee e differenti ordini d'intellezioni non privo di difficoltà, che lo stesso Rosmini evidenzia facendo notare come la complessità del reale e delle conoscenze che si sviluppano da essa determinino ostacoli gnoseologici, comunicativi e morali contemporaneamente.

Tornando agli albori del percorso, nella sua prima parola detta interiormente e frutto della percezione intellettuale, l'uomo esprime la sussistenza di un ente sentito, e sconfessa con quella percezione la possibilità della solitudine, scoprendo la presenza relazionale della realtà. Finché lo spiri-

²⁰ Rosmini afferma a riguardo: «sebbene noi usiamo quell'idea in tutti i nostri pensieri, tuttavia non vi badiamo punto» A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Città Nuova, Roma 2004, n. 471.

²¹ Si osservi a tal proposito la struttura stessa dell'opera *Del supremo principio della metodica*, che in ogni sezione del testo alterna capitoli che trattano degli sviluppi intellettivi con altri che riguardano l'ambito pratico-morale dell'educazione. Anche in questo il percorso tracciato in *Del supremo principio della metodica* risente delle riflessioni elaborate nelle precedenti opere, in particolare nel *Nuovo Saggio*.

²² ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., n. 469.

to umano rimane nella primitiva contemplazione dell'essere ideale, resta diviso da ogni reale e si richiude nell'impossibilità di formare un giudizio. Quando lo spirito umano trova nell'oggetto – che è posto davanti a lui per soddisfare «quei bisogni penosi o di piacere»²³ – un 'altro fuori da sé', ecco sorgere la relazione, fonte della pluralità, da cui nasce la percezione del dato reale ed emerge infine un giudizio di realtà.

È interessante mostrare come Rosmini utilizzi il termine di parola interiore o di verbo della mente, di matrice agostiniana,²⁴ per descrivere così l'atto con cui si apre l'attività intellettuale dell'uomo agli albori della propria esistenza.

La parola interiore agostiniana non è, analogamente a Rosmini, una conoscenza specifica e iniziale, ma rappresenta il principio di pensiero che permette all'uomo l'attualizzazione di una potenzialità concreta, o innata (come scienza preesistente: la *memoria sui*) o acquisita, che si forma e si specifica nella purezza spirituale della *mens*. Si tratta di una vera concezione spirituale, cioè dell'atto di nascita di un pensiero formato, rispetto al quale l'interiorità non è soltanto il luogo della sua incidenza, ma pure la causa stessa della sua generazione.²⁵ La parola interiore diventa l'atto originario e radicale della persona, in cui si celebra l'incontro dell'uomo con la realtà, nella concezione di Agostino; dall'altra parte, l'intuizione dell'Idea, manifestata dal primo riso fanciullesco, rappresenta il momento generativo della possibilità intellettuale e volitiva dell'uomo nella riflessione rosminiana. Nel *Commento al Vangelo di san Giovanni* Agostino scrive: «Indaga nella tua interiorità. Dal momento che tu concepisci la parola interiore rispetto a ciò che intendi dire – dirò, se possibile, ciò che possiamo osservare dentro di noi, non su quale base possiamo comprenderlo – dal momento che tu dunque concepisci la parola interiore rispetto a ciò che intendi esprimere, vuoi dire qualcosa e lo stesso concepire la 'cosa' nel tuo spirito è già parola; non si è ancora sviluppata, ma già è nata nel tuo spirito, e permane perché si possa sviluppare».²⁶ E ancora: «la parola che tu stai per pronunciare è presso di te, è nel tuo cuore dove spiritualmente l'hai concepita. La tua anima è spirito, e quindi anche la parola che tu hai concepito è spirituale: non ha ancora acquistato un suono da poterla dividere in sillabe, ma rimane come è stata concepita nel cuore e nello specchio della mente».²⁷

Il *verbum* agostiniano rappresenta il risultato di un concepire frutto dello spirito umano, ossia

²³ «I bisogni penosi rimangono sempre, anche in appresso, stimoli efficacissimi alle operazioni dell'istinto sensuale. [...] l'istinto sensuale adunque, che nel primo suo apparire non è mosso che dal dolore, bentosto viene attratto anche dal piacere; Il piacere diventa per lui un bisogno. [...] da queste fonti nasce quel bisogno di sentire che accompagna poi l'uomo per tutta la sua vita». ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 127.

²⁴ Il richiamo ad Agostino sul tema del verbo della mente viene effettuato da Rosmini nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, in particolare nel Volume II, Sezione IV, Parte II, Capitolo IV, Articolo IV, dove anche san Tommaso funge da riferimento teorico della riflessione.

²⁵ L. ALICI, *Il linguaggio come segno e testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Edizioni Studium, Roma 1976, p.53.

²⁶ AGOSTINO, *Commento al vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2012. Om. 14, n. 7.

²⁷ *Ibidem*.

di un atto originario del pensiero che s'incontra con la realtà. In questo atto che presuppone la specificità conoscitiva giace la parola interiore. Come scrive Paola Marone, «secondo l'Ipponate [...] il soggetto custodiva al suo interno, o meglio 'nel suo silenzio' una parola, non ancora pronunciata, con termine proprio "di una qualsiasi lingua (*sine ullius gentis lingua*)", che scopriva come vera, cioè pienamente conforme a quello che era il soggetto stesso». ²⁸ Così possiamo individuare un'analogia impostazione filosofica tra la riflessione rosminiana e quella di Agostino, «per il quale l'uomo infatti non può essere consapevole fin dall'inizio della parola che si trovava da sempre nella sua memoria». ²⁹ Nel *De Trinitate* poi Agostino afferma che: «quando volgo verso la mia memoria lo sguardo del pensiero e dico così nel mio cuore ciò che so... dalla mia scienza è generato un verbo» ³⁰ e in questo senso l'individuazione della parola interiore, sia in Agostino che in Rosmini, costituisce il presupposto per scoprire la genesi della *vox*, ossia della parola concreta, parlata e comunicabile, che il Roveretano spiega esser parte delle tappe successive dell'educazione stessa. Allo stesso tempo la parola interiore permette ad entrambi di aprire l'uomo al riconoscimento di una fondamentale unità del soggetto, in cui valore morale e principio teoretico s'incontrano nella individuazione di una *Veritas* superiore che l'uomo può conoscere e amare. ³¹

In sintesi la parola interiore rosminiana recupera elementi del *verbum* agostiniano, mettendosi a fondamento di qualsiasi evoluzione conoscitivo-linguistica e morale. Nel far questo s'evidenziano le premesse di un rapporto analogico ma tuttavia non pienamente unificabile tra linguaggio e pensiero, che in Agostino significa definire il *verbum* come attualizzazione del pensiero, condizione operativa; la parola è il pensiero che si fa carne, acquistando così un volto umano e personale. ³² Agostino scrive nel *De Trinitate*: «la parola che risuona all'esterno è un segno della parola che riluce nell'intimo, alla quale anzi si addice maggiormente il nome di parola [...] infatti, ciò che viene profferito con la bocca materialmente è voce della parola. Così la nostra parola diventa in qualche modo voce del corpo, assumendola in modo da potersi manifestare sensibilmente agli uomini». ³³ In Rosmini le fasi di sviluppo del processo linguistico-educativo hanno elementi in comune con la prospettiva di Agostino, come si vedrà successivamente, senza risolversi interamente in essa. In ogni caso con il concetto di parola interiore, 'segno interno' di quella manifestazione esteriore del riso con il quale l'infante intuisce per la prima volta l'Idea dell'Essere, Rosmini ci comunica un aspetto fondamentale del linguaggio: il linguaggio è radicato nell'interiorità dell'essere umano ed è strumentale all'intelligenza, in quanto proprio quel primigenio sussulto, che è la parola interiore, muove il pensiero. Possiamo sostenere che il concetto di 'parola interiore' serva a Rosmini per evi-

²⁸ P. MARONE, *Il silenzio e la parola in Agostino: dalla conoscenza di sé alla conoscenza di Dio*, in «Sapienza. Rivista di Filosofia e Teologia», 63, 2010, pp. 354-361.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ AGOSTINO, *De Trinitate*, in *La Trinità*, a cura di G. CATAPANO e B. CILLERAI, Bompiani, Milano 2012, XV, 22, 42, pag. 528.

³¹ ALICI, *Il linguaggio come segno e testimonianza. Una rilettura di Agostino*, cit., p. 46.

³² Ivi, p.43, 44.

³³ AGOSTINO, *De Trinitate*, cit., XV, 11, 20.

denziare il legame con il divino, e a porre anche il linguaggio stesso, nei suoi presupposti, alla stregua di un dono celeste; altrimenti non si spiegherebbe il ricorso a tale termine, e il legame con la riflessione di Agostino. Del resto viene scritto dal Roveretano nella *Teodicea* che il linguaggio rappresenta il mezzo donato da Dio «pel quale l'uomo trapassasse oltre i confini del sensibile universo; e quindi pigliando il volo, a maggiori cose conoscere pervenisse, a cose che non cadevano sotto i suoi sensi, ma che tuttavia erano a lui sommamente importanti, siccome quelle, a cui s'atteneva la sua futura destinazione, e in cui dovea poscia consistere la sua compiuta felicità». ³⁴ L'ampio spazio dedicato al linguaggio unito alla convinzione che esso sia stato creato da Dio per l'uomo come uno degli strumenti primi, fa di esso un aspetto tutt'altro che marginale del sistema filosofico rosminiano. La necessità di riferire a Dio il linguaggio sta nella difficile spiegazione della genesi linguistica, per la quale Rosmini si rifà ad un'interpretazione biblica: «pare adunque che l'ispirato scrittore voglia farci intendere con tali parole, come l'invenzione del favellare non poteva essere opera proporzionata alle brevi forze dell'uomo, giacché richiedeva nell'inventore universale sapienza». ³⁵

Tuttavia il contributo specifico che si nota nell'opera *Del Principio supremo della Metodica* e che permette anche la riconsiderazione della tesi divina del linguaggio, porta Rosmini a proiettare la riflessione sulla parola interiore e la questione linguistica al di là del mero campo comunicativo e gnoseologico, coniugandola con l'intenzionalità educativa e il più vasto orizzonte della filosofia dell'educazione.

Già a partire da questo passaggio iniziale, che sembrerebbe precludere qualsiasi tipo di atto pedagogico vista l'apparente e quasi necessaria naturalità dell'intuizione dell'Essere, vi è un fondamentale contributo dell'educatore. L'intelligenza non si trasforma da semplice potenza a disposizione in atto senza l'attenzione; ciò che permette al bambino quel primo riso è infatti dovuto all'attenzione che lo spirito riversa sulle sensazioni. «L'attenzione costituisce un atto secondario ed accidentale che ha come fondamento l'intuizione dell'essere e necessita delle sensazioni accidentali affinché venga eccitata». ³⁶ Come scrive lo stesso Rosmini, «è quella forza dello spirito che dirige l'intendimento a questi piuttosto che a quelli oggetti». ³⁷ L'attività pedagogica di questa prima fase dello sviluppo umano deve incentrarsi sull'attivazione dell'attenzione, perché tramite essa il bambino può scoprire l'alterità posta di fronte a lui stesso: «l'istruzione di primo ordine consiste adunque nel fare osservare al fanciullo cò suoi propri sensi gli oggetti esterni, nel fargliene prendere degli sperimenti. Ecco un grande scopo: [...] dirigere soavemente, costantemente, sagacemente la sua attenzione, Senza però mai forzarla o contrariarla». ³⁸ Nell'osservazione e nella specificazione di questo primo compito educativo Rosmini evidenzia la necessaria pazienza con la quale l'adulto è costretto ad inchinarsi verso quelle cose che per lui non hanno più interesse, ponendosi al livello del bambino e facendogli fare esperienza della realtà in modo da affinare le capacità attentive, necessa-

³⁴ ROSMINI, *Teodicea*, cit., n. 107.

³⁵ Ivi, n. 110.

³⁶ BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Rosmini*, cit.p. 83.

³⁷ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. I, nn. 73-74.

³⁸ ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 147.

rie al successivo sviluppo.³⁹ Nella prospettiva di Rosmini l'attività pratico-pedagogica si interseca fin da subito con lo sviluppo linguistico del soggetto umano: in questa prima fase inoltre va dato merito particolare alle madri, chiamate dal Roveretano vere interpreti della prima parola infantile.⁴⁰

Tuttavia il verbo della mente non è sufficiente a formare il linguaggio articolato, o a porre in attività il soggetto stesso: per questo c'è bisogno di un secondo e fondamentale salto linguistico, a cui si accompagna la specifica attività pedagogica.

III. LA CORRISPONDENZA SEGNO – REALTÀ E LA PEDAGOGIA DELLA MEMORIA

Come afferma Rosmini, «il verbo umano consiste nel congiungere quello con questi, cioè nel predicare l'atto dell'essere dei reali finiti e così formarli a se stesso, e conoscerli come enti in sé essenti».⁴¹ L'idea dell'Essere, con la sua portata universale, consente di trasformare la percezione degli oggetti in un'attività del soggetto, che riformula la molteplicità delle sensazioni percepite in un'unica conoscenza, e precisamente nella conoscenza dell'esistenza dell'oggetto percepito. Nella corrispondenza tra l'oggetto percepito ed il segno linguistico che viene ad esso associato, Rosmini individua il secondo fondamentale passaggio nella crescita del soggetto.

Come nel tempo della parola interiore, dove essa è segno e conseguenza dell'intuizione dell'Idea, allo stesso modo Rosmini sostiene che in questa seconda fase, per pensare gli oggetti esterni, non occorre l'uso dei segni; difatti la nostra conoscenza degli oggetti esterni è dovuta all'idea dell'essere presente in noi, che ci permette di conoscere, e allo stimolo che gli oggetti esterni giocano su di noi. A partire da questa compresenza si suscita la necessità di dare unità alla perce-

³⁹ Scrive Rosmini: «al fanciulletto conviene certamente dare in abbondanza oggetti da vedere, da toccare, da farvi intorno prove esperimenti, in una parola da percepire, e da percepire sempre meglio. Ora a ciò si scelgano quelli che più attraggono la sua attenzione, cioè gli oggetti che possono soddisfare i suoi bisogni, le sue voglie, dargli piacere: perciocchè sono questi gli stimoli della sua attenzione». ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 152.

⁴⁰ «Avete dunque ragione voi, o madri, che aspettate con così grande desiderio, che provocate, che accogliete con così gran tremito forma di riso si espande sulle labbra negli occhi, in tutto il volto di quel piccolo essere intelligente: voi sono ne intendete il mistero; intendete che egli da quell'ora di conosce, e vi parla; e voi, il primo progetto dell'intelligenza umana, sapete voi sole rispondere a quel linguaggio d'amore, e rendervi, quasi direi, immagini e tipo della verità, che è intelligibile, e che luce per sé medesima». ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 123.

⁴¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, IV, n. 1322. edizione nazionale, a cura di C. Gray, 8 voll., Roma 1938-1941.

zioni con l'idea dell'Essere, e di coniugare queste prime conoscenze con un segno che le richiami.⁴² Ecco sorgere il linguaggio. In questo percorso conoscitivo il linguaggio assume importanza in quanto costituisce il segno visibile, udibile e quindi concreto che richiama non tanto l'oggetto, quanto l'idea dell'oggetto percepito. Per questo motivo Rosmini scrive che «l'apprendimento dei segni delle cose è veramente un nuovo e gran passo dell'umana intelligenza la prima parola vocale che intende e che pronuncia il fanciullo, è un'epoca importante di tutta la sua vita».⁴³ In questo Rosmini recupera la prospettiva di Agostino, che nel *De Trinitate* afferma: «è inevitabile infatti che quando noi parliamo secondo verità, cioè secondo conoscenza, dalla stessa scienza custodita nella memoria nasca una parola che sia completamente omogenea a quella scienza da cui essa nasce. Un pensiero formato a partire da quella cosa che noi conosciamo è la parola che diciamo internamente; essa non è né greca, né latina, né di alcun altro linguaggio; ma quando si rende necessario trasmettere la conoscenza di ciò che diciamo, si assume qualche segno con cui esprimere quel significato».⁴⁴ La parola che viene pensata e comunicata è segno del ricordo di quell'oggetto che si intende indicare, archiviato nella memoria del soggetto che parla. Nell'ottica di una corrispondenza limitata, Agostino raggiunge nel *De Magistro* – conosciuto dal Roveretano in quanto citato dallo stesso⁴⁵ – uno scopo «che potremmo definire secondario, vale a dire l'assegnazione di un ruolo preciso e funzionale alla *locutio*, cioè la capacità delle parole [...] di accompagnare colui che cerca, mediante il rapporto privilegiato che esse hanno con la verità. Infatti, sebbene le parole non possano mostrare la verità, indubbiamente esse hanno a che fare con la verità: sono appunto segni».⁴⁶ Difatti viene affermato da Agostino nel *De Magistro* che «con il linguaggio non si fa altro che richiamare, nell'atto che la memoria, in cui le parole sono impresse, rievocandole, fa venire in mente gli oggetti stessi di cui le parole sono segni».⁴⁷ Prendendo da Agostino, nella riflessione rosminiana il linguaggio è al contempo conseguenza del pensiero e 'conceptio rei', intimamente collegato con l'idea della cosa di cui si fa segno, in un meccanismo che Rosmini esplicita e valorizza assumendo la percezione come *medium* di tale processo. Così nel ragionamento fa la sua comparsa la parola. È quindi dalle idee che nascono le parole.

Tuttavia la corrispondenza tra realtà e linguaggio presenta alcuni limiti nella riflessione presentata dal Roveretano. Il primo costituisce un limite di possibilità intellettive dell'uomo. Come già

⁴² «Il vocabolo s'attacca, in primo luogo, a memorie di percezioni e serve a richiamare il pensiero degli oggetti assenti altra volta percepiti». ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 169.

⁴³ ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 104.

⁴⁴ AGOSTINO, *De Trinitate*, cit., XV, 10, 19.

⁴⁵ Si veda a ragion d'esempio l'opera *Il rinnovamento della Filosofia in Italia proposto dal C.T. Mamiani della Rovere*, dove Rosmini cita il *De Magistro* in nota 5, p. 527.

⁴⁶ G. PICCOLO, *I processi d'apprendimento in Agostino d'Ippona*, Aracne Editrice, Roma 2009, p. 38.

⁴⁷ AGOSTINO, *De Magistro*, 1,2 in *Il maestro e la parola*, a cura di M. Bettetini, Bompiani, Milano 2004.

scritto nella *Teodicea* «l'umana intelligenza non si desta a' suoi movimenti se non mediante le percezioni de' sensi»; i corpi, cioè gli oggetti dei nostri sensi, «prestano al nostro intendimento la materia»;⁴⁸ sono «la prima materia» delle sue operazioni; «o per dir meglio – specifica Rosmini – sono le sensazioni e percezioni che i corpi esterni cagionano» che consentono alla nostra mente di potersi mettere in moto, essa «senza di queste né pur saprebbe riflettere sopra se stessa».⁴⁹ E così avviene anche per l'infante, che come afferma Rosmini, «durante la terza età si possa formare delle intelligenze proprie dell'età precedente, ed anzi ch'egli le si formi effettivamente, s'intende, quando si abbia fermato chiaramente questo principio, che “l'attività dell'uomo non si muove se non eccitata da stimoli, e solo in tanto, e non più, in quanto questi hanno la potenza di eccitarla”».⁵⁰

Rosmini esprime quest'ostacolo invalicabile per la facoltà conoscitiva così: «la mente umana non può produrre a sé medesima veruna scienza, senza che gliene venga da straniera cagione proposta la materia».⁵¹ In secondo luogo, l'idea si può trovare nell'uomo prima di quando si formi il corrispettivo termine linguistico, poiché 'l'idea piena', che rappresenta il collegamento diretto alla materia sensibili da cui si forma la percezione,⁵² può anche non trovare nel segno alcuna esplicitazione, come viene affermato in un passaggio della *Logica*: «l'esistenza di questi nomi, come di tutti gli altri, dipende dal bisogno che hanno avuto gli uomini d'usarli; ché il solo bisogno d'usare la parola fa che ella s'inventi».⁵³ L'uso strumentale del linguaggio viene confermato dalle limitate capacità del soggetto umano, come viene affermato sempre all'interno della *Logica*: «essendo l'uomo un ente sensitivo e intellettuale ad un tempo, non può fare se non poche operazioni intellettive, quando non sia aiutato da segni sensibili».⁵⁴

Altro limite riconosciuto e definito da Rosmini riguarda l'arbitrarietà dei significati che vengono espressi con una medesima parola, che genera quell'oscurità nella comunicazione di cui l'autore tratta nell'opera *Il linguaggio teologico*.

Le difficoltà connesse al linguaggio non dipendono direttamente dalla corrispondenza generica con la realtà, quanto con la specificità della conoscenza soggettiva, e la difficoltà che essa genera nella comunicazione. È evidente che la questione inerente la corrispondenza tra segni linguistici e oggetti reali venga a dipendere dalle maggiori o minori possibilità di conoscere che un individuo ha davanti. Perciò l'educazione e il continuo sforzo che l'educatore deve compiere nel fare imparare e

⁴⁸ ROSMINI, *Teodicea*, cit., n. 55.

⁴⁹ Ivi, n. 57.

⁵⁰ ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 157

⁵¹ ROSMINI, *Teodicea*, cit., n. 86.

⁵² «Non essendo le *idee piene* contrassegnate da vocaboli, rimangono inosservate: ed i filosofi stessi saltano di piedi pari dalle *percezioni* alle *idee astratte* senza accorgersi delle *idee piene*, che stanno tra le une e le altre, come noi facemmo osservare» nel *Nuovo Saggio* ai numeri 761 e seguenti. ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 173.

⁵³ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., n. 67.

⁵⁴ ROSMINI, *Logica*, cit., n.367.

fare associare più nomi possibili agli oggetti percepiti in questa seconda fase dello sviluppo del bambino, risulta fin da subito decisiva. Infatti Rosmini scrive: «risulta che la prima materia d'istruzione in questa età deve essere la lingua. Sarà dunque un grandissimo guadagno, se in questo periodo s'insegnerà al fanciullo a nominare il più gran numero possibile d'oggetti, e a parlar bene dentro al circolo delle sue cognizioni». ⁵⁵

Un terzo limite potrebbe riguardare l'argomentazione stessa del Roveretano, che alterna la visione della naturalità e dell'origine divina del linguaggio a tesi che individuano la genesi linguistica nelle convenzioni sociali. Il saggio *Del principio supremo della Metodica* presenta per l'appunto entrambe le argomentazioni. Se con la parola interiore, manifestazione dell'Idea che emerge, l'uomo riceve tale dono dal divino in maniera incondizionata, col 'grande salto dell'intelligenza umana' – vale a dire l'emergere concreto della parola - si evidenzia l'importanza del contesto educativo, evidenziando il ruolo centrale della società: essa stimola il fanciullo con un sistema di segni che egli acquisisce fidandosi delle parole comunicate dagli adulti; tale processo si sviluppa per mezzo della facoltà della persuasione, ossia dalla volontaria adesione che il bambino fa rispetto a ciò che gli altri affermano. Rosmini intende definire la parola e il linguaggio in generale come segni in quanto rimandano ad altro. A tal proposito nella *Logica* si ribadisce il fatto che la lingua costituisca anzitutto un sistema di segni vocali «istituiti, acciocchè servano sufficientemente agli usi comuni della società». ⁵⁶ Questo non solo fa pensare al linguaggio come a qualcosa di esterno e successivo rispetto al momento in cui è stato creato l'uomo ⁵⁷ ma, soprattutto, il verbo «instituire» sottolinea la convenzionalità del linguaggio, tesi mai sostenuta nelle opere precedenti a *Del principio supremo della Metodica*. Eppure proprio in questo scritto Rosmini evidenzia come una delle prime caratterizzazioni del linguaggio sia quello di provvedere al soddisfacimento di bisogni primari, in un'ottica che valorizza anzitutto l'utilità delle convenzioni linguistiche nel velocizzare il godimento delle necessità fondamentali, così «il bambino che vien soccorso alle sue grida unisce il sentimento attivo del suo gridare colle sensazioni passive del soccorso, e però usi quelle istintivamente, perché per lui le grida diventano una cosa sola colle piacevoli sensazioni che subito gli porgono». ⁵⁸ Da queste riflessioni sembra evidenziarsi, a dispetto di quanto emerso precedentemente, come il linguaggio non sia esclusivamente frutto interno e naturale di un emerso dono esclusivamente divino, ma rappresenti la risposta pragmatica, oserei dire utilitaristica, alla necessità di trovare risposte ai bisogni primari.

Sulla questione dell'origine del linguaggio Rosmini sviluppa poi brevemente una nota nella quale fa ricorso al concetto di 'forza unitiva' operante per abitudine riferendosi in tale aspetto direttamente a Maine de Biran: «Anche qui gioca la forza unitiva [...] del soggetto sensitivo-intellettivo. Giova veder l'Opera di M. Maine Biran, che ha per titolo: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Questo autore osserva giustamente che una qualità, che vivamente colpisca il bambino, può

⁵⁵ ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 188.

⁵⁶ ROSMINI, *Logica*, cit., vol. I, n. 370.

⁵⁷ Come già si evidenzia nei passaggi procedurali e cronologici di sviluppo delle intellezioni presentati in *Del Principio Supremo della Metodica*.

⁵⁸ ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 168.

divenire «un cotal segno d'abitudine che trae seco [...] l'apparizione del tutto delle qualità o impressioni associate».⁵⁹

Questo concetto, che sembra implicare la convenzionalità del linguaggio, trova un'espressione per l'appunto nell'opera *Del principio supremo della Metodica*: «Ora il linguaggio, che il fanciullo ode dalla società, fa appunto questo:

1° Muove l'intendimento umano a riflettere sulle prime intellezioni;

2° E riflettendo a cavarne cognizioni nuove, cioè le cognizioni di rapporti, che legano insieme le cose conosciute nel primo ordine, le quali cognizioni de' rapporti sono appunto le intellezioni di second'ordine».⁶⁰

Emerge a partire da quest'opera, e già in questa fase dello sviluppo infantile, il carattere sociale del linguaggio, che genera una prima spaccatura rispetto alla teoria rosminiana sull'origine divina del linguaggio, elaborata nella *Teodicea* e successivamente nel *Nuovo Saggio*. Così è l'osservazione del comportamento infantile a dare a Rosmini gli strumenti per sviluppare questo cambiamento di prospettiva: «l'attenzione dello spirito umano, la quale da principio non si muove liberamente, ma eccitata da certi stimoli, non si determinerebbe mai a fermarsi in una qualità astratta dagli oggetti senza l'aiuto dei vocaboli che il bambino riceve dalla società in mezzo a cui nasce».⁶¹

La compresenza irrisolta e incoerente tra origine divina o sociale del linguaggio sarà sviluppata nel prossimo paragrafo. Ritornando al rapporto tra linguaggio e pedagogia, possiamo osservare che il compito educativo di questa seconda fase consista quindi per Rosmini nel parlare al bambino con linguaggio «il più preciso, il più verace il più conforme a migliori suoi sentimenti; altrimenti il rischio che si corre è che il fanciullo, ingannato dalle altre parole, si forma dei concerti imperfetti o falsi del bene»,⁶² e conseguentemente regole false o imperfette nella morale.

Tuttavia, tralasciando l'aspetto morale connesso all'acquisizione del linguaggio, ciò che è più importante rilevare in questa seconda fase è il fatto che i vocaboli diventano non solo segni significanti una molteplicità percepita, ma allo stesso tempo, nell'atto del parlare le parole, esse diventano sensazioni che si accompagnano alla percezione intellettuale, ed entrano così a far parte della percezione stessa, rendendola dunque complessa.⁶³ Così «al risuonare del nome si risveglia subito la percezione avuta di quell'oggetto o idea imaginale»,⁶⁴ e questo permette al bambino di gettare le prime

⁵⁹ Ivi, nota 1 al n. 170.

⁶⁰ Ivi, n. 163.

⁶¹ Riferendosi a questo concetto prende come esempio e riferimento M.me Necker De Saussure e la sua opera *L'Education progressive*, in cui l'autrice afferma che «la lingua parlata nel suo stato più informe è il frutto dell'imitazione o dell'insegnamento, ed ella par sempre un po' di origine straniera». Citata da Rosmini nella nota 1 del n. 177 di *Del principio supremo della Metodica*, cit.

⁶² Ivi, n. 221.

⁶³ «L'unione in un sentimento della percezione visiva col suono fa sì che il fanciullo, quando ha quella, pronunzi questo, perché: 1° oggetto percepito, 2° suono, 3° attività di pronunziare il suono, diventano in esso cose inseparabili». Ivi, nota 1 del n. 166.

⁶⁴ Ivi, n. 166.

coordinate di orientamento rispetto alla molteplicità caotica della realtà, ma anche di sviluppare una capacità definitoria rispetto all'esperienza singola, che altrimenti verrebbe persa.⁶⁵

Con il nominare le percezioni avute mediante nomi, il fanciullo comincia quell'operazione intellettuale di associazione tra segno e realtà che si sviluppa in particolare attraverso la memoria. In quanto tale la memoria delle percezioni avute non è propriamente una concezione di oggetti assenti, poiché così sarebbe un fugace passaggio di percezioni, e quindi non rappresenterebbe una parte costitutiva dell'azione intellettuale volitiva del soggetto.⁶⁶ La memoria rappresenta una vera e propria facoltà che l'insegnante deve poter sviluppare tramite una serie di esercizi naturali e artificiali «da farsi fare al fanciullo affinché sia più consentaneo alla natura il fargli nominare le cose prima per li nomi più comuni e poi per li meno comuni».⁶⁷ Il savio istitutore cercherà di procurare come vantaggio al proprio allievo di «aiutare la sua memoria, il che si ottiene promuovendo l'associazione delle sue idee».⁶⁸ che permette inoltre di aumentare il numero delle intellezioni e di perfezionarle.⁶⁹ Le idee sarebbero per Rosmini connesse fra loro ed emergerebbero alla coscienza degli individui dal momento in cui si indaga su esse, nonché dal momento in cui l'attenzione le illumina e la memoria ne avvia la possibilità di un confronto. Più si procede con l'analisi e si affina l'uso del pensiero più

⁶⁵ Scrive Brugiattelli: «Rosmini fa notare come quelle percezioni che non abbiano ricevuto una denominazione vengono irrimediabilmente perdute». BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Rosmini*, cit., p. 86.

⁶⁶ In questo senso Rosmini distingue, in questa fase dell'esistenza e della crescita, il desiderio dalle volizioni, evidenziando come il primo sia una risultante temporalmente successiva rispetto alle seconde, che non solo fanno parte di questa fase, ma aprono proprio la possibilità del futuro dispiegarsi del desiderio attraverso lo sviluppo della memoria stessa. Scrive Rosmini: «La memoria delle percezioni avute non è propriamente una concezione di oggetti assenti, e può cagionare solo nel primo tempo un cotal sentimento spiacevole che la percezione sia passata, ma desiderio no: perché per esso solo non si ha il pensiero che la percezione possa rinnovarsi. Ove all'incontro in noi si suscita il pensiero di un oggetto buono e assente, tosto dietro a questo pensiero tiene la spontaneità della volontà col desiderio di esso. La terza età dunque è altresì quella nella quale ha la sua nascita il desiderio». ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 184.

⁶⁷ Secondo il principio definito all'inizio dell'opera, per il quale «il vero e naturale metodo, pel quale si deve insegnare al fanciullo la classificazione delle cose, si è quello che comincia a mostrargli e nominargli la classe più generale e i varii individui di essa, poi a mano a mano le classi minori e gli individui che loro appartengono, fino che si giunge alla specie minore di tutte». Ivi, n. 51.

⁶⁸ Ivi, n. 348.

⁶⁹ Scrive Rosmini: «Questi due progressi del numero e della perfezione delle intellezioni avvengono entro ciascun ordine delle medesime, e non si debbono perdere giammai di veduta da chi vuol tenere dietro allo sviluppo umano». Ivi, n. 252.

ci si avvicina all'idea somma⁷⁰ in una dialettica processuale tra momento analitico e momento sintetico che rappresenta il cammino conoscitivo dell'uomo. L'educazione della memoria costituisce il corrispettivo pedagogico al sorgere dell'associazione oggetto percepito-segno linguistico, in una prospettiva che non esula dall'intervento di insegnanti ed educatori, ma anzi presuppone l'alterità e la fiducia sociale del soggetto in crescita. Linguaggio e pedagogia si continuano a sviluppare parallelamente nel sistema rosminiano, e si apre con questa seconda fase l'acquisizione concreta di un primo e abbozzato vocabolario infantile e fondamentalmente concreto, sulla base del quale può svilupparsi il successivo passaggio alle idee astratte e alla concettualizzazione.

IV. IL LINGUAGGIO ASTRATTO E LA PEDAGOGIA DELLA RIFLESSIONE

Fino a questo punto, secondo la riflessione rosminiana, il bambino richiama alla mente le percezioni avute degli oggetti reali attraverso i vocaboli che costituiscono segni rappresentanti idee imaginali, o idee piene che dir si voglia. Va da sé constatare che questo uso del linguaggio sia ancora estremamente limitato, legato al particolare, e dunque difficilmente fruibile a livello di comunicazione sociale⁷¹ e, più in generale, nella formazione della conoscenza. Tant'è che lo stesso Roveretano afferma che, nonostante l'avvento del linguaggio, il bambino si trovi ancora nel primo ordine di intellezioni. Per giungere al secondo ordine occorre sviluppare una dimensione ulteriore del linguaggio, staccando i vocaboli dalla corrispondenza a un oggetto particolare, e giungendo quindi all'elaborazione di nomi comuni, il cui significante si riferisca ad un insieme ampio di reali. È attraverso l'elaborazione dei nomi comuni che Rosmini traccia l'accesso dell'uomo alla conoscenza, che abbisogna dell'operazione mentale dell'astrazione. Il nome comune indica «le qualità, la natura delle cose che si vogliono nominare».⁷² L'uso del nome comune comporta sempre un'azione intellettuale, che Rosmini indaga quando afferma che: «si tratta di spiegare come [...] l'uomo abbia potuto inventare i nomi comuni, allora il problema si riduce a quest'altro: "In che modo l'uomo abbia potuto nominare gli oggetti mediante una loro qualità comune"».⁷³ Ciò che serve per elaborare i nomi comuni viene definito dal Roveretano nelle seguenti operazioni: cogliere i singoli oggetti, guardare agli oggetti in quanto possiedono caratteri comuni, rappresentarsi idee astratte focalizzando la sua

⁷⁰ E la stessa idea dell'Essere, per i limiti umani e per la sua estensione, non può essere conosciuta o presentata all'uomo in modo completamente determinato.

⁷¹ «Un linguaggio fatto di vocaboli significanti idee imaginali, richiederebbe un cambiamento continuo dei vocaboli, perché l'idea imaginale varia in corrispondenza del mutare dell'individuo, o cosa di cui è immagine. Ogni cosa reale e finita si muta, si distrugge e si rigenera di continuo; basterebbe quindi che la cosa variasse minimamente per avere un nome nuovo in corrispondenza della sua idea, ma ciò renderebbe impossibile un vero e proprio linguaggio». BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Rosmini*, cit., p. 92.

⁷² ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. I, n. 152.

⁷³ Ivi, n. 157

attenzione sulle caratteristiche comuni a questi, ed infine dare voce a tutto ciò. Fra queste quattro facoltà, quella a cui viene attribuita maggior importanza è la capacità di astrarre: è proprio dall'idea generale ed astratta che nasce il nome comune. In questa riflessione sull'astrazione che genera nomi comuni, Rosmini fa nuovamente ricorso alla tesi della naturalità del linguaggio e dello specifico legame tra esso ed il divino, che non esclude tuttavia una limitata e subordinata compresenza della componente sociale. Ciò s'evidenzia quando sostiene che i segni degli antichi, ovvero i termini delle lingue classiche, non erano affatto arbitrari, ma portavano in sé i caratteri naturali degli enti, tanto da essere impiegati anche nel momento in cui c'era l'esigenza di indicare individui particolari, così come scrive il Roveretano: «egli è ancora naturale e necessario, che il primo bisogno degli uomini sia quello di chiamare gli esseri colle loro qualità più generali; che appresso si manifesti la necessità di nominarli con delle qualità più speciali, quando cioè incontra che senza questa specificazione essi si confondano insieme». ⁷⁴ In questo senso il richiamo ai caratteri naturali implica la non arbitrarietà nella scelta dei segni, ed una corrispondenza evidentemente ordinata dall'alto, da cui poi può partire l'evoluzione del linguaggio, che inizialmente all'interno di un singolo vocabolo riunisce molteplici significati, come viene delineato in questo passaggio *Del Principio supremo della Metodica*: «gli antichissimi scrittori ci offrono un'altra prova di ciò che affermiamo. Le lingue che usano sono un acconcio specchio dello sviluppo delle menti nei loro tempi: si può direttamente indurre dallo stato di quelle e grado di sviluppo di queste. [...] È legge costante nelle nazioni, quando queste vanno innanzi col loro intelletto sviluppo, di maniera che la lingua primitiva al loro più non basta; prima di risolversi a coniare nuovi vocaboli, si appigliano al partito di alterare e distendere le significazione dei vocaboli antichi». ⁷⁵

Il linguaggio si sviluppa attraverso i nomi comuni e permette l'evoluzione cognitiva che avviene per tramite della concettualizzazione. L'operazione di traduzione dal piano delle percezioni particolari a quello del linguaggio concettuale avviene attraverso l'astrazione, e permette all'uomo di semplificare la realtà al fine di una più efficace attività teoretico conoscitiva, e conseguentemente pratica. In questo modo Rosmini affida un ruolo di primo piano al linguaggio, che diventa a tutti gli effetti il mezzo fondamentale per la conoscenza ed il progresso intellettuale e volitivo del soggetto; ciò è reso possibile, per l'appunto, dal processo dell'astrazione. ⁷⁶

Il linguaggio concettuale si sviluppa astraendo dal particolare oggetto della percezione; è questo l'elemento aggiuntivo fondamentale di questo livello di sviluppo, che accompagna d'ora in avanti il soggetto nella formazione di nuove conoscenze. Come scrive Rosmini, «un'attività maggiore si suscita nella volontà in virtù delle prime astrazioni». ⁷⁷ A questo punto occorre chiedersi come si genera la capacità dell'astrazione. Nell'analizzare l'atto dell'astrazione, nelle opere precedenti al *Principio supremo della Metodica*, il Roveretano spiega come essa non sarebbe possibile, a causa dei limiti umani, se la mente non facesse riferimento ad un segno, nel momento in cui pensa

⁷⁴ Ivi, n. 153.

⁷⁵ ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 178.

⁷⁶ Scrive Rosmini: il linguaggio è «il mezzo per poter passare dalle percezioni più sensibili alle astrazioni più alte dell'intelletto». ROSMINI, *Teodicea*, cit., n. 99.

⁷⁷ ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 178.

un'idea astratta. Tale segno, chiaramente esplicitato nel testo come 'vocabolo', fornisce all'idea astratta una sorta di realtà: «un segno sensibile dell'idea insensibile di bianchezza, un vocabolo insomma».⁷⁸ Tale definizione di 'parola' rende visibile l'idea che altrimenti sfuggirebbe all'attenzione dell'uomo.

Ma questi segni da chi vengono generati? L'intelligenza umana, inizialmente definita «tavola rasa»,⁷⁹ viene attivata e diretta da Dio che imprime nell'uomo gli strumenti necessari affinché possa ragionare correttamente. Difatti Rosmini indica i mezzi che l'uomo riceve per poter compiere delle attività intellettive, che come già abbiamo visto, sono la parola interiore, la natura e gli oggetti da cui l'uomo è circondato e attraverso i quali è mosso alla percezione. Oltre a questi, Dio concede la rivelazione di alcune verità prime. Tale rivelazione, in quanto viene colta attraverso l'udito, presuppone il linguaggio,⁸⁰ e possiamo leggere che l'uomo riceve: «un mezzo ond'egli potesse passare dalle percezioni più sensibili alle astrazioni più alte dell'intelletto, il qual mezzo non potea essere che una lingua».⁸¹ La rivelazione di Dio riguarda anche 'i primi astratti', come spiega Rosmini: «dunque Iddio donò all'uomo una lingua, quel Maestro supremo gli insegnò l'uso d'alcune voci, nelle quali apparissero quasi sussistenti all'esterno le astrazioni [...]; queste voci poterono chiamare a sé l'attenzione dell'umana mente».⁸² Il linguaggio costituisce contemporaneamente un dono divino e lo strumento indispensabile per compiere qualunque astrazione, tramite cui è possibile il dispiegarsi della conoscenza. A motivo di tali riflessioni risulta evidente constatare che il dono di Dio nei confronti dell'uomo non si limita al fondamentale Lume di cui è manifestazione nella primissima infanzia la parola interiore, ma s'estende allo stesso linguaggio nella concretezza dei vocaboli e degli astratti 'rivelati', senza i quali l'uomo non potrebbe pervenire in modo immediato alla conoscenza di ciò che lo circonda perché «non può spontaneamente fissare la sua attenzione in qualche astratto senza un segno, al quale legato, le apparisca quell'astratto, quasi come sussistente».⁸³ Il segno costituisce la condizione per l'umana conoscenza.

L'astrazione è un'operazione che appartiene alla facoltà di riflettere: «io non posso astrarre nulla dalla mia percezione, e sopra la mia percezione non mi ripiego».⁸⁴ Per astrarre, spiega Rosmi-

⁷⁸ ROSMINI, *Teodicea*, cit., n. 102.

⁷⁹ «Non è senza ragione l'assomigliare la nostra intelligenza, in quello stato nella quale la riceviamo, a una tavola rasa, secondo l'aristotelica similitudine. Sì, come tavola rasa, o come carta non ancora scritta, noi riceviamo la intelligenza. Egli è bisogno che v'abbia un essere DISTINTO DA NOI, il quale scriva dottamente, dirò così, su questo candido foglio i documenti della sapienza» Ivi, n. 89.

⁸⁰ «La rivelazione esterna delle soprannaturali verità, operandosi per l'udito, abbisogna del suo stromento, il linguaggio». Ivi, n. 99.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Ivi, n. 102.

⁸³ Ivi, n. 88.

⁸⁴ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. II, n. 513.

ni, l'uomo deve fissare la propria attenzione solo su un'idea o su una parte di essa ed isolarla completamente sia, dalle altre idee sia, da qualsiasi contesto empirico. Rosmini esplicita questo prendendo ad esempio l'idea di umanità, che in quanto tale non ha nulla che possa in qualche modo attrarre a sé l'attenzione umana se non il vocabolo stesso 'umanità', che rende tangibile all'intelletto l'idea stessa. Rosmini ribadisce la necessità del linguaggio anche all'interno del *Nuovo saggio sull'origine dell'idee*, dove il titolo dell'articolo III del capitolo IV nella parte II della V sezione del secondo volume si pone in continuità con le riflessioni della *Teodicea*, chiamandosi per l'appunto *Necessità del linguaggio per muovere la nostra intelligenza a formare gli astratti*. Tant'è che il Roveretano afferma, in un passaggio del *Nuovo Saggio* nel quale prende in considerazione la formazione dei fanciulli: «Bastami il fatto della giornaliera esperienza che dimostra manifestamente, come i fanciulletti prima intendano i vocaboli che esprimono le cose sussistenti e reali, ed appartengono a' lor bisogni, istinti, affetti; e poscia pervengono a intendere anche il linguaggio tutto perfettamente, e a parlarlo altresì. Il che non lascia dubbio sull'attitudine del linguaggio a chiamare l'attenzione dell'uomo nelle idee astratte, ciò che equivale a un formarsele: poichè in ogni linguaggio, in ogni ragionamento, in ogni giudizio, la più nobile e importante parte è formata dalle astrazioni. Se dunque il linguaggio è atto a questo, e a questo giovar non possono né le sensazioni, né le immagini, né la sola idea dell'essere; forz'è il dire, che lo sviluppo del giovanetto onde alle astrazioni perviene, tutto all'aiuto del linguaggio si deva attribuire e concedere, né diversamente poter essere, dimostrano gli esempi de' bambini perduti, e trovati poi uomini adulti senza linguaggio, carponi nelle foreste, i quali né pure un minimo indizio diedero mai né d'aver nella loro mente delle astrazioni concepite, né d'essersi una linea sola sollevati di sopra gli oggetti materiali e individuali, e lo stesso si dica de' sordimuti ineducati». ⁸⁵

Il linguaggio costituisce quindi la ragione sufficiente della formazione degli astratti, ⁸⁶ e senza di esso non è possibile sviluppare la conoscenza e, conseguentemente, la meditazione propria delle discipline filosofiche. Tuttavia appare una questione problematica nella riflessione rosminiana: l'uomo non può inventare questi segni senza l'astrazione e non può neanche crearli da solo senza aver in sé la capacità di astrarre, ma al contempo questa capacità e l'esercizio di essa è data all'uomo dalla parola-segno, udita e rivelata.

«Erano necessarj all'uomo segni esterni a' quali la mente associasse e legasse le astrazioni: né egli poteva dargli a se stesso, mentre per inventarli sarebbero state necessarie quelle astrazioni medesime, che senza i vocaboli, egli non può, come dicevamo, possedere». ⁸⁷ Quindi la riflessione linguistica di Rosmini arriva in questo punto di difficile soluzione: non c'è astrazione senza che siano dati i segni-parola, ma i segni-parola non possono formarsi senza la capacità di astrarre. La difficoltà d'interpretazione di questa teoria rosminiana riguarda anzitutto questo rapporto, tra segno e astrazioni: nelle affermazioni di Rosmini si presenta concreto il rischio di chiudersi in un vicolo cieco; se fino ad ora abbiamo definito il linguaggio – sia nell'atto interiore della 'parola interiore' che nel successivo apprendimento delle prime parole infantili – come conseguenza dell'Idea e delle percezioni,

⁸⁵ Ivi, n. 522.

⁸⁶ BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Rosmini*, cit., p. 95.

⁸⁷ ROSMINI, *Teodicea*, cit., n. 102.

come può adesso diventare presupposto gnoseologico? Questa prima questione investe direttamente l'altro punto problematico presentato nel paragrafo precedente sull'origine del linguaggio; in definitiva la questione si risolve in quale sia l'origine del linguaggio, se senza di esso gli astratti non possono essere elaborati, e senza gli astratti non può formarsi il linguaggio. Nei testi sopra menzionati della *Teodicea* e del *Nuovo Saggio*, l'origine divina del linguaggio trova la sua enunciazione espressa: «Iddio donò all'uomo una lingua, quel Maestro supremo gli ingegnò l'uso di alcune voci, nelle quali apparissero quasi sussistenti all'esterno le astrazioni insieme con esse contemplate; queste voci poterono chiamare a sé l'attenzione dell'umana mente, e costringerla ad affissarsi nelle qualità degli oggetti divise, essendo ella soggetta a quella stabile legge, di dover essere primieramente chiamata all'atto dagli oggetti esteriori che la colpiscono». ⁸⁸ Quindi è Dio che dona quella parte del linguaggio fondante la conoscenza, come afferma Rosmini riprendendo dalla tradizione biblica: «Iddio fu il primo a nominare le parti principali della creazione, applicando un suo nome a ciascuna tantosto che l'ebbe creata acciocché ella fosse interamente conoscibile all'uomo. Col crearla l'aveva resa all'uomo percettibile; ma col nominarla, a quel modo ch'ei fece, la rese conoscibile quasi tipo di specie al suo intendimento». ⁸⁹ Tali, infatti, dovendo essere «que' vocaboli co' quali Iddio significò da principio le parti dell'universo prese queste stesse a segno di altrettante astrazioni fondamentali», perché se è vero che «le astrazioni minori sono nelle maggiori contenute chi potea indicare all'uomo la strada per trapassare dalle une alle altre? Per discendere dalle più generali alle meno, che è la prima ed oscura via dell'umana mente; per riascendere da queste a quelle, che n'è la seconda e luminosa?» Era «necessario che l'uomo avesse da principio espresse ne' vocaboli le più alte verità e le più generali astrazioni, perché da queste l'umana mente piglia sempre il suo corso segreto ed incognito». ⁹⁰

Eppure queste riflessioni, che ben si accordano nel tentativo di risolvere la questione sugli astratti, saranno oggetto di ripensamenti nelle opere successive da parte di Rosmini. Nella *Psicologia*, edita per la prima volta tra il 1846 ed il 1848, si evidenziano cambiamenti rispetto alle prime edizioni delle opere precedenti. Rosmini scrive: «l'associazione delle percezioni e delle idee fa sì che un reale diviene segno di un altro, e la percezione di un'altra percezione. Così comincia a formarsi naturalmente una lingua». ⁹¹ Così spiegata, la nascita del linguaggio sembra essere qualcosa che sorge spontaneamente nell'uomo senza il bisogno primario di una forza esterna. Questa concezione è già evidentemente lontana dalle posizioni assunte precedentemente da Rosmini. Qui, invece, l'astrazione sembra precedere la formazione dei segni ed esserne addirittura la causa. I segni vengono descritti come ciò che l'uomo riesce a formulare in modo istintivo. Il linguaggio diviene, allora, più che dono di Dio una capacità costitutiva della natura dell'uomo. La sua origine, nonostante necessità dell'azione del Creatore, è legata all'istinto dell'uomo, come si legge in questo secondo estratto: «La sapienza poi del Creatore ha fornito l'uomo, fra gli altri modi di comunicare all'altro i

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ivi*, n. 106.

⁹⁰ ROSMINI, *Teodicea*, citazione dal saggio di B.G. MUSCHERÀ, *Oltre l'interiorità. Rosmini e l'invenzione del linguaggio*, in *L'intrico dell'io*, Jaca Book, Milano 2014.

⁹¹ A. ROSMINI, *Psicologia*, Città Nuova, Roma 1988, n.1460.

suoi bisogni e le sue volontà, d'uno strumento acconcissimo a ciò, qual'è la facoltà de' suoni articolati, e gli ha dato l'*istinto di produrli* anche come semplice conseguenza fisica de' suoi sentimenti e pensieri». ⁹² La concezione dell'origine del linguaggio, sebbene a livello di «una semplice possibilità metafisica», risulta, rispetto alla sua prima formulazione, capovolta. I «pochissimi astratti (forse di origine divina)», ⁹³ rinvenibili nelle lingue antiche, non ci impediscono di domandarci come «l'umana famiglia potesse giungere da se stessa agli astratti puri, almeno ad alcuni di essi». ⁹⁴ Come rileva B.G. Muscherà, Rosmini delinea una soluzione del tutto innovativa e differente da quella elaborata in precedenza, facendo ricorso al «procedimento cognitivo elementare della metafora a base metonimica. In altri termini, avendo già gli uomini inventato un nome, ad esempio per il braccio inteso come arto anatomico, per nominare la proprietà della forza che distingue quell'arto dagli altri, invece di inventare un nuovo nome apposta, adoperarono la designazione primitiva estendendone il significato». ⁹⁵ Così Rosmini indica nel procedimento descrittivo e nell'arricchimento semantico di un determinato segno linguistico la chiave naturale per poter giungere alle astrazioni: il nome, che nel suo significato primitivo individua un oggetto preciso, perde questo antico significato e così comincia a 'segnare' un astratto. È questo il modo in cui «comincia a formarsi naturalmente una lingua». ⁹⁶ Scrive Rosmini: «ecco già trovato il segno, a cui la mente può legare veramente un concetto astratto; e via più apparisce che quel nome già significa un astratto; quando quel nome vada perdendo, come talora avviene, il suo primitivo significato, e rimanga unicamente significativo dell'astratto». ⁹⁷ Giunta quindi «la mente a fissare alcuni astratti coll'aiuto di tali segni sensibili somministrati dalla natura, e quindi denominati, applicando ad essi il nome imposto da principio a cotali segni, già il cammino della mente non trova più impedimenti insuperabili, e però tutto il suo svolgimento rimane naturalmente spiegato». ⁹⁸ Come si può vedere, la lingua viene così ridefinita alla stregua di un prodotto umano, e Rosmini ammette la possibilità che sia frutto dell'ingegno umano «per corrispondere ad un doppio fine, quello cognitivo e quello comunicativo, quello cioè di dare impulso al pensiero individuale e quello cioè di rendere possibile la socializzazione delle acquisizioni». ⁹⁹

Il nome viene quindi definito come ciò che può includere al suo interno più concetti, i quali vengono percepiti dall'uomo non sempre in modo chiaro o completo, ma che in ogni caso caratterizzano il vocabolo stesso, segno della molteplicità. La parola viene associata, così, alla sintesi; mentre la frase viene associata all'analisi, nel *continuum* del processo sintetico-analitico, così rap-

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Ivi*, n. 1471.

⁹⁴ *Ivi*, n. 1472.

⁹⁵ MUSCHERÀ, *Oltre l'interiorità. Rosmini e l'invenzione del linguaggio*, cit.

⁹⁶ ROSMINI, *Psicologia*, cit., n. 1460.

⁹⁷ *Ivi*, n. 1472.

⁹⁸ *Ivi*, n. 1473.

⁹⁹ MUSCHERÀ, *Oltre l'interiorità. Rosmini e l'invenzione del linguaggio*, cit.

presentato in *Del Supremo Principio della Metodica*: «i giudizi sintetici ed i giudizi analitici si avvicendano per siffatto modo che se noi disponiamo in una serie i diversi ordini d'intellezioni, i numeri dispari dei medesimi sono formati da altrettante file di giudizi sintetici, e i numeri pari sono formati da altrettante file di giudizi analitici [...] Laonde alla composizione dee susseguire la scomposizione, e alla scomposizione dee susseguire la ricomposizione»,¹⁰⁰ in un susseguirsi di soggetti e predicati dei giudizi che presuppongono la componente linguistica della parola. Così nelle frasi, i segni dirigono l'attenzione della mente verso le varie parti da cui può essere composto un concetto. L'astrazione deriva perciò dalla natura della mente umana, portata spontaneamente a compiere associazioni tramite cui vengono definiti concetti e segni ad essi associati, che diventano condizione di comunicabilità degli stessi astratti. In tutto questo Rosmini quando parla della presenza della lingua nell'uomo afferma che Dio ha collocato nell'uomo l'istinto ad essa.¹⁰¹ Si parla, quindi, ancora dell'azione di Dio, ma si ribadisce anche come la capacità linguistica faccia parte di un istinto; la tesi dell'origine divina del linguaggio viene interamente ricompresa nelle possibilità inscritte nell'uomo, senza che vi siano rivelazioni.

Nella formazione delle idee astratte compiuta dall'uomo vengono eliminati i caratteri individuali e specificatamente propri di un particolare oggetto, considerando invece il carattere comune delle cose percepite. Ovviamente quest'operazione non può essere svolta da un singolo soggetto, partendo solamente dalle proprie percezioni, ma va considerato alla stregua di un processo sociale e storico, che ha permesso nel corso del tempo la formazione e l'articolazione di vocaboli astratti solo in quelle civiltà capaci di approfondire la riflessione;¹⁰² anche in questo caso quindi il linguaggio, nella sua funzione sociale di promozione dello sviluppo cognitivo, permette di superare il piano limitato dell'esperienza a vantaggio di un processo conoscitivo più ampio.

Ma come è avvenuto questo ripensamento e la trasformazione sull'origine del linguaggio, che investe conseguentemente il processo dell'astrazione?

Come rileva Muscherà, hanno influito sul ripensamento delle prime formulazioni della *Teodicea* e del *Nuovo Saggio*, le analisi e riflessioni del Roveretano sulle prime produzioni linguistiche della cugina Marietta, che si trovano al numero 162 de *Il Rinnovamento della filosofia in Italia del conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini Serbati*. In esse il Rosmini punta l'attenzione sulle prime espressioni linguistiche del bambino che si trova «in quell'età nella

¹⁰⁰ ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 258.

¹⁰¹ «Nel che è da ammirare la sapienza del Creatore, il quale non ha abbandonato questa invenzione della lingua al solo operare libero e calcolato del pensiero umano; ma ne ha messo nell'uomo l'istinto, come diremo favellando di quella specie di leggi *psicologiche* del pensiero, [...]: e di più glien'ha egli stesso comunicati positivamente i primi elementi». ROSMINI, *Psicologia*, cit., n. 1532.

¹⁰² Scrive Rosmini: «nelle lingue antiche l'uso dei generici, invece che degli specifici, più frequente nelle nostre, appunto perché il mondo antico era meno sviluppato del moderno. Osservisi solamente della lingua latina, questo uso solevasi fare della parola *res*, ella s'applicava tutto». ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 197.

quale l'uomo comincia a cercare de' segni per manifestare i suoi nascenti pensieri ed affetti». ¹⁰³

I segni che il bambino usa nella fase iniziale del suo sviluppo, «parte prendendoli da' suoni e vocaboli che ode, parte modificando questi e creandone egli stesso, con una piena sicurezza di sè», servono per «rappresentar meglio la forma del suo proprio concepire, al quanto diversa da quella degli adulti». ¹⁰⁴

Questo cambiamento di prospettiva è ben evidenziato nel seguente passo *Del Principio supremo della Metodica*, che è stata presa in esame come opera che segna dal punto di vista filosofico il vero cambiamento sistematico di prospettiva sulla questione linguistica, partendo per l'appunto dalla metodologia pedagogica. Scrive Rosmini: «Quegli adunque che parlano al bambino provocano del continuo la sua attenzione a collocarsi non pure in un *universale* ma in un *astratto*, e questa è quell'operazione per lui nuovissima [...] Quando il bambino sente le tante volte chiamare *cane* il cane di casa, e sente chiamarlo *cane* oggi e domani, quand'era piccino e mangiava latte, e quando divenne grande e mangiava pane, quando aveva la coda e gli orecchi, e or che ha mozza quella e questi, e sente chiamar cani tutta la canatteria della strada, sieno grandi o piccioli, o di un pelame o d'un altro, e fermi o correnti, e placidi o rabbuffati; allora viene un tempo nel quale la sua mente in tanta varietà di oggetti fissa quell'unica cosa per la quale a tutti il medesimo nome di cane si addice. Egli in una parola astrae e forza di udire la parola stessa applicata sì diversamente ciò che forma l'elemento comune dei cani (la canina natura) e adopra questo elemento comune (che è un'astrazione) a distinguere poi gli oggetti, a' quali il nome di cane dar si convenga». ¹⁰⁵ Appare evidente come l'astratto sorga internamente al soggetto, in un processo che rimanda principalmente alle percezioni esterne ad esse associato, senza che venga minimamente indicato il ricorso a Dio nella formazione stessa di questo processo. Tant'è che la stessa divisione tra le varie forme degli astratti, ¹⁰⁶ e l'assunzione della possibilità dell'errore, ¹⁰⁷ mostra come l'evoluzione linguistica costituisca un processo dello sviluppo conoscitivo, educativo e sociale, più che un elemento di rivelazione divina.

Tale opera di concettualizzazione linguistica abbisogna quindi di un intervento pedagogico efficace, e Rosmini s'interessa di descrivere le operazioni formative da effettuare. Affinché il bambino giunga all'astrazione, Rosmini pone come fatto fondamentale l'ascolto delle parole, ovvero la denominazione delle cose stabilita dalla società. Uno dei cambiamenti della prospettiva rosminiana a partire per l'appunto dal testo *Del principio supremo della Metodica*, consiste proprio nella grande rilevanza che viene attribuita alla socialità in funzione dello sviluppo della lingua. È significativo

¹⁰³ *Il Rinnovamento della filosofia in Italia del conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini Serbati*, Edizione Nazionale a cura di D. MORANDO, Fratelli Bocca editori, Milano 1941, vol. I, p. 166.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 173.

¹⁰⁶ *Ivi*, n. 177.

¹⁰⁷ *Ivi*, n. 174.

che, oltre agli uomini «perduti nelle selve»,¹⁰⁸ Rosmini parli dei «sordimuti non educati», come di due tipologie di persone che non possiedono il linguaggio in quanto lontane dal contatto con i propri simili. Il bisogno di comunicare degli esseri umani, il loro vivere insieme e di conseguenza il ruolo della comunità, divengono caratteri necessari nella teoria linguistica rosminiana. Tant'è che, come afferma Sebastiano Vecchio, in linea di principio è sostenibile l'ipotesi che l'uomo acquisisca i segni-parole in società coi suoi simili mediante degli atti unitari complessi semiotico-astrattivi. Una considerazione più attenta della natura costitutivamente sociale e altresì sistematica del linguaggio ha condotto Rosmini a modificare il proprio convincimento iniziale: non si tratta più di singoli individui alle prese con singoli segni-parole in un individuale rapporto con la rivelazione divina 'maestra di linguaggio', bensì di comunità che danno forma a un sistema linguistico.¹⁰⁹ Il rapporto fra uomo e parola non è un rapporto individuale, ma costituisce il frutto di un contesto più ampio, che porta lo stesso Rosmini a parlare di sistemi. Questa convinzione viene ribadita anche all'interno della *Logica*, dove il linguaggio è descritto come «un sistema di segni vocali o vocaboli stabiliti da una società umana, adeguato a significare i pensieri che i membri di quella società si vogliono comunicare reciprocamente».¹¹⁰ Il vivere insieme ad altri individui è ciò che stimola nell'uomo la capacità di parola: «e per vedere con qual progresso, e fin dove l'uomo o più tosto gli uomini conviventi insieme possano andare nella formazione del linguaggio, egli è uopo considerar bene la natura della percezione, prima generatrice de' nomi».¹¹¹ La maturazione di Rosmini, relativa a questo tema, è molto probabilmente dovuta a Manzoni. Come afferma Sebastiano Vecchio, il concetto manzoniano di interezza della lingua affiora in Rosmini, dove con tale concetto si considera la lingua in quanto fattore universale e unitario che ingloba in sé sistemi di comunicazione differenti. Per questo la lingua, in Manzoni, rappresenta da una parte un orizzonte unitario e costantemente presente, dall'altra, considerata più empiricamente, la lingua rappresenta quell'insieme di parole e regole grammaticali che permette, nelle diverse società, la comunicazione tra gli uomini.¹¹² Più specificatamente, dal versante pedagogico, «il fatto rilevante è dato dall'attenzione che il bambino a un certo punto comincia a esercitare sull'attribuzione dello stesso vocabolo ad una varietà di oggetti, comprendendo che tutti quegli oggetti che egli sente nominare con lo stesso nome hanno qualcosa in comune».¹¹³ Il sentire nominare è ciò su cui si costruisce il necessario presupposto sociale dell'evoluzione linguistica. Tralasciando quindi i passaggi interni da un'astrazione inconsapevole a

¹⁰⁸ Rosmini ne parla brevemente nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. II, Sezione V, parte II, capitolo IV, art. III.

¹⁰⁹ S. VECCHIO, *Le concezioni di Manzoni e di Rosmini sull'origine del linguaggio in Manzoni e Rosmini*, Incontro di studio n. 15 del 2 ottobre 1997, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano 1998, pp. 207-229.

¹¹⁰ ROSMINI, *Logica*, cit., vol. I, n. 366.

¹¹¹ ROSMINI, *Psicologia*, cit., n. 1460.

¹¹² VECCHIO, *Le concezioni di Manzoni e di Rosmini sull'origine del linguaggio*, cit., pp. 207-229.

¹¹³ BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Rosmini*, cit., p. 96.

quella intenzionale e più specifica,¹¹⁴ propria dell'adulto e delle lingue più evolute, ciò che più interessa evidenziare è il fatto che questa operazione sia frutto della facoltà della riflessione, sulla quale l'azione pedagogica è chiaramente chiamata ad operare. Sulla capacità dell'astrazione l'agire umano può risultare efficace proprio perché si tratta di una capacità inscritta nell'uomo, dunque educabile, e non frutto passivo della rivelazione divina. L'azione pedagogica si concentra sulla riflessione, che per Rosmini risulta essere ciò che permette una focalizzazione dell'attenzione su varie percezioni, dalle quali si generano le idee di relazioni che permettono infine un raggruppamento sintetico oppure la divisione analitica delle idee stesse. Recuperando da quanto sostenuto precedentemente, lo sviluppo della riflessione – quindi conseguentemente del processo di astrazione che permette la concettualizzazione linguistica – è possibile affinando la proprie capacità di passare dal generale al particolare. Da questa prospettiva d'interpretazione del ruolo e dello sviluppo della riflessione discende quindi il ruolo pedagogico compiuto dall'educatore che, come scrive Rosmini, «convien dunque che [...] sappia accortamente osservare, e con delle opportune interrogazioni e sperienze scoprire quali sieno in ogni età del fanciullo le classificazioni ch'egli si forma, le idee d'oggetti molteplici ed i principii: e partendo da questi dati, che già nella mente del fanciullo si trovano, dee farlo discendere gradatamente dalla massima classificazione che egli ha in mente, alle minori, e da queste ascendere a quella; gli oggetti complessi a lui cogniti dee farglieli analizzare, e delle parti lor già trovate rivenire al tutto; finalmente dà principii (ma s'intenda bene, da suoi principii e non da altri) menarlo alle conseguenze, e dalle conseguenze restituirlo ai principii».¹¹⁵ Partire dalle conoscenze del soggetto in sviluppo, e dalle parole che egli ha già appreso, permette di sviluppare un processo di approfondimento che porta alla definizione di concetti astratti dai quali si può successivamente tornare di nuovo alla parola concreta; come in tutto il sistema rosminiano, approfondire significa dare quei nuovi significati necessari per riappropriarsi con maggiore consapevolezza degli elementi di partenza. In questo dinamico riscoprire le origini si pone l'operazione della concettualizzazione linguistica a fondamento della gnoseologia rosminiana.

V. CONCLUSIONI

A partire da quanto emerso nel saggio appena proposto, appare evidente il legame intrinseco che è istituito tra linguaggio e pedagogia nel sistema rosminiano. Il richiamo vicendevole tra le due questioni filosofiche, in una prospettiva che parte dal teoretico per giungere all'atto pratico-pedagogico, costituisce quindi un intreccio essenziale al fine di giungere allo sviluppo umano. Il

¹¹⁴ Scrive Rosmini: «le prime astrazioni che si fanno dal bambino solo le qualità sensibili degli enti, cioè il buono sensibile, il male sensibile... queste qualità non sono finalmente che effetti prodotti dagli enti nella nostra facoltà di sentire... egli con ciò un po' alla volta giunge a porre la sua attenzione alle azioni degli enti e ad astrarre queste da essi, sempre mediante il linguaggio, cioè mediante verbi che seguono l'azione delle cose». ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, cit., n. 261.

¹¹⁵ Ivi, n. 354.

linguaggio costituisce a tutti gli effetti lo strumento universale dato dalla natura allo sviluppo intellettuale dell'uomo nel sistema rosminiano.¹¹⁶ In questo senso l'istruzione impartita al bambino deve realizzarsi in maniera tale che «che le parole e le idee si leghino accuratamente insieme; che l'uomo infine sia istituito sempre più nella lingua, ma in modo che i suoi progressi nella lingua sieno veri progressi nelle idee e nelle cognizioni».¹¹⁷

Tuttavia la spinta proposta e realizzata dal processo appena descritto non si esaurisce a questo punto, ma apre scenari più ampi secondo una prospettiva diacronica, che permette di vagliare le considerazioni di Rosmini sul tema della coscienza. La riflessione ed il linguaggio rappresentano le condizioni necessarie per la presa di coscienza dell'uomo, mediante la quale è possibile lo sviluppo integrale del singolo soggetto in riferimento al dominio e al libero uso delle proprie e specifiche potenze.¹¹⁸ Il linguaggio diventa fonte di conoscenza non solo degli oggetti esterni, ma anche della propria interiorità, tracciando in questo modo un diverso ed originale legame con l'ambito psicologico ed etico nel sistema rosminiano. Sulla relazione tra la dimensione linguistica e l'insorgere dell'io si è considerato necessario proseguire le ricerche, prendendo in esame la *Psicologia* rosminiana. Il tema è di grande interesse, e suggerisce una trattazione estesa, ragion per cui in questa sede si accenna solamente la necessità di proseguire la ricerca. Da quest'ultima considerazione possiamo constatare come le riflessioni di Rosmini aprano la questione analizzata verso ambiti differenti del suo sistema enciclopedico, evidenziando ancora una volta l'inesauribile fecondità del pensiero filosofico del Roveretano.

paolo.bonafede@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

¹¹⁶ Ivi, n. 339.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ La presa di coscienza dell'uomo, attestata con la pronuncia del monosillabo 'Io', non avviene originariamente, altrimenti Rosmini farebbe sua la posizione cartesiana sulla coscienza, mentre la riflessione rosminiana individua nella coscienza un passaggio di sviluppo dello spirito umano, che l'uomo acquisisce mediante l'uso della riflessione e del linguaggio, divenendo così dopo diverse operazioni un 'Io'. Come scrive Brugiattelli, «il progresso dell'uomo sulla via della consapevolezza non si arresta di certo a quella sua prima presa di coscienza, come dire che l'io pronunciato dal bambino non è lo stesso 'io' pronunciato dall'adulto». Vi è dunque un progresso non solo intellettivo-conoscitivo, ma anche del livello di coscienza che l'uomo acquisisce passo passo anche per mezzo dello strumento linguistico. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Rosmini*, cit., p. 114.

BIBLIOGRAFIA

- A. ROSMINI, *Teosofia*, edizione nazionale, a cura di C. Gray, 8 voll., Roma 1938-1941.
- *Il Rinnovamento della filosofia in Italia del conte Terenzio Mamiani della Rovere esaminato da Antonio Rosmini Serbati*, edizione nazionale a cura di D. Morando, Fratelli Bocca editori, Milano 1941.
- A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1977.
- A. ROSMINI, *Logica*, Città Nuova, Roma 1984.
- A. ROSMINI, *Psicologia*, Città Nuova, Roma 1988
- A. ROSMINI, *Dell'educazione cristiana*, a cura di L. Prenna, Città Nuova, Roma 1995.
- A. ROSMINI, *Introduzione alla Filosofia, Sistema filosofico*, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma, 1998.
- A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Città Nuova, Roma 2004.
- A. ROSMINI, *Del principio supremo della Metodica*, in *Scritti Pedagogici* a cura di G. Picenardi, Edizioni Rosminiane, Stresa 2009.

- J.G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, 1772, Ses, Mazara-Roma 1954.
- W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, 1830-1835, Laterza, Roma-Bari 2000.
- AGOSTINO, *Commento al vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2012.
- AGOSTINO, *De Trinitate*, in *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012.
- AGOSTINO, *De Magistro*, in *Il maestro e la parola*, a cura di M. Bettetini, Bompiani, Milano 2004.

- S. VECCHIO, *Le concezioni di Manzoni e di Rosmini sull'origine del linguaggio in Manzoni e Rosmini*, Incontro di studio n. 15 del 2 ottobre 1997, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano 1998.
- V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Rosmini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2000.
- R. DI NUBILA, *Rosmini: costruttore di pensiero educativo e maestro di metodo* In: «Studia Patavina», LVI, 2009, N. 3: «La persona dell'uomo è il diritto umano sussistente». *La persona in Antonio Rosmini tra etica, diritto e teologia*.
- B. G. MUSCHERÀ, *Oltre l'interiorità. Rosmini e l'invenzione del linguaggio*, in *L'intrico dell'io*, Jaca Book, Milano 2014.

- L. ALICI, *Il linguaggio come segno e testimonianza. Una rilettura di Agostino*. Edizioni Studium, Roma 1976.
- P. MARONE, *Il silenzio e la parola in Agostino: dalla conoscenza di sé alla conoscenza di Dio*, in «Sapienza. Rivista di Filosofia e Teologia», 63, 2010.
- G. PICCOLO, *I processi d'apprendimento in Agostino d'Ipbona*, Aracne Editrice, Roma 2009.
- R. PITITTO, *Herder o la ragione umana come linguaggio*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università della Basilicata», 8 (1998).
- R. PITTINO, *La ragione linguistica. Origine del linguaggio e pluralità delle lingue*, Aracne Editrice, Roma 2008.





DAVIDE POGGI

TRA CONTINUITÀ E ORIGINALITÀ. LA RICEZIONE DEL PENSIERO DI ROSMINI NELLA PSICOLOGIA DI FRANCESCO BONATELLI

With this paper, I aim to examine the influence of Rosmini's thought on Francesco Bonatelli, focusing on the early reflections of the philosopher of Iseo. The brief essay Sulla sensazione (1852) places itself between Rosmini's gnoseology and Mamiani's spiritualism; in the context of the experimental psychology, it provides some interesting suggestions about the nature of sensation, attention, intellectual perception and consciousness.

I. INTRODUZIONE: APPROCCIO CRITICO ED ECLETTISMO

In un breve intervento in memoria di Francesco Bonatelli, comparso lo stesso anno della morte del filosofo di Iseo (nel 1911), Attilio Gnesotto scriveva:

Se alcuno ci domandasse a quale dei classici sistemi di filosofia appartenga Bonatelli, noi non sapremmo dare risposta diversa da quella che lo stesso filosofo diede un giorno a suo figlio, che gli chiedeva appunto a che scuola egli appartenesse, e che ci fu riferita da un chiar.mo professore amico d'entrambi. «Io sono Bonatelliano» rispose allora Francesco Bonatelli.¹

Ora, questa risposta, che in prima battuta può sembrare un'arguta non-risposta, costituisce in realtà la migliore e più efficace espressione di quello che fu un carattere della speculazione di Bona-

¹ A. GNESOTTO, *Il filosofo e il suo tempo*, in G. VARISCO-A. GNESOTTO, *Francesco Bonatelli*, Artigianelli, Pavia 1911, p. 217.

telli e del suo essere filosofo, un aspetto nel quale vanno rintracciate le ragioni intrinseche per cui egli non fu capace di dar vita a una vera e propria scuola di pensiero,² al di là di quelle motivazioni storico-culturali che certamente giocarono un ruolo altrettanto decisivo (ossia la rapida diffusione del positivismo sull'onda dello sviluppo scientifico ottocentesco e, successivamente al declino di tale corrente filosofica, il deciso ritorno dell'idealismo ad opera di Giovanni Gentile): come è stato concordemente sottolineato sia da coloro che ne furono i principali allievi (oltre al sopraccitato Gnesotto, vanno ricordati Giuseppe Zamboni, Giacomo Franceschini, Giuseppe Tarozzi e Umberto Scatturin),³ sia da coloro che ne esaminarono le tesi (tra i quali, *in primis*, Francesco De Sarlo, Erminio Troilo, Carlo Mazzantini, Pietro Cheula, Giulio Alliney e, più recentemente, Giovanni Landucci),⁴ Bonatelli visse l'indagine filosofica come costante confronto con le svariate scuole e i molteplici pensatori e, mediante tale inesauribile gioco di sottili e accurate distinzioni, come tentativo non solo d'individuazione di una precisa e originale posizione personale, ma di tensione verso una ri-composizione di quell'unica *philosophia* atemporale che si è frammentata storicamente. Certo, alla fine di tale processo, realizzato in opere non concepite sistematicamente, ma di natura occasionale (prelezioni, recensioni, articoli e brevi saggi pubblicati negli «Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», negli «Atti della R. Accademia dei Lincei» e su periodici come «La filosofia delle scuole italiane» – divenuta poi «Rivista italiana di filosofia» e, successivamente, «Rivi-

² Per quanto le figure di Francesco De Sarlo, Bernardino Varisco e Giuseppe Zamboni sarebbero difficilmente comprensibili senza far riferimento a Bonatelli: cfr. D. POGGI, *Bonatelli, Fabro e l'eredità brentaniana*, in A. RUSSO (ed.), *Cornelio Fabro e Franz Brentano. Per un nuovo realismo*, Studium, Roma 2013, p. 182.

³ Cfr. G. ZAMBONI, *Il valore scientifico del positivismo di Roberto Ardigò e della sua 'conversione'*. *Appunti critici*, Società Editrice Veronese, Verona 1921, p. 5; G. FRANCESCHINI, *Il significato e il valore dell'opera filosofica di Francesco Bonatelli (nel XV anniversario della morte)*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 18/V-VI (1926), p. 379; G. TAROZZI, *Francesco Bonatelli (1830-1911). Comunicazione*, Coop. Tipografica Azzoguidi, Bologna 1930, p. 8; U. SCATTURIN, *Francesco Bonatelli*, in AA.VV., *La filosofia italiana fra Ottocento e Novecento*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1954, p. 70.

⁴ Cfr. F. DE SARLO, *Francesco Bonatelli*, Ufficio della «Rassegna nazionale», 1900, pp. 3-29; E. TROILO, *Il pensiero filosofico di Francesco Bonatelli*, Ferrari, Venezia 1930, Firenze, estr. degli «Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti», 89/I (1929-1930), pp. 51-95; C. MAZZANTINI, *La dottrina filosofica di Francesco Bonatelli*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 23/I-II (1931), pp. 105-123; P. CHEULA, *Saggio su la filosofia di Francesco Bonatelli*, Vallardi, Milano s.d. [la Prefazione è datata 1934], pp. 6, 14, 83-84; G. ALLINEY, *Bonatelli*, La Scuola, Brescia 1947, *Introduzione*, pp. 1-10; G. LANDUCCI, *La struttura del pensare in Francesco Bonatelli*, in R. CRIPPA (ed.), *Atti del Convegno sui filosofi bresciani (1-3 aprile 1982)*, Ateneo di Brescia, Brescia 1982, pp. 85-130.

sta filosofica»⁵ –, «La cultura filosofica» e «La rassegna nazionale»⁶, quello che più risulta difficile è, paradossalmente, il dare una risposta alla domanda intorno alla collocazione di Bonatelli nel panorama filosofico italiano e internazionale, poiché ci si trova come impacciati in un complesso e articolato reticolo di ‘attinenze’ (termine caro al pensatore di Iseo) per analogia e per contrasto. Tale esito rientra in un preciso progetto di Bonatelli, una sorta di approccio ‘ecologico’ alla filosofia esposto nell’*Introduzione* alla sua opera capitale, *La coscienza e il meccanesimo interiore* (1872):

Chi passeggia lungo la muraglia che ricinge un parco, in cui non vuole o non può mettere il piede, non suole vedere se non le cime degli alberi di alto fusto e le nappe di verzura che le piante rampicanti, quasi liquido che rigurgiti da vaso troppo angusto, riversano dagli orli della cinta. Il medesimo interviene nel lavoro letterario o scientifico rispetto al pubblico degli stranieri; agli occhi di questi per lo più non arrivano che i prodotti più lussureggianti e fastosi. Ma del fecondo terriccio onde quelli si nutrono, nè di tutta la vegetazione minuta, che non è sempre meno utile e spesso anche la più preziosa, appena è che gli giunga sull’ale del vento una lontana fragranza.⁷

Con questo spirito che potremmo chiamare ‘polemico’, nel preciso senso di dialettico (di matrice più aristotelica che hegeliana), non furono affrontati solo i protagonisti della storia della filosofia antica e moderna, né solo le due principali correnti contemporanee (ossia positivismo e idealismo) o gli esponenti del neo-kantismo tedesco, ma anche e soprattutto il pensiero di quelli che Bonatelli stesso indicò come suoi maestri, ossia Johann Friedrich Herbart e Rudolf Hermann Lotze e, ancor prima (in un senso forse più che cronologico), Terenzio Mamiani e Antonio Rosmini.

Proprio sul rapporto con il filosofo di Rovereto intendo qui concentrarmi, poiché, come sottolinearono Gnesotto nel 1935, all’interno della *Lettera aperta a Giacomo Franceschini* (prima parte del saggio *Qualche osservazione sul carattere critico dell’opera filosofica di Francesco Bonatelli*), e Landucci nel 1982, la parabola filosofica bonatelliana non iniziò né con la psicologia di Herbart (conosciuta nel 1855, in occasione del breve viaggio di studio a Vienna voluto dal governo austriaco come condizione per la riammissione di Bonatelli all’insegnamento – essendo fervente patriota, egli ne era stato privato per ragioni politiche nel 1853), né con Lotze (con il quale entrò in contatto a partire dall’inizio degli anni sessanta dell’Ottocento), ma si formò nel solco della tradizione spiritualistica italiana. Dalle riflessioni di Mamiani (che, nel 1869, pur nel contesto della polemica con quest’ultimo circa la prova dell’esistenza di Dio, Bonatelli descriverà come il principale esponente dello spiritualismo italiano)⁸ e, in particolare, dall’ontologia e dalla gnoseologia di Rosmini (più che di Gioberti, il quale costituisce comunque uno dei punti di riferimento del pensatore di Iseo), rice-

⁵ Cfr. in generale: P. DI GIOVANNI (ed.), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, Franco Angeli, Milano 2013.

⁶ Cfr. A. GNESOTTO, *Cenni sulla vita di Francesco Bonatelli e un indice ordinato degli scritti di lui*, Randi, Padova 1911, pp. 7-17.

⁷ F. BONATELLI, *La coscienza e il meccanesimo interiore*, Premiata Tipografia e Stereotipia alla Minerva dei Fratelli Salmin, Padova 1872, p. 5.

⁸ LANDUCCI, *La struttura del pensare in Francesco Bonatelli*, cit., p. 105, nota 44.

vette quelle suggestioni che costituiranno le coordinate di ogni futura indagine: la centralità del soggetto e della coscienza, l'irriducibilità della cognizione intellettuale alla sola sensazione, la difesa dei concetti di essere e sostanza (e dell'ontologia in generale) di contro a ogni de-potenziamento e de-legittimazione di tipo fenomenistico e la decisa opposizione a ogni deriva soggettivistica e scettica.

Come emerge dall'esame della *Bibliografia rosminiana* compilata da Cirillo Bergamaschi, varie sono le opere in cui Bonatelli si confrontò con il Roveretano (seppur in maniera spesso accidentale), nonché molteplici sono gli autori che si sono soffermati sul rapporto tra i due filosofi, illustrandone i differenti risvolti:⁹ si tratta ora non solo e non tanto di fare un bilancio critico delle attinenze con la speculazione di Rosmini, quanto piuttosto di far emergere il fatto che, in corrispondenza con lo sviluppo della psicologia bonatelliana, si ebbe una costante e, per questo, viva focalizzazione su sempre nuovi nuclei problematici (laddove la critica sembra invece aver trattato tale questione all'insegna di una maggior staticità, 'cristallizzando' il confronto solo su determinati temi).

Ciò rende lo studio comparato dei due filosofi ancora più rilevante, poiché consente di comprendere la ricezione dell'ideologia rosminiana nel suo farsi in virtù di suggestioni al contempo intrinseche ed estrinseche (la maturazione di Bonatelli e il progressivo ampliamento dei suoi orizzonti speculativi e della complessità teoretica per effetto del contesto filosofico nazionale e internazionale).

II. SENSAZIONE E PERCEZIONE INTELLETTIVA: LE RAGIONI DELLA SINTONIA CON IL PENSIERO ROSMINIANO

Come precedentemente sottolineato, i riferimenti a Rosmini compiuti da Bonatelli nell'arco della propria produzione filosofica furono per la quasi totalità di natura occasionale, legati cioè al tema di volta in volta affrontato e, conseguentemente, caratterizzati da un'estensione e un'ampiezza d'analisi alquanto delimitate (ossia funzionali al contesto in cui erano inserite): è quindi estremamente significativo, nonché carico di una profonda valenza simbolica, il fatto che l'unico scritto interamente dedicato all'esame critico della gnoseologia e della psicologia rosminiane sia stato il trattatello che viene indicato come il primo saggio filosofico (in ordine di tempo) del pensatore di Iseo, le considerazioni *Sulla sensazione* (1852).¹⁰ Si tratta di un trattatello minore, che, nonostante sia solitamente posto in secondo piano dalla critica, non manca a mio avviso di porre interessanti spunti di riflessione.

⁹ Per un indice delle pubblicazioni (di e su Bonatelli) relative al rapporto con Rosmini, si vedano le entrate in C. BERGAMASCHI, *Bibliografia rosminiana (1814-1981)*, vol. VI, *Indici generali*, La Quercia Edizioni, Genova 1982, p. 43, voce «Bonatelli Francesco»; ID., *Bibliografia rosminiana (1981-1989)*, vol. VII, Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa 1989, p. 218, voce «Bonatelli Francesco».

¹⁰ F. BONATELLI, *Sulla sensazione. Considerazioni di Francesco Bonatelli seguite da alcuni Frammenti filosofici*, Tipografia Gilberti, Brescia 1852.

Già nelle primissime pagine della *Prefazione*, il nome di Rosmini compare (accanto a quelli di Manzoni e Gioberti), nel contesto di una breve *captatio benevolentiae* di natura autobiografica, come uno dei massimi esponenti (assieme a Manzoni e Gioberti) della tipologia di uomo in grado di ‘portare su di sé’ l’arduo compito della filosofia.¹¹

Date alle stampe pochi anni prima della morte del Roveretano e del ‘soggiorno’ austriaco di Bonatelli (avvenuti entrambi nel 1855), nonché l’anno stesso della quinta e ultima edizione del *Nuovo saggio sull’origine delle idee* (1852), tali considerazioni si concentrano sulla questione della natura della sensazione e sul rapporto tra quest’ultima, l’attenzione e la percezione in senso stretto (ossia come atto con valenza cognitiva). Innanzitutto, cosa si deve intendere per sensazione? Come accadrà nell’incipit del *Libro primo* de *La coscienza e il meccanesimo interiore* (1872) a proposito del concetto di coscienza,¹² l’autore comincia circoscrivendo l’ambito di senso del termine (da un generico «qualsivoglia commovimento dell’animo, sia esso cagionato da un agente interno od esterno» – del cui rimprovero di eccessiva vaghezza pare essere passibile la concezione di ‘sentire’ proposta da Mamiani in *Del rinnovamento della filosofia antica italiana* – a «la percezione delle modificazioni in noi prodotte dai corpi esterni», a «la percezione d’una mutazione dello stato sensitivo dell’anima»),¹³ fino ad abbracciare la definizione di sensazione come «modificazione dello stato sensitivo dell’anima, eccitata da una mutazione accaduta negli organi dei sensi».¹⁴

Definizione che, nella nota a piè di pagina, è detta «presso a poco» identica a quella rosminiana.¹⁵ Non che Bonatelli fornisca un preciso riferimento bibliografico, ma, dal fatto che nel resto del

¹¹ BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., *Prefazione*, pagine non numerate.

¹² Cfr. BONATELLI, *La coscienza e il meccanesimo interiore*, cit., pp. 9-10.

¹³ BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 2, pp. 11-12. Il riferimento a Mamiani non è qui esplicito: tuttavia, nel § 5 (ivi, pp. 19-20) Bonatelli cita da *Del rinnovamento della filosofia antica italiana* (1834¹), presumibilmente letto nella terza edizione patavina del 1836 (la corrispondenza dei riferimenti bibliografici rende plausibile questa ipotesi), contestando la vaghezza della concezione di ‘sentire’ come indicante «nel largo significato latino [...] qualunque fenomeno interno della coscienza e qualunque atto avvertito di nostra mente» (T. MAMIANI DELLA ROVERE, *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, «Scelta biblioteca letteraria», vol. XX, *Mamiani della Rovere*, volume unico, coi tipi della Minerva, Padova 1836³, I, *Del Metodo*, 5, § 5, pp. 31-32; Bonatelli scrive solo p. 31) e «largamente l’atto di avvertire qualunque azione e qualunque passione dell’animo: pensare facciamo sinonimo di sentire» (ivi, II, *Dell’applicazione*, 1, § 4, p. 167), la quale comporta la perdita della differenza tra sensazione e cognizione. Né a Mamiani è rimproverato solo tale errore (per quanto costituisca uno dei principali punti di riferimento delle riflessioni di Bonatelli): a ciò si aggiunge infatti un uso altalenante del termine sensazione, ora indicante la percezione intellettuale, ora l’impressione del senso (cfr. BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 5, p. 19; il riferimento è a MAMIANI, *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, cit., II, 4, § 2, p. 195).

¹⁴ Ivi, § 2, p. 12.

¹⁵ *Ibidem*, nota 1.

trattatello egli cita esclusivamente dal *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (in particolare, dal secondo volume dell'opera che, presumibilmente, egli consulta nella seconda edizione del 1836, edita in tre volumi e non in quattro come la prima del 1829-1830),¹⁶ ritengo sia lecito supporre che il pensatore di Iseo vi faccia riferimento anche in questo caso specifico. Qui, nella prima *Dimostrazione* dell'Articolo I (Parte I, Capitolo III), si legge ad esempio:

Per vero, le sensazioni non sono che pure modificazioni o passioni particolari del nostro composto; [...] *sensazione* non vuol dire che modificazione nostra.¹⁷

¹⁶ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. 2 (di 3), Tipografia Pogliani, Milano 1836². Il confronto con le scarse indicazioni bibliografiche date da Bonatelli nella nota 2 di p. 13 de *Sulla sensazione* (in cui cita un passo del secondo volume del *Nuovo saggio*, tratto da p. 459: «Ov'anche il coltello anatomico... un picciol passo più innanzi»), consente di dire che tale edizione milanese fu il testo di riferimento del pensatore di Iseo. Per le citazioni dal *Nuovo saggio* (di cui semplificherò il titolo per comodità del lettore), mi baserò quindi su tale edizione, indicando in nota a piè di pagina il corrispondente luogo nell'Edizione Nazionale delle opere del Roveretano (calibrata sulla quinta edizione del 1852-1853, pubblicata a Torino dai Cugini Pompa) e le eventuali variazioni apportate al testo: A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomi I-III, a cura di G. Messina, in ID., *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, voll. 3-5, *Ideologia e Logica*, Edizione Nazionale promossa da E. Castelli, edizione critica promossa da M.F. Sciacca, a cura dell'Istituto di Studi Filosofici di Roma e del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 2003-2005. Tale edizione del *Nuovo saggio* (che semplificherò con la sigla NsEN) propone una suddivisione del testo in paragrafi progressivi che la versione consultata da Bonatelli non presentava (essa fu infatti introdotta a partire dalla quinta edizione). Circa il passo in questione, rimando alla nota 21 del presente lavoro.

¹⁷ ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte I, Capitolo III, Articolo I, §1, Dimostrazione I, p. 25. Significativamente, nella prima edizione del 1830, Rosmini aveva scritto «nostro spirito» invece di «nostro composto» (cfr. ID., *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. 3 [di 4], Tipografia Salviucci, Roma 1830, Sezione V, Capitolo I, Articolo IV, § 2, p. 23. Nell'edizione del 1852 il testo del § 416 (corrispondente al passo citato) non presenta interessanti variazioni rispetto all'edizione del 1836, ma, nelle *Osservazioni*, Rosmini inserisce *ex novo* una breve ma utilissima precisazione terminologica, la quale costituisce il § 417: «§ 416. [...] Le sensazioni non sono che delle modificazioni o passioni particolari del nostro composto; [...] *sensazione* non vuol dire che modificazione nostra [...] § 417. Acciocché non nasca confusione nell'uso de' vocaboli diamo qui le definizioni di sensazione, percezione sensitiva, idea e percezione intellettuale. 1. La *sensazione* è una modificazione del soggetto senziente. 2. La *percezione sensitiva* è la sensazione stessa, e, più generalmente, un sentimento qualunque, in quanto si considera unito ad un termine reale» (ID., NsEN, tomo II, §§ 416-417, pp. 30-31). Si consideri anche: «Egli è impossibile che io immagini una *sensazione* realmente esistente, senza pensare un qualche cosa che *sente*: perocché quando dico *sensazione*, non dico altro che “modificazione di un essere senziente”: dico il termine e l'atto di questa po-

Lo scopo che Bonatelli si prefigge è quello di individuare una terza via, in grado di scongiurare il duplice errore del sensismo e del materialismo (che costituiscono i due fuochi dell'incipiente positivismo). Da una parte, essa preserva dall'equivoco in cui cadono coloro che assumono la sensazione come uno stato – modificazione – dell'apparato nervoso-sensoriale, il 'sensorio' (che il filosofo di Iseo, nella prima parte di *Percezione e pensiero*, opera della maturità, chiamerà anche 'sensifero', intendendo espressamente far uso di un termine centrale del lessico filosofico rosminiano).¹⁸ Così facendo, si finisce per confondere tale aspetto fisico-corporeo con ciò che ne è impropriamente ritenuto l'effetto (difatti, osserva Bonatelli, benché non sia messa in discussione l'unione di anima e corpo, sarebbe meglio parlare di 'occasionato', espressione che non pregiudica la natura di tale unione)¹⁹ e ridurre il principio sensitivo o senziente (indicato indifferentemente anche con i termini anima e animo) al corpo.

Come si tratta di due principi interconnessi, ma nettamente distinti, così le discipline che se ne occupano, devono essere tenute rigorosamente alla giusta distanza l'una dall'altra, in quel rapporto di pariteticità e cooperazione che solo garantisce il progresso nella conoscenza dell'unità del soggetto umano.²⁰ Se già la terminologia è tutta di matrice spiritualistico-rosminiana, Bonatelli cita il *Nuovo saggio* in nota a piè di pagina come *exemplum* dell'approccio che fa salva la dualità (più che il dualismo) in relazione al *mind-body problem*:

Ov'anche il coltello anatomico giungesse a cercare ne' corpi degli animali le minime fibre, e s'inventassero de' microscopj quanto si può immaginare eccellenti che mostrassero addentro l'intima tessitu-

tenza: né posso immaginare una potenza, senza l'essere a cui appartiene» (ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte V, Capitolo I, Articolo IV, § 2, p. 215). Tale passo è radicalmente diverso nel § 643 del NsEN: «Il subietto dunque delle sensazioni non è puramente un atto che ad esse si estende, ma è un principio che esiste da sé, che ha la *potenza* di sentire, e che rimane, ancorché si privi di tutte le sensazioni speciali ed accidentali» (ivi, tomo II, p. 199).

¹⁸ Cfr. F. BONATELLI, *Percezione e pensiero*, parte II, *La percezione*, Tipografia Ferrari, Venezia 1894, p. 27. Tale opera consta di tre parti: parte I, *La percezione* (1892); parte II, *La percezione interna* (1894); parte III, *Il pensiero* (1895); apparse sempre a Venezia per la Tipografia Ferrari. I volumi vennero originariamente pubblicati negli «Atti del Reale Istituto Veneto», rispettivamente: t. III, s. VII (1892), pp. 1527-1613; t. V, s. VII (1893-1894), pp. 735-819; t. VI, s. VII (1894-1895), pp. 1027-1091.

¹⁹ Cfr. BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 3, p. 13, nota 1.

²⁰ Cfr. BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 3, p. 13. Di questa irriducibilità del piano psichico-percettivo al piano fisico-organico (e quindi alla questione del rapporto tra l'intensità delle impressioni e il loro coglimento attenzionale) Rosmini offre un'interessante trattazione anche in occasione dell'esame delle tesi leibniziane in merito all'appercezione: cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 1, Sezione IV, Capitolo II, Articolo VI, pp. 272-275, nota 1; cfr. ID., NsEN, tomo I, § 290, nota 77, pp. 368-370).

ra de' corpi, e quando anche tutto ciò riuscisse di fare in un modo più perfetto d'assai che all'uomo non è concesso; tuttavia, rimossa la osservazione interiore de' fatti della coscienza, la scienza psicologica di tutte queste scoperte non profitterebbe punto, non farebbe con tutto ciò un picciol passo più innanzi.²¹

Come giustamente ha sottolineato Landucci,²² tale richiamo all'originarietà dell'io senziente rispetto al piano dell'oscillazione nervosa trova nel saggio *Sulla sensazione* una formulazione che, basata sul *Nuovo saggio* di Rosmini, anticipa (nella forma e nella sostanza) quelle obiezioni che Bonatelli muoverà dieci anni dopo, guardando però a Lotze, nelle recensioni critiche delle *Logische Untersuchungen* (1862) di Friedrich Adolf Trendelenburg (comparse sulla «Rivista Italiana» nel 1863) e degli *Elemente der Psychophysik* (1860) di Gustav Theodor Fechner (pubblicate nel 1865 su «Il Politecnico»). Nel 1852 egli scrive infatti:

Contro di essi [leggi: i materialisti] starà perpetuo avversario l'intimo senso e l'unità dell'io; né si potrà giammai da chi passionatamente e attentamente interroghi la propria coscienza, confondere l'affezione o l'impressione meccanica coll'accorgersi che di essa noi facciamo. Dicono essi = Il nervo sente l'azione, per es. del suono. = Come lo sente? = Oscillando. – Il nervo dunque oscilla, non sente. = Ma il nervo trasmette l'oscillamento al cervello, sensorio comune, ed il cervello lo sente. = Il cervello, rispondesi, per l'azione dei nervi concepirà un movimento, oscillerà anch'esso, non sentirà: dov'è dunque il principio senziente?²³

Dall'altra parte, un'adeguata concezione del fatto sensitivo mette al riparo anche dall'errore di coloro che, pur distinguendo i due piani, psicofisiologico e psichico, confondono il fatto sensitivo e la percezione di tale fatto, perdendo così di vista la vera natura intellettuale dell'atto cognitivo in senso stretto e il fatto che il termine di quest'ultima,²⁴ il vero oggetto, è di natura ideale, poiché la sensazione in sé e per sé è «un fatto cieco».²⁵

Sebbene tale 'cecità' della sensazione sembri portare immediatamente a Kant, specialmente dal punto di vista di un lettore contemporaneo, Bonatelli guarda invece a Rosmini. Né la cosa deve generare stupore: tale riferimento non affonda le radici in banali motivi di orgoglio patrio o in

²¹ ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte V, Capitolo XVI, Articolo IV, p. 459; ID., NsEN, tomo II, § 997, pp. 422-423.

²² LANDUCCI, *La struttura del pensare in Francesco Bonatelli*, cit., pp. 101-105.

²³ BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 3, p. 14. A Fechner egli obietterà: «Il fatto *psicofisico* genera o provoca il fatto psichico; ma questo in chi si compie? Chi è in ultima analisi che prova quelle sensazioni, quei sentimenti, che fa quei confronti e così via, che avrebbero l'origine loro in certi movimenti? La coscienza, sia poi speciale o più generale, o universalissima, è essa un fatto che possa esistere senza un soggetto che la sopporti?» (F. BONATELLI, *Recensione a GUSTAVO TEODORO FECHNER, Elementi di psicofisica*, Lipsia, 1860, in due parti, «Il Politecnico», 24/III [1865], p. 328).

²⁴ «Termine immediato dell'intelligenza non è ancora la sensazione, ma l'idea; la sensazione poi è termine mediato in quanto mediante la propria idea divien nota all'intelletto» (BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 3, p. 14).

²⁵ Ivi, § 4, p. 15.

quell'autoreferenzialità che spesso caratterizzò la filosofia italiana (perché, al contrario, il pensatore di Iseo si dimostrerà aperto alla speculazione d'Oltralpe, al limite con l'esterofilia), ma nello stretto legame tra teoria della conoscenza e ontologia sotteso dalla psicologia bonatelliana. Il fine lavoro di introspezione e discernimento di ciò che caratterizza essenzialmente la sensazione e la corrispettiva facoltà (la quale «costituisce la natura sensitiva del principio spirituale»)²⁶ non rientra solo nel campo della psicologia descrittiva (per quanto l'esigenza di scientificità implichi che non si possa prescindere da tale metodologia): affinché si raggiunga una piena conoscenza del fatto psichico sensitivo, «importa finalmente che si scandagli nei profondi della coscienza quella intima energia, che la fa esistere; energia, che va distinta dalle forme e dai modi ond'essa va fornita».²⁷

Non solo la considerazione della sensazione separatamente dall'idea (dal piano dell'idealità, che è anch'esso assunto in senso più formalistico-rosminiano, che non trascendentale-kantiano),²⁸ è una vuota astrazione che pecca di trascurare come l'oggetto immediato della conoscenza sia l'idea della sensazione (ossia la sensazione che diviene oggetto sentito nella percezione intellettuale grazie al concorso dell'idealità: un'intima compenetrazione dell'aspetto formale con quello materiale sensitivo che è analoga a quanto scrive Rosmini nel *Nuovo saggio* all'interno delle *Osservazioni sulla difficoltà di distinguere la sensazione dalla percezione intellettuale*),²⁹ ma è altrettanto superficiale e sterile considerarla come qualcosa di slegato dalla dimensione ontologica del soggetto. Ciò rimarrà una costante anche nella maturità di Bonatelli, pur divenendo un discorso assai più complesso ed estendendosi il quadro dei riferimenti polemici (dal sensismo di Condillac, alla *bundle theory* di Hume, alla natura astratta e impersonale dell'appercezione pura trascendentale di Kant, al positivismo in generale e a quello ardigoiano nello specifico, con la sua concezione del soggetto come 'distinto psichico auto-sintetico' a base sensitivo-associativa). Si consideri, ad esempio, il seguente

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ «Noi riceviamo la *materia* delle nostre cognizioni intellettive dalle sensazioni. La *materia* delle nostre cognizioni intellettive non è ancora cognizione. Questa *materia* diventa cognizione intellettuale, quando vi s'aggiunge la forma, cioè l'ente: o sia, che è il medesimo, quando il nostro spirito, sensitivo ad un tempo ed intellettuale, considera ciò che sente col senso, in relazione coll'ente che vede coll'intelletto, e trova in ciò che sente, qualche cosa (un ente cioè) che agisce sopra di lui» (ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte II, Capitolo II, Articolo I, p. 73). Significativi i cambiamenti apportati nell'edizione del 1852: «Noi riceviamo la *materia* delle nostre cognizioni dalle sensazioni. La *materia* delle nostre cognizioni non è ancora cognizione. Essa diventa cognizione, quando s'aggiunge la *forma*, cioè l'essere: o sia, che è il medesimo, quando il nostro spirito, sensitivo ad un tempo ed intellettuale, considera ciò che sente col senso, in relazione coll'essere che vede con l'intelletto, e trova in ciò che sente, qualche cosa (un ente) che agisce sopra di lui» (ID., NsEN, tomo II, § 480, p. 76).

²⁹ Cfr. BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 4, p. 16; ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte I, Capitolo III, Articolo I, § 1, *OSSERVAZIONI sulla difficoltà di distinguere la sensazione dalla percezione intellettuale*, pp. 26-28 (cfr. ID., NsEN, tomo II, §§ 418-421, pp. 31-33).

passo tratto dalle *Discussioni gnoseologiche* (1885), dove l'autore pare riallacciarsi idealmente al luogo precedentemente citato del saggio *Sulla sensazione* e sviluppare quanto in esso implicitamente contenuto:

Le sensazioni, per es. suol dirsi, sono il rosso, il verde, il duro, [...]. O non piuttosto sono il rosso veduto, il duro palpato, il suono udito? E non basta; perché anche così siamo ancora nel campo dell'astrazione. [...] Ma e da chi veduto, da chi udito? Ecco dove sta la dimenticanza e quindi l'errore. Se ci fermiamo alla prima astrazione, il soggetto si riduce all'unità astratta delle sensazioni. [...] Se ci si ferma alla seconda astrazione, se oltre al contenuto della sensazione si assume anche il fatto dell'esser questa presente [...], il soggetto viene circoscritto al rappresentare, e anche questo ridotto ad un minimo, a un'ombra d'attività, al teatro in cui e su cui si muovono le rappresentazioni, ch'è un'unità poco meno astratta della prima. Ma andate mo' fino in fondo, andate fino al chi, vale a dire all'individuo vivente e attivo, all'unità reale, [...] e allora soltanto avrete abbracciata la sensazione, come fatto reale e concreto, in tutta la sua verità.³⁰

Un passo che, del resto, richiama a sua volta il *Nuovo saggio* del Roveretano (il luogo in cui dal concetto di sensazione esistente si risale all'esistenza dell'io senziente, che, come scriverà Rosmini nel 1852, accentuando l'eterogeneità del soggetto rispetto alle sensazioni da lui subite e conosciute – nella transizione dalla dialettica potenza-atto a quella di principio-termini –, «non è puramente un atto che ad esse si estende, ma è un principio che esiste da sé»),³¹ a sottolineare una volta di più l'origine rosminiana del problema posto da Bonatelli, anche nello modo stesso in cui esso è formulato.³²

³⁰ F. BONATELLI, *Discussioni gnoseologiche e note critiche*, Tipografia di G. Antonelli, Venezia 1885, pp. 103-104; estratto da: «Atti del R. Istituto Veneto» 6/III (1884-1884), pp. 525-575, 1155-1198, 1277-1329.

³¹ ROSMINI, NsEN, tomo II, § 643, p. 199.

³² «Le sensazioni esistono: dunque v'ha un'energia che le fa esistere. Ora che sono le sensazioni? Che sono i colori, i suoni, i sapori, gli odori [...]? e come avvengono? Se io osservo il fatto come avvengono queste sensazioni, trovo primieramente che avvengono (è questo attestato dalla coscienza) tutte in me: cioè i colori, i suoni ecc. sono tutte sensazioni mie proprie per cotal modo, che se io non esistessi, o se non avessi la facoltà di sentire, non solo io ne resterei privo, ma quelle al tutto non esisterebbero. [...] Ora non v'ha sensazione, non odore, non sapore, non colore ecc., che di qualche uomo non sia: perciocchè ogni odore, o colore, o sapore ecc., dee, per esistere, esser pure una modificazione del senso di qualche essere sensitivo. [...] Osservata bene questa natura delle sensazioni, dico, dovervi aver nel soggetto senziente, oltre le sensazioni e l'atto ond'esistono, qualche altra cosa in cui termini quell'atto della esistenza [...]. E veramente, dicendo io: “sento i tali odori, veggio i tali colori ecc.”; oltre le sensazioni, metto l'io che le percepisce, e che è il loro soggetto. L'io poi non è semplicemente l'atto onde le sensazioni esistono: perocchè nella pura idea di sensazione esistente non trovo ancora l'io: anzi, senza l'io, pensar dovrei nelle sensazioni altrettanti esistenti per sè, quante le sensazioni sono; là dove pensando all'esistenza delle sensazioni tali e quali sono, io trovo che molte si riferiscono egualmente ad un solo io che le prova. L'io adunque che pro-

III. PERCEZIONE INTELLETTIVA E SENTIMENTO FONDAMENTALE: LE CRITICITÀ DELLA TEORIA DELLA CONOSCENZA DI ROSMINI

È tuttavia a partire dal quinto paragrafo di *Sulla sensazione* (ideale inizio di una seconda parte del trattatello) che Bonatelli, dopo aver brevemente sintetizzato la dottrina di Rosmini («alla quale più che ad altra ci accostiamo»)³³ sul rapporto tra sentimento fondamentale corporeo e sensazioni, ne considera alcuni aspetti problematici, «perocchè ci sembra, o che c'inganniamo, trovare in essa alcuna cosa non affatto conforme all'interna sperienza, e quindi desiderosa di correzione».³⁴ Si tratta di una questione articolata, che Bonatelli cerca di affrontare in modo analitico, senza per questo perdere di vista l'interconnessione dei molteplici elementi in gioco.

Il primo punto su cui l'autore richiama l'attenzione è il fatto che Rosmini sostiene che il sentimento fondamentale, proprio per essere originale e sostanziale (in cui si colgono, cioè, come suoi modi, le modificazioni sensitive relative al nostro corpo), deve essere costantemente in atto,³⁵ affinché le molteplici affezioni avventizie siano avvertite: ciò costituisce tuttavia, agli occhi di Bonatelli, una sorta di superfetazione anti-sperimentale, giacché per spiegare l'accorgersi delle particolari e concrete sensazioni basta (occamisticamente) ammettere che la facoltà sensitiva, intesa come «costante energia diretta a sentire»,³⁶ per quanto certamente si estenda a tutto il corpo nostro, passi

va molte sensazioni è unico, e le sensazioni provate dall'*Io* sono molte: l'*Io* è dunque diverso dalle sensazioni, come il soggetto è diverso dalle modificazioni a cui soggiace. [...] Finalmente la sensazione è sentita dall'*Io*, e l'*Io* è il senziente. Questi, non pure diversi, ma contrarj caratteri dimostrano manifesto, che non si possono concepire le sensazioni, e l'atto che le fa esistere, senza un soggetto di mezzo, cioè senza che quell'atto dell'esistenza delle sensazioni, prima che in esse, termini in qualche altra cosa, ove le sensazioni ricevano ed abbiano pur l'esistenza» (ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte V, Capitolo I, Articolo IV, § 2, pp. 213-215; la versione del 1852 non presenta particolari differenze: cfr. ID., NsEN, tomo II, §§ 640-642, pp. 198-199).

³³ Ivi, § 5, p. 18. La sintesi delle tesi rosminiane proposta da Bonatelli è la seguente: «Esiste un *sentimento fondamentale* della vita, pel quale noi sentiamo il corpo nostro. (Le parti sensitive, e per mezzo di queste le non sensitive). L'attività di quel sentimento è una, permanente, sempre in atto a sentire lo stato qual che sia del corpo nostro. Le immutazioni tutte, che accadono negli organi corporali, si debbono da noi percepire pur con quell'atto del sentimento primitivo. Queste modificazioni costituiscono le sensazioni. L'esistenza quindi della sensazione non dipende guari dall'accorgersi di essa o dell'avvertirla che per noi si faccia» (*ibidem*).

³⁴ Ivi, § 5, p. 21.

³⁵ In effetti, Rosmini scrive: «L'attività di quel sentimento fondamentale in noi è una, sempre quella medesima, sempre vigile e attuata a sentire lo *stato* qualunque egli sia del corpo nostro sensitivo» (ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte V, Capitolo III, Articolo VI, p. 263; cfr. ID., NsEN, tomo II, § 706, p. 243).

³⁶ BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 6, p. 22.

dall'essere 'incoata' (in potenza) all'essere in atto solo laddove si verificano le condizioni materiali necessarie per avere il fatto psichico sensitivo. Tale concetto di «atto incoato» ha a mio avviso come riferimento più prossimo il concetto di spontaneità della psicologia spiritualistica di Mamiani e il suo rapporto con l'attenzione (al di là di alcune specifiche obiezioni che, come avrò modo di sottolineare, Bonatelli muove al filosofo di Pesaro in merito al processo attenzionale). In *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, si legge infatti:

Noi reputiamo che allorquando l'animo nostro non risponda alla sensazione con qualche moto della propria energia, la sensazione non succeda, ovvero non sia percepita. [...] Ciò rimane fermo e provato, che l'uomo non ha, nè può avere conoscenza d'alcun pensiero, il quale non sia accompagnato dall'attenzione. [...] Queste tre cose pare doversi distinguere nell'attenzione. L'una, che a lei fa bisogno un oggetto mentale; l'altra, ch'ella è una sorta di reazione sopra l'oggetto medesimo; la terza, che questo è termine della reazione, cioè a dire, che tutta l'efficacia attentiva non si estende di un attimo fuor dell'oggetto suo.³⁷

Va tuttavia sottolineato (giacché risulta interessante ai fini della comprensione del *substratum* filosofico che può aver favorito l'avvicinamento di Bonatelli alla psicologia tedesca dell'Ottocento, predisponendolo a determinate tematiche) come questa tesi presenti interessanti punti di contatto, da una parte, con gli *Urvermögen* (modalità reattive, funzioni di risposta contenute *ab origine* nell'anima ed esplicantesi, in occasione degli opportuni stimoli, nelle sensazioni attuali) di cui Friedrich Eduard Beneke aveva trattato nel 1827, nel secondo volume degli *Psychologische Skizzen*³⁸ e, nel 1833, nel *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (opera del 1833, che Bonatelli citerà, nella seconda edizione del 1845, a partire da *La coscienza e il meccanesimo interiore*, dichiarando tuttavia di esser stato parzialmente d'accordo con le tesi del filosofo tedesco già nell'opera del 1864, *Pensiero e conoscenza*)³⁹ e, dall'altra, con quelle tendenze/reazioni motorie che Lotze proponeva per la prima volta come centrali nel meccanismo della spazializzazione e nella formazione della nozione spaziale nella sua *Medizinische Psychologie* (1852).⁴⁰

La stessa concezione di «avvertenza» (attenzione) è da esaminare accuratamente, per una serie di paradossi che possono nascerne: stando a quanto sostenuto da Rosmini, osserva Bonatelli, la sensazione resta anche laddove l'attenzione non è rivolta a una particolare modificazione degli organi sensibili (mentre a cessare è la percezione intellettuale di quella precisa sensazione). Tuttavia, l'osservazione del comportamento degli animali mostra che anch'essi possono distogliere

³⁷ MAMIANI, *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, cit., II, 4, § 2, pp. 195-196.

³⁸ Cfr. F.E. BENEKE, *Psychologische Skizzen*, Bd. II, *Über die Vermögen der menschlichen Seele und deren allmähliche Ausbildung*, Vandenoek und Ruprecht, Göttingen 1827.

³⁹ Cfr. BONATELLI, *La coscienza e il meccanesimo interiore*, cit., *Appendice*, nota 48, pp. 281-284. I rimandi di Bonatelli sono a: F.E. BENEKE, *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* [Mittler, Berlin-Posen-Bromberg 1833¹], Mittler, Berlin-Posen-Bromberg 1845², §§ 22-38, pp. 21-35; F. BONATELLI, *Pensiero e conoscenza*, Monti, Bologna 1864, Capitolo V, pp. 88-110.

⁴⁰ R.H. LOTZE, *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Weidmann, Leipzig 1852, II, 4, pp. 325-452.

l'attenzione dagli stimoli che colpiscono i loro organi di senso: anche per i bruti vale allora quello che si è detto per l'uomo, ossia che anch'essi hanno le sensazioni e a venir meno è solo l'attenzione intellettiva? Ciò implica però, indirettamente, la concessione dell'intelligenza agli animali, il che è appunto assurdo. Occorre dunque ammettere che esistono due tipologie distinte di attenzione, una sensitiva e una intellettiva (cosa che, riconosce Bonatelli, Rosmini stesso fa nel *Nuovo saggio*, seppur in maniera discontinua).⁴¹ Tuttavia (è qui che la questione affrontata precedentemente mostra la sua problematicità), se si sostiene che l'attenzione sensitiva sia costante, essendo legata alla continuità del sentimento fondamentale corporeo, come è possibile che ciò si accordi con il fatto della distrazione dei bruti? Se poi si dicesse che la sensazione fosse indipendente anche da questa attenzione meramente sensitiva, si doterebbero allora tali esseri di una facoltà che non servirebbe a nulla.

Lo scopo di questo ragionamento dicotomico proposto da Bonatelli è quello di sottolineare la necessità di riconoscere l'esistenza di un'attenzione non-intellettiva, di un processo psichico meramente sensitivo, rompendo così quel binomio tra l'«accorgersi di una modificazione del sensorio» (ossia avvenuta nel corpo) e il «pensarla, cioè percepirla mediante un atto della intelligenza» che egli vede posto da Rosmini in virtù di una sorta di iper-valorizzazione dell'elemento intellettivo nel processo cognitivo (inteso quest'ultimo in senso lato).⁴² Fatta cioè salva l'indiscutibilità della pre-

⁴¹ Il riferimento di Bonatelli (ivi, § 7, p. 24) è a: ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte V, Capitolo II, Articolo XI, p. 244, nota 1 (cfr. ID., NsEN, tomo II, § 685, pp. 225-226, nota 132); ivi, vol. 2, Sezione V, Parte V, Capitolo XI, Articolo VIII, p. 380, nota 2 a piè di pagina (cfr. ID., NsEN, tomo II, § 897, p. 348, nota 222).

⁴² Si tengano ad esempio presenti i seguenti passi del *Nuovo saggio*: «Chi non ha potuto distinguere il *sentire* dall'*accorgersi di sentire*, questi non è mai venuto a percepire in che consista la differenza essenziale tra la *sensazione* e l'*idea*. La sensazione non può accorgersi mai di se stessa: è l'intelletto quegli che s'accorge della sensazione: e l'idea della sensazione è appunto l'accorgimento che noi della sensazione prendiamo: e quest'atto con col quale l'intelletto percepisce la sensazione, è tutto diverso da quello col quale è la sensazione stessa, cioè col quale noi sentiamo. Di che nasce [...] che ove un essere fosse fornito di pure sensazioni [ossia svincolate del tutto dall'elemento ideale-intellettivo], non rifletterebbe d'averle» (ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte V, Capitolo III, Articolo IX, p. 269); interessanti sono le variazioni apportate nell'edizione del 1852: «L'accorgimento che noi della sensazione prendiamo, non è altro che la percezione intellettiva della medesima, o una riflessione su questa stessa. [...] Di che nasce [...] che ove un ente, fornito di sensazioni, non le percepisse intellettivamente, e non riflettesse d'averle, non potrebbe dirlo altrui, né a se stesso» (ID., NsEN, tomo II, § 710, p. 248). Ancora: «Tutto questo [ossia il fatto che la sensazione tattile colga estensioni così piccole da non essere avvertite dal soggetto] gioverà a discernere sempre più, che distanza passi tra la sensazione e l'intellezione: l'avvertenza è atto dell'intendimento, e non del senso; ché l'avvertenza non è che un'attenzione intellettiva data a ciò che sentiamo o intendiamo. Gli antichi avevano riconosciuto si bene che il riflettere non è atto del senso, ma dell'intendimento, che dal riflettere caratterizzavano talora la facoltà intellettiva» (ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte V, Capitolo XI, Articolo VIII, p. 379, nota 1; cfr. ID., NsEN, tomo II, § 897, p. 347,

senza e dell'eterogeneità di due atti e delle relative facoltà, quella intellettuale (da cui trae origine l'intellezione della sensazione e la «coscienza di essere senzienti»)⁴³ e quella sensitiva, nonché l'affermazione della natura del soggetto umano come senziente intellettuale (ad esclusione degli animali), è altrettanto importante riconoscere una valenza quanto meno psichica (ma non cognitiva in senso stretto o rappresentativa) all'attenzione/avvertimento delle mutazioni corporee che resti nei limiti della sola sensibilità (un'attività che abbia per termine l'impressione e non l'idea, che è invece termine del pensiero).⁴⁴

Bonatelli introduce così di soppiatto il concetto di 'meccanesimo psichico' (per quanto tale espressione comparirà ufficialmente solo a partire dal 1872), come insieme di processi che si collocano su un piano psichico, che non è quello dell'intellezione o della coscienza, ma è fenomenologicamente diverso da quello fisiologico:

La parola avvertire è da noi adoperata per mancanza di altre più particolari, nel senso puramente etimologico, volendo con essa indicare il ripiegamento della attività animale sull'impressione esterna, e non guari intendendo niuna visione mentale o rappresentazione. La sensazione, lo ripetiamo, è un fatto *sui generis* che nulla ha di comune colle vibrazioni dei nervi, non ha sede in alcuna parte del corpo, perché è al tutto fuori dello spazio, non ha alcuna attinenza colle leggi meccaniche, che devono pur governare qualunque movimento di materia.⁴⁵

Il non correggere questo aspetto di Rosmini comporterebbe quindi, agli occhi di Bonatelli, l'insensibile caduta nel materialismo psichico, per cui la sensazione altro non sarebbe che mutazione organica e, qualunque essere vivente (piante comprese) fosse in grado di ricevere mutazioni fisiche, sarebbe 'animale' (ossia dotato di sensitività).⁴⁶

In questo contesto, ossia la critica all'iper-intellettualizzazione delle dinamiche psichiche, vanno pure le osservazioni che Bonatelli compie circa i ragionamenti rosminiani atti a dimostrare l'esistenza del sentimento fondamentale per mezzo del costante sentire che ha come termine il nostro corpo: anche nella prova della pressione atmosferica (la prima delle quattro proposte in quello

nota 220). Nel § 9, pp. 30-32 del saggio *Sulla sensazione*, Bonatelli farà riferimento proprio a tale passo (nonché alle pagine seguenti del *Nuovo saggio*), per quanto egli non dia precise indicazioni bibliografiche, ma si limiti a riportare sinteticamente i ragionamenti di Rosmini. Anche il seguente luogo del *Nuovo saggio* è al centro delle riflessioni bonatelliane (poiché l'Autore, nel prosieguo di *Sulla sensazione*, ne cita il passo immediatamente precedente): ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte V, Capitolo XIII, Articolo II, p. 406; cfr. ID., NsEN, tomo II, § 928, pp. 372-373.

⁴³ BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 7, p. 24.

⁴⁴ Ivi, § 7, p. 25.

⁴⁵ Ivi, p. 26.

⁴⁶ Ivi, p. 25.

che, nell'Edizione Nazionale del *Nuovo saggio*, è il § 716),⁴⁷ il filosofo di Iseo sottolinea come Rosmini accentui il ruolo del confronto e dell'implicita attività giudicatrice (intellettiva) nell'avvertimento della differenza tra lo stato abituale della pressione atmosferica (e la relativa sensazione divenuta, col tempo, inavvertita) e quello attuale, quando invece il tutto si può spiegare dicendo che quest'ultimo (per la sua forza e vivacità) «ha ottenuto il suo effetto, l'energia istintiva dell'anima si è rivolta a quell'eccitamento, e la sensazione è succeduta»⁴⁸. Il tutto in maniera irreflessa, pre-logica (che non implichi cioè l'intervento della componente intellettuale o intellettuale, d'accordo con quanto Mamiani osservava in *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*).⁴⁹ In nota a piè di pagina, Bonatelli osserva:

L'attenzione, alla quale allude l'autore [Rosmini] nella maggiore parte degli esempi [...] è intellettuale; e questa noi siamo ben lontani dal supporre necessaria all'esistenza del fenomeno sensitivo. Vedrassi però qual relazione passi tra le due specie di attenzione, intellettuale e sensitiva.⁵⁰

⁴⁷ Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte V, Capitolo III, Articolo X, pp. 275-278 (cfr. ID., NsEN, tomo II, § 716, pp. 252-256).

⁴⁸ BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 8, p. 28.

⁴⁹ Mamiani definisce infatti coloro i quali non vedono come l'azione della «facoltà di attendere» sia antecedente al giudizio conoscitivo (essendo l'«atto di avvertire e di attendere [...] tanto semplice, e nel suo primo moto [...] indipendente da qualunque nozione») caratterizzati da «una mente imbevuta d'intempestivo platonismo»: cfr. ID. *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, cit., II, 4, § 6, p. 203). Un passo al quale Rosmini replicherà con pungente ironia: «Tutto il nerbo di questa affermazione giace, come ognuno vede, in un CI SEMBRA. Basta dunque opporgli un altro CI SEMBRA, e la forza riman elisa e annientata» (A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini-Serbati*, Pogliani, Milano 1836, Libro II, *Dell'Origine delle cognizioni umane*, Capitolo XX, p. 161, nota 2). Ancora, Mamiani riconosce che il meccanismo del «trapasso della nostra attenzione da un oggetto ad un altro [...] possa accadere per solo concatenamento d'impulsi istintivi, senza interposizione alcuna d'idee astratte ed universali» (ID., *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, cit., II, 4, § 6, p. 204).

⁵⁰ BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 9, p. 32. Del resto, se Rosmini nella replica al testo di Mamiani (con riferimento al passo de *Il rinnovamento* in cui quest'ultimo osserva che «innanzi di affermare che un oggetto sussiste, bisogna avvertirlo più o meno distintamente»: MAMIANI, *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, cit., II, 4, § 6, p. 203), aveva concesso la possibilità di distinguere 'avvertire' e 'attendere', nel definire i due atti, andava a rimarcare, ancora una volta, la natura intellettuale del processo complessivo e l'incompletezza dell'«attendere» come primo germe dell'attenzione vera e propria (la quale consiste in un giudizio conoscitivo): «Qui si parla, egli è chiaro, di un'attenzione che non ha ancora raggiunto il suo scopo; perocchè non è arrivata ancora "ad affermare che un oggetto sussista". Convien dire parimente, che l'avvertire, di cui pure parla il C. M., sia un sinonimo di quell'atto incipiente d'attendere che si descrive senza conclusione alcuna; perocchè

Traendo spunto dal passo del *Nuovo saggio* (interamente riportato da Bonatelli)⁵¹ in cui Rosmini esamina il fenomeno visivo e il rapporto tra le macchie di colore della retina e la percezione di queste ultime come ‘immagini’ (ossia segni/rappresentazioni delle cose esteriori conosciute per loro tramite, i quali oggetti costituiscono il vero termine dell’attenzione del soggetto), il filosofo di Iseo approfitta per sottolineare due lacune di Rosmini: da una parte, affinché questo processo percettivo si compia, è pur necessaria un’originaria attenzione sensitiva, alla quale è primieramente – nell’ordine psico-genetico – dovuta l’‘avvertenza’ della modificazione dell’organo sensitivo, laddove invece – nell’ordine critico-decostruttivo – è partendo dal processo nel suo complesso, ossia in quanto implicante l’abitudine di non pensare più la sensazione come essa è, ma come immagine,⁵² che l’attenzione intellettuale come riflessione diviene necessaria al fine di isolare l’elemento sensitivo dal suo essere ‘immagine di’; dall’altra, egli osserva che, il Roveretano avrebbe dovuto portare a compimento quello che aveva iniziato distinguendo («accuratamente», puntualizza l’Autore) sensazione e corrispettiva impressione organica, ossia distinguere un rivolgersi del principio senziente sopra l’impressione (il che origina la sensazione) accanto al ripiegarsi dell’intelligenza sulla sensazione (da cui si ha l’idea).⁵³

egli suppone, che con tutta l’avvertenza data all’oggetto, lo spirito nostro non sia giunto però ad accorgersi ch’egli sussista; conciosiacchè l’accorgersi che un oggetto sussiste, è un affermare internamente la sua sussistenza; e fino a tanto che non abbiamo detto dentro di noi che sussiste, egli non è ancora da noi percepito, o pienamente avvertito. Ciò posto, io osservo, che ella è pure una grande improprietà di parlare il dire che “noi avvertiamo un oggetto”, intendendo, che noi volgiamo a lui l’attenzione nostra, con un movimento di attenzione che è ancora nel suo cominciare, non bastevole a farci accorti dell’oggetto: perocchè nel comun parlare, avvertire un oggetto, è quanto accorgerci della sussistenza dell’oggetto [...]. Ma lasciando l’avvertire, che è al tutto impropriamente usato, e parlando dell’attendere; anch’io credo, che si possa mentalmente distinguere quel primo volgersi dell’attenzione intellettuale ad una sensazione, da quell’effetto ch’ella poscia consegue, il quale è la percezione dell’oggetto: quello è il principio dell’attenzione, questo n’è il fine: quel principio è antecedente al giudizio conoscitivo; ma questo fine riposa e si compie nel giudizio stesso conoscitivo, nell’affermazione di un ente, la quale affermazione è appunto la percezione di lui. Ora, ciò che si cercava non era mica se noi potevamo attendere senza giudizio conoscitivo: questo si sarebbe anche potuto in qualche modo difendere, restringendoci a parlare di un’attenzione incipiente, e non ancora completa» (ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini-Serbati*, cit., Libro II, Capitolo XX, pp. 161-162).

⁵¹ Ivi, § 10, pp. 33-34. Il passo citato da Bonatelli è: ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., vol. 2, Sezione V, Parte V, Capitolo XIII, Articolo II, pp. 404-407 (Bonatelli indica tuttavia solo p. 404; cfr. ID., NsEN, tomo II, § 927, pp. 371-372).

⁵² Cfr. ivi, § 10, p. 35. Scrive Bonatelli: «La nostra mente non si ferma a pensare la sensazione della retina, rapita che essa è dall’oggetto, a cui questa si rapporta» (*ibidem*).

⁵³ Cfr. ivi, § 10, p. 36.

Secondo Bonatelli resta tuttavia un'interessante precisazione da fare e, anche in questo caso, Rosmini è, assieme a Mamiani, al centro di un minuto esame: riconosciuta (a titolo di ricapitolazione) la necessità di ammettere l'esistenza di un ripiegamento dell'energia del principio spirituale senziente sulle modificazioni sopraggiunte nello stesso (fenomeno che, si ribadisce, non è ancora un esserne consapevoli o un pensarle e ha il solo corpo del soggetto come suo termine – laddove quest'ultimo è costituito dallo «spirito stesso», si ha invece «sentimento propriamente detto»),⁵⁴ il filosofo di Iseo si concentra sulle condizioni della sensazione, ossia la presenza e l'intensità dell'impressione di un oggetto esterno (aspetto quantitativo giudicato appartenere più all'ambito fisiologico, che a quello psicologico e perciò solo accennato) e l'attenzione sensitiva. Circa quest'ultima, in particolare, Bonatelli osserva che, se Mamiani, in *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, commette l'errore di affermare che l'oggetto dell'atto attenzionale è «mentale»⁵⁵ (il che lo renderebbe intellettivo ed esclusivamente umano), egli ha tuttavia il merito di cogliere un carattere dell'attenzione che, per il suo eccessivo approccio intellettualistico, era sfuggito a Rosmini: l'attenzione non deve cioè implicare necessariamente l'intervento della volontà per essere un'attività, poiché non è nella presenza/assenza dell'atto del volere che si deve cercare (come invece voleva il Roveretano) il discrimine tra attività e passività. Al contrario (e qui Bonatelli pare attingere, come in altre critiche a Rosmini, a Mamiani e, indirettamente, al pensiero leibniziano), un soggetto è attivo nella misura in cui esercita una funzione/forza in virtù della sua intrinseca natura.

L'esercizio dell'attenzione puramente sensitiva è quindi vera e propria attività perché 'spontaneo', sgorgando istintivamente dallo spirito e dalla sua energia,⁵⁶ senza bisogno (scrive Bonatelli ricorrendo a una terminologia che diviene interessante nel contesto dell'evoluzione del lessico rosminiano dell'attenzione, specialmente nel passaggio dalla prima alla seconda edizione del *Nuovo Saggio*)⁵⁷ «di conoscere l'oggetto che diviene suo termine; e tale è appunto la sensazione staccata dall'idea».⁵⁸

⁵⁴ Ivi, § 11, p. 57. Cosa che implica come importante corollario l'eterogeneità del piacere e del dolore rispetto al fenomeno sensitivo, di cui costituiscono i «modi o meglio conseguenze [...] fenomeni concomitanti la sensazione, occasionati dalla stessa, ma non guari parti della essenza di lei» (ivi, § 11, p. 59).

⁵⁵ Bonatelli non fornisce indicazioni bibliografiche. Egli fa tuttavia riferimento a: MAMIANI, *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, cit., II, 4, § 2, p. 195.

⁵⁶ Cfr. BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit., § 11, pp. 61-62 (nel testo si legge tuttavia «pp. 41-42», poiché, per errore tipografico, dalla sessantesima pagina la numerazione riparte da 40 fino alla fine del saggio e dei *Frammenti* che lo seguono).

⁵⁷ Cfr. F.L. MARCOLUNGO, *Principio e termine: il problema dell'anima in Antonio Rosmini*, in S. POGGI (ed.), *Natura umana e individualità psichica. Scienza, filosofia e religione in Italia e Germania tra Ottocento e Novecento*, Unicopli, Milano 2004, pp. 139-170.

⁵⁸ BONATELLI, *Sulla sensazione*, cit. § 11, p. 62. A tale meccanismo istintivo e a-concettuale (che non coinvolge cioè la percezione intellettiva in quanto attività giudicativa) si fa riferimento an-

IV. CONCLUSIONE

Come ho cercato di far emergere dall'analisi del saggio *Sulla sensazione* (1852), il giovane Bonatelli è interamente concentrato sulle questioni conoscitivo-percettive e le sue analisi sono volte a trovare la giusta misura nel rapporto tra intellesione e dimensione ideale-astratta da una parte e sensazione dall'altra, facendo attenzione a evitare tanto agli eccessi 'platonici', quanto quelli materialistici. Il che si traduce poi nella ricerca dell'equilibrio tra le riflessioni di Rosmini e quelle di Mamiani, considerati come le due coordinate di quella rigorosa psicologia di cui egli, nel breve articolo *Intorno allo studio della Psicologia* (comparso nel 1854 sulle pagine della «Rivista ginnasiale e delle Scuole tecniche»), incoraggiava lo studio presso le ultime classi dei ginnasi, in quanto la «cognizione della natura e delle funzioni»⁵⁹ sono di fondamentale importanza non solo in ambito filosofico, ma anche in quello giuridico, medico-fisiologico, pedagogico, matematico e artistico-letterario.

Il problema dell'idea di Essere astratto e universale e della sua presunta inneità è ancora lontano (Bonatelli comincerà ad affrontarlo una decina di anni più tardi, a partire dagli anni '60, stimolato forse anche dalla pubblicazione postuma dell'*opus magnum* di Rosmini, la *Teosofia*, facendone il tratto di demarcazione per eccellenza rispetto alla filosofia del Roveretano): si assiste tuttavia già, nelle critiche alla concezione rosminiana del sentimento fondamentale e all'iperintellettualizzazione dell'attenzione, a quello che sarà il cuore del metodo psicogenetico bonatelliano, ossia la ricerca di aderenza al materiale e ai processi effettivamente forniti dall'osservazione psichica. L'applicazione di tale approccio sperimentale alla questione della natura del sentimento e delle sue attinenze con l'idea di Essere di cui il soggetto si trova fornito, punto centrale nello studio della ricezione di Rosmini da parte di Bonatelli, resta solo momentaneamente inevaso: esso costituirà infatti l'oggetto di un futuro lavoro, dedicato alle opere maggiori del pensatore di Iseo, quali, *in primis*, le già citate *La coscienza e il meccanesimo interiore* e *Percezione e pensiero*.

davide.poggi@univr.it

(Università degli Studi di Verona)

che nel secondo dei *Frammenti* posti alla fine del trattatello: cfr. *ivi*, *Frammento II*, pp. 44-45 e nota 1 (in realtà, pp. 64-65: vedasi le osservazioni compiute nella nota 56 del presente lavoro).

⁵⁹ F. BONATELLI, *Intorno allo studio della filosofia*, «Rivista ginnasiale e delle Scuole tecniche», 1 (1854), pp. 270, 272.



Focus

È passato oltre un secolo (era il 1914) da quando Gaetano Capone Braga, pubblicando il suo “Saggio su Rosmini” si premurava di segnalare, a quello che ai suoi occhi appariva un anche fin troppo distratto pubblico italiano, che la filosofia rosminiana era da leggersi nel filone, così peculiarmente tipico della filosofia austriaca e tedesca contemporanea (da Meinong a Husserl), del tentativo di fondazione di una scienza delle idee. Scolaro di Francesco De Sarlo (che propugnava un ritorno a una interpretazione psicologico-realistica del kantismo, à la Jacob Friedrich Fries), Capone Braga era esponente di un realismo teistico integrale e poteva trovare in Meinong e Husserl (nonché nel loro maestro Franz Brentano) collocatori privilegiati per la sua linea filosofica orientata a una sostanziale critica verso tutte le forme di sistematizzazione speculativa onnicomprensive e totalizzanti. Non si può certo dire che l'interpretazione rosminiana di Braga sia stata particolarmente approfondita dalla critica. Nondimeno, essa offre l'occasione per inaugurare, come qui si vuol fare (e come, in questa sede, continueremo a fare anche in seguito), un filone di indagine sul rapporto tra Rosmini e la fenomenologia. Un rapporto evidentemente non diretto, e neppure, in senso stretto, di storia della ricezione o degli effetti. Un rapporto, piuttosto, di consonanza (o anche di dissonanza) di temi e problemi che attesta la vitalità potenziale del pensiero di Rosmini al cospetto anche della filosofia odierna.

In questa sezione, dopo l'analisi storica condotta da Fulvio De Giorgi con l'intento di ricostruire il contesto della ricezione primonovecentesca del pensiero del Roveretano a partire proprio dalle ricerche di Capone Braga, presentiamo una prima serie di contributi volti a chiarificare la possibile prospettazione del rapporto tra



Rosmini e la fenomenologia: Markus Krienke individua nella reazione a Kant (il ritorno al cui pensiero, ovvero lo zurück zu Kant, costituisce peraltro, come noto, una cifra costitutiva del pensiero di inizio XX secolo) l'orizzonte tematico in cui inquadrare prossimità e distanza di Rosmini dalla filosofia di Husserl; sulle differenze tra Rosmini e Husserl, su ciò che ne va con le rispettive nozioni di coscienza, intenzionalità e riduzione e sulla precisazioni di alcuni passaggi speculativi relativi all'interpretazione dell'essere in termini di possibilità si soffermano attentamente i contributi di Carla Canullo e mauro Nobile; infine, Ignazio Sanna, incentrandosi sulla concezione rosminiana della percezione, mostra come, nel confronto tra essa e le posizioni di Husserl e Merlau-Ponty, l'antropologia filosofica rosminiana si riveli all'altezza di competere criticamente tanto con l'impostazione trascendentalista husserliana, quanto con quella esistenzialista merleau-pontyana.



FULVIO DE GIORGI

ROSMINI E IL ROSMINIANESIMO NEL PRIMO NOVECENTO. TRA ROSMINIANI E ROSMINISTI

In order to begin the study/discussion on the issue 'Rosmini and phenomenology', this paper proposes a reconstruction of the Italian philosophical discussions in the early twentieth century, when with Capone Braga for the first time a confrontation took place with Husserl. Anyway, the paper pivots on the respective contribution of 'Rosminians' and 'Rosminists'. Finally, it shows the latest results on such issues (with Prini and Severino).

Questo contributo, ponendosi non sul piano di un'opzione teoretica forte e neppure su quello storico-filosofico in senso stretto, vuole ricostruire – secondo il registro metodologico della storia delle idee come storia culturale – le vicende primo-novecentesche del pensiero di 'Rosminiani' (cioè dei religiosi della Congregazione religiosa fondata da Rosmini) e di 'rosministi' (cioè di coloro che intendevano porsi come seguaci del pensiero filosofico rosminiano): a partire dal momento di massima difficoltà del rosminianesimo in Italia e, nel contempo, di fecondazioni, mutazioni e innesti del pensiero stesso del Roveretano in altri contesti filosofici, con sviluppi nuovi e peraltro autonomi, fino ad un certo assestamento nel periodo tra le due guerre mondiali.

Nei primi decenni del Novecento, dunque, la figura di Rosmini continuava a patire l'ostracismo che, in campo cattolico, il cosiddetto decreto *Post Obitum* del 1887 (reso noto nel 1888) aveva determinato. Il rosminianesimo, come corrente di pensiero filosofico, era ritenuta ancora, nella gran parte degli ambienti ecclesiastici, eterodossa, per una certa presunta inclinazione all'ontologismo, all'idealismo, se non addirittura al panteismo. Lo stesso Istituto della Carità, fondato da Rosmini, rimaneva una realtà piccola e quasi ai margini.

In tale clima generalmente sospettoso e ostile, nel momento, come ho già detto, di maggiore sfortuna del rosminianesimo in Italia, vi era un piccolo gruppo di filosofi rosministi di stretta osservanza, come Lorenzo Michelangelo Billia o Giuseppe Morando o, anche, Carlo Caviglione e Giuseppe Chiovenda, che cercavano, con molta fatica, di difendere il difendibile. In questo ambito, prevalentemente laicale e comunque autonomo rispetto alla Congregazione religiosa dei Rosminia-

ni, fu fondata la «Rivista Rosminiana», nel 1906, sotto la direzione di Morando,¹ nella prima serie, e di Caviglione nella seconda, chiusasi nel 1922, dopo un ultimo periodo di uscite più rade e difficili.

Questi studiosi svolsero, dunque, un minuto lavoro di esegesi dei testi, quasi un'archeologia culturale del rosminianesimo, per ricollocare nei contesti filologici le proposizioni espunte e condannate dal decreto del 1887, per accertarne il senso originario, per approfondire (leggendo Rosmini con Rosmini) i punti oscuri. L'obiettivo di diradare ogni ombra di eresia spingeva peraltro questi rosministi ortodossi ad una certa rigidità, così che, da una parte, evitavano ogni contatto con i novatori modernisti, come Fogazzaro o Gallarati Scotti, che non a caso venivano da essi spesso stigmatizzati, e, dall'altra, tenevano in scarso conto, pur conoscendola, la lettura che di Rosmini veniva dando certa filosofia laica, con autori come Vidari, come Varisco, come Carabellese,² e, soprattutto, polemizzavano con l'interpretazione in chiave idealista di Rosmini, avanzata da Gentile.³

I. IL SAGGIO DI CAPONE BRAGA. ROSMINI E HUSSERL

Peraltro un'originale lettura rosminiana veniva a svilupparsi nell'ambiente filosofico fiorentino tra fine Ottocento e primo Novecento, animato da figure come Francesco Bonatelli, Giovanni Vailati e Francesco De Sarlo.⁴ Era il momento in cui a Firenze soggiornò, per molti anni (dal 1896

¹ Cfr. A. ZAMBARBIERI, *Giuseppe Morando, la «Rivista Rosminiana» e il riformismo modernista*, in M. BENEDETTI-D. SARESELLA (a cura di), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010, pp. 149-175.

² Cfr. G. VIDARI, *Rosmini e Spencer*, Milano, Hoepli, 1899; B. VARISCO, *Tra Kant e Rosmini*, in «Rivista di Filosofia», (1909), 12; P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale in A. Rosmini*, Bari, Aligheri, 1907; ID., *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione dell'ontologismo critico*, Firenze, Sansoni, 1915. Su questi cfr. M.F. SCIACCA, *Antonio Rosmini nella storiografia italiana*, in AA. VV., *Studi rosminiani*, Milano, Bocca, 1940, pp. 177-189. In questo contributo, che ha il suo 'focus' negli sviluppi del pensiero di chi si riteneva 'rosminiano', non si approfondiranno né la linea gentiliana (poi gentiliano-spiritualista) né la prospettiva avviata, da posizioni limitrofe, sia da Varisco sia da Carabellese e che vide un esito importante in Costanzi Moretti né gli avvisi di altre riflessioni, per esempio quelle rivolte alla filosofia politica e alla filosofia del diritto (Solari, Capograssi, Gonella) o alla pedagogia (Casotti).

³ Cfr. A. MORANDO-D. MORANDO, *Giovanni Gentile e Giuseppe Morando*, in «Rivista Rosminiana», 42 (1948), pp. 78-80.

⁴ Per il contesto cfr. almeno M. FERRARI, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Firenze, Le Lettere, 2006.

al 1915), Franz Brentano, il cui pensiero era già conosciuto da Bonatelli.⁵ Brentano fu in relazione con De Sarlo,⁶ sul quale esercitò un'influenza non superficiale.⁷ De Sarlo aveva già allora lavorato, con una sua originalità, sulla logica e sulla psicologia di Rosmini: ricerche logiche e psicologiche convergevano e si annodavano attorno a questioni rosminiane.⁸ Il problema di fondo appariva la psicologia filosofica,⁹ ma con sviluppi significativi anche attraverso un Laboratorio di psicologia.¹⁰

La maggiore conoscenza della ricerca di Brentano faceva maturare nuovi approfondimenti e portava De Sarlo e i suoi allievi ad una precoce conoscenza di Husserl¹¹ e di Meinong. Lo stesso De Sarlo, peraltro, che dirigeva «La Cultura filosofica»,¹² quando, nel 1915, raccolse alcuni suoi saggi del primo decennio del Novecento, in volume, toccò alcune questioni che lasciavano intravedere l'impostazione brentaniana. De Sarlo rimandava a Brentano a proposito di come il soggetto pensante potesse arrivare «ad affermare da una parte l'oggetto in quanto esistente e dall'altra l'oggetto in quanto pensabile»: cioè «l'obiettività reale (esistenziale, di fatto) e l'obiettività ideale».¹³ Ma, d'altra parte, egli valorizzava pure lo spiritualismo italiano della prima metà dell'Ottocento (Galuppi, Rosmini, Gioberti), come 'via media' tra sensismo e idealismo: «Merito precipuo di tutto lo spiritualismo italiano è quello di essersi reso conto dei pericoli cui vanno incontro l'empirismo e il

⁵ Cfr. D. POGGI, *Bonatelli, Fabro e l'eredità brentaniana*, in A. RUSSO (ed.), *Cornelio Fabro e Franz Brentano. Per un nuovo realismo*, Roma, Studium, 2013, p. 183.

⁶ Sul quale cfr. M.A. RANCADORE, *Francesco De Sarlo: dalla psicologia alla filosofia*, Milano, Angeli, 2011; G. CACCIATORE-C. SENOFONTE-A. COSTABILE (a cura di), *Francesco De Sarlo*, Potenza, Ermes, 1995.

⁷ In generale cfr. L. ALBERTAZZI-R. POLI (a cura di), *Brentano in Italia: una filosofia rigorosa, contro positivismo e attualismo*, Milano, Guerini, 1893.

⁸ Cfr. F. DE SARLO, *La logica di A. Rosmini ed i problemi della logica moderna*, Roma, Tip. Terme di Diocleziano, 1893; ID., *Le basi della psicologia e della biologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, Roma, Tip. Terme Diocleziane, 1893.

⁹ Cfr. G. SAVA, *La psicologia filosofica in Italia: studi su Francesco De Sarlo, Antonio Aliotta, Eugenio Rignano*, Galatina, Congedo, 2000.

¹⁰ Cfr. L. ALBERTAZZI-G. CIMINO-S. GORI-SAVELLINI (a cura di), *Francesco De Sarlo e il laboratorio fiorentino di psicologia*, Bari, G. Laterza, 1999.

¹¹ Per la prima ricezione di Husserl in Italia cfr. M. MOCCHI, *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia: il dibattito sulla fenomenologia, 1923-1940*, Firenze, La Nuova Italia, 1990.

¹² Cfr. C. GENNA, *Francesco De Sarlo e «La cultura filosofica»*, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella cultura italiana del Novecento*, Milano, Angeli, 2005, pp. 407-421.

¹³ F. DE SARLO, *Il pensiero moderno*, Milano-Palermo-Napoli-Genova-Bologna, Sandron, [1915], p. 133.

subbiettivismo (scetticismo) da una parte e l'idealismo dall'altra col perdere ogni contatto col dato e coll'attuale. Esso mira specialmente a porre in sodo l'assolutezza e la validità obbiettiva del conoscere di fronte ad ogni relativismo, ed a mostrare la necessaria coordinazione dell'esperienza attuale (attività psichica e dato sensoriale) coll'identità del pensiero».¹⁴

Un frutto significativo di questo contesto di studi fu il volume di Gaetano Capone Braga *Saggio su Rosmini: il mondo delle idee*, pubblicato in prima edizione nel 1914 e, in seconda, nel 1924. Capone Braga era appunto un allievo di De Sarlo.¹⁵ La ricerca esordiva lamentando uno scarso interesse sulla filosofia rosminiana (facevano eccezione, secondo Capone Braga, gli studi di De Sarlo, di Benzoni,¹⁶ di Gentile, di Carabellese, di Caviglione e di Billia): gli italiani sembravano ormai ignorare di aver avuto una filosofia loro propria, «un grande sistema da contrapporre alle costruzioni, più celebri ma forse non più salde, dei filosofi europei».¹⁷ Le cause principali di tale sfortuna e di tale deprecabile oblio stavano, secondo lo studioso, nella prevalenza della scienza sulla filosofia e nell'imporsi di indirizzi meccanicistici, empiristici, positivistici. Ma allora il declino di tale orizzonte scienziato e la crisi del positivismo, il ritorno ad un interesse per le «scienze dell'idee» riapriva la strada ad una possibile, anzi necessaria, nuova attenzione verso il sistema rosminiano, che aveva combattuto sensismo, soggettivismo e scetticismo. Ecco allora che Capone Braga affermava:

Rosmini adoperò tutte le sue forze per allontanare questo grave pericolo, cercando *qualcosa d'oggettivo*, che desse un saldo punto d'appoggio a ogni scienza e a ogni dottrina; e credè d'aver veramente trovato nella nostra mente qualcosa d'oggettivo, poiché noi pensiamo continuamente l'essere, e il pensiero dell'essere è il pensiero di *ciò che è in sé e per sé*, indipendentemente dal soggetto. Così diviene chiaro un altro carattere del sistema e del mondo delle idee del Rosmini: la sua *oggettività*. Appunto a causa di questo carattere l'ideologia rosminiana si riconnette con tutto il movimento filosofico odierno, diretto da A. Meinong e da E. Husserl, che vuol fondare una scienza a priori oggettiva, una scienza d'idee (la *Teoria degli oggetti* del Meinong e la *Logica pura* di E. Husserl).¹⁸

Capone Braga riconsiderava criticamente il sistema rosminiano e giungeva a concludere che

¹⁴ Ivi, p. 46.

¹⁵ Per qualche primo studio, non molto soddisfacente (anche perché qui non interessano gli sviluppi successivi del pensiero di Capone Braga) cfr. M. NARDI (a cura di), *Gaetano Capone Braga: riflessioni su una filosofia*, Giulianova, Media, 1997; A. VIVIANI, *L' Interpretazione della realtà e della vita umana nel pensiero di Gaetano Capone Braga, con liriche inedite*, Pescara, D'Arcangelo, 1958.

¹⁶ Capone Braga ricordava: R. BENZONI, *La simpatia nella morale dell'evoluzione e nel sistema rosminiano*, Roma, Accademia dei Lincei, 1886 (estratto da «Rivista italiana di filosofia», a. I, vol. 2). Ma avrebbe potuto ricordare anche: ID., *Dottrina dell'essere nel sistema rosminiano: genesi, forme e discussione del sistema*, Fano, Sonciniana, 1888.

¹⁷ G. CAPONE BRAGA, *Saggio sul Rosmini. Il mondo delle idee*, Milano, Libreria Editrice Milanese, 1914, p. 12.

¹⁸ Ivi, p. 15.

Rosmini errava nel sostenere che l'idea del possibile fosse l'unica forma della mente. Rosmini poi non riusciva a ridurre tutte le categorie kantiane all'idea dell'essere possibile, perché non si può derivare dall'idea dell'essere possibile tutto ciò che vi è di razionale nella conoscenza umana. In particolare, secondo Capone Braga, l'idea dell'essere possibile non contiene in sé l'idea di esistenza e pertanto non può illuminare i reali in quanto reali: non può perciò servire a spiegare la percezione intellettuale. Queste mancanze e limiti della teoresi rosminiana erano individuati, si direbbe, dal punto di vista del più recente indirizzo fenomenologico (o meglio nella linea Brentano, Meinong, Husserl):

Da questo punto di vista presentano vantaggi, rispetto al sistema del Rosmini, le concezioni moderne intorno al mondo delle idee.

Il Meinong per es. ha concepito una scienza d'idee, la «teoria degli oggetti», che è alla base di tutte le altre scienze. Questa teoria si occupa dell'oggetto in quanto tale, intendendo per oggetto non l'oggetto reale percettibile coi sensi, ma l'oggetto del pensiero, ossia l'idea considerata nel suo aspetto oggettivo. Ebbene, il Meinong non cerca di ridurre tutti gli oggetti del pensiero ad un unico oggetto supremo. Per il Rosmini c'è un solo oggetto vero dell'intelletto: l'essere possibile. Questo dà la luce e l'oggettività a tutte le altre idee. Invece per il Meinong c'è una molteplicità d'oggetti, non un oggetto solo; tant'è vero che l'Ameseder, discepolo del Meinong, facendo una rassegna degli oggetti, ne enumera le classi più importanti, ma non li riduce tutti a un'idea unica.

Parimenti E. Husserl, nella sua «logica pura», ammette non una categoria unica, ma una molteplicità di categorie. In questo modo il Meinong e l'Husserl non devono storcere il significato di alcuni principi e concetti, come invece è costretto a fare talvolta il Rosmini.¹⁹

Questa analisi critica, condotta – potremmo dire – fenomenologicamente, non concludeva tuttavia ad una liquidazione pura e semplice della filosofia rosminiana: vi era anzi, con rigorosa coerenza, un'esplicita valorizzazione. Capone Braga osservava infatti: «Non si creda però che noi, con la nostra indagine, si sia voluto dimostrar vana l'opera del Rosmini e offuscarne la gloria. Egli è troppo grande ed è vestito di luce troppo viva, per temere la nostra critica. Nella sua dottrina ci sono, riguardo al mondo delle idee, parti vitali e verità che resistono ad ogni obiezione».²⁰ Egli elencava allora quegli che gli sembravano, alla luce della sua serrata analisi e da un punto di vista fenomenologico, i risultati acquisiti dal rosminanesimo:

- L'esistenza del mondo delle idee
- L'oggettività delle idee
- L'importanza dell'idea dell'essere
- L'impossibilità di derivare dall'esperienza pura e semplice i principi e i concetti supremi della ragione
- L'insufficienza dell'empirismo.

Capone Braga dava conto, partitamente e sinteticamente, di ciascuno di questi risultati. Ma il centro dell'attenzione stava sul secondo aspetto: quello dell'oggettività delle idee. Qui egli introdu-

¹⁹ *Ivi*, pp. 146-147.

²⁰ *Ivi*, p. 147.

ceva un altro, ma importante, riferimento storico: Bolzano.²¹ Si poteva così intravedere, anche se egli non ne parlava, una linea storica: Bolzano, Brentano, Husserl. E si sarebbe potuto altresì ‘collocare’ storicamente in modo nuovo Rosmini, dopo Bolzano e prima di Brentano. In ogni caso il tema dell’oggettività delle idee stava molto a cuore a Capone Braga (come a De Sarlo), che scriveva:

Rosmini rivolse tutti i suoi sforzi a cercar qualcosa d’oggettivo, che desse un saldo fondamento alla filosofia e a tutte le scienze in genere, e trovò questo qualcosa nell’*essere ideale*. L’essere ideale è il pensiero d’un ente oggettivo, ed entrando a far parte del contenuto di qualsiasi idea, dà l’oggettività ad ogni concetto.

Contro questa concezione sta non solo lo psicologismo moderno, che pone nell’esperienza interna, nella coscienza soggettiva, il fondamento d’ogni sapere, ma anche il così detto immanentismo, per cui è reale solo l’oggetto immanente, il contenuto della coscienza soggettiva, e solo di questo è possibile parlare.

È chiaro però che, quando affermiamo un principio razionale o concepiamo un’idea, compiamo, sì, degli atti psichici: questi atti sono soggettivi, sono espressioni della nostra soggettività; ma i termini di questi atti, ossia l’idea o la proposizione in sé, non sono soggettivi, poiché dobbiamo riconoscerli come qualcosa che vale in sé e per sé e che non si può distruggere né mutare ad arbitrio. La verità insomma non è una creazione della nostra fantasia o un giuoco del nostro pensiero: essa ha valore oggettivo e s’imponde alla mente di tutti indistintamente. Ben a ragione quindi il Bolzano disse che neppure Dio potrebbe mutare la verità in sé: Dio non può che riconoscerla.

Bisogna dunque nei nostri pensieri distinguere due momenti: l’atto, l’attività, e il termine a cui è diretto l’atto. L’atto è soggettivo, particolare, reale, mentre il termine è oggettivo, universale, ideale: è insomma un’idea che illumina l’intelletto.²²

C’è da dire che i rosministi prima ricordati – da Billia a Morando, da Caviglione a Chiovenda – ignorarono sostanzialmente questi innovativi approcci di Capone Braga.

II. LE NUOVE PROSPETTIVE DEI ROSMINIANI: UN NEOROSMINIANESIMO

A fianco dei filosofi rosministi,²³ ma con una posizione originale loro propria, stavano alcuni giovani religiosi rosminiani, anch’essi decisi nella difesa di Rosmini, non solo per le questioni squisitamente teoriche, ma anche per le loro implicazioni ostracizzanti sul piano ecclesiale. Così p. Giuseppe Bozzetti - laureatosi in giurisprudenza nel 1900, in filosofia nel 1908 e in lettere a Roma nel

²¹ Sul quale cfr. almeno S. BESOLI-L. GUIDETTI-V. RASPA (a cura di), *Bernard Bolzano e la tradizione filosofica*, Macerata, Quodlibet, 2011; G. RUTTO, *Bernard Bolzano: Reformkatholizismus e utopia nella Praga della restaurazione*, Torino, Giappichelli, 1984.

²² BRAGA, *Saggio sul Rosmini. Il mondo delle idee*, cit., pp. 149-150.

²³ Per la sensibilità di questi ambienti nei confronti dei rosministi cfr. G. BOZZETTI, *Lorenzo Michelangelo Billia*, in «Rivista rosminiana», 18 (1924), 2, pp. 143-145; ID., *Giuseppe Morando*, in «Rivista Rosminiana», 39 (1945), pp. 7-10 (ma su Morando Bozzetti scrisse pure la relativa voce per l’*Enciclopedia cattolica*); *Giuseppe Chiovenda*, in «Rivista Rosminiana», 32 (1938), p. 45.

1909 - nel 1917, pubblicava uno studio sull'*Ultima critica* di Ausonio Franchi (un'opera di quasi trent'anni prima, ma ancora nefastamente influente in ambiti ecclesiastici). Bozzetti scriveva quasi su mandato del Padre Generale Bernardino Balsari, il quale in una lettera-prefazione al volume, gli diceva:

Voi sapete in che occasione, in che momento io vi esortai a questo lavoro; e parmi che giovi ricordarlo qui con serena schiettezza. Dal pulpito, nella Cattedrale di una delle prime città d'Italia, in una solenne occasione e davanti ad uno scelto uditorio, si parlò di A. Rosmini come di un uomo invaghito delle sue idee e dottrine, invaghito di se medesimo, a quel modo – disse l'oratore – che Narcisso si invaghì delle fattezze del volto suo e però miseramente nel fonte che gliele rispecchiava. A costui venne paragonato in quel discorso Antonio Rosmini e fu detto che egli pure, per invaghimento della sua propria dottrina, si perdé miseramente. Della quale dottrina l'oratore parlò in modo da farla apparire come un sogno o una illusione, quale appunto poteva nascere e radicarsi nella mente di un uomo invaghito sol di se stesso; e in quel che egli disse su tale dottrina si appoggiò sopra l'autorità di Ausonio Franchi, a cui diede lode di *gran filosofo*. Queste cose voi sapete che io le udii con le mie orecchie in quel giorno non dimenticabile. E chi le proferiva era persona costituita in altissima dignità; e mi è impossibile il pensare che egli, proferendole, non credesse di dire vero e di dire bene. Voi sapete, carissimo Don Bozzetti, qual fu l'animo mio nell'udir tali cose, in quelle circostanze; abbastanza ve lo mostrai quando vi ho esortato a scrivere questo libro che ora mi dedicaste.²⁴

A fronte, dunque, delle confusioni di Franchi, Bozzetti spiegava con chiarezza la dottrina rosminiana della distinzione tra un atto dello spirito e l'avvertenza dell'atto (per esempio tra sentire e avvertire di sentire), dunque l'essere ideale come nozione innata dell'essere in universale, prima di tutte nell'ordine della cognizione immediata, implicita (ma anche la più astratta e quindi l'ultima nell'ordine della cognizione riflessa, esplicita). Secondo Bozzetti: «l'elemento innato che Rosmini ammette e propugna, [...] anziché un concetto, un termine di operazione della nostra mente, è una condizione, una causa oggettiva e formale di essa mente e precede di natura sua le operazioni della medesima. Quindi non rimarrebbe da dire: *Il lume dell'intelletto agente, vale dire, l'essere ideale, è conosciuto per sé stesso*».²⁵

Ma soprattutto, rispetto alla contrapposizione, operata da Franchi, tra Rosmini e S. Tommaso, Bozzetti richiamava tutti gli studiosi (Ferrè, Gastaldi, Casara, Buroni, Moglia, Pedrotti, Paganini, Morando) che dal secondo Ottocento avevano mostrato l'accordo tra i due: non però per sostenere un'assoluta identità tra rosminianesimo e tomismo, ma per cercare un approccio non prevenuto. Osservava infatti: «Ma se vi fu un eccesso da parte di alcuni rosminiani a voler identificare la dottrina dell'Angelico con quella del Roveretano, noi ci troviamo qui davanti all'eccesso opposto. Ausonio Franchi rimprovera a Rosmini e ai rosminiani di stiracchiare e magari guastare i testi di S. Tommaso per ridurli al proprio senso; e lui intanto travisa e altera la teoria rosminiana per farle dire il con-

²⁴ In G. BOZZETTI, *Rosmini nell'«Ultima Critica» di Ausonio Franchi. Studio Storico-critico*, Firenze, Giannini, 1917 [la copertina, a differenza del frontespizio, porta la data: 1918], p. 1. Cfr. anche G. BOZZETTI, *Il P. Bernardino Balsari VI Preposito Generale dell'Istituto della Carità (1852-1935)*, Domodossola, Sodalitas, 1945.

²⁵ BOZZETTI, *Rosmini nell'«Ultima Critica» di Ausonio Franchi. Studio Storico-critico*, cit., p. 163.

trario appunto di S. Tommaso». ²⁶

Bozzetti mostrava l'attenzione di Rosmini a sviluppare la tradizione scolastica, ²⁷ armonizzando S. Tommaso e il tomismo con la corrente francescana di S. Bonaventura e dello scotismo. In questo senso, storicamente, Rosmini appariva un precursore della rinascita neo-scolastica. Certo, la differenza con il neo-tomismo rimaneva grande, ma più per questioni di origine aristotelica e per il riferirsi dei neotomisti a Molina piuttosto che a S. Tommaso. Rosmini, per Bozzetti, «alla interpretazione troppo aristotelica del Santo Dottore ne contrappone una che direi agostiniana o patristica; interpretazione che si potrà discutere ma non si potrà disprezzare [...] là dove Rosmini si differenzia da S. Tommaso non si ha vera antitesi, ma si ha o lo sviluppo di dottrine rimaste solo come in cenno o in abbozzo nel Santo Dottore, oppure si ha un ritorno alla dottrina patristica, pura dai soverchianti influssi con cui trionfando nella Scuola l'Aristotelismo si rifece delle vivaci opposizioni prima in essa sofferte. Ma in questo secondo caso Rosmini ha per sé il suffragio di S. Anselmo, di S. Bonaventura, di Alessandro di Ales e di altri grandi Scolastici». ²⁸

Ma la riflessione di Bozzetti non era solo un'intelligente apologia del rosminianesimo, che prospettava pure un'originale 'ermeneutica rosminiana', essa forniva anche – sia pure indirettamente – una nuova chiave propositiva. Quando infatti parlava di S. Tommaso, egli affermava che il tomismo contemporaneo doveva rispondere ai nuovi problemi filosofici di oggi, sviluppando il pensiero del Dottore Angelico. Scriveva Bozzetti: «Ma non è fuor di proposito la ricerca fatta da Rosmini, quando non trovando trattata direttamente ed espressamente da S. Tommaso la questione da lui posta, va investigando nell'Angelico quei passi onde si può ragionevolmente dedurre il criterio con cui l'avrebbe sciolta se gli si fosse presentata». ²⁹ E ancora: «Per essere utili ai nostri tempi lo studio di S. Tommaso non deve esser puramente storico, ma interpretativo, col quale si supplisce alle deficienze che sono in lui, e nel tempo stesso si continua a tessere la tela medesima ch'egli ha così mirabilmente ordito». ³⁰

Implicitamente, dunque, si suggeriva un'analogia prospettiva, che si potrebbe definire neo-rosminiana: sviluppare la filosofia di Rosmini, in risposta ai problemi del pensiero a lui successivo fino al Novecento, affrontando così questioni nuove, con teorizzazioni nuove, pur a partire dai fondamenti teorici del rosminianesimo. Era una sensibilità moderna non molto lontana da quella

²⁶ Ivi, p. 140.

²⁷ Scriveva: «Nelle opere di Antonio Rosmini una delle caratteristiche più notevoli della trattazione è quel continuo rifarsi alla tradizione filosofica cristiana, massime scolastica. Non v'ha dottrina di qualche momento che egli non cerchi confermare coll'insegnamento di quella ed anche là dove egli è incontestabilmente originale pare che non ami di comparire, e che sia soltanto sollecito di mostrare l'addentellato portogli dal pensiero filosofico che lo precede, per costruire il nuovo in modo che combaci con l'antico e ne riesca sviluppo e compimento perfettamente armonico» (ivi, p. 137).

²⁸ Ivi, pp. 174 e 176.

²⁹ Ivi, p. 148.

³⁰ Ivi, pp. 149-150.

espressa da Fogazzaro, anche se da lui, accusato di modernismo, indipendente.³¹ In uno dei suoi caldi interventi in memoria di Rosmini, in seguito all'anno centenario della sua nascita (1897), Fogazzaro aveva affermato: «Per trarre dai principi fondamentali della filosofia rosminiana una vigorosa azione scientifica e letteraria occorrono dei giovani che posseggano due disposizioni essenziali: la modernità della cultura, il talento dello scrivere chiaro e colorito. Se gli aspiranti a continuare l'azione di Rosmini nelle vie della carità vi si preparano sul Calvario di Domodossola, in una silenziosa solitudine, è invece necessario che i continuatori suoi nelle vie del pensiero si preparino là dove la vita sociale e intellettuale della nazione è più intensa».³²

Così, dunque, in anni in cui acquistava la ribalta l'*Estetica* di Benedetto Croce, l'attenzione di questo neo-rosminanesimo si doveva rivolgere ai problemi dell'estetica, dell'arte, del linguaggio, della letteratura sui quali la riflessione rosminiana, pur non assente, non era però così ampia ed esaustiva, e richiamava comunque anche i nomi di Manzoni, di Tommaseo, di Bonghi (oppure, in ambiti più specifici, del meno noto De Vit).³³ Lo stesso Bozzetti pubblicava nel 1909 un volume sul rosminanesimo nel suo aspetto estetico e letterario, nel 1912 una prefazione ad un'edizione Utet (con le sue annotazioni) del *Dialogo dell'Invenzione* di Manzoni,³⁴ nel 1913 un più breve intervento sulla lingua e in particolare sull'origine della lingua italiana.³⁵

III. LE VICENDE DELLA RIVISTA ROSMINIANA

Si può dire che, progressivamente, l'impulso culturale più forte passò dai rosministi ortodossi

³¹ È comunque da notare che erano abbonati alla «Rassegna Nazionale» (che, com'è noto, aveva un indirizzo di riformismo religioso e conciliatorista): Bernardino Belisari (fino al 1906); don P. Gariboldi, rettore del Collegio Rosmini di Stresa (1905-1908); il Rettore del Collegio Rosmini di Domodossola (1905-1908); il Rettore della Casa dei Rosminiani di Torino (1905-1908). Cfr. O. CONFESSORE, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La «Rassegna Nazionale» dal 1898 al 1908*, Bologna, Il Mulino, 1971, pp. 421, 429, 435.

³² A. FOGAZZARO, *Per Antonio Rosmini*, ora in A. FOGAZZARO, *La figura di Antonio Rosmini. Discorsi del primo centenario*, Roma, Edizioni Sodalitas-Fondazione Capograssi, 1998, p. 79.

³³ Cfr. F. BONALI, *Vincenzo De-Vit lessicografo*, in «Rivista Rosminiana», 34 (1940), pp. 146-151; M. RAOSS, *Vincenzo De-Vit lessicografo*, in «Rivista Rosminiana», 45 (1951), pp. 34-43, 125-136.

³⁴ Com'è noto, è questa l'opera 'filosofica' più importante di Manzoni, in cui è ormai evidente la sua adesione al rosminanesimo.

³⁵ G. BOZZETTI, *Antonio Rosmini nell'aspetto estetico e letterario*, Roma, Forzani, 1909; ID., *Prefazione*, a A. Manzoni, *Dialogo dell'Invenzione*, Torino, UTET, 1912; ID., *Nozioni sulla lingua e in particolare sull'origine della lingua italiana*, Domodossola, La Cartografica, 1913.

d'inizio Novecento al neo-rosminianesimo collegato all'Istituto della Carità: il passaggio ideale di consegne avvenne nel 1923 e il 'testimone' fu costituito dalla «Rivista Rosminiana».

Intanto vi era il collasso del sistema liberale italiano. In Bozzetti si poteva allora registrare una simpatia 'rosminiana' per il Partito Popolare.¹ Nel 1922 egli scriveva: «Io arrivo a dire senza timore d'esser chiamato temerario che l'attuale Partito Popolare non avrebbe difficoltà a riconoscere in Rosmini un precursore del suo programma».³⁶ Ancora nel 1926, nella cerchia domese, si cercava di proporre una linea rosminiano-personalistica, che non citava mai il fascismo, ma discuteva Croce.³⁷ Tuttavia il progressivo consolidarsi del potere mussoliniano e il conseguente regime fascista dovevano in realtà portare ad una nuova consacrazione nazionale della figura di Antonio Rosmini. E questo non poteva lasciare completamente indifferente lo stesso ambiente rosminiano domese.

In questo contesto, si ebbe, dunque, l'importante passaggio di testimone, a cui ho già fatto cenno. Dalla sua nascita, nel 1906, la «Rivista Rosminiana» aveva avuto, come si è visto, due serie: la prima diretta da Giuseppe Morando e la seconda diretta da Carlo Caviglione, in cui il periodico si stampava a Torino. Si trattava, in entrambi i casi, dell'indirizzo rosminista di cui si è detto. Ma la fatica che ormai si faceva e la conseguente irregolarità nelle uscite della pubblicazione, portarono nel 1922 alla fine della seconda serie. Così nel 1923 si avviò una terza serie, stampata a Varallo e diretta da Damiano Avancini: si voleva superare il carattere unicamente teoretico-filosofico e trasformare il periodico in una rivista di cultura, aperta anche all'aspetto letterario e a quello storico.³⁸ Il primo numero del 1923 rappresentò l'»anello di congiunzione»³⁹ tra la seconda e la terza serie: insomma il passaggio di testimone. La «Rivista» divenne così soprattutto espressione del mondo rosminiano domese: pur continuando a ospitare articoli di Caviglione. Tra questi ricordo, nel 1924, uno studio su Kant, che in realtà spaziava su vari temi: dall'»idealismo soggettivo assoluto», al quale riportava Croce, all'idealismo oggettivo hegeliano e alle derivazioni dal kantismo: immorali, amorali e morali, tra quest'ultime indicava la filosofia dell'azione. Per quanto riguarda il primo tema, Caviglione scriveva: «L'idealismo soggettivo assoluto è un discendente naturale della filosofia

³⁶ BOZZETTI, *Per una giusta valutazione delle Cinque Piaghe di Rosmini. A proposito di uno scritto recente sui libri letterari all'Indice*, cit., p. 18. Interessanti erano anche alcuni articoli apparsi in quell'anno nella «Rivista Rosminiana»: C. GRAY, *L'azione dei partiti politici e la crisi del diritto positivo*, in «Rivista Rosminiana», 16 (1922), pp. 16-36; G. ARTANA, *A. Rosmini e la filosofia del diritto*. Schizzo, ivi, pp. 65-74.

³⁷ Cfr. G.B. NICOLA, *Per la costruzione di una scienza politica*, in «Rivista Rosminiana», 20 (1926), pp. 114-159.

³⁸ Secondo Avancini, la Rivista, nella sua nuova serie, «non si occuperà solamente di quanto riguarda i suoi [di Rosmini] sistemi e le sue dottrine gnoseologiche, ontologiche e deontologiche, ma ospiterà anche, in maggior copia che per il passato, articoli sulle produzioni letterarie e storiche di Antonio Rosmini, sulla sua vita e sulle sue doti personali, con riferimento particolare all'ambiente storico, nel quale egli svolse la sua meravigliosa attività» (D. AVANCINI, *Introduzione*, in «Rivista Rosminiana», 17 (1923), p. 3).

³⁹ Ivi, p. 4.

kantiana, ed esso implica l'assoluta *immanenza*, esclude ogni trascendenza, compresa quella che, come nella filosofia kantiana, è in funzione dell'immanenza. [...] l'uomo o, meglio, l'umanità o, meglio ancora, la storia, ecco la totalità dell'essere; nell'idealismo assoluto il soggetto umano è Dio, è Dio, sempre *in fieri*, e la filosofia e la religione sono la stessa cosa, ovvero la filosofia è religione delle religioni, il culmine dell'attività spirituale, e al tempo stesso l'essenza della storia». ⁴⁰ Ciò portava Caviglione a parlare anche del «principio della soggettività dell'interpretazione storica, sostenuto (troppo radicalmente in conseguenza di troppa concessione fatta al soggettivismo critico kantiano) da B. Croce». ⁴¹ Sul secondo indirizzo, quello dell'idealismo oggettivo, Caviglione scriveva: «Al soggetto che tutto crea, Hegel sostituisce l'Idea che tutto diviene e al fine prende coscienza di sé nella filosofia, nella *sua* filosofia, e alla filosofia della libertà creatrice sostituisce una filosofia della storica necessità. È un idealismo nuovo che viene da alcuni denominato oggettivo». ⁴² Infine sulle derivazioni del kantismo osservava: «dal kantismo derivarono sistemi immorali, come quelli dello Schopenhauer e del Nietzsche [...], se ne derivarono sistemi amorali, come certe forme di prammatismo ecc, altri ne trassero concezioni morali, come si vede nella *filosofia dell'azione* e nel *dommatismo morale*, non che nella filosofia del *contingentismo* in cui tuttavia non sono interamente eliminate le manchevolezze della filosofia kantiana, in quanto esse pure difettano di quell'unitàoggettiva che sola garantisce la validità d'un sistema [...]. Si comprende che io alludo al Blondel, al Laberthonnière, al Boutroux». ⁴³

Tuttavia le collaborazioni più importanti furono quelle di Antognini, ⁴⁴ Pusineri, ⁴⁵ Bozzetti, ⁴⁶ Nicola, ⁴⁷ ma anche Gaddo, Rossi e Marino, cioè di docenti del Collegio Mellerio di Domodossola, diretto allora da Bozzetti.

Dai diversi contributi di questi anni, tra il 1923 e il 1929, emergevano particolari sottolineatu-

⁴⁰ C. CAVIGLIONE, *Kant*, in «Rivista Rosminiana», 18 (1924), p. 16.

⁴¹ Ivi, p. 19.

⁴² Ivi, p. 17.

⁴³ Ivi, pp. 20-21.

⁴⁴ Cfr. L. ANTOGNINI, *L'impostazione rosminiana del problema gnoseologico*, in «Rivista Rosminiana», 17 (1923), pp. 6-11; Id., *Sull'impostazione rosminiana del problema gnoseologico*, in «Rivista Rosminiana», 19 (1925), pp. 65-67.

⁴⁵ Cfr. G. PUSINERI, *Per lo studio della formazione filosofica di Antonio Rosmini. La coscienza pura*, in «Rivista Rosminiana», 17 (1923), pp. 17-37; ID., *Per lo studio della formazione filosofica di Antonio Rosmini. La determinazione della coscienza pura*, in «Rivista Rosminiana», 19 (1925), pp. 43-63.

⁴⁶ Cfr. G. BOZZETTI, *La Vita di Antonio Rosmini. I. La giovinezza*, in «Rivista Rosminiana», 17 (1923), pp. 38-67.

⁴⁷ Cfr. G.B. NICOLA, *Il Panegirico di Pio VII*, in «Rivista Rosminiana», 17 (1923), pp. 68-132; G.B. NICOLA, *Pio IX*, in «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 133-162.

re nella lettura del rosminianesimo o, forse meglio, di un indirizzo culturale rosminiano moderno. Un primo carattere era l'attenzione non solo alla filosofia, ma anche all'ascetica di Rosmini: «Poco e mal conosciuto – scriveva Nicola – è il Rosmini filosofo; meno ancora l'ascetismo del Rosmini e del suo Istituto». ⁴⁸ L'ascetica come pure la tradizione di pensiero filosofico portavano ad un interesse per il francescanesimo: l'umiltà francescana. ⁴⁹ dunque, ma anche la corrente agostiniano-bonaventuriana, nella quale si innestava il rosminianesimo. ⁵⁰ Questo secondo carattere della Rivista – la continuità cioè col francescanesimo – aveva due importanti conseguenze: da una parte, l'attenzione alla «vita del mondo materiale» ⁵¹ e cioè alle ardite e immaginifiche teorie rosminiane dei «principi corporei» (con la conseguente angelologia); ⁵² dall'altra l'interesse per gli studi che il

⁴⁸ G.B. NICOLA, *La vocazione di Antonio Stoppani e lo spirito dell'Istituto della Carità*, in «Rivista Rosminiana», 19 (1925), p. 33. Cfr. anche ID., *La Giustizia. Premessa ontologica*, ivi, pp. 81-91.

⁴⁹ Scriveva Bozzetti: «Rosmini ci dice che l'umiltà cristiana non sta solo in questo. Essa consiste anche in un senso della potenza del Cristo inabitante in noi, rinnovatrice e restauratrice, dominatrice di tutte le cose create, spirito e materia; una potenza immensa che dà le vertigini e insieme tien sollevato l'uomo in una lieta adorazione di ciò che Dio può operare nel nostro nulla. L'umiltà in questo secondo momento acquista un fascino senza pari. Diventa semplicità, candore, ottimismo, ingenuità diffusa» (G. BOZZETTI, *San Francesco d'Assisi*, in «Rivista Rosminiana», 20 (1926), p. 316).

⁵⁰ Nel 1925 sulla rivista si leggeva: «A. Rosmini [...] con una sintesi compiuta e sistematica [...] riprende e definisce, nella scolastica moderna, la corrente platonico-agostiniana rappresentata nel M. E. da San Bonaventura. Invece la corrente più larga e, diremo così, ufficiale, segue un indirizzo piuttosto aristotelico» (G. MARINO, *La dottrina della conoscenza in San Bonaventura*, in «Rivista Rosminiana», 19 (1925), p. 194). E si aggiungeva: «nel suo [di Rosmini] sistema risulta più chiaramente affermato quello che pur è chiaro nella Dottor Serafico [S. Bonaventura]: l'immanenza del divino e la trascendenza di Dio» (Ivi, p. 257; ma si veda l'intero saggio: pp. 183-194, 347-258). Cfr. anche G. PUSINERI, *Tre cappuccini precursori di Rosmini*, Ivi, pp. 206-208; G. MARINO, *La dottrina gnoseologica di S. Agostino*, in «Rivista Rosminiana», 20 (1926), pp. 23-34; P.M. BINI [pseudonimo del cappuccino Placido da Pavullo], *Mons. Angelo Fiorini*, in «Rivista Rosminiana», 23 (1929), pp. 235-240.

⁵¹ Cfr. C. GENNARI, *La vita del mondo materiale in San Francesco e in Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 20 (1926), pp. 327-340.

⁵² Carlo Gennari scriveva: «Ma perché questo principio senziente, che ha la forza in sé di unificare, possa agire, occorre che esista un altro principio dal quale provengano la materia e le forme materiali, che il principio senziente riceve e si appropria vestendole di estensione e così unificandole. Quel principio è ciò che Rosmini chiama il *Principio corporeo*, principio immateriale e intelligente, spirito puro che pone il sentimento del corpo, la realtà corporea. [...] Per cui è da ammettersi in ognuno di questi principi intelligenti, una *individualità sua propria*. [...] Del resto, il pensiero dello sterminato numero di principi intelligenti (chiamati Angeli nella teologia cattolica) che il Ro-

francescano Emilio Chiocchetti andava compiendo, sulla filosofia,⁵³ su Rosmini, ma anche su Croce. P. Chiocchetti, che, nel primo Novecento, era stato con P. Gemelli tra i promotori di un indirizzo neo-scolastico nuovo, era membro dell'Associazione «Antonio Rosmini».⁵⁴

Occorre allora soffermarsi sull'importante volume che Chiocchetti dedicò a Croce: si trattava di un'attenta e acuta disamina del crocianesimo, condotta con simpatia e consenso, da un punto di vista filosofico francescano-rosminiano (tante grandi opere di Rosmini erano infatti citate). Gli elementi costitutivi di tale impianto teoretico erano: il sintesiismo rosminiano;⁵⁵ la «cognizione intuitiva» per intendere l'arte come cognizione dell'individuale (in una linea Occam-Leibniz-Rosmini);⁵⁶ una teodicea come dottrina dell'assoluto trascendente.⁵⁷ In sostanza Chiocchetti accettava, perfino con caldo entusiasmo, l'estetica crociana⁵⁸ e anche la dottrina della dialettica dei distinti, oltre natu-

smini opina custodire tutti gli atomi della materia e dell'universo, è pensiero che sorprende di stupore e direi quasi di sgomento ogni più ardita immaginazione. [...] Qui ha luogo quella sentenza di Tommaso d'Aquino: «Tutta la creazione corporea è amministrata da Dio per mezzo di Angeli» e quel che l'Alighieri dice delle pure Intelligenze [...] Ed ecco dove l'altezza del ragionamento del filosofo Roveretano si incontra colla grandezza del sentimento del Santo d'Assisi. Anche San Francesco intuì tutto un mondo di spiriti quasi annidati nel mondo materiale» (ivi, pp. 335-337, 339).

⁵³ Cfr. L. ANTOGNINI, recensione a E. CHIOCCHETTI, *S. Tomaso*, in «Rivista Rosminiana», 21 (1927), pp. 142-146.

⁵⁴ Cfr. *L'«Associazione Antonio Rosmini» ed il Centenario dell'Istituto della Carità*, in «Rivista Rosminiana», 23 (1929), p. 80.

⁵⁵ E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di Benedetto Croce*, Milano, Vita e Pensiero, 1920², pp. 16-27.

⁵⁶ Scriveva Chiocchetti: «Questa cognizione intuitiva, precedente il concetto e, perciò, anteriore a ogni specie di giudizio così tetico come sintetico, così esistenziale come essenziale; questa cognizione, quindi, dell'individuale, – attribuita dagli scolastici, in generale al senso o alla sfera delle attività animali, ed elevata già dal grande Guglielmo d'Occam nel campo delle facoltà spirituali – è nient'altro che l'attività artistica, la quale coincide col primo sorgere della vita spirituale conoscitiva, ed è, quindi, il presupposto di ogni ulteriore attività teoretica, o, per dir tutto, di tutta l'attività teoretica riflessiva» (ivi, pp. 2-3, ma cfr. anche p. 217). E ancora: «Quindi: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, purché si tenga conto dell'aggiunta del Leibniz: *excipe nisi ipse intellectus*, cioè dell'intelletto con le sue leggi, che entra in sintesi coi dati del senso spiritualizzati nell'intuizione. [...] perciò il concetto deve essere ed è *concreto*, cioè individuale» (ivi, p. 49).

⁵⁷ Ivi, pp. 50-51, 339.

⁵⁸ Scriveva: «E non saremo certo noi a negare al Croce questo merito grandissimo, o a non confessare la fecondità delle dottrine estetiche che vanno sotto il suo nome e che saranno le dottrine dell'avvenire. A mano a mano che si procede nello studio dell'Estetica crociana, al lume di tutto il

ralmente la tesi dell'ateoreticità dell'errore (già presente in Rosmini); rifiutava invece il monismo e l'immanentismo assoluto.⁵⁹ Per Chiocchetti le critiche di Croce a Gentile erano giuste e da lui condivise,⁶⁰ ma non si reggevano se ci si manteneva in un orizzonte idealista: in questo, a suo avviso, aveva ragione Gentile nel sostenere la contraddizione, da un punto di vista idealistico assoluto, di Croce,⁶¹ il cui sistema, allora, non andava inteso come idealistico bensì come spiritualistico realistico. In sostanza, la via di Chiocchetti era un crocianesimo rosminiano, fondato su un'oggettività realistico-idealistica del conoscere.⁶²

Chiocchetti, anche se in quel momento un po' ai margini, faceva parte del gruppo filosofico milanese dell'Università Cattolica. In questo gruppo vi era anche Zamboni, il quale, con le ricerche di gnoseologia, recuperava l'etica rosminiana, ma 'liberandola' dalla sua Ideologia. In dialogo con Zamboni, Bozzetti, sulla «Rivista Rosminiana», presentava allora quello che si può considerare l'asse teorico del neo-rosminianesimo: criticare Rosmini con Rosmini; superare il Rosmini dei *Principii della scienza morale* (rifiutato anche da Zamboni), ma per giungere con solida fondatezza al Rosmini della *Teosofia*.⁶³

sistema crociano, una gran luce si fa dentro, sopra una moltitudine di problemi che ad essa, più o meno direttamente, si annodano e da essa ricevono la soluzione. L'identità fra arte e linguaggio, l'eternità dell'arte, l'identità fra genio e gusto artistico e altri molti punti di dottrina, ricevono una dimostrazione sistematica perfetta. E non è vero, come crede il Croce, che la teoria sua della pura intuizione non sia conciliabile con le dottrine dualistiche, che ammettono una distinzione fra anima e corpo, fra mondo interno e mondo esterno» (*ibide.*, pp. 216-218).

⁵⁹ Ivi, pp. 242-243

⁶⁰ Ivi, pp. 326-329.

⁶¹ Concludeva infatti: «Tutte queste critiche [di Croce] all'idealismo attuale sono certamente giuste, purché non partano dal punto di vista dell'idealismo assoluto. Nel campo dell'idealismo ha ragione il Gentile e torto il Croce» (ivi, p. 329).

⁶² Ivi, p. 339.

⁶³ Con un'inflessione autobiografica, Bozzetti scriveva: «Infatti l'atteggiamento del Rosmini nei *Principii della Scienza Morale*, io lo sentii giudicare troppo intellettualistico da giovani studiosi di Rosmini; e fondavano il loro giudizio proprio sullo sviluppo del pensiero di lui, sulla teoria delle tre forme dell'essere: reale, ideale, morale. – Non si può ridurre, essi dicevano, la forma morale (l'essere come *esigenza*) alla forma ideale, mentre anzi sono, come forme, come categorie supreme, irriducibili l'una all'altra. E allora come mai Rosmini definisce la legge una *nozione della mente*, come mai egli sembra voler dedurre per raziocinio dall'essere ideale il principio supremo della morale? Non par necessario qui criticare il Rosmini dei *Principii* col Rosmini della *Teosofia*? – Sì, bisognava pur rispondere, sì, necessario e utile, perché così il suo pensiero viene integrato e, se del caso, corretto. In questo modo quei giovani stessi si sono risolta la questione; ma per risolverla non hanno sentito il bisogno di rinnegare i principii dell'ideologia rosminiana: tutt'altro» (G. BOZZETTI, *L'Etica di Rosmini e il prof. Zamboni*, in «Rivista Rosminiana», 20 (1926), pp. 68-69).

Questa prospettiva apriva la Rivista alla cultura contemporanea, compresi gli aspetti estetici, letterari⁶⁴ (si veda, per esempio, un articolo di Bozzetti su Michelstaedter)⁶⁵ o letterario-filosofici.⁶⁶

Dal 1927 al 1929, oltre all'affacciarsi di nuovi collaboratori come Viglino⁶⁷ e Dante Morando (che apriva la rivista alle tematiche pedagogiche),⁶⁸ emerse un'attenzione gnoseologica al sentimento e al sentire,⁶⁹ nonché un più marcato manzonismo,⁷⁰ Contemporaneamente comparvero riferimenti – in senso positivo – al fascismo,⁷¹ sempre tuttavia molto sobri e svolti a livello culturale.

⁶⁴ Cfr. G. BOZZETTI, *Il Papa e D'Annunzio*, in «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 65-67; M. VERONESI, *La leggenda di San Giuliano*, ivi, pp. 163-169; M. VERONESI, *Enrico Ibsen*, ivi, pp. 248-258.

⁶⁵ G. BOZZETTI, *Rosmini e Michelstaedter. A proposito di un libro di Gaetano Chiavacci*, in «Rivista Rosminiana», 19 (1925), pp. 132-138.

⁶⁶ Cfr. L. ANTOGNINI, *La tendenza letteraria del Gioberti*, in «Rivista Rosminiana», 19 (1925), pp. 268-275; ID., *La tendenza filosofica del Gioberti*, in «Rivista Rosminiana», 20 (1926), pp. 35-49; G. BOZZETTI, *Tolstoj*, in «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 351-355.

⁶⁷ Cfr. C. VIGLINO, *Impressioni di Francia*, in «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 44-64.

⁶⁸ Interessante, in questo senso, era il tentativo di Morando di conciliare l'indirizzo rosminiano con l'attivismo pedagogico. Scriveva: «Il Rosmini, dunque, pur partendo da un punto di vista affatto differente da quello del Piaget, già vedeva tutto il pericolo e la innaturalità dell'opinione comune che la scuola si debba fondare sull'impostazione autoritaria e cattedratica del maestro. Perciò gli sforzi della “scuola attiva” fondata sui due principi del lavoro a base dell'interesse personale e dell'educazione morale e logica a base della cooperazione, non possono che essere visti con simpatia, in quanto che essa si propone di indirizzare il fanciullo nel suo libero sviluppo anziché contrastarlo nelle sue inclinazioni e nella sua mentalità, vuole che il maestro divenga collaboratore paziente e compagno degli alunni anziché l'inabbordabile precettore, colui che dà quasi inavvertitamente gli insegnamenti, senza produrre sforzi eccessivi nei fanciulli anziché colui che dalla cattedra impone la verità» (D. MORANDO, *Di una nuova teoria psico-pedagogica*, in «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 259-273).

⁶⁹ Cfr. C. VIGLINO, *Il senso intende, o è inteso a sua volta?*, in «Rivista Rosminiana», 21 (1927), pp. 40-46; *Sulla natura della conoscenza*, [discussione tra C. Viglino e C. Mazzantini], in «Rivista Rosminiana», 22 (1928), pp. 170-193; L. ANTOGNINI, *Sul concetto rosminiano di «sentimento fondamentale»*, ivi, pp. 239-247. Cfr. anche M. CHIESA, *la psicologia nei sistemi filosofici*, in «Rivista Rosminiana», 23 (1929), pp. 165-191, 261-274: che discuteva Jaspers.

⁷⁰ Cfr. G.B. [BOZZETTI], *L'influsso di Rosmini sui Promessi Sposi*, in «Rivista Rosminiana», 21 (1927), pp. 39-40; C. VIGLINO, *La figura di Lucia nei Promessi Sposi*, ivi, pp. 226-243.

⁷¹ Cfr. F. AQUILANTI, *Antonio Rosmini e la nuova Italia*, in «Rivista Rosminiana», 21 (1927), pp. 137-141.

Non bisogna dimenticare che, nel clima successivo alla Conciliazione e negli sforzi fascisti di tenere insieme nazionalcattolicesimo, filo-risorgimentismo, neoidealismo gentiliano, la figura di Rosmini conosceva un obiettivo, grande rilancio. Appunto nei primi anni '30 fu promossa l'iniziativa dell'*Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, sotto la direzione di Enrico Castelli (che era anche il curatore del primo volume pubblicato, nel 1934) e con la collaborazione di Bozzetti e di altri rosminiani. Del resto la «Rivista Rosminiana» dedicava attenzione, sia pure critica (per la disattenzione verso la «santità») ma non completamente ostile, alla *Storia d'Europa* di Croce e alla sua «religione della libertà».⁷²

Ma proprio per tutti questi motivi, nel contesto apertosi con i Patti Lateranensi, diventava decisivo per il mondo rosminiano fare seriamente i conti con l'idealismo egemone: con Croce e con Gentile.

IV. NELLO SCONTRO TRA NEOTOMISTI E NEOIDEALISTI (E TRA GENTILE E CROCE)

In ogni caso e più in generale, il tono della rivista parve allora un po' appannarsi. Vi era la necessità di un vero rilancio.

Snodo decisivo fu la nuova serie della rivista, avviata nel 1930 sotto la direzione di Viglino, che, nello stesso anno, di sposava e che andava svolgendo i suoi sentimenti nazionalitari verso un'intonazione filofascista, sia pure non esibita ma, in qualche modo, di sfondo. La «Rivista Rosminiana», in questa nuova serie, si caratterizzò soprattutto per la promozione di discussioni a più voci, su grandi temi filosofici, aperte anche a pensatori non rosminiani (come Augusto Baroni, Giuseppe Zamboni, Carlo Mazzantini)⁷³ o addirittura ostili a Rosmini (come un Olindo Corsini o un Giulio Cantagalli)⁷⁴: era, in effetti, una manifestazione di sicurezza dei propri mezzi e delle proprie ragioni. Contestualmente Viglino, probabilmente d'accordo con Bozzetti, lasciava cadere la difesa delle XL Proposizioni (condannate dal decreto *Post Obitum*), difesa che era stata la bandiera dei rosministi di primo Novecento, per attestarsi su una posizione che affermava comunque la santità di Rosmini, sulla base della sua buona fede, anche accettando l'erroneità di quelle affermazioni.⁷⁵ Ben

⁷² Cfr. P.B., recens. a B. CROCE, *Storia d'Europa*, in «Rivista Rosminiana», 26 (1932), p. 225; G. Bozzetti, *La «religione della libertà»*, ivi, pp. 289-292.

⁷³ Si noti la presenza di voci vicine alla FUCI di mons. Montini.

⁷⁴ Si veda la discussione di Olindo Corsini con Bozzetti e con Viglino: *Rosmini non è filosofo cattolico?*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 123-132.

⁷⁵ C. VIGLINO, *Le quaranta proposizioni condannate e la causa di beatificazione di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 68-70. In un altro intervento Viglino affermava: «Però è filosofo cattolico anche Rosmini purgato delle XL Proposizioni. [...] La filosofia rosminiana è la più ricca di verità pericolose, perché Rosmini non si ferma come S. Tommaso alle verità che non fanno

presto coloro che erano stati protagonisti del primo rosminismo manifestarono un certo infastidito dissenso: così, per esempio, Caviglione,⁷⁶ che non lesinò le sue aperte critiche.⁷⁷ Ciò tuttavia offrì lo spunto a Viglino per una riconsiderazione critica della storia della rivista e per una puntualizzazione sull'opportunità e necessità del nuovo indirizzo impresso con la sua direzione:

Questa nostra Rivista ha avuto una vita difficile. Pressoché morta nel 1923, perché da anni non usciva quasi più, per le ragioni dette dal Caviglione che la dirigeva, parve rifiorire con la successiva Direzione. Poi la Rivista tornò (non intendo farne colpa a nessuno) ad uscire irregolarmente e gli abbonati a non pagare. Nel 1929, l'anno precedente a quello in cui l'assunsi io, gli abbonati paganti entro il 31 dicembre furono 99, e non più di una decina si aggiunse dopo: il deficit superava le cinquemila lire.

Nel primo anno di direzione-amministrazione riuscii a ridurlo a meno di settecento e gli abbonati paganti riaffluirono, cosicché spero di assicurar presto il pareggio. [...]

La ragione principale di questo rapido rifiorire credo sia l'aver mutato l'indirizzo della Rivista da rosminiano-apologetico in rosminiano-critico. Per difendere Rosmini dalla persecuzione che gli si era accanita contro, i rosminiani avevano, senza accorgersene, assunto un tono apologetico che in filosofia non va. In filosofia non ci sono sistemi da sostenere o da combattere. Ci sono problemi da risolvere. [...]

Ciò obbliga i rosminiani a non accontentarsi di capire Rosmini loro, ma a trovar la maniera di farlo capire agli altri. La *Rivista Rosminiana* era diventata una spiegazione di Rosmini fra soli rosminiani, che la capivano già [...]

Contro questo pericolo, che è il più grave in filosofia, io ho cercato di reagire chiamando dei non rosminiani a discutere su Rosmini.⁷⁸

La nuova proposta culturale rosminiano-critica si presentava, per molti aspetti, in continuità con il precedente neo-rosminianesimo: Bozzetti era sempre una delle firme più autorevoli e più assidue; in dialogo con Zoppetti, che esprimeva il punto di vista scientifico sulla materia, egli ripren-

strabiliare, ma va avanti con un coraggio da leone finché non ha toccato il fondo delle cose. [...] la gnoseologia rosminiana, secondo la quale il senso, da solo, non fa conoscere niente, conduce facilmente, per chi non aguzzi l'ingegno, a un mucchio di cantonate. [...] Un giorno le due filosofie saranno paragonate l'una al sistema tolemaico e l'altra al copernicano, il primo dei quali andava subito d'accordo col risultato dei sensi e con la Bibbia, e l'altro faceva perdere la testa. Quando le teste si sono rafforzate, l'uno è subentrato all'altro senza rumore, Rosmini succederà a San Tommaso nel corso dei secoli, senza che nessuna condanna sia ritirata e che nessuno se ne accorga. Ma nel corso dei secoli» (conclusione della discussione: *Rosmini non è filosofo cattolico?*, cit., p. 131).

⁷⁶ Sul quale cfr. D. GALLI, *Carlo Caviglione studioso rosminiano*, in «Rivista Rosminiana», 77 (1983), 2, pp. 161-177.

⁷⁷ C. CAVIGLIONE, *Echi e commenti*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 138-140. Anche Dante Morando, difendendo le posizioni del padre, si schierava in difesa della necessità di rivendicare l'ortodossia delle XL Proposizioni: *Echi e commenti. Commenti a «Tre lettere sulla questione rosminiana»*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 231-235.

⁷⁸ C. VIGLINO, *Echi e commenti*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 140-141.

deva, con qualche cautela, la teoria rosminiana dei «principi corporei»;⁷⁹ ripetute erano le messe in guardia circa la confusione dell'idea dell'essere con l'idea dell'ente;⁸⁰ Morando trattava i temi pedagogici;⁸¹ Pusineri non dimenticava l'ascetica.⁸²

Tuttavia il contesto complessivo in cui tale proposta doveva inserirsi non era privo di difficoltà. Il dibattito nazionale rischiava di essere egemonizzato dallo scontro tra gentiliani e neo-tomisti milanesi, come si era visto al Congresso di Filosofia del 1929. La filosofia di Rosmini poteva risultarne oscurata sia per le persistenti critiche della sponda neo-tomista⁸³ (che vedevano sempre in Ro-

⁷⁹ Scriveva Bozzetti: «Queste Energie misteriose, questi principii corporei, di cui possiamo arguire taluni caratteri, ma non possiamo percepirli, coglierli nella loro realtà sostanziale con un nostro atto di esperienza, ci appaiono essi e non noi gli alti Dominatori della Materia e, attraverso la Materia, di tutta la nostra vita sensibile (non però dell'intelligenza e della volontà libera); e davanti al loro potere sparisce ogni tentazione di orgoglio» (G. BOZZETTI, *Che cos'è la materia?*, in «Rivista Rosminiana», 24 (1930), p. 20). Ma cfr. anche C. GRAY, *Rosmini la realtà pura e i principii corporei*, in «Rivista Rosminiana», 31 (1937), pp. 22-30, 124-130 e in «Rivista Rosminiana», 32 (1938), pp. 20-29, 260-268. Il contributo di Gray vedeva un rapporto, su questo tema, tra Leibniz e Rosmini (ma segnalava anche analogie con Boutroux e Blondel): «Nessun dubbio che la dottrina del Rosmini sulla natura del reale finito e sul rapporto coll'infinito ha punti di contatto con le dottrine precedenti e segnatamente – per non risalire troppo oltre – con quella del Leibniz, ma non mancano gli aspetti originali. [...] In altre parole le monadi rosminiane – se così vogliamo chiamare i principii corporei – hanno finestre, e precisamente una aperta verso la realtà pura trascendente, indistinta, anteriore e comune a tutti i principii, e in questa solo è concepibile un'azione stimolante tra loro; l'altra è aperta verso il reale individuato, e nell'ambito di questo ciascun principio agisce in modo autonomo; l'azione è sempre tra i principii, nella realtà pura è il tramite e insieme il principio della loro spontaneità» (in «Rivista Rosminiana», 32 (1938), pp. 20, 22).

⁸⁰ Cfr. C. VIGLINO, *Confusione dell'idea dell'essere con l'idea dell'ente*, in «Rivista Rosminiana», 24 (1930), pp. 21-26; P. CHEULA, *A proposito di idealismo. I. Le «considerazioni sull'idealismo assoluto» del Papafava*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 1-3; G. BOZZETTI, *La «realtà assoluta»*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 3-6.

⁸¹ D. MORANDO, *Due scritti pedagogici contro l'idealismo*, in «Rivista Rosminiana», 26 (1932), pp. 16-26. Morando affermava: «Ora l'idealismo, pur giungendo a conseguenze estreme inaccettabili, pone delle 'esigenze' che sono vivamente sentite dallo spirito umano: così è dell'immanenza, della unità tra la realtà materiale e quella spirituale, della conoscibilità assoluta, e così è anche dell'autodidattica» (p. 20).

⁸² G. PUSINERI, *La «santa indifferenza» secondo Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 119-122.

⁸³ Cfr. M. MANGIAGALLI, *La «Rivista di Filosofia neo-scolastica» (1909-1959)*, II, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 117-133.

smini inaccettabili elementi di kantismo), con la quale bisognava fare i conti,⁸⁴ sia per il rischio di apparire troppo schiacciati sul filo-rosminianesimo gentiliano e, in particolare, mentre si notava una certa crisi o disarticolazione della scuola di Gentile,⁸⁵ sulla destra attualista o post-attualista.

Per quanto riguarda la prima sponda si mostrò più attenzione, rafforzando la continuità bonaventuriano-rosminiana, soprattutto in chiave gnoseologica,⁸⁶ e interessandosi a Zamboni,⁸⁷ che, contemporaneamente, veniva estromesso dalla scuola milanese e dall'Università Cattolica. Per quanto riguarda la sponda opposta, un serio e approfondito confronto con Croce e Gentile non era più eludibile e diede perciò corpo, come si vedrà, ad importanti discussioni.

Il senso complessivo di tali dibattiti e, dunque, la posizione che, in quel momento, il rosminianesimo italiano assumeva possono essere sintetizzati – parafrasando successive formule di Gian-

⁸⁴ Cfr. B. CHIARELLI, *Contraddizioni gnoseologiche di S. Tommaso conciliate da Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 24 (1930), pp. 307-309; D. MORANDO, *Sul «De Magistro» di San Tommaso*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 81-89 (esponesse la dottrina del *lumen*, in una continuità Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini). Si vedano pure le discussioni, a più voci: *Rosmini e Kant*, in «Rivista Rosminiana», 26 (1932), pp. 1-11 e 247-256 (con interventi di M. Chiesa, R. Miceli, G. Bozzetti); *Rosmini e san Tommaso possono andare d'accordo?*, in «Rivista Rosminiana», 26 (1932), pp. 50-56; *Concordanze e divergenze fra gnoseologia neoscolastica e rosminiana*, in «Rivista Rosminiana», 26 (1932), pp. 81-94 (con interventi di A. Bestetti, M. Chiesa, G. Marino); *Scienza e filosofia secondo P. Gemelli*, in «Rivista Rosminiana», 26 (1932), pp. 95-107 (con interventi di G. Cantagalli e D. Morando).

⁸⁵ Cfr. *L'attualità di Rosmini nella crisi dell'idealismo*, in «Rivista Rosminiana», 28 (1934), pp. 161-210 (con interventi di E. Troilo e D. Morando).

⁸⁶ Cfr. M. CHIESA, *La gnoseologia agostiniana nella valutazione moderna*, in «Rivista Rosminiana», 24 (1930), pp. 296-306; G. BOZZETTI, *Riassumendo le nostre discussioni gnoseologiche*, in «Rivista Rosminiana», 24 (1930), pp. 311-314; G. BONAFEDE, *Introduzione allo studio di S. Bonaventura*, in «Rivista Rosminiana», 28 (1934), pp. 8-10. Morando esprimeva con sintesi efficace la convinzione dei rosminiani: «tutti sanno che tra rosminiani e neo-tomisti un terreno comune d'intesa sarà possibile solo quando i neoscolastici si convinceranno che il pensiero di S. Tommaso non è in contrasto col pensiero di S. Agostino e di S. Bonaventura» (D. MORANDO, *Note e commenti alla filosofia contemporanea*, in «Rivista Rosminiana», 27 (1933), p. 115).

⁸⁷ Già nel 1930 ci fu sulla rivista una discussione tra Zamboni e Bozzetti. Ma cfr. *Opinioni diverse sul «sistema di gnoseologia e di morale» di Zamboni*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 25-34: con interventi di G. CANTAGALLI (*Dualismo irreparabile*, pp. 25-29) e di G. BOZZETTI (*Astrazione, analisi, trasparenza*, pp. 29-34); B. CHIARELLI, *Giuseppe Zamboni e il ritorno all'Etica del Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 31 (1937), pp. 176-185. A proposito di quest'ultimo intervento, si deve ricordare che Benigno Chiarelli era lo pseudonimo di mons. Luigi Cornaggia Medici: cfr. G. PUSINERI, *Mons. Luigi Cornaggia-Medici (1870-1944)*, in «Rivista Rosminiana», 38 (1944), pp. 65-67.

franco Contini⁸⁸ – nella concomitanza di due urgenze: essere post-crociani senza essere anti-crociani e, insieme, essere anti-gentiliani senza essere post-gentiliani. In altri termini, quasi per naturale sviluppo, la posizione da assumere nei confronti di Croce sembrava poter essere analoga a quella assunta da Rosmini nei confronti di Kant (non anti-kantiana, cioè, ma post-kantiana, in particolare riducendo le categorie kantiane ad una sola) e, così pure, la posizione da assumere nei confronti di Gentile sembrava poter essere analoga a quella assunta da Rosmini nei confronti di Hegel (non post-hegeliana, anche perché a lui contemporanea, ma anti-hegeliana, opponendo alla dialettica il sintesi).

Un ambito importante, in questo contesto di confronto, era rappresentato dall'estetica. Già nel 1930 compariva, sulla rivista, un chiaro consenso al 'rosminianesimo crociano' di Chiocchetti, da parte di Mario Chiesa.⁸⁹ Ma il dibattito si accendeva soprattutto nel 1931, quando Gentile pubblicava la sua *Filosofia dell'arte*, che, battendo sul sentimento, si presentava come alternativa all'estetica crociana, con qualche – in realtà estrinseca e superficiale – analogia con Rosmini.⁹⁰ In quell'anno si ebbero dunque quattro importanti discussioni sulla «Rivista Rosminiana»: *Sulla filosofia di Benedetto Croce* (con interventi di Chiesa, Siro Contri e Pietro Cheula); *Croce, Gentile e la filosofia dell'arte* (con interventi di Chiesa, Bozzetti, Riccardo Miceli e Mazzantini); *Che cosa è l'arte?* (con interventi di Viglino, Bozzetti, Gaddo e Miceli); *Sulla «Logica» di Rosmini* (con interventi di Miceli e Bozzetti). Le prime due discussioni riguardavano – da un punto di vista rosminiano – crocianesimo e attualismo, soprattutto in relazione all'estetica; le seconde sviluppavano il rosminianesimo stesso.

⁸⁸ Sul 'rosminianesimo' continiano rimando ad un mio saggio (che peraltro ho qui largamente ripreso e riproposto nelle ricostruzioni più generali): *Contini nel mondo rosminiano*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa - Classe di Lettere e Filosofia», s. 5, (2013), 5/2, pp. 599-688.

⁸⁹ A proposito del pensiero crociano, Chiesa annotava: «Rimandiamo per questo all'opera fondamentale di Emilio Chiocchetti, della quale, a quanto ci consta, i rosminiani non si sono ancora occupati di proposito, (e ne varrebbe la pena), ma della quale possiamo condividere appieno, per quanto riguarda la critica del pensatore abruzzese, le posizioni più significative e fondamentali. Respingendo il monismo spiritualistico crociano, con tutte le sue conseguenze, noi non siamo restii ad accettarne la teoria estetica colle dovute correzioni oggettivistiche, in modo da conciliarla così appieno col pensiero filosofico tradizionale; ne condividiamo la teoria degli pseudoconcetti; accettiamo nel senso della nostra idea specifico-piena imperfetta e del sintesi ontologico le sue teorie dell'universale concreto e dell'organicità del reale; ammettiamo l'identificazione della storia della filosofia con la filosofia, non però della storia in genere colla filosofia in specie. Ma altre cose infinite vi sarebbero da dire» (M. CHIESA, recens. a S. CAMELLA, *Problemi e sistemi della filosofia*, in «Rivista Rosminiana», 24 (1930), p. 147).

⁹⁰ Cfr. *Il «sentimento fondamentale» in Rosmini e in Gentile*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 102-110: venivano affiancati e messi perciò a confronto brani rosminiani (dal *Nuovo saggio* e dalla *Psicologia*) e brani gentiliani (dalla *Filosofia dell'arte*).

Se Siro Contri, vicino alle posizioni di Zamboni, simpatizzava per Croce,⁹¹ Cheula lo criticava per queste aperture.⁹² Ma la discussione in chiave propriamente rosminiana era quella tra Chiesa e Bozzetti. Chiesa, dunque, ribadiva la sua adesione alla interpretazione di Chiocchetti, operata soprattutto dal punto di vista della *Teosofia*,⁹³ affermava che la razionalità sintetizza con la realtà,⁹⁴ accettava, insomma, incondizionatamente l'estetica crociana: «Noi perciò, d'accordo in questo col p. Chiocchetti, possiamo ben far nostra l'estetica crociana, in quanto essa è nuova ed è vera, come pure la dottrina degli pseudoconcetti e dell'ateoreticità dell'errore, che, del resto, è già chiarissima in Rosmini; ma rigettiamo come lui con tutte le nostre forze quell'immanentismo idealista, che della filosofia di Benedetto Croce costituisce veramente il nucleo centrale».⁹⁵ E tale ultimo rifiuto era

⁹¹ Contri affermava: «Leggendo il Croce io provo a volta a volta queste due specie di impressioni: l'una di simpatia e di ammirazione larga per l'ampiezza, la serenità, la proprietà di certe pagine; l'altra di disagio e un po' di stizza per certe radicali e indubbiamente inconsapevoli sofisticazioni della realtà delle cose, per difetto d'analisi dei loro elementi costitutivi» (S. CONTRI, *Risposta al critico*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), p. 98).

⁹² P. CHEULA, *A proposito della critica di Siro Contri a B. Croce*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 95-98. E alla risposta di Contri, Cheula replicava ulteriormente: «Le buone intenzioni poi, le cortesie e le simpatie che si manifestano per un autore come il Croce, se non vengono rigorosamente giustificate, non so quanto possano servire, almeno in filosofia, anzi possono purtroppo sembrare poco leali e poco sincere» (P. CHIALA, *Replica al critico*, ivi, p. 101).

⁹³ Scriveva Chiesa: «Il P. Emilio Chiocchetti nel suo bel libro *La filosofia di Benedetto Croce* (Milano, Vita e Pensiero, III ediz.) accenna a due punti di contatto fra il pensiero del filosofo abruzzese e quello del Roveretano. Egli trova cioè un riscontro fra l'universale concreto del primo e l'idea specifica piena del secondo, fra l'organicità del reale dell'A. della *Filosofia dello Spirito* e la legge del sintesismo dello scrittore della *Teosofia* [...] Contatto e riscontro dunque sì, ma con un *caveat* fondamentale. Ché lo spiritualismo rosminiano, è non solo trascendente, ma altresì unità-distinzione di essere e di modi, non si copre assolutamente coll'idealismo crociano, non solo immanente, ma altresì unità indistinta di realtà e d'idea. L'universale rosminiano è determinazione di essere ideale, l'universale crociano è realizzazione d'essere reale» (M. CHIESA, *Rosmini e Croce*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 90, 92).

⁹⁴ Osservava infatti: «Noi affermiamo la razionalità del reale (non però la realtà del razionale). La vera realtà è individuale; individuale che è però in sintesi necessaria coll'universale. La razionalità del reale, da noi affermata, non si converte punto colla realtà del razionale, di marca hegeliana. Non si confonde quindi con la realtà, ma sintetizza con essa, transcendendola, come quella, che altro non è se non determinazione particolare dell'essere ideale (essenza), che rende ente (entifica) il finito reale (l'altro dall'essere), in forza della creazione da parte di Dio, e lo conserva, perché da Dio perpetuamente somministrata allo stesso reale. L'uomo la conquista col proprio sapere, perennemente» (ivi, p. 94).

⁹⁵ Ivi, p. 125.

condotto soprattutto in riferimento al concetto e al valore della «persona».⁹⁶ Ma, in ogni caso, per Chiesa, se dal punto di vista idealistico aveva ragione Gentile, dal punto di vista scolastico-rosminiano aveva ragione Croce: «possiamo fare sostanzialmente nostra l'estetica crociana, senza aderire punto alla *Filosofia dello spirito en bloc*, mentre non potremmo far nostra l'estetica gentiliana [...] Ché la prima si può benissimo conciliare colla nostra concezione oggettivistica e dualistica, *mutatis mutandis*; la seconda, no, a nessun patto».⁹⁷ Bozzetti era d'accordo con Chiesa (e con Chiocchetti) nel ritenere che le critiche di Croce all'attualismo, accusato di misticismo, cogliessero nel segno e conveniva pure che Croce non era però logico nelle sue critiche, perché Gentile era più conseguente in senso hegeliano. Bozzetti era comunque preoccupato di chiarire che il misticismo di Gentile – la sua evidente, calda 'religiosità' – non aveva nulla a che fare con la mistica cristiana. E per quanto riguardava l'interpretazione di Croce, appariva più vicino alle vecchie notazioni di Caviglione che non a Chiocchetti e a Chiesa: «La sostanza è sempre idealismo e cioè soggettivismo. Perciò io non ho la propensione alla teoria crociana dell'Estetica che il mio amico Chiesa non nasconde. Quello che essa ha di buono (e non occorre qui menzionarlo) non basta a correggere il suo difetto originale e radicale, che è il sensismo».⁹⁸

In ogni caso da queste discussioni a più voci emergeva, in forma plurale, quella linea che prima indicavo: essere post-crociani senza essere anti-crociani ed essere anti-gentiliani senza essere post-gentiliani.

Ma molto significative ed emblematiche del contesto teorico e problematico erano le altre due discussioni. Quella⁹⁹ sulla *Logica* di Rosmini portava, sostanzialmente, al centro dell'attenzione una delle ultime opere del Roveretano (scritta tra il 1850 e il 1851), collegata – da una parte – alla *Psicologia* e – dall'altra – alla *Teosofia*, completando, per così dire, una triade di riferimenti teorici, essenziali per confrontarsi con l'idealismo. In quell'opera – che affrontava la teoria delle probabilità, la dottrina degli assensi, la discussione delle tre forme di pensiero¹⁰⁰ – la riflessione rosminiana sul

⁹⁶ Chiesa commentava: «Ma [Chiocchetti] ha nello stesso tempo buon gioco a mostrare, che la filosofia dello Spirito si riduce ad essere un'infinita attività impersonale, per noi assolutamente inconcepibile. "Il concetto di persona, il valore della persona: ecco quello che manca, soprattutto, nella dottrina del Croce, e rende vano e senza significato il divenire della Realtà attraverso le forme"» (ivi, p. 93).

⁹⁷ M. CHIESA, *Croce, Gentile e la filosofia dell'arte*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), p. 163. Chiesa continuò a seguire la produzione di Chiocchetti, cfr. M. CHIESA, *La filosofia di G.B. Vico secondo P. Chiocchetti*, in «Rivista Rosminiana», 29 (1935), pp. 138-143.

⁹⁸ G. BOZZETTI, *Croce, Gentile e la filosofia dell'arte*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), p. 167.

⁹⁹ Sulla «Logica» di Rosmini, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 248-256: con interventi di R. Miceli (*Natura e limiti della «Logica» rosminiana*, pp. 248-253) e di G. BOZZETTI (*La «vitalità» della logica di Rosmini*, pp. 253-256).

¹⁰⁰ Rosmini distingueva il pensiero ordinario e comune (per il quale valeva la logica aristotelica), il pensiero critico o dialettico (che corrispondeva alla forma kantiana) e il pensiero assoluto,

sintesismo si arricchiva del concetto di «circolo solido»,¹⁰¹ che, secondo Rosmini, si potrebbe incontrare dappertutto, entrando dappertutto il sintetismo stesso.¹⁰²

Era tuttavia l'altra discussione, quella sulla natura dell'arte,¹⁰³ che impegnava direttamente l'identità stessa della rivista, nonché il senso e l'orientamento che si volevano dare alla nuova serie. Più o meno contemporaneamente, peraltro, Montano, Capasso, Burzio e Angioletti discutevano su «Italia letteraria» della moralità nell'arte, mentre comparivano due antologie di scrittori cattolici¹⁰⁴

che implicava o l'identificazione assoluta di Essere e Pensiero (Hegel) o il sintetismo delle tre forme dell'essere (Rosmini).

¹⁰¹ Il circolo solido era la risposta rosminiana al circolo chiuso e vizioso della dialettica hegeliana. Rosmini scriveva: «Questo modo interiore di ragionare e d'argomentare si fonda sul *sintesismo della natura*, che è una delle principali leggi dell'ordine intimo dell'essere. L'intuizione e la percezione sono i due primitivi fonti dell'umano conoscere, e l'una e l'altra presenta all'intendimento un *tutto*. L'intuizione ha per termine l'oggetto ossia l'essere, nel quale si contengono virtualmente tutte le cose, dal che procede che “la mente non può conoscere niuna cosa particolare se non mediante la cognizione virtuale del tutto”. La percezione prima e fondamentale ha per termine il sentimento dello spazio e del proprio corpo, e in questi termini si contengono virtualmente tutti i particolari sensibili che possono essere dall'uomo attualmente percepiti, onde procede che “l'uomo non può percepire niuna cosa particolare se non mediante la percezione virtuale del tutto (naturale)”. Il movimento dunque che fa la mente umana si riduce finalmente a questa formula: “passare alla *cognizione attuale del particolare* mediante la *notizia virtuale del tutto*; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale, cioè con qualche grado d'attualità, del tutto medesimo”. Questo movimento si chiama *circolo solido*» (A. ROSMINI, *Logica e scritti inediti vari*, a cura di E. TROILO, vol. I, Milano, Bocca, 1942, pp. 280-281: nn. 701-702).

¹⁰² Rosmini osservava infatti: «Il *sintesismo* è da per tutto (*Psicol.* 34-44; 1337-1339) e perciò dappertutto incontrarsi questo circolo. Il primo e originario sintetismo è quello delle tre forme dell'essere, quindi 1° l'impossibilità di parlare dell'essere reale senza supporre l'essere ideale, come forma e mezzo di conoscere; 2° l'impossibilità di parlare dell'essere ideale oggetto, senza supporre il reale attualmente conosciuto. Circa l'*essere morale* si può dire lo stesso, come si vedrà nella *Teosofia*. C'è del pari un sintetismo tra Dio e la natura, supposta esistente la natura» (ivi, p. 284: n. 705).

¹⁰³ Tale discussione (originariamente apparsa in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 200-211) fu pure pubblicata autonomamente in estratto: C. VIGLINO, G. BOZZETTI, G.A. GADDO, R. MICELLI, *Che cosa è l'arte?*, Reggio Emilia, Anonima Poligrafica Emiliana, 1931: appariva come n. 6 della Collana «Bibliotechina della Rivista Rosminiana». Le citazioni che seguono sono tratte da questo opuscolo.

¹⁰⁴ Cfr. A. HERMET - N. LISI (a cura di), *Antologia degli scrittori cattolici*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1930; G. NOVELLI (a cura di), *La nuova poesia religiosa italiana*, Palermo, La Tradizione, 1931.

e sulla gemelliana «Vita e Pensiero» si interveniva su problemi d'arte e di letteratura.¹⁰⁵

Viglino, dunque, il nuovo direttore della «Rivista Rosminiana», partendo dal punto di vista del «senso comune», considerava l'arte come l'espressione efficace di un sentimento soggettivo del mondo oggettivo: l'essenza dell'arte, cioè, stava nell'espressione delle impressioni suscitate, direttamente o indirettamente, dall'immagine esterna, dunque con un minimo necessario di riproduzione. Viglino diceva di convenire con Croce sulla coincidenza di espressione e impressione, almeno in letteratura, e affermava che il pregiudizio teorico deforma l'arte pratica.¹⁰⁶ Bozzetti (che era fratello di un pittore), esprimendo un gusto personale ostile al «realismo positivistico» ma anche lontano e perplessa rispetto ai «novecentisti»,¹⁰⁷ portava l'attenzione sul rapporto tra concezione ed esecuzione, in cui la considerazione delle varianti aveva un valore rivelativo: «L'artista deve dunque operare una selezione nel suo spirito stesso nel periodo dell'esecuzione dell'opera d'arte. Dopo che essa è concepita, non tutto quello che egli sente dentro di sé, sia pure in modo vitale, è opportuno ad essa, non tutto armonizza con essa. Non può lui dominarla così esclusivamente da non riconoscere che anch'essa domina lui e gli impone un'elaborazione più o meno complessa, secondo i casi. Gli *Sposi Promessi* confrontati coi *Promessi Sposi* ne sono una delle più splendide prove. Per la stessa ragione ogni opera d'arte in un individuo richiede una tecnica propria. Sarà la tecnica personale che ogni artista si fa secondo il suo temperamento, ma dovrà a sua volta modificarsi diversamente secondo le esigenze della nuova concezione. È quel che si vede nelle variazioni della tecnica dantesca in ciascuna delle tre Cantiche». ¹⁰⁸ Bozzetti parlava infine di «una realtà superiore e profonda» presente nell'opera poetica e data dalla relazione dell'umanità individuale del poeta con l'umanità universale di cui pure egli partecipa. Gaddo, che negli anni immediatamente successivi – 1933-34 – avrebbe pubblicato una serie di articoli cercando di sviluppare un'estetica rosminiana,¹⁰⁹ affermava qui sinteticamente una concezione etico-spirituale dell'arte: come «vita solo soprannaturale, cioè conato

¹⁰⁵ Cfr. L. BERRA, *Problemi d'arte e di vita nella letteratura cattolica*, in «Vita e Pensiero», 17 (1931), 6, giugno, pp. 327-338.

¹⁰⁶ VIGLINO, BOZZETTI, GADDO, MICELI, *Che cosa è l'arte?*, cit., pp. 3-6.

¹⁰⁷ Le preferenze, in assoluto di Bozzetti, andavano a Dante e a Manzoni, ma egli giungeva fino ad apprezzare Carducci, Pascoli, Fogazzaro, non oltre (in questo c'era una certa sintonia con il gusto crociano): «I novecentisti con tutte le loro audacie e le loro stranezze, con tutto il loro tormentarsi nella ricerca di una tecnica nuova, non hanno fatto un passo sopra lo spregiato riproduzionismo del precedente *fin de siècle*, perché continuano nella falsa strada di questo, che era in sostanza il concepire non poeticamente» (ivi, p. 7).

¹⁰⁸ Ivi, p. 7.

¹⁰⁹ G.A. GADDO, *Per una teoria estetica rosminiana*, in «Rivista Rosminiana», 27 (1933), pp. 33-37; ID., *Per una teoria estetica rosminiana. Il critico d'arte secondo Rosmini*, ivi, pp. 124-128; ID., *Per una teoria estetica rosminiana. Un libro dimenticato*, ivi, pp. 269-273; ID., *Per una teoria estetica rosminiana. IV. Giudizi sulle teorie estetiche rosminiane*, in «Rivista Rosminiana», 28 (1934), pp. 1-18; ID., *Per una teoria estetica rosminiana. V. L'esecuzione artistica e l'artista*, ivi, pp. 258-263.

verso l'essenza assoluta della bellezza», verso il possesso del divino, verso il trascendente, come «sforzo umano per ridursi o completarsi nel divino»: sforzo sempre impotente, sempre in desiderio. Dunque l'arte come confessione di povertà e di scontento, che perciò si converte nel bene: «Ma in questo modo io riduco il concetto dell'arte a quello del bello morale? Sì, anche se ciò puzzi di stantio. Già Rosmini lo ha inteso così, e trovò che il Manzoni gli consentiva».¹¹⁰ L'intervento più ampio del dibattito, quello di Riccardo Miceli, spostava l'attenzione sul tema della critica (nello stesso anno, sulla rivista, Bozzetti scriveva circa la «umiltà del critico»),¹¹¹ prospettando un ideale di conciliazione e fusione di critica storica e critica interna estetica dell'opera d'arte. Con un atteggiamento in esplicito dissenso con Croce,¹¹² Miceli tuttavia proponeva un indirizzo non proprio anti-crociano (se si tiene conto della dialettica dei distinti), se mai post-crociano, quello cioè dell'arte non come intuizione ma come concetto e come conoscenza intellettuale: «non vi è atto nel nostro essere che, *lato sensu*, non sia conoscenza; e questa mi sembra una verità assodata oramai nella filosofia moderna, dopo l'impostazione kantiana del problema gnoseologico, non importa poi con quante differenze e quante sfumature diverse. So bene che nella *Scolastica* sarebbe un'altra cosa: ma è appunto perciò che la Scolastica non ebbe una vera e propria gnoseologia, e quella che si foggì a suo modo fu piuttosto una *psicologia*, che una *teoria del conoscere*. [...] sopra questo punto consente anche Rosmini, la cui famosa proposizione «l'uomo non può pensare a niente senza l'idea dell'essere», presuppone proprio quello che ho detto, ossia che non si possa dare atto qualsiasi che, *lato sensu*, non sia conoscenza».¹¹³ E senza negare che l'arte «si svolge negli infiniti gradi propri della sensibilità»,¹¹⁴ dopo un'interessante annotazione sulla lingua omerica,¹¹⁵ Miceli concludeva: «L'opera d'arte è essenzialmente opera di pensiero (concetto); essa è una *costruzione*, vien messa su con lungo studio e lunga fatica e richiede, nell'artista stesso, capacità di critica e di valutazione. Il De Sanc-

¹¹⁰ *Che cosa è l'arte?*, cit., p. 9.

¹¹¹ G. BOZZETTI, *L'umiltà del critico*, in «Rivista Rosminiana», 25 (1931), pp. 295-297.

¹¹² Scriveva infatti: «Ho detto *poesia, bello, arte*, usando queste espressioni quali sinonimi, al modo stesso del Croce, che le riduce anzi all'altra per lui più comprensiva, di “lirica”. Ma veramente io non credo che le cose stiano in questi termini, perché non ammetto, con il Croce, che l'arte sia *espressione d'una impressione*, oppure *intuizione*, ecc., epperò m'immagino che ci siano tanti *gradi* diversi di arte, che è *genere*, e che dall'arte stessa si diparta il bello che ne è il termine, come dire l'oggetto» (*Che cosa è l'arte?*, cit., p. 10).

¹¹³ Ivi, p. 10.

¹¹⁴ Ivi, p. 11.

¹¹⁵ Scriveva: «Per OMERO la discussione comincia, com'è noto, fin dalla lingua, perché mentre gli antichi come DIONE CRISOSTOMO pensavano che la mescolanza dei vari dialetti ellenici di cui risulta il c.d. *dialetto omerico* dipendesse dal fatto che il poeta aveva “molto viaggiato”, noi crediamo invece “che in realtà aveva molto viaggiato la poesia epica”. Dove se ne va, in tal caso, la *personalità* dell'opera d'arte? E come è possibile separare allora la critica estetica dalla critica storica?» (ivi, p. 13).

tis che non ha voluto riconoscerlo, s'è trovato poi nella strana necessità di offrirci un “Dante a pezzi”». ¹¹⁶

Qualche tempo dopo, anche tenendo conto di questo dibattito ‘rosminiano’, ¹¹⁷ Francesco Olgiati avrebbe ripreso, da un orizzonte neotomista, questi temi di estetica, sulla «Rivista di Filosofia Neoscolastica» ¹¹⁸ e su «Vita e Pensiero». ¹¹⁹

Questa stagione si chiudeva nel 1935, mentre, tra l'altro, il clima storico in Italia e in Europa andava diventando sempre più plumbeo e tragico. In quell'anno, Bozzetti era eletto Preposito Generale dell'Istituto della Carità ¹²⁰ e perciò si spostava a Roma.

Poco dopo l'elezione di Bozzetti a Generale, sempre nel 1935, moriva il direttore della «Rivista Rosminiana» Camillo Viglino. ¹²¹ Ci si avviava ormai verso una nuova pagina del rosminianesimo in Italia.

V. EPILOGO

Vorrei segnalare – in epilogo – due lontani esiti di quei dibattiti primo-novecenteschi, con i loro due punti di partenza: De Sarlo (e Capone Braga) e Chiocchetti.

Allievo di De Sarlo fu Aliotta, il quale – a sua volta – fu il maestro di Sciacca, notoriamente appassionato studioso di Rosmini e benemerito organizzatore di studi. Tra gli allievi di Sciacca (ma recependo pure una decisiva influenza del pensiero di Marcel) vi fu Pietro Prini. Ecco allora il primo esito significativo, appunto con Prini. Nell'ultima sua opera di sintesi dedicata al Roveretano (in cui, in bibliografia, ricordava tra gli altri sia De Sarlo sia Capone Braga e di quest'ultimo valorizzava pure alcuni passaggi), Prini affermava, con limpida chiarezza:

Soltanto una ventina d'anni dopo la morte del Rosmini si riproporrà in nuovo modo nell'opera di

¹¹⁶ Ivi, p. 13.

¹¹⁷ Il ricordato volumetto, che era un estratto della rivista (VIGLINO, BOZZETTI, GADDO, MICE-
LI, *Che cosa è l'arte?*, cit.), è presente nel fondo dei libri di Olgiati (presso l'Università Cattolica di
Brescia).

¹¹⁸ Con vari articoli tra il 1933 e il 1934.

¹¹⁹ Cfr. F. OLGATI, *Che cosa è l'arte*, in «Vita e Pensiero», 20 (1934), 6, giugno, pp. 352-
359.

¹²⁰ Cfr. C. VIGLINO, *L'antico e il nuovo Preposito Generale dei Rosminiani*, in «Rivista Ro-
sminiana», 29 (1935), pp. 68-70.

¹²¹ Cfr. *Camillo Viglino Direttore di questa Rivista ha lasciato la terra!*, in «Rivista Rosmi-
niana», 29 (1935), p. 241; G. BOZZETTI, *Camillo Viglino*, in «Rivista Rosminiana», 30 (1936), pp. 4-
22.

Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Vienna 1871, I vol.) del 1874, il concetto di «intenzionalità», già della Scolastica, che avrebbe offerto a Edmund Husserl all'inizio del nostro secolo, nel primo volume delle *Logische Untersuchungen* (Niemeyer, Halle 1900), la possibilità di una revisione profonda del modo di concepire il rapporto tra il soggetto e l'oggetto della coscienza in generale. La fenomenologia, nei suoi diversi indirizzi, e le filosofie dell'esistenza nel nostro tempo consentiranno di ripensare il problema più dalla parte del Rosmini che non da quella del rinnovato hegelismo spaventiano e poi gentiliano.¹²²

Prini, dunque, sottolineava la distinzione rosminiana tra l'idea e il soggetto che la produce: «La dottrina rosminiana dell'«essere ideale» come «forma oggettiva» – o come direbbero i fenomenologi, «eidetica» –, ossia come *forma in quanto idea*, rappresenta dunque, al termine di una tradizione bisecolare del cartesianesimo agostiniano, la sua novità decisiva riguardo al trascendentalismo soggettivo».¹²³

Ricordando come Rosmini non confondesse l'atto della mente con l'essere intuito con quell'atto, Prini osservava: «Pertanto il sentimento non è possibile definirlo, se non per il suo termine di relazione o in rapporto a ciò cui esso è insidente (la sua «in-esistenza intenzionale», come avrebbe detto Francesco Brentano). Se il termine intenzionale del sentimento ha con esso quella relazione di presenza o oggettività che abbiamo detto propria dell'essere ideale, si ha allora il *sentimento intellettuale*, il cui atto originario è l'*intuizione*».¹²⁴ Ciò, secondo Prini, consentiva a Rosmini di superare lo scoglio di tutti i tentativi gnoseologici di fondare un 'ponte' tra soggettivo ed extrasoggettivo: «Rosmini con la dottrina del duplice polo del nostro sentimento fondamentale, il sentimento intellettuale e il sentimento corporeo, faceva ormai intravedere che si trattava di uno pseudo-problema. Non c'è il problema di «passaggio» dal soggettivo all'extrasoggettivo, perché fin dal principio ci troviamo nell'unità dell'esperienza che li comprende entrambi».¹²⁵ Ecco perciò la conclusione teorica, che implica una collocazione storica:

La dottrina rosminiana del sentimento fondamentale corporeo ha precorso le analisi che la psicologia e la fenomenologia contemporanea faranno del «corpo psichico», *Leibhaft*, «mio corpo», «corpo proprio», come lo chiameranno Scheler, Husserl, Marcel e Merleau-Ponty. [...]

La posizione del Rosmini su questo punto anticipa in qualche modo quel rovesciamento di prospettiva che sarà caratteristico della fenomenologia del nostro secolo, nei riguardi del fenomenismo kantiano. Il mondo si fenomenizza nel senso, ma il suo fenomeno lo svela, o meglio è la condizione materiale del suo svelarsi così com'è all'intelletto che l'intuisce dentro l'orizzonte rivelativo dell'essere ideale che è *unico* e dunque medesimamente partecipato da tutti i soggetti e per loro mediazione da tutti gli extrasoggetti non intellettivi dell'esperienza. Perciò il Rosmini sarà sempre più esplicito nell'affermare il fatto indubitabile della nostra coscienza percettiva del reale *com'è in se stesso*, del reale non in immagine, ma in carne ed ossa, come di-

¹²² P. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 169.

¹²³ Ivi, p. 86.

¹²⁴ Ivi, pp. 90-91.

¹²⁵ Ivi, p. 94.

ranno i fenomenologi.¹²⁶

Accanto a Prini, l'altro esito significativo di questi percorsi ermeneutici rosminiani, ha come punto di partenza Emilio Chiocchetti. Se la prospettiva di Zamboni viene, ad un certo punto, eradicata dalla scuola filosofica dell'Università Cattolica di Milano, quella di Chiocchetti vi permane ma in condizioni marginalizzate e laterali. Eppure nel seminario di Chiocchetti si formano Sofia Vanni Rovighi (con il suo, tutto sommato abbastanza precoce, interesse per Husserl)¹²⁷ e Gustavo Bontadini. Allievi di Bontadini furono poi Italo Mancini e Emanuele Severino.

Se Mancini doveva studiare i giovanili interessi di Rosmini per la «coscienza pura»,¹²⁸ Severino – pur allontanatosi, com'è fin troppo noto, dal suo maestro – ha delineato un percorso storico della filosofia contemporanea, assegnando a Rosmini una chiara posizione. Al di là delle critiche alla filosofia rosminiana (ai presunti residui di dogmatismo, ai limiti, ai circoli viziosi) dal punto di vista della filosofia di Severino, la visione storica appare nitidamente e persuasivamente indicata:

Contro ogni soggettivismo, l'intento di fondo della filosofia di Rosmini è di mostrare, insieme a Tommaso d'Aquino e Aristotele, che *il pensiero è pensiero dell'essere* e che al di là dell'essere vi è solo il nulla (assoluto). [...]

Sostenere che il contenuto essenziale del pensiero è l'essere e che, se il pensiero non è pensiero dell'essere, non è nemmeno pensiero, significa tenersi al di fuori di ogni soggettivismo, per il quale, all'opposto, il contenuto del pensiero è qualcosa di *relativo* al soggetto e dunque qualcosa di diverso dall'ente *in sé stesso*. [...] Pensare una cosa come ente, significa vederla in quello che essa è *in sé stessa* e non negli aspetti che essa presenta in quanto è in relazione a un soggetto conoscente. La cosa in Sé stessa non è ciò che sta al di là del pensiero o del conoscere: è la cosa pensata; ma proprio perché è pensata come *essere*, essa è pensata nella sua *oggettività*, in quello che essa è per se stessa. [...]

Da questo punto di vista, Rosmini anticipa quel recupero del concetto scolastico di «intenzionalità» del pensiero, che sarà poi ripreso da Franz Brentano – anche lui, come Rosmini, sacerdote cattolico e filosofo che ha profondamente meditato Aristotele –, da Husserl e in genere dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo: nel suo significato originario, il pensare non è un produrre il pensato (anche qualora si potesse dimostrare che ogni cosa è un prodotto del pensiero), ma è un *riferirsi* ad esso, un «intenzionarsi» a esso, un averlo dunque «intenzionalmente» o «mentalmente» presente. E gli enti, dice appunto Rosmini (come poi dirà Brentano), «fissano il segno a cui si volge l'intenzione del nostro pensiero».¹²⁹

Rosmini può essere visto, sul piano storico generale, all'interno di diversi contesti (e in ciascuno di essi con una sua propria fisionomia): l'ambito della storia della spiritualità e della storia

¹²⁶ Ivi, pp. 92 e 95-96.

¹²⁷ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Il «Cogito» di Cartesio e il «Cogito» di Husserl*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», (1937), pp. 767-780; EAD., *La filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Unione tipografica, 1938 [poi Milano, Vita e Pensiero, 1939].

¹²⁸ Cfr. I. MANCINI, *Il giovane Rosmini*, I. *La metafisica inedita*, Urbino, Argalia, 1963.

¹²⁹ E. SEVERINO, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, III. *La filosofia contemporanea*, Milano, R.C.S., [1996], 2005³, pp. 60-62.

della Chiesa; l'ambito della storia politica e del Risorgimento italiano; l'ambito della storia culturale, tra classicismo e romanticismo. Personalmente penso che – sul piano della storia della filosofia – la collocazione più propria di Rosmini sia appunto (dopo Bolzano e prima di Brentano) alle origini del movimento fenomenologico, nelle sue varie forme.¹³⁰

fulvio.degiorgi@unimore.it

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)

¹³⁰ Cfr. F. DE GIORGI, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 12, 244; ID., *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Brescia, Morcelliana, 2003, pp. 382-385.



MARKUS KRIENKE

L'INTERPRETAZIONE DI KANT IN ROSMINI E HUSSERL

The idea of a confrontation between Rosmini and phenomenology is not new, but it still lacks a systematic approach, which must start from a comparison between Rosmini and Husserl. Their common reaction to Kant is, in fact, the most suitable way to understand the exact distance of Rosmini from phenomenology. Similar, in fact, are both the criticism of the synthetic a priori judgments, and the attempt to give them the right theoretical position in a synthetic-intuitive moment. While Husserl identifies it with the eidetic character of the experience of the world, and thus cannot overcome the solipsism of the conscience inherited from Descartes, for Rosmini this synthesis reconnects originally the subject with the otherness of the world and of the transcendent absolute: in Rosmini, the a priori synthesis means that the subject knows this objective otherness, because the original otherness of the idea of being is a priori condition of all subjective knowledge and consciousness.

«Fa parte dell'essenza dell'essere la possibilità di esser-dato».¹

«In ultima analisi tutte le oscurità di principio della critica kantiana della ragione dipendono dal fatto che [...] a Kant è sfuggito [...] il concetto fenomenologicamente autentico dell'a priori».²

¹ E. HUSSERL, *Manoscritto*, cit. in I. KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* [Phaenomenologica, 16,108], Martinus Nijhoff, Den Haag 1964, p. 121; tr. it. M.K.

² E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, 2 voll., a cura di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 1968, II, p. 504.

I. INTRODUZIONE: ROSMINI E HUSSERL LEGGONO KANT

Il confronto tra Rosmini e la fenomenologia suscita un interesse crescente nell'interpretazione rosminiana e favorisce l'attenzione filosofica per il pensatore di Rovereto. Risale ad Ashton Townsley e Rocco Montano la prima iniziativa di paragonare Rosmini a Merleau-Ponty per quanto riguarda un approccio fenomenologico alla corporeità,³ mentre con Cristian Vecchiet è stata messa al centro l'intuizione dell'idea dell'essere come base per una certa 'fenomenologia oggettiva', suggerita da Seifert.⁴ Entrambe le prospettive proposte possono essere interpretate come approcci senz'altro validi, ma a uno sguardo più profondo risultano periferiche se si intende davvero inquadrare in modo metodico il rapporto tra Rosmini e la fenomenologia. Sebbene Merleau-Ponty e Seifert costituiscano punti di riferimento importanti per la fenomenologia, bisogna tenere conto che con il termine 'fenomenologia' si riassume una 'famiglia' di approcci tra di loro molto variegati e per niente riassumibili «sotto una tesi, uno stile, un metodo o un compito comuni»,⁵ e per questo è prioritario mettere in relazione il pensiero di Rosmini con chi ha definito le basi del metodo fenomenologico, per poter poi indagare se esista una variante fenomenologica che più si presta per un

³ A. TOWNSLEY, *La corporeità dell'essere in Rosmini e la fenomenologia contemporanea*, in «Segni», Maggio 1976, pp. 19-25.

⁴ Infatti, per distinguersi da una comprensione husserliana della fenomenologia, Vecchiet legge Rosmini come «protofenomenologo» in quanto il suo metodo sarebbe «non inteso come riduzione trascendentale, così come suggeriscono le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, ma come ricerca delle essenze in sé assolutamente necessarie e assolutamente intelligibili» (C. VECCHIET, *Dall'essere alla persona. Contributo ad un'interpretazione fenomenologico-realistica dell'ontologia personalista di Antonio Rosmini* [«Divus Thomas» 114, n° 2], ESD, Bologna 2011, p. 243). Se Vecchiet, di seguito, paragona l'intuizione dell'idea dell'essere di Rosmini con la contemplazione delle essenze nella «fenomenologia realista», allora la domanda sarebbe se egli non *essenzializzi* l'idea dell'essere rosminiano. Se «partire dalla coscienza equivale partire dall'essenza intuita che è per sé oggetto» (ivi, p. 247), e «[l]a coscienza è donata nella donazione dell'apertura all'essere» (ivi, p. 249), allora viene sottovalutato che per Rosmini la coscienza è un risultato di *sin-tesi* non di *donazione*. Per questo preciso motivo, anche lo studio di F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 2014, non coglie la dimensione fenomenologica del pensiero rosminiano, e pertanto non sorprende il fatto che l'autore non riesca a riportare un solo luogo rosminiano preciso per sostenere tale tesi di una fenomenologia della *donazione* in Rosmini.

⁵ M. GIANNASI, *Il senso della realtà. Il progetto fenomenologico e la questione della verità*, Marietti, Milano 2011, p. 85.

confronto con il Roveretano.⁶ Ma l'unica possibilità di instaurare tra Rosmini e Husserl un tale dialogo, che sotto tutti i punti di vista è 'da lontano', sta nel fondarlo non su 'elementi comuni' del loro pensiero – questo tentativo non porterebbe mai ad alcun risultato valido e sistematico –, ma su una loro intenzione condivisa sotto un aspetto metodologico: la loro reazione a Kant, sebbene un tale raffronto esiga l'evidenziazione scrupolosa dei limiti e delle differenze emergenti. Differenze che tuttavia risultano funzionali a giovare alla precisazione di alcuni capisaldi teoretici del pensiero di Rosmini e forse anche di quello di Husserl. E a ben vedere, è proprio questo – la precisazione di due posizioni differenti attraverso un progetto comune – che significa 'dialogo' nel senso più autentico del termine, e pertanto sarà obiettivo privilegiato di questa indagine la dimostrazione che tale dialogo tra Rosmini e Husserl, mediato dalla loro interpretazione di Kant, è *possibile*.

A ben vedere, i due studi fin ora esistenti che inquadrano il rapporto tra Rosmini e la fenomenologia, portano precisamente a questo punto: se da un lato il paragone tra Rosmini e Merleau-Ponty, in cui si coglieva il potenziale fenomenologico del *sentimento fondamentale* nel *Nuovo saggio* e nella *Psicologia*,⁷ lascia indeterminato l'elemento eidetico dell'intuizione dell'idea dell'essere, che costituisce principio razionale del soggetto, quello tra Rosmini e Seifert, che punta legittimamente al recupero del rimando oggettivo-metafisico di ogni soggettività, misconosce la funzione sintetica dell'apriori che è tale appunto soltanto attraverso il sentimento. In altre parole, proprio la *sintesi conoscitiva* del *Nuovo saggio*, che Rosmini elabora a confronto con Kant, non viene posta al centro sistematico da nessuna delle due analisi le quali scelgono di puntare o sul lato soggettivo del sentimento, o su quello oggettivo dell'idea. Così proprio la centralità della *sintesi* in Rosmini emerge in tutta la sua chiarezza attraverso un confronto con Edmund Husserl, e anticipa in qualche modo quel desiderato espresso dallo stesso Heidegger nei confronti del suo maestro, cioè che quest'ultimo proprio nella *determinazione della coscienza* sarebbe rimasto 'infenomenologico' perché non tratterebbe del «*problema dell'essere dell'intenzionale*»⁸ ossia delle *strutture ontologico-trascendentali* dell'intenzionalità che sono «l'essere della coscienza»: quale migliore definizione si potrebbe dare del significato dell'*intuizione dell'idea dell'essere* in Rosmini? Per il Roveretano, infatti, l'essere dell'intenzionale si rivela nell'intuizione la quale è «l'atto primo pel quale esiste il principio intelligente, è l'inesistenza d'un principio reale nell'idea come in suo termine»:⁹ per questo è «l'atto dello

⁶ Infatti, secondo Tilliet «[l']intuizione rosminiana [...] precede e anticipa l'intuizione categoriale di Husserl» (X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, a cura di F. TOMASONI, Morcelliana, Brescia 2001, p. 320).

⁷ Cfr. F. PIEMONTESE, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1966, p. 36; P. DE LUCIA, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Bonomi, Pavia 1999, p. 51.

⁸ M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. CRISTIN ed A. MARINI, il melangolo, Genova 1991, p. 142. E riassume: «[l]a questione stessa dell'essere resta non discussa» (*ibidem*; nell'orig. in corsivo).

⁹ A. ROSMINI, *Teosofia*, 6 voll., a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO (*Ed. crit.*, 12-17), Città Nuova, Roma-Stresa 1998-2002 (d'ora in poi: *T*), 2541.

spirito che intende l'essenza»¹⁰ e quindi «l'ente inesiste in noi».¹¹ Come si evince da questa breve descrizione ontologica dell'atto intuitivo in Rosmini, egli concilia un momento *eidetico* («intende») e quello *sintetico* («inesistenza» reciproca) nell'apriori dell'essere. Se grazie all'analisi di Heidegger risulta quindi immediatamente questo momento sintetico in Rosmini come il suo elemento distintivo da Husserl, allora è proprio il confronto con Husserl che può aiutare a capire meglio la struttura dell'apriori rosminiano che sin dai tempi di Rosmini – cioè dalla 'I fase degli studi rosminiani' – ha impegnato l'interpretazione. Nella 'II fase' solo il neoidealismo italiano ha dimostrato interesse a tale nodo sistematico del pensiero rosminiano, ma questa proposta subì la condanna, propagata dal neotomismo, per cui nella 'III fase' prevalse l'interesse all'inserimento di Rosmini nella tradizione agostiniana e tomista. In questo senso, il confronto con la fenomenologia e in modo particolare con Husserl, è un tema caratterizzante per la 'IV fase' e promette di chiarire con la *sinteticità* della struttura conoscitiva uno dei nodi principali del pensiero rosminiano.

Con l'intenzione di andare con Kant oltre Kant,¹² leggendolo come inizio di un'idea alternativa di soggettività, Husserl presenta difatti una visione in qualche modo molto simile e vicina alle idee rosminiane: entrambi sottolineano con il concetto dell'*intuizione* l'imprescindibile passività del soggetto nei confronti delle essenze, proponendo il momento eidetico dell'oggetto come dimensione critica a ogni idealismo.¹³ In altre parole, il superamento del formalismo sintetico kantiano non avviene come nell'idealismo attraverso la coscienza trascendentale, ma tramite l'esplicitazione eidetica delle sintesi della sensibilità in Husserl da un lato, e per la sinteticità dell'intuizione intellettuale delle idee in Rosmini dall'altro: e se Kant stesso ha lasciato in qualche modo aperto questo bivio sistematico, ossia di collocare una sinteticità mai realizzata o nella sensibilità o nell'intelletto, allora sia Husserl che Rosmini ricavano dal loro confronto critico con Kant anche delle comprensioni significativamente *diverse* del soggetto, del mondo e dell'assoluto.

Da queste considerazioni introduttive risulta che non esiste né un Kant di Husserl né un Kant di Rosmini, ma piuttosto una ripresa e rielaborazione fondamentale di motivi kantiani, in modo tale che nella luce sia di Husserl che di Rosmini viene ad apparire la «feconda immaturità della filosofia kantiana».¹⁴ Entrambi l'identificano in una caratteristica sottodeterminazione dell'oggetto come me-

¹⁰ A. ROSMINI, *Regolamenti scolastici*, in ID., *Scritti vari di metodo e di pedagogia di Antonio Rosmini-Serbati*, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1883, pp. 213-268, qui p. 242.

¹¹ T 2505.

¹² Cfr. I. KERN, *Husserl und Kant*, cit., p. 59.

¹³ Con una formulazione che ricorda molto Husserl, Rosmini afferma: «il senziente non sente se non in quanto gli è dato il sentito, e [...] l'intelligente non intende se non in quanto gli è dato l'inteso» (A. ROSMINI, *Psicologia*, 4 voll., a cura di V. SALA [Ed. crit., 9-10A], Città Nuova, Roma-Stresa 1988-1989 [d'ora in poi: *Psicol*], 171); cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., a cura di V. COSTA, Einaudi, Torino 2002, II, p. 102 [II, § 22].

¹⁴ L. BISIN, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano 2006, p. 11.

ro concetto negativo o limite, che non consentirebbe di concepire l'oggettività come costituita nell'intenzionalità del soggetto. Se tale intenzionalità si può definire in entrambi i nostri autori come «la datità dell'oggetto nella pienezza della sua presenza nell'originale»,¹⁵ Rosmini l'interpreta ontologicamente nella struttura trascendentale dell'intelletto, cioè attraverso l'intuizione dell'idea dell'essere, mentre in Husserl ciò si realizza tramite la conoscenza che «riempie» tale intenzione con la realtà. In ogni caso si tratta di strutture di *sintesi*¹⁶ nella loro differenza già accennata tra intellettuale e sensitiva. A differenza del concetto kantiano, che entrambi considerano un punto imprescindibile di partenza,¹⁷ la concentrazione sulla dimensione identitaria dell'oggetto fa sì che Rosmini e Husserl insistano di più sul momento 'tetico' che non su quello congiuntivo ('sin') *della sintesi stessa* (intesa quindi come *posizione* o *affermazione*).

II. VERITÀ COME EVIDENZA NELL'INTUIZIONE INTELLETTUALE

Husserl e Rosmini convengono in maniera molto significativa nella critica secondo la quale Kant non si sarebbe liberato dal pregiudizio razionalistico, il che si evidenzia nel fatto che avrebbe determinato in maniera incoerente i *giudizi sintetici a priori* dimostrando di orientarsi al principio di evidenza razionalistico dei *giudizi analitici*.¹⁸ Per entrambi, «[l]'errore che Kant ha commesso [...] è stato credere che le sintesi di unificazione abbiano sempre natura intellettuale»,¹⁹ cioè formale e quindi di carattere determinante per ogni possibile esperienza. In questo modo - così Rosmini - Kant non spiegherebbe come avviene il «formarci l'idea del subietto stesso», e se si risponde a *questa domanda*, non posta ma presupposta da Kant, allora «il concetto del predicato [...] è contenuto già nel concetto del subietto».²⁰ Rosmini non vede in Kant una risposta a ciò che è per lui la domanda fondamentale, ossia «[c]ome si percepiscono gli enti in quanto sono forniti di una esistenza? Come

¹⁵ V. DE PALMA, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001, p. 68.

¹⁶ Cfr. I. KERN, *Husserl und Kant*, cit., pp. 248s.

¹⁷ Cfr. E. HUSSERL, *Hume e Kant. Obiezioni contro il problema kantiano dei giudizi sintetici a priori e contro lo schema della sua risoluzione*, in ID., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, tr. it. C. LA ROCCA, Mondadori, Milano 1990, pp. 3-12, qui p. 12.

¹⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Contro la teoria antropologica di Kant*, in ID., *Kant e il problema*, cit., pp. 61-73, qui p. 64.

¹⁹ «[P]er Husserl, il sintetico a priori, nell'accezione kantiana del termine, è un errore da cui occorre prendere semplicemente commiato» fino ad esprimere «un rifiuto esplicito del progetto che è all'origine della *Critica*» (P. SPINICCI, *Analitico e sintetico. Lezioni su Kant, Husserl, Quine*, CUEM, Milano 2007, pp. 151s.).

²⁰ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 3 voll., a cura di G. MESSINA (*Ed. crit.*, 3-5), Città Nuova, Roma-Stresa 2003-2005 (d'ora in poi: *NS*), 350; cfr. 354.

si concepisce l'esistenza?», ricordandogli che «il difficile consiste appunto a formarci il concetto del subietto, a pensare le cose come esistenti, a fare che esse divengano oggetti della mente, e quindi subietti de' nostri giudizi». ²¹ Egli sottolinea ripetutamente di vedere il problema di Kant non nella sua idea di sintesi apriori, ma nel fatto che egli la concepisca puramente *concettuale*: per Rosmini un *concetto* è l'espressione di un'essenza quale risultato della sintesi conoscitiva che egli riesce a descrivere soltanto in *termini fenomenologici*. Se si concepisce il giudizio sintetico apriori in modo concettuale, come fa Kant, allora si riduce a un *giudizio analitico*, come Rosmini evidenzia attraverso un'analisi di quegli esempi concreti che Kant annovera nell'introduzione alla *Critica della ragion pura* per la sintesi matematica, geometrica, fisica e metafisica. ²² In tutti e quattro i casi Rosmini dimostra come il predicato sia già incluso nel soggetto e come quest'ultimo debba essere 'spiegato' non in modo concettuale ma fenomenologico.

Husserl e Rosmini convergono quindi nella critica ai giudizi sintetici kantiani, ²³ e sostengono che una «teoria trascendentale della conoscenza può essere svolta soltanto nell'ambito di una teoria universale della conoscenza, e questa soltanto come pura scienza della conoscenza». ²⁴ Nella loro comune critica alle forme logiche nella struttura pre-logica dell'esperienza, l'husserliana «“messa in idea”» della «visione individuale», cioè il suo «essere trasformata in ideazione o meglio [...] in essenza o *eidos*» ²⁵ si evince quindi anche un'esigenza rosminiana. Per entrambi questo processo è apriori e rende possibile qualsiasi conoscenza individuale: ciò significa che nell'atto conoscitivo non è il soggetto a costruirsi l'oggetto della sua conoscenza, ma da questo si lascia determinare. In ogni attività soggettiva è pertanto insita una fondamentale passività: «[s]e è implicata un'attività del soggetto, essa è la risposta ad una richiesta, ad un appello. Il momento soggettivo e quello oggettivo divengono, in tal modo, inscindibili». ²⁶

Contrariamente a Fichte che *supera l'impasse* kantiana con la produttività del primo principio, Rosmini e Husserl salvano l'idea della *sinteticità* concependo il giudizio originale come *intuitivo*. Ma il modo in cui entrambi realizzano questo sviluppo dell'istanza kantiana oltre Kant, è significativamente diverso: mentre Husserl allarga la comprensione di ciò che è il *giudizio*, intendendone le leggi dell'attività originaria con cui il soggetto acquisisce la realtà, dalla sensazione alla comprensione, per Rosmini esso è il momento costitutivo della soggettività in quanto tale. *Sintetico* per Rosmini non è l'*eidos* ricevuto nell'intuizione, ma la struttura apriori del soggetto il quale può conoscere le essenze grazie al fatto che comprende le percezioni reali in un'*intuizione primordiale*

²¹ NS 352s.

²² Cfr. NS 346-349.

²³ Cfr. NS 364-367. «[P]er Husserl non si può parlare di una soggettività che organizza l'esperienza mediante categorie tratte dalla sua spontaneità» (V. DE PALMA, *Il soggetto*, cit., p. 17).

²⁴ E. HUSSERL, *Per una critica a Kant e Leibniz*, in ID., *Kant e l'idea*, cit., pp. 75-92, qui p. 81.

²⁵ A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius* (Incontri, 1), Pisa 2003, p. 18.

²⁶ ALES BELLO, *L'universo*, cit., p. 21.

dell'essere perché «non ci possiamo formare i concetti delle cose se non pensiamo in esse l'esistenza; il che suppone che noi abbiamo l'idea di esistenza; e quest'idea non ci può venire dalle mere sensazioni, perché particolari».²⁷

Entrambi criticano della sintesi apriori di Kant il fatto che la soggettività *non viene affezionata dall'esteriorità reale*.²⁸ Come Rosmini, Husserl ritiene che prima della conoscenza sintetica apriori (che il Roveretano chiamò *giudizio primitivo*) avviene una «conoscenza empirica», con la differenza però di assegnare a quest'ultima già funzione sintetica. In questo modo, però, la sinteticità non è più costitutiva ma rimane semplicemente esteriore ad una razionalità che viene concepita completamente *apriori*.

III. BILANCIO 'FENOMENOLOGICO' SU ROSMINI

Per spiegare meglio come la sintesi conoscitiva trasformi la percezione reale, Rosmini svolge una considerazione fenomenologica importante ossia che «il subietto, prima di questo giudizio, non è qualche cosa che sia già percepito da noi intellettivamente; quando anzi il giudizio stesso è l'atto della percezione intellettuale; il subietto dunque, se si vuol così chiamare anteriormente al giudizio, non è che il reale meramente appreso da' sensi: e perciò è una cosa di cui noi non abbiamo concetto, ma solo sensazione, è il sentito».²⁹ Di seguito, Rosmini svolge una deduzione fenomenologica del *giudizio sintetico apriori* e descrive come esso consista nel «percepire un rapporto»³⁰ tra l'ente percepito e l'idea di esistenza. Similmente a Husserl, egli analizza la relatività e imperfezione della percezione sensibile che non per questo impedisce al soggetto di cogliere la *sua* oggettività e quindi la convinzione che nella percezione si coglie «'a cosa stessa'».³¹ Se per Husserl il fenomeno non si lascia ridurre a un mero apparire di una 'cosa in sé' ma deve essere inteso come una concreta e sempre soltanto parziale rappresentazione nell'infinità delle concretizzazioni della sua essenza, allora Rosmini convergerebbe con Husserl esattamente in questa 'correzione' di Kant: nell'idea dell'essere, così il Roveretano, con cui viene 'messo in rapporto' il singolo reale percepito, si *intuisce* la dimensione di possibilità dello stesso. Ciò che Rosmini chiama *universalizzazione* è quindi il considerare il singolo reale nell'infinità delle possibilità dell'essenza. Tale universalizzazione è però per Rosmini frutto della sintesi apriori, mentre per Husserl questa sintesi avviene nella percezione stessa in cui la «necessità eidetic[a]» viene intuitivamente percepita dal soggetto.³²

²⁷ NS 353.

²⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Kant e la filosofia dell'idealismo tedesco*, in ID., *Kant e l'idea*, cit., pp. 41-60, qui p. 52.

²⁹ NS 355.

³⁰ NS 359.

³¹ Cfr. HUSSERL, *Idee*, cit., I, p. 92 [69s.].

³² HUSSERL, *Idee*, cit., I, p. 116 [I, 88]; cfr. NS 511.

L'aprioricità quindi empirica della sintesi in Husserl, che per questo motivo trova in Hume alcuni motivi fenomenologici *ante litteram*, non assegna alla soggettività un'attività propria in questa *sintesi*, per cui Heidegger critica che così si «prescinde dal fatto che gli atti siano i miei o quelli di un altro uomo individuale e li considera solo secondo il loro *che-cosa*». ³³ Rosmini, che in questo punto si orienta molto più verso Kant che verso a Husserl – il quale segue piuttosto la soggettività cartesiana – vede ogni giudizio conoscitivo che porta all'intuizione intellettuale dell'essenza come una realizzazione di tale *sintesi primitiva* e originaria che costituisce la coscienza. In questo modo, ogni atto intuitivo-sintetico della conoscenza è allo stesso momento realizzazione della costituzione ontologica della coscienza e quindi *eo ipso*, come indicato da Heidegger, una 'singolarizzazione reale' di essa. E se lo stesso Heidegger afferma che tale *singolarizzazione* significa la determinazione dell'essenza di ogni ente in riferimento alla sua *esistenza*, ciò spiega autenticamente la fenomenologia ontologica della sintesi conoscitiva di Rosmini. ³⁴ Significativamente, lo stesso Rosmini identifica l'universalizzazione della sintesi conoscitiva con la *particolarizzazione*. ³⁵

Per entrambi Kant vale il superamento di una comprensione ingenua di realtà oggettiva, ³⁶ ma poi diventa vittima dello scetticismo psicologico o soggettivo. ³⁷ Significativamente, Husserl legge Kant nella direzione dello scetticismo empirista di Hume, interpretando il trascendentale kantiano come leggi soggettive e al limite psicologiche e critica come esso non desuma l'oggettività eidetica direttamente dalla cosa data nella percezione. ³⁸ La strategia antiscettica di Husserl sta quindi nella «legalità oggettiva dell'esperienza». ³⁹ Per Rosmini, invece, Kant eredita dal razionalismo di Cartesio e di Leibniz quell'apriori soggettivo e pertanto scetticista che diventa poi la base per il problema razionalistico dell'idealismo in quanto riduce la questione dell'oggettività della realtà a quella della certezza del pensiero; ⁴⁰ la sua ricetta sarebbe quindi la 'legalità oggettiva dell'essere apriori'. Sotto questo punto di vista, i nostri due interpreti kantiani potrebbero certamente accusarsi di scetticismo a vicenda. Husserl potrebbe obiettare a Rosmini di costatare «[l]'evidenza dei giudizi che si fondano sull'intuizione [...] nella misura in cui essi vanno intenzionalmente al di là del contenuto del dato coscienziale fattuale». ⁴¹ Rosmini, al contrario, potrebbe rispondere: «[l]'errore degli scettici nac-

³³ HEIDEGGER, *Prolegomeni*, cit., p. 137.

³⁴ «L'unità dunque della cosa, che [...] s'identifica colla sua esistenza, precede la considerazione della sua universalità, e quindi si può dire a ragione, che cominciando dall'essere, si comincia da un singolare, poiché egli è singolare in se stesso», per cui l'«essere ideale» come ne desume Rosmini, è «il fonte d'ogni vera unità e singolarità» (NS 1474); cfr. 1026.

³⁵ Cfr. NS 197, nota 89.

³⁶ Cfr. KERN, *Husserl und Kant*, cit., p. 83s.

³⁷ Cfr. NS 384; HUSSERL, *Hume e Kant*, cit., pp. 9-11.

³⁸ Cfr. HUSSERL, *Hume e Kant*, cit., pp. 8s.

³⁹ DE PALMA, *Il soggetto*, cit., p. 58.

⁴⁰ Cfr. NS 1082, nota 1.

⁴¹ HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., I, p. 136.

que altresì dal confondere ch'essi fanno l'*esistenza* coll'*essenza specifica* della cosa. Quand'io dico di percepire la cosa come *esiste in sè*, non vengo mica a dire di percepirla nella sua reale *essenza specifica*. L'oggettività perfetta sta solo nel percepire la prima di queste due cose, cioè l'*esistenza*, che è quanto dire, nell'applicare alle cose l'*idea dell'essere* in universale, che è il fonte dell'oggettività». ⁴²

Per entrambi i critici di Kant, l'evidenza «non è altro che il vissuto della verità», ⁴³ in quanto la verità significa la massima realizzazione dell'essenzialità di qualcosa, che è allo stesso momento il grado più alto del suo rispettivo esistere. La verità come evidenza cioè come 'verità vissuta' ⁴⁴ non si rivela, in altre parole, per *categorie* ma per *gradi* ⁴⁵ in cui l'oggetto stesso appare in modo *adeguato*. ⁴⁶ In entrambi i casi l'intuizione è quel «fatto ovvio e semplicissimo», ⁴⁷ quel «principio di tutti i principi», che non può essere dimostrato da nessun discorso teoretico, e ne sta alla base di tutti. ⁴⁸ Ma mentre la riforma del cartesianismo in Husserl porta ad una *coscienza assoluta* nel senso che «[l]'essere immanente è dunque indubitalmente un essere assoluto nel senso che per principio nulla 're' indiget ad existendum», ⁴⁹ in Rosmini la coscienza non è atto originario, ma riflessivo che il soggetto esercita non sull'«oggetto del conoscere; ma ben anco sull'atto del proprio spirito, 'mezzo del conoscere'» e quindi è la «coscienza del suo atto intellettuale in relazione coll'oggetto a cui si riferisce»: ⁵⁰ questo oggetto, come Rosmini specifica, è «ciò che passa in noi; ma non potremmo rifletterci né conoscerlo se prima non lo sentissimo». ⁵¹ Così per Rosmini ogni conoscenza particolare è nient'altro che una concretizzazione di quella struttura ontologico-sintetica della *coscienza* che quindi non è sostanza cartesiana, ma risultato di una struttura sintetica ontologica che si basa su *due intenzionalità* primordiali: quella sensibile nel sentimento soggettivo corporeo, e quella intellettuale

⁴² NS 1095, nota 1. E aggiunge: «nel percepire l'*essenza* delle cose si può mescolare del *soggettivo*; e si mescola» (*ibidem*).

⁴³ HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., I, p. 193.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, I, pp. 195s.

⁴⁵ Rosmini specifica questi gradi in «idea universalissima», «essenza generica» ed «essenza specifica» (NS 647; nell'orig. in corsivo; cfr. *ivi*. 1386s.).

⁴⁶ Per Rosmini l'adeguazione nella conoscenza avviene «tra la cognizione intuitiva e quella di predicazione» ed è un problema ontologico (T 53, titolo; nell'orig. in corsivo); cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., I, pp. 193s.

⁴⁷ NS 398.

⁴⁸ HUSSERL, *Idee*, cit., I, p. 52 [I, 43]; nell'orig. in corsivo.

⁴⁹ *Ivi*, I, p. 121 [I, 92]; il corsivo è nell'originale.

⁵⁰ A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, a cura di G. MATTAI (*Ediz. naz.*, 26), Bocca, Roma-Milano 1954, 10.

⁵¹ T 2285.

nell'idea dell'essere.⁵² Rosmini sviluppa quindi in un certo senso l'*intelletto agente* di Tommaso verso una sinteticità razionale di due intenzionalità che in forma di *sentimento fondamentale* sintetizzano in un'intenzionalità razionale primordiale come struttura apriori rispetto a qualsiasi possibile 'riempimento' dalle sensazioni percettive: la coscienza, in altre parole, è nient'altro che la consapevolizzazione di questa sintesi primordiale. In questo senso, vale anche per Rosmini che «[l']intenzionalità costituisce la soggettività stessa del soggetto»,⁵³ specificando che per il Roveretano tale intenzionalità, tramite la sintesi apriori nell'*idea dell'essere* costituisce l'orizzonte ontologico di possibilità di qualsiasi esperienza possibile,⁵⁴ e pertanto un'eideticità a cui non corrisponde nessuna fenomenicità. Al contrario, per Husserl ogni intenzionalità è sempre già coscienza del mondo,⁵⁵ rispetto a cui la coscienza pura assume «la funzionale polarità costitutiva».⁵⁶ Per questo, Rosmini rivolgerebbe a Husserl la critica di anteporre «l'idea dell'*Io* all'idea dell'*essere* in universale, [per cui] sembra che [...] confond[a] la percezione intellettiva dell'*Io*, onde poi si trae l'idea dell'*Io* in genere, col sentimento che trovasi nell'*Io*».⁵⁷ Questa dimensione riflessiva della soggettività non può avere luogo in un pensiero che come quello husserliano trasforma l'*io penso* kantiano in un *io sento*.⁵⁸ Significativamente, Rosmini concepisce al suo posto la «consapevolezza» o «*cognizione riflessa*».⁵⁹ Mentre per entrambi la soggettività «si limita quindi a esplicitare verso un livello superiore la struttura dell'esperienza, che le è pre-data e che quindi essa non istituisce né produce, poiché si fonda sulla legalità contenutistica dei dati sensibili»,⁶⁰ Rosmini direbbe che tale attività è già *espressione* di una sintesi primordiale (trascendentale-metafisica) che la stessa coscienza pre-riflessivamente è e con cui dà le «condizioni dell'*esistenza* delle cose esterne».⁶¹

⁵² Cfr. *Psicol* 138.

⁵³ E. LÉVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. V. PEREGO, Jaca Book, Milano 2002, p. 55; nell'orig. in corsivo.

⁵⁴ Questa attualizzazione dell'Aquinata viene realizzata da Rosmini attraverso l'equazione secondo cui «l'astrazione dunque è il medesimo che l'universalità, secondo il santo Dottore», universalità che non può che essere *intuita* (NS 1174, nota 115; cfr. 511).

⁵⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Kant e l'idea*, cit., pp. 140s., 167 [249, 271s.].

⁵⁶ V. COSTA - E. FRANZINI - P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 147.

⁵⁷ NS 441-443.

⁵⁸ Cfr. P. LUZI, *Intenzionalità e trascendenza. Il pensiero di Husserl e Heidegger*, Carocci, Roma 2010, p. 17.

⁵⁹ A. ROSMINI, *Trattato*, 10, 15.

⁶⁰ DE PALMA, *Il soggetto*, cit., p. 82.

⁶¹ NS 335.

IV. ALTERITÀ E TRASCENDENZA

Con una considerazione fenomenologica, che potrebbe essere fatta emergere dalla penna dello stesso Husserl, Rosmini afferma che «niuna comunicazione adunque della realtà a noi è possibile, se non è fatta in noi; ma se è fatta in noi, è fatta nel sentimento, perché noi siamo sentimento».⁶² Affrontando il problema post-kantiano della trascendenza del mondo reale rispetto al soggetto,⁶³ Rosmini concepisce il sentimento fondamentale corporeo, in cui *appare* il mondo fenomenicamente, sempre già in sintesi con l'intuizione dell'essere che significativamente può chiamare anche *sentimento fondamentale intellettuale*,⁶⁴ cioè lo pensa a sua volta *fenomenologicamente* – nel senso heideggeriano di un'analisi delle *strutture ontologico-trascedentali dell'intenzionalità*. Certamente Rosmini ritiene, come Husserl e Kant, che «l'oggetto, come 'unità di senso', implichi gli atti costitutivi della coscienza, che conferisce il senso»⁶⁵ per risolvere il problema «come sia possibile [...] prescrivere una legge alla natura o meglio, come sia possibile la natura stessa».⁶⁶ Ma, contrariamente a Kant e Husserl, questa dimensione costitutiva del soggetto, che gli permette soltanto di recuperare la realtà come soggetto libero e quindi senza sopprimere le sue qualità soggettive, si raggiunge soltanto attraverso il metodo, secondo l'espressione di La Via, di un «realismo assoluto»⁶⁷ che *non* «lascia il soggetto fuori dalla messa in questione»⁶⁸ come accade in Kant e in Husserl.

Tutti e tre i pensatori convergono quindi nell'affermazione che «ciò che è essenzialmente conoscibile [...] trae [...] il suo senso dalla conoscenza, dalla sua essenza propria, che è in tutti i suoi gradi coscienza, 'vivere' soggettivo»,⁶⁹ in modo tale che quest'ultima diventa la base per l'affermazione della datità del mondo e della sua oggettività. In altre parole, sia in Husserl che in Rosmini, l'intenzionalità ha preso il posto sistematico che in Cartesio aveva la prova dell'esistenza di Dio: la garanzia apriori dell'esistenza della realtà. Dopo che Kant ha confutato la prova ontologica, affermando che né all'idea il mondo né quella di Dio «corrisponde al riconoscimento d'una esistenza in sé necessaria»,⁷⁰ Rosmini e Husserl deducono l'oggettività del mondo dalla stessa intenzionalità del soggetto.

Dalle considerazioni precedenti risulta però che per Husserl «in una considerazione puramente trascendentale *il mondo*, così come esso è in sé e secondo verità logica, è in ultima analisi *soltanto una idea posta nell'infinito*, che trae il suo senso come obiettivo dalla *attualità* della vita della

⁶² T 1667.

⁶³ Cfr COSTA - FRANZINI - SPINICCI, *La fenomenologia*, cit., p. 123.

⁶⁴ Cfr. *Psicol* 137-139, 205.

⁶⁵ R. RAGGIUNTI, *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari 2000⁹, p. 49.

⁶⁶ *KrV* B 159s.

⁶⁷ Cfr. V. LA VIA, *Dall'idealismo al realismo assoluto*, Sansoni, Firenze 1941.

⁶⁸ ALES BELLO, *L'universo*, cit., p. 23.

⁶⁹ HUSSERL, *Kant e l'idea*, cit., pp. 138s. [247].

⁷⁰ *KrV* B 647.

coscienza». ⁷¹ In questo modo, però, il mondo si riduce semplicemente all'*Erlebnis* immanente al soggetto. ⁷² Per Husserl l'individualità non è affermata nella sua realtà, ma soltanto nell'essenza eidetica; il vissuto si tematizza soltanto tramite il generale, ⁷³ e afferma proprio in questo modo la sua dimensione radicalmente immanente alla coscienza. ⁷⁴ Per Husserl, infatti, l'intuizione scopre nella realtà le strutture eidetico-infinite: «[I]a riflessione ripercorre dunque ciò che nella finitezza è già sempre infinità, la finitezza stessa attraverso la sua oscura orizzontalità è una forma dell'infinità, essendo l'infinità solo nella forma della temporalità come successione temporale di momenti finiti, ma racchiusa nel *nunc stans*». ⁷⁵ In altre parole, Husserl *fonda* l'apriori logico su quello del *mondo-della-vita* prelogico, in modo tale che «se percepisco ho un corpo e sono in correlazione con oggetti fisici, e tutto ciò è diverso dal fantasticare; e la dimensione in cui mi rendo conto di questo è la dimensione riflessiva del pensare». ⁷⁶

Per Rosmini la dimensione dell'infinità sta al contrario in quell'ideale di totalità che non consiste semplicemente nell'infinità delle forme temporali, ma nell'esistenzialità che solo riesce a conferire oggettività al mondo, che allo stesso momento è *alterità costitutiva* del soggetto. In altre parole, in ogni percezione reale, il soggetto incontra un'alterità *necessaria* alla stessa soggettività, perché senza la struttura dell'intuizione dell'alterità esistenziale-oggettiva nessun soggetto sarebbe costituito. ⁷⁷ Da questa struttura rosminiana segue, quindi, che l'alterità del mondo e dell'essere assoluto divino fa parte della struttura costitutiva di ogni coscienza soggettiva.

Da questa struttura, Rosmini deriva significativamente una prova dell'esistenza di Dio: siccome nell'orizzonte infinito dell'*idea dell'essere* la coscienza finita non è in grado di intenzionare un solo ente che coincida con questa dimensione, ma l'*idea deve* «*sussistere* in una mente», si deve necessariamente concludere verso un primo intelletto infinito che *intenziona* questa idea nella sua propria intelligibilità di sussistenza infinita. ⁷⁸ Ma ciò anche significa che un soggetto può pensare un'alterità *reale* e fuori dall'*idea* soltanto se questo ente può essere intenzionato nella sua *esistenzialità*, e appunto ciò esige necessariamente un intelletto assoluto (divino). Per Rosmini, quindi, la

⁷¹ HUSSERL, *Kant e l'idea*, cit., pp. 169s. [274]; cfr. ID., *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. COSTA, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 230; ID., *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, a cura di P. VOLONTÉ, Bompiani, Milano 2015⁴, p. 191.

⁷² Cfr. E. HUSSERL, *Idee*, cit., I, p. 113 [I, 86].

⁷³ Cfr. V. DE PALMA, *Il soggetto*, pp. 30s.; cfr. p. 38.

⁷⁴ Cfr. P. LUZI, *Intenzionalità*, cit., p. 11.

⁷⁵ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, tr. it. in A. ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985, p. 93; cfr. A. ALES BELLO, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio* (Tracce del Sacro nella Cultura Contemporanea, 32), Messaggero, Padova 2005, p. 73.

⁷⁶ ALES BELLO, *L'universo*, cit., pp. 39s.

⁷⁷ Cfr. NS 1225, nota 155; T 736.

⁷⁸ Cfr. NS 1459; T 2157.

prova dell'esistenza dell'assoluto non è una questione dell'estensione infinita dell'*ideale trascendentale* (come in Kant) oppure dell'infinità della serie temporale come in Husserl, ma dello statuto ontologico dell'alterità. È quindi Rosmini che, contrariamente a Husserl, ha ristabilito la prova ontologica dopo Kant come cardine di ogni filosofia anti-scettica.

Non è di poca importanza notare come anche Husserl avverta l'esigenza di un'estensione universale dell'intenzionalità nei confronti di un'infinità della realtà, e afferma infatti che «[l]a cosa è più delle manifestazioni, ma non si trova dietro le manifestazioni»,⁷⁹ perché la sua verità sta proprio nella razionalità della conoscenza. Laddove Rosmini rimanda a Dio, Husserl concepisce l'universalità dell'umanità come espressione intersoggettiva assoluta:⁸⁰ egli teorizza in questo modo un'intersoggettività che non uccide la soggettività ma non supera neanche la radicale «solitudine filosofica» che accompagna la sua fenomenologia e che consiste nel fatto che «[l]'oggetto, infatti, non è nulla al di fuori della propria presenza intenzionale nel vissuto di coscienza».⁸¹ In questa «solitudine», però, risiede in ultima analisi l'impossibilità di vincere lo scetticismo.

V. CONCLUSIONE

«[R]esta[] il fatto che *al centro della fenomenologia di Husserl stava l'io puro e non l'esistenza delle cose*»:⁸² anche se ciò non conferma la critica del presunto solipsismo gnoseologico e metafisico del pensiero husserliano,⁸³ rosminianamente si condivide l'impressione di Levinas secondo cui Husserl, con l'intenzione di trattare fenomenologicamente la vita, è «bruscamente» finito con il pensiero sulla vita,⁸⁴ non raggiungendo un'esistenza veramente «extra-soggettiva»,⁸⁵ oltre qualsiasi (inter-)soggettività. Con il termine del «extra-soggettivo» si lascia riassumere la prospet-

⁷⁹ V. COSTA, *Introduzione. Il concetto naturale di mondo e la fenomenologia*, in E. HUSSERL, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910–1911)*, a cura di V. COSTA, Quodlibet, Macertata 2008, pp. XI-XXXIV, qui p. XXXI; nell'orig. in corsivo.

⁸⁰ Cfr. HUSSERL, *La crisi*, cit., p. 195.

⁸¹ P. VOLONTÉ, *Introduzione. La fenomenologia tra psicologia e critica della ragione*, in E. HUSSERL, *Fenomenologia e teoria*, cit., pp. 5-48, qui p. 39; E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. COSTA, Bompiani, Milano 2009⁵, p. 58 [§ 11].

⁸² L. MESSINESE, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, ETS, Pisa 2015, p. 69.

⁸³ Cfr. HUSSERL, *Filosofia prima*, cit., p. 225; ma nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl insiste che «io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri» in cui gli altri «costituiscano un mondo in quanto a me estraneo, come *intersoggettivo*» (ID., *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 115 [§ 43]).

⁸⁴ Cfr. E. LÉVINAS, *La teoria*, cit., pp. 158s.

⁸⁵ *Psicol* 421.

va rosminiana pienamente *post-husserliana*, che soltanto qualora si comprende l'alterità come momento costitutivo dell'atto intenzionale del soggetto stesso, si riesce a superare i limiti di un mondo puramente (inter-)soggettivo in chiave anti-scettica. In ultima analisi, sta qui il senso gnoseologico e metafisico della tanto discussa *idea dell'essere*: per Husserl, la domanda ontologica concerne la costituzione dell'ente nella (inter-)soggettività, mentre la domanda di Rosmini è la costituzione della soggettività nell'essere. Ossia, mentre Husserl reclama nei confronti di Kant la «precedenza della noetica sulla logica»,⁸⁶ Rosmini l'identifica come una noetica ontologica. Tale differenza apre una nuova prospettiva d'interpretazione su un nodo centrale del pensiero moderno, e in quanto tale rimanda necessariamente oltre i limiti di questo saggio.

krienke@rosmini.de

(Istituto di Studi Filosofici, Facoltà di Teologia di Lugano)

⁸⁶ A. ALES BELLO, *Il trascendentale nella fenomenologia di Edmund Husserl*, in F. BOTTURI - F. TOTARO - C. VIGNA (eds.), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 2002, II, pp. 999-1010, qui p. 1002.



MAURO NOBILE

**ESSERE, POSSIBILITÀ, SENSO.
NOTE PER UN CONFRONTO
ROSMINI/HUSSERL**

The paper presents a comparison between Husserl's phenomenology and Rosmini's ideology in order to clarify some philosophical steps which, relying on the interpretation of being in terms of possibility, can contribute to a reformulation of the modern notion of 'sense'.

I. INTRODUZIONE

Perché un confronto non si risolva in mera, estrinseca giustapposizione, ma risulti per un vero informativo, per un altro determinatamente criticabile, è bene, come noto, specificare con cura adeguata la *ratio comparationis*. L'accostamento fra Rosmini e Husserl ha goduto di antecedenti precoci, sul terreno della teoria delle idee e delle categorie.¹ Nelle pagine che seguono si vorrebbe proporre uno orientato a una certa accezione della nozione di *sensu*, allo scopo di precisare alcuni passaggi speculativi che, facendo leva sull'interpretazione dell'essere in termini di possibilità, hanno condotto alla formulazione e al successo (non esente da equivoci) della nozione in questione.

Come è facile rilevare, in effetti, il termine 'senso', attraverso una storia semantica peraltro assai intricata, ha conosciuto una diffusione crescente negli ultimi due secoli, all'interno dei saperi specialistici e delle arti non meno che nel linguaggio ordinario, fino ad assurgere a vero e proprio *tópos* della cultura contemporanea. Occupata una posizione centrale nel lessico della filosofia, e

* Salvo diversa indicazione, le traduzioni nel presente saggio sono a cura dell'autore.

¹ Il riferimento è ai brevi ma significativi accenni contenuti nel volume di G. CAPONE BRAGA, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1914 (1924²), pp. 15 e 147.



specialmente delle filosofie del linguaggio e della logica, nonché in quello della semiologia e della linguistica, forse complici anche le pretese di universalità non di rado associate all'uno o all'altro di tali saperi la nozione di senso si è fatta pervasiva, trovando larga applicazione, negli ambiti delle scienze umane e sociali, in quelli delle scienze religiose, dell'estetica, della teoria del diritto ecc.

La storia del termine è in sé ovviamente molto più antica. Il *Lexicon* del Forcellini suggerisce che le accezioni proprie di *sensus*, ossia quelle che fanno riferimento rispettivamente alla facoltà o all'atto vuoi del corpo che lascia percepire sensazioni, vuoi dell'animo che alberga pensieri, opinioni, sentimenti ecc., per traslazione vengono a indicare poi, *generatim*, la mente stessa, la ragione o l'uso di questa; *speciatim*, invece, «*verborum sententia[m]*,² seu id quod verbis significatur, *significato, senso, sentimento*».³ Non si è forse lontani dal vero se si ipotizza allora che la formula '*verborum sententia*' (il senso delle parole, cfr. ad es. Lucrezio, *De rer. nat.* IV, 561) si lasci spiegare co-

² Sull'intreccio *sententia/sensus*, derivati di *sentio*, cfr. la testimonianza di Quintiliano, *Instit. Or.*, VIII, 5, 1-2: «Gli antichi chiamarono *sententia* ciò che provavano nell'animo [*quod animo sensissent*]. Questo fatto non solo è frequentissimo tra gli oratori, ma conserva qualche traccia anche nella lingua di tutti i giorni; quando infatti stiamo per giurare diciamo '*ex animi nostri sententia*' [secondo quel che sentiamo nel nostro animo], e quando ci congratuliamo diciamo '*ex sententia*' [sentitamente]. Non di rado, tuttavia, gli antichi si sono espressi con quella parola anche per riferirsi ai propri pensieri [*ut sensa sua dicerent; scil.:* per riferirsi a ciò che oggi chiamiamo '*sensa*', pensieri]; i *sensus* [*scil.:* nell'accezione antica], infatti, sembravano essere [solo] i sensi del corpo. Ma è ormai invalsa la consuetudine di chiamare *sensus* i pensieri concepiti dalla mente [*Sed consuetudo iam tenuit ut mente concepta sensus uocaremus*] e *sententias* le frasi illuminanti collocate principalmente nelle clausole, alla fine dei periodi; le quali, meno frequenti presso gli autori antichi, sono usate ai nostri tempi senza moderazione». Il termine *sententia* si è dunque progressivamente fraseologizzato, liberando spazio a favore dell'ampliamento *in interiore homine* di *sensus*, che finisce per abbracciare, oltre alla nozione di sensazione corporea, quella di concetto della mente: con effetti di "spiritualizzazione" che non a caso Condillac rimarcherà come fuorvianti: cfr. *Traité des animaux*, in: *Oeuvres complètes de Condillac*, t. III, Paris 1798, cap. X, p. 624, n.; e che, viceversa, Hegel celebrerà in una pagina dell'*Estetica*: «"Senso" [*Sinn*] in effetti è quella mirabile parola che si usa in due significati opposti. Una volta indica gli organi dell'apprensione immediata; un'altra volta chiamiamo senso il significato [*die Bedeutung*], il pensiero [*den Gedanken*], l'universale della cosa. Così il senso da un lato si riferisce alla exteriorità immediata dell'esistenza, dall'altro alla sua essenza interna. Una considerazione dotata di senso [*sinnvolle*], ora, non *scinde* già i due lati, ma nell'una tendenza conserva anche quella opposta, cogliendo nell'immediato intuire sensibile insieme l'essenza ed il concetto. Ma poiché essa ha in sé queste determinazioni in una unità ancora inseparata, non porta a coscienza il concetto come tale, ma si arresta soltanto al suo presentimento», G.W.F. HEGEL, *Estetica* (a cura di N. MERKER), Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 148; ringrazio Fulvio Carmagnola per questo rimando.

³ Cito dalla 4. ed.: AEGIDIUS FORCELLINI, *Lexicon Totius Latinitatis*, Gregoriana, Patavii 1864-1926, T. IV, p. 313, s.v.

me effetto dello spostamento metonimico del tratto del ‘sentire’ (avvertire nell’animo, concepire) dall’anima del parlante alle parole stesse.⁴ *Sensus*, originariamente dislocato sul piano della sensibilità, con riferimento di volta in volta all’organo, alla facoltà o all’atto, analogamente a quanto accaduto ad altri termini (v. ad es. οἶδα e ἰστοπέω, *sapio* o i derivati di *tueor*) da un lato si psicologizza, ma dall’altro, diversamente da altri *verba sentiendi*, slitta verso il linguaggio. Diviene dunque possibile parlare ad es. di *testamenti sensus*, di *versuum sensus*, di *orationis sensus*, e, per questa via, ove le circostanze lo richiedano, orientarsi alla distinzione, o allo scarto, fra *vox* o *littera* e, appunto, il loro *sensus*. D’altra parte non sembra potersi dire che la semantica di *senso* coincida di per sé e immediatamente con quella di *significato*. Piuttosto si può ipotizzare che l’intreccio di ‘senso’ e ‘significato’ si determini solo una volta che i *verba* siano assunti come *signa*. O, meglio, una volta che la nozione di σημεῖον/*signum* sia estesa ai *verba*.⁵ Non è qui possibile approfondire questa pista.⁶ Merita però far tesoro delle osservazioni che Walter Belardi ha proposto in merito al complesso dei termini σῆμα, σημεῖον, σημαίνειν, considerando le loro occorrenze dapprima in ambito divinatorio e poi nell’iter filosofico-lessicale che da Eraclito, attraverso Platone e Aristotele, giunge fino agli stoici, per sottolineare come nell’uso antico di quelle voci si combinino stabilmente da un lato l’idea di percezione sensibile, in genere visiva, di qualcosa che funge appunto da segno e dall’altro il movimento di rimando, anche di tipo inferenziale e comunque di necessità congetturale,⁷ a un correlato avvolto, però, da un certo grado di oscurità. Sebbene sembri problematico riconoscere

⁴ Cfr. anche ivi, s.v. *sententia*, in particolare p. 314 («*Translate occurrit de oratione*»).

⁵ Cfr. AGOSTINO, *De Magistro*, II, 3: «Constat ergo inter nos verba signa esse»; VII, 19: «verba nihil aliud esse quam signa». La riconduzione dei *verba* ai *signa*, fatta salva la correzione imposta dalla riformulazione saussuriana del segno quale unità di significante e significato, è attestata nella sua acquisita canonicità da R. JAKOBSON, *Six leçons sur le son et le sens, avec une préface de Claude Lévi-Strauss*, Editions de Minuit, Paris 1976; tr. it.: *La linguistica e le scienze dell'uomo. Sei lezioni sul suono e sul senso*, Introduzione di C. LÉVI STRAUSS, Il Saggiatore, Milano 1978, pp. 23-24: «Da tempo [...] ci viene insegnato che la parola, come ogni segno verbale, è un’unità a due facce. Da un lato è l’aspetto materiale: il suono, e dall’altro l’aspetto mentale: il senso. Ogni parola, e in generale ogni segno verbale, presenta l’unione del suono e del senso, o in altri termini l’unione del significante e del significato».

⁶ Sull’estensione non immediata della nozione di segno ai *verba* nel pensiero antico, cfr. U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1997, pp. 22 ss.

⁷ «Posto che l’intera famiglia lessicale qui studiata abbia una coerenza semantica interna, posto anche che questa – come abbiamo potuto vedere – si evolva nei secoli, resta tuttavia il fatto che il tratto della *possibilità* [corsivo mio], non il tratto della certezza sembra inerire alla famiglia di σῆμα», W. BELARDI, *Forma, semantica ed etimo dei termini greci per ‘segno’, ‘indizio’, ‘simbolo’ e ‘sintomo’*, in: M.L. BIANCHI (a cura di), *Signum. IX Colloquio Internazionale*, Roma, 8-10 gennaio 1998, Olschki, Firenze 1999, p. 18.

nell'etimologia di *signum* traccia della componente visiva ipotizzabile invece nel caso di $\sigma\eta\mu\alpha$,⁸ nondimeno anche nella semantica del vocabolo latino rimane attestata la caratteristica del rinvio del segno percepito a ciò che, per contro, non si manifesta in termini pienamente perspicui. Così, nel *De inventione*, Cicerone sussume il *signum* tra gli elementi che, inseriti in un'argomentazione, tendono a produrre approvazione (i *probabilia*), e lo definisce come «ciò che cade sotto uno dei sensi e *significa* qualcosa», salvo affrettarsi a precisare che esso «tuttavia, ha bisogno di una testimonianza e di una conferma di peso più consistente».⁹ Appartiene dunque alla struttura del $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ /*signum* a) il fatto di rendersi percepibile in sé, b) di rimandare (in forma di illazione) a un contenuto altro, c) senza però che, in forza del rinvio, il contenuto in questione possa svelarsi ancora con sufficiente chiarezza. Estendendo questa struttura all'ambito dei *verba*, si può concluderne che questi si impongono come *signa* – nell'accezione antica – non in quanto tali, ma ogni volta che il loro *sensus*, ossia il *mente conceptum* di Quintiliano,¹⁰ risulti non sufficientemente determinato e dunque problematico in ordine alla sua appropriata applicazione; quando, in altre parole, il loro *sensu* non sia dato che entro i limiti di un *significato*. Ovvio che, in tali circostanze, il “senso in quanto significato” si presti a essere recepito in modo diverso nelle diverse interpretazioni (*una littera/plures sensus*), e che l'accentuarsi di questa dinamica in presenza di un'articolazione via via maggiore dell'esperienza del mondo e di un accrescersi della complessità sociale, conduca pressoché inevitabilmente a cercare compensazione all'opacità delle parole – ossia alla sperimentata inaggrabilità del *significare* – in una ricognizione sempre più scaltrita del loro fondo di senso.¹¹ La via all'ermeneutica testuale, come tecnicizzazione di questa prassi, è così aperta.¹²

⁸ Cfr. *ivi*, p. 19 s. e p. 22, n. 22.

⁹ «Signum est quod sub sensum aliquem cadit et quiddam *significat* [...] et tamen indiget testimonii et gravioris confirmationis», CICERONE, *De inventione*, I, 48, 1-5 [corsivo mio].

¹⁰ V. *supra*, n. 2.

¹¹ Due testimonianze su Crisippo, riportate rispettivamente da Varrone e da Aulo Gellio, possono essere considerate indicative di questo clima. Nel primo (fr. 151 von Arnim, in VARRONE, *De lingua latina* IX, 1) si legge che quando Crisippo scrive sulle anomalie lessicali «intende mostrare che cose simili sono connotate con parole diverse, e cose dissimili con parole simili, e questo – commenta Varrone – è vero [*similes res dissimilibus verbis et dissimiles similibus esse vocabulis notatas, id quod est verum*]»; nel secondo (fr. 152 von Arnim, in: AULO GELLIO, *Noctes Atticae*, XI, 12) si riporta che «tutte le parole, per Crisippo, sono ambigue, perché da una sola parola possono trarsi due o più significati [*quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt*]».

¹² Cfr., a titolo esemplificativo, e anche come progetto di sistematizzazione, agli inizi del XIX secolo, di un'ormai lunga tradizione, la v. *Hermeneutik* nell'*Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* (hrsg. von J.S. ERSCH und J.G. GRUBER), Leipzig 1829: «[...] così, la *prassi del comprendere le parole e i vocaboli*, la cui *teoria* si chiama *ermeneutica*, non solo è così antica quanto l'umanesimo stesso, ma anche fonte e fondamento di ogni umanesimo. [...] Noi la consideriamo in parte secondo la sua caratteristica e la sua validità universale, in parte secondo la sua applicazione specifica alla teologia e alla giurisprudenza [...]. *Ermeneutica* in generale si chiama la *teoria*

In termini generali, si può dunque dire che il richiamo alla nozione di senso interviene quando ci si accorge che non è più possibile limitarsi a *impiegare* un'unità linguistica per riferirsi a un contenuto nella convinzione che la conformità all'uso sia garanzia sufficiente dell'intesa fra i parlanti riguardo al profilo della cosa intesa. Il ricorso al termine 'senso' si produce appunto quando le dinamiche di riferimento al mondo (all'"essere") si fanno problematiche, quando la parola non si ritrae, per così dire, entro il fluire del pensiero o della comunicazione al fine di portare a manifestazione ciò che denota,¹³ ma è sperimentata come *signum*, ossia apertura sotto qualche riguardo indeterminata al contenuto significato. Accade, a questo punto, che l'opacità di quest'ultimo finisca per attirare l'attenzione proprio sulla parola che, scoperta nel suo 'fare segno', viene ora a *tema*, affinché siano chiarite le condizioni del suo funzionamento semantico: «In che *sensu* – si domanda allora – si è detto così? Qual è il *sensu* di questi pensieri?». Si sperimenta allora che altro è riferirsi a un oggetto, cosa diversa riferirsi ad esso *in quanto* altro di altro; e cosa diversa ancora farlo *determinando* l'indeterminatezza di tale suo altro. Nel discorso che la interroga, la forma linguistica in uso (*una littera*) prende allora a emergere sullo sfondo dei suoi sensi possibili (*plures sensus*), ciascuno dei quali si rivela però ora, per inevitabile contraccolpo, nel suo tratto di *selettività*: ossia nel suo includere, *come attualmente esclusi*, i *potenziali* sensi alternativi.¹⁴

dell'interpretazione della parola, ossia la raccolta e la giustificazione scientifica dei principi e degli ausili che mediano il rinvenimento e l'esposizione del senso della parola. In quanto scienza dell'interpretazione della parola essa riposa sulle leggi generali del pensiero e del parlare umano, è una parte della logica applicata e ha quanto è di fatto non solo come base documentale (discorso o scrittura, determinate parole proferite oralmente o per iscritto), ma anche per oggetto (il senso di quelle parole, la presenza del quale è postulato e l'indagine intorno al quale è compito dell'interpretazione)» [corsivi nel testo]. Si noti il richiamo alla presenza del senso come *postulato* e insieme *ambito operativo* dell'interpretazione.

¹³ Parlando di quella che chiama "coscienza verbale" (*verbales Bewußtsein*), Husserl si sofferma sul caratteristico slittamento dell'attenzione dal rilevamento primario dei suoni verbali all'intenzionamento tematico delle cose significate: «Alla parola – scrive – pertiene in modo naturale, ma non sensibile-fenomenico, la tendenza a guidare la nostra attenzione verso l'oggettualità significata [*die bedeutete Gegenständlichkeit*]. Essa distoglie l'interesse da sé e la convoglia verso ciò che è significato [*das Bedeutete*]». E. HUSSERL, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908* (hrsg. v. U. PANZER), M. Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987 (*Husserliana*, XXVI), p. 23.

¹⁴ Di questo più oltre. Qui ci si potrebbe invece chiedere se sia rintracciabile un nesso fra il ruolo funzionale del termine 'senso' e la sua etimologia. A proposito di quest'ultima i linguisti suggeriscono cautela («En somme, rien de clair», avvertono A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 2001, s.v. *sentio*), ma richiamano (cfr. F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Trübner, Straßburg 1899⁶, s.v. *Sinn*; A. WALDE - J.B. HOFMANN, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, C. Winter, Heidelberg 1938, s.v. *sentio*) una radice proto-indoeuropea *sent-, 'andare', probabilmente all'inizio nei significati letterali sia di

Si annuncia così la possibilità di un ispessimento o, meglio, di una complessificazione, della nozione di senso: da un lato, infatti, senso è, con la tradizione, l'*unità* semantica o, se si vuole, il *significato* di volta in volta privilegiato; dall'altro, però, inteso che l'unità semantica attualizzata è tale solo in quanto selezione all'interno di un ambito più o meno ampio di potenziali alternative alle quali essa implicitamente rimanda, e inteso altresì che senso si dà tuttavia su *entrambi* i lati della distinzione (di senso!) attuale/potenziale, si schiude allora la strada per guardare ad esso non riducendolo semplicemente alle forme particolari di volta in volta evocate, ma in quanto unità di un *medium* entro il quale quelle particolarizzazioni trovano attualizzazione.¹⁵ Ciascuna di queste due accezioni conosce un proprio sviluppo.

Nel primo caso la nozione di senso, come *conceptus* associabile a unità linguistiche determinate, tende ad allinearsi a quella di significato. A partire da qui, si può dire subisca da un lato una dinamica di generalizzazione in forza della quale, una volta transitata dal piano del pensiero a quello del linguaggio, essa viene, con ulteriore metonimia, estesa all'ambito del reale.¹⁶ Diviene così possibile parlare, ad esempio, di senso di una decisione o di un'azione, così come di senso di un evento o di una cosa, con un'interferenza più o meno marcata con concetti come quelli di fine, di scopo e, più tardi, di valore. Su questo si innesta, dall'altro, un processo di astrazione, per il quale la categoria di senso è evocata con riferimento a dimensioni diverse, ciascuna, però, a suo modo onnicomprensiva: e si fa parola, allora, del senso della vita, dell'esistenza, della storia, del mondo.¹⁷ Si potrebbe dire, dunque, che in questa direzione la nozione di senso si *ontologizza*, tende cioè a farsi *inerente* all'essere, fino a rendersi, nell'uso, intercambiabile con quelle, parallele, di *spiritus*, di *lógos*, di *ratio*, di *essenza*.

La seconda linea di sviluppo procede in direzione diversa. Si è detto come il ricorso alla formula del senso giunga in soccorso quando le dinamiche di riferimento al mondo, che investono tan-

'far andare', 'inviare' (conservatisi nell'a.a.ted. '*senten*', got. '*sandjan*', ted. '*senden*'), sia di 'viaggiare', 'dirigersi' e dunque 'tendere verso' (come attestato ad es. nell'a.a.ted. '*sinnan*', got. '*sinþan*'); poi in quelli figurati di 'andare mentalmente', 'andare col pensiero' (da cui il ted. *sinnen*, 'meditare', 'riflettere', con i sostantivi *Sinn* e *Besinnung*; e l'it. senno, 'intendimento'). Se così fosse, colpirebbe il doppio registro: da un lato il senso come 'direzione verso cui', con implicito rimanendo all'*intentio* di una *meta*, di un *fine*, di uno *scopo*; dall'altro il senso come *orizzonte* di alternative *pensabili*, entro il quale selezionare "sensatamente", "assennatamente" la via.

¹⁵ Di «*Medium des Bedeutens*», sebbene in accezione parzialmente diversa, parla anche Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, cit., pp. 23-24.

¹⁶ Non si può non menzionare, in questo contesto, l'incidenza della metafora del *liber naturae*, su cui è d'obbligo il rimando a H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, tr. it.: *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1984.

¹⁷ Per una panoramica, cfr. V. GERHARDT, v. *Sinn des Lebens*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hrsg. v. J. RITTER, K. GRÜNDER und G. GABRIEL), Schwabe, Basel 1971-2007, Bd. 9, p. 815 ss.

to il pensiero quanto la comunicazione, si rivelano problematiche. E si è detto come in tali circostanze sia naturale che l'attenzione arretri dalle cose significate alle forme della significazione. Tematizzati sono allora non più, immediatamente, gli "enti", ma in primo luogo i modi in cui questi vengono ripresi nell'esperire e nel dire. Storicamente, e cioè con intensità peculiare nella modernità, sarà proprio la generalizzazione del dubbio intorno al potere referenziale del pensiero e del linguaggio a favorire la stabilizzazione dell'attitudine a osservare non più "semplicemente" o "ingenuamente" il mondo, ma, anzitutto, come esso è e può essere osservato: osservazione di osservazioni, dunque, o osservazione di secondo ordine, per la quale il rapporto con l'essere si svela come indiretto e, in ogni caso, mediato. Con la conseguenza che le domande della forma "che cos'è?", riferite all'osservato, retrocedono, in termini di rilevanza, rispetto alle domande della forma "come?", relative alle *modalità* e alle condizioni di *possibilità* dell'osservare. Ogni determinatezza prende così a stagliarsi su uno sfondo di determinabilità condizionata, e dunque di contingenza, a cui proprio la semantica del senso – questa volta in accezione programmaticamente *de-ontologizzata* – finisce per dare voce.¹⁸

Si comincia allora a intravedere per quali vie la nozione di senso entri in contatto con quelle di possibilità e di essere, componendo un plesso tematico destinato a svolgere un ruolo-chiave nell'autocomprensione della filosofia moderna e contemporanea. Il confronto, su queste linee, fra le posizioni di Husserl e di Rosmini, può essere d'aiuto nel profilare con maggiore ricchezza di dettagli il tema in questione.

¹⁸ La determinatezza (incluso il "senso" nell'accezione, menzionata per prima, di significato fondamentale, essenza, fine, valore, ecc.) diviene allora riconducibile al processo della sua determinazione e questo allo spazio di possibilità che presiede alla sua insorgenza: «La forma è fluida [*flüssig*], ma il "senso" lo è ancora di più», potrà scrivere a questo punto Nietzsche, mettendo in circolo genealogia ed ermeneutica, nel segno, naturalmente, della volontà di potenza. Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in: *Opere di Friedrich Nietzsche* (a cura di G. COLLI e M. MONTINARI), Adelphi, Milano 1976, vol. VI/II, cap. 12, p. 277. Può essere questo il luogo per esprimere quello che è ben più di un sospetto: che il bisogno di richiamarsi a un senso *inerente* all'essere, sia un fenomeno reattivo, il quale tanto più si accentua, quanto più sull'essere si avverte allungarsi l'ombra del nichilismo; ovvero, per restare a Nietzsche, «l'immensa generalizzazione, la conclusione che *non c'è alcun senso* [*der Schluß auf gar keinen Sinn*]» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, in: *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., 1979, vol. VIII/II, fr. 9 [35], p. 13). Per Nietzsche, come si sa, uno spazio di libertà e di innocenza nuova, per "creare" [*schaffen*] e "immettere" [*einlegen*] un senso là dove non è più dato trovarlo: «DARE UN SENSO – questo compito *resta* assolutamente da assolvere, posto che *nessun senso vi sia già*», (ivi, fr. 9 [48], p. 20). E ancora: «La misura della *forza di volontà* è data dal grado fino a cui si può fare a meno del *senso* entro le cose, fino a cui si riesce a vivere in un mondo privo di senso: *perché se ne organizza un pezzetto*» (ivi, fr. 9 [60], pp. 26-27). Su questa versione soggettivistica della nozione di senso, si vedano le lucide pagine di M. RUGGENINI, *Il soggetto del senso. Nietzsche, o la fine della metafisica della soggettività*, in: ID., *Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, F. Angeli, Milano 1985, pp. 121-147.

II. HUSSERL: LA FENOMENOLOGIA NEL MEDIUM DEL SENSO

Per capire come affiori e si imponga, in Husserl, il legame fra progetto fenomenologico e categoria di senso, può essere utile muovere da alcune prime indicazioni ricavabili già dalle *Ricerche logiche*. Si può guardare a quest'opera come alla delineazione e all'attuazione di un programma filosofico di autoriflessione della scienza, orientato in particolare alla chiarificazione dei modi e delle strutture conoscitive che intervengono nella sua costituzione. Nel titolo del § 56 dei *Prolegomeni ad una logica pura* Husserl parla del «problema delle condizioni ideali di possibilità della scienza o della teoria in generale», un tema che, nel paragrafo successivo viene riformulato in termini di «teoria delle teorie: scienza delle scienze». Tanto basta per dire che egli si muove qui, rispetto alle scienze, nella prospettiva che abbiamo chiamato dell'osservazione di secondo ordine. Compito della filosofia è cioè non quello di assumere il punto di vista delle scienze per osservare, attraverso di esse, gli oggetti, ma quello di osservare le condizioni attraverso le quali accade che le scienze, e in generale le conoscenze, *si riferiscano* ad oggetti. Proprio in questo contesto emerge allora la centralità della questione riguardante la natura e la funzione del significato. Ma la nozione si rivela più complessa di quanto a prima vista si potrebbe pensare:

Ogni scienza, nel suo contenuto oggettivo – scrive infatti Husserl –, è costituita in quanto teoria di quest'unica materia omogenea [*aus diesem einen homogenen Stoff konstituiert*], essa è una complessione ideale di *significati* [*sie ist eine ideale Komplexion von Bedeutungen*].¹⁹

Per quel tanto che è teoria, dunque, la scienza non coincide né con i contenuti oggettuali a cui pure si volge, né con le rappresentazioni soggettive, o con i giudizi, o ancora con gli atti del concreto, individuale significare [*bedeuten*] o intenzionare [*meinen*] nei quali operativamente essa si instanzia in ciascun soggetto conoscente. Le unità del cui intreccio la scienza propriamente consiste vanno invece pensate come *significati*. Ma questi, a loro volta, come occorrenze determinate di un'«unica materia omogenea», il significato:

Anzi – prosegue Husserl –, possiamo addirittura dire di più: questa intera, ancorché così variegata, trama di significati, che chiamiamo unità teoretica della scienza, rientra essa stessa, a sua volta, sotto la categoria che abbraccia tutti i suoi elementi, costituisce essa stessa una unità del significato [*Bedeutung*].²⁰

La scienza, dunque, come complesso intreccio di significati, dotato di una sua specifica unitarietà, si iscrive, a sua volta, in una sorta di materialità ideale, alla quale Husserl mantiene qui il nome di significato, ma che saremmo da lui autorizzati a evocare anche sotto il nome di *senso*.²¹

¹⁹ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (hrsg. v. U. PANZER), Springer, New York 1984, § 29, p. 100 (*Husserliana*, XIX/I).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Nelle *Ricerche logiche*, come noto, Husserl tien fermo – contro Frege – all'equivalenza semantica di *Sinn* e *Bedeutung*: «Significato [*Bedeutung*] – scrive – vale inoltre per noi come sinonimo

Per evitare di lasciarsi immediatamente irretire nelle controversie sorte tra gli interpreti a proposito dello statuto *sui generis* del senso/significato,²² è bene non far intervenire qui subito categorizzazioni di tipo ontologico, per tenere invece fermo al fatto che ciò che Husserl ha in vista sono piuttosto condizioni *funzionali* che presiedono a *operazioni* di riferimento. Alcuni noti passaggi della prima *Ricerca logica*, dedicata a *Espressione e significato*, aiutano a chiarire il punto. Husserl prende infatti le mosse dal diverso modo in cui i segni si lasciano classificare e descrivere appunto in ragione della funzione di cui vengono investiti. Quando il segno [*Zeichen*] disimpegna una funzione indicativa, spiega Husserl, si configura come *segnale* [*Anzeichen*], la cui efficacia consiste nel motivare chi lo coglie a far propria – senza l’ausilio di un nesso evidente – la convinzione circa la sussistenza di oggetti o stati di cose altri rispetto a quelli che servono da segnali. Quando invece il segno esercita una funzione espressiva si realizza appunto come *espressione* [*Ausdruck*], ossia segno “vivificato” dalla presenza di un senso (o significato). Quando, infine, il segno svolge una funzione informativa, acquisisce uno statuto ibrido, giacché opera da espressione per il parlante che lo impiega e da segnale, che rinvia – in modo daccapo non evidente – ai vissuti psichici del parlante e ai significati da questi impiegati, per l’ascoltatore che lo percepisce. Per Husserl, poi, la funzione espressivo-significante è perfettamente all’opera anche solo nella “vita psichica isolata”, ragion per cui l’indagine fenomenologica, in quanto interessata a far luce sul significato, può ritrarsi dallo spazio della comunicazione e volgersi per intero e solamente a quella.²³ Nell’espressione, e in modo puro solo lì, è possibile dunque, riflessivamente, vedere *all’opera* il significato/senso. E come opera, dunque, il significato/senso? Si può rispondere: orientando la direzione dell’intenzionare e strutturando l’apparire del contenuto intenzionato: «Nel significato [*Bedeutung*] – scrive Husserl – si co-

di senso [*Sinn*]. Da un lato – aggiunge –, proprio alle prese con questo concetto è molto comodo avere termini paralleli da alternare l’uno con l’altro; tanto più in ricerche del tipo qui presente, dove si indaga appunto il senso del termine significato. Ma soprattutto è da considerare un’altra cosa, ossia l’abitudine ben radicata a utilizzare le due parole come sinonime. Questa circostanza fa apparire non privo di perplessità il fatto di differenziare i loro significati e (come ha proposto ad es. G. Frege) di impiegare l’uno per il significato nella nostra accezione e l’altro per gli oggetti espressi», (ivi, § 15, p. 58) Il rimando è naturalmente a G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, in: «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 100 (1892) 1, pp. 25-50. Per un’analisi dettagliata della nozione husserliana di significato, inclusa la menzione in parte approssimativa della distinzione fregeiana, cfr. da ultimo S. CENTRONE, *Husserls Zeichentheorie. Bemerkungen zur Ersten Logischen Untersuchung*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie» 97 (2015) 1, pp. 66-96.

²² Per una chiara esposizione del dibattito recente, cfr. D. ZAHAVI, *La fenomenologia di Husserl*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, in particolare p. 77 ss.

²³ È questa una decisione teorica gravida di conseguenze: tra queste, le difficoltà che emergono una volta che la cosiddetta intersoggettività si rivela l’inevitabile risvolto problematico dell’elevazione a principio della soggettività; e quelle legate alla strategia di risoluzione di tali difficoltà, strategia cercata nel rafforzamento del lato trascendentale del soggetto, con il successivo, connesso problema di pensare, nella soggettività, la relazione di quel lato con quello empirico.

stituisce il riferimento all'oggetto. Quindi *usare* un'espressione provvista di senso [*Sinn*] e *referirsi* all'oggetto (rappresentare l'oggetto) è *una sola cosa*». ²⁴

Ora, finché il significato/senso è *usato*, esso svolge una funzione manifestativa nei confronti, non già di se stesso, ma dell'oggetto intenzionato. Permette cioè alle operazioni (*rectius*: a certe operazioni)²⁵ di coscienza di assumere la forma del “portarsi presso”, del “riportarsi a”: del *referirsi*. La realizzazione del programma filosofico di una logica pura, però, esige che il significato/senso non sia semplicemente usato, ma messo a tema, al fine di essere condotto ad evidenza nel come del suo operare. A rigore, dunque, di esso è possibile dare conto in termini fenomenologici attraverso una descrizione che non finisca per porlo come *entità* in qualsivoglia modo in sé conchiusa, ma lo colga preservandone il ruolo esclusivamente funzionale all'interno della correlazione intenzionale.²⁶ Husserl stesso deve però aver ben presto riconosciuto che tale messa a tema si espone al rischio di ricostruzioni fuorvianti nella misura in cui proceda applicando ai significati (e alle categorie di significato) la forma oggetto (o categorie di oggetto). L'oggettualizzazione (l'entificazione) dei significati che così, anche impercettibilmente, si produce finisce per far impostare il problema del rapporto fra significato e termine del riferimento²⁷ come una sorta di rapporto di natura inter-oggettuale (“oggetto” interno *vs.* oggetto esterno, “oggetto” ideale *vs.* oggetto reale), conseguenza evidentemente non priva di ripercussioni sulla stessa interpretazione della correlazione intenzionale soggetto-oggetto. Un rischio, questo, che del resto non verrà meno quando, con *Ideen I* (1913), Husserl introdurrà la nozione di noema o di oggetto intenzionale.²⁸

²⁴ HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, cit., § 15, p. 59 [corsivi miei].

²⁵ Cfr., sulla possibilità di vissuti non intenzionali, ZAHAVI, *La fenomenologia di Husserl*, cit., pp. 37-38.

²⁶ Sulla centralità del punto di vista funzionale nella fenomenologia, cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neu hrsg. v. K. SCHUHMAN, M. Nijhoff, Den Haag 1976 (*Husserliana*, III/I), § 86.

²⁷ La difficoltà di districare la descrizione fenomenologica dall'intrico polisemico dei termini a cui pure essa deve ricorrere emerge chiaramente in questo contesto quando, dovendo distinguere fra l'espressione e il contenuto espresso, Husserl avverte però il lettore che di contenuto si può parlare in senso sia soggettivo che oggettivo. In quest'ultima accezione, poi, si dovrà tenere separati: 1) il contenuto in quanto senso determinato su cui si modula l'intenzionamento (l'accezione agli occhi di Husserl rilevante in questo contesto: l'*intendierender Sinn*, ovvero il senso o il significato simpliciter, che permette di intenzionare l'oggetto secondo identità); 2) il contenuto come senso che dà riempimento all'intenzionamento (*als erfüllender Sinn*), ossia dà compimento all'identificazione dell'intenzionato; e, infine, 3) il contenuto come oggetto (*als Gegenstand*), identificabile/identificato: cfr. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, cit., § 14, p. 57.

²⁸ Cfr. per il nesso fra noema e senso, nonché per un rimando alla distinzione scolastica fra l'oggetto “mentale” e l'oggetto “reale”, HUSSERL, *Ideen*, cit., § 90.

Il programma fenomenologico di affrancamento della riflessione filosofica dai presupposti irriflessi che contraddistinguono l'atteggiamento naturale al fine di portare ad evidenza le forme e le condizioni della correlazione sembra insomma incontrare un elemento di attrito nelle opacità che la semantica tradizionale dell'essere proietta sulle descrizioni intenzionali. Da questo punto di vista, la svolta che si annuncia nei manoscritti a partire dal 1905, ossia l'adozione del metodo dell'*epoché* e della riduzione fenomenologica, può essere letta come radicalizzazione di quell'esigenza di affrancamento, radicalizzazione attraverso la quale una messa a distanza di ogni rapporto "ingenuo" all'essere si traduce nell'inaggirabilità della descrizione di questo in termini di *sensò*:

Ciò che la distingue [*scil.*: la fenomenologia] dalle scienze aprioriche obiettivanti – scrive Husserl – è il suo metodo, e il suo scopo. *La fenomenologia procede chiarendo mentre guarda, determinando il senso e distinguendo il senso*. Essa compara, distingue, collega, pone in relazione, divide in parti, o separa momenti. Ma tutto ciò entro il puro guardare.²⁹

Il puro guardare è qui, appunto, quello che è faticosamente assicurato al fenomenologo dall'esercizio dell'*epoché* e della *riduzione*, ossia la sospensione dell'assenso nei confronti di qualsiasi posizione d'essere; l'innalzamento, dunque, di una soglia di indifferenza rispetto a ogni presupposto ontologico/metafisico proprio in quanto presupposto; la messa in parentesi di ogni trascendenza ingenua per retrocedere nella sfera della pura, consaputa, immanenza. Ciò che così si guadagna – come noto – è la possibilità di convertire *essenti* in *fenomeni*, facendo apparire – rendendolo cioè esso stesso *fenomeno* – l'altrimenti inapparente, ovvero da una lato la correlazione intenzionale di volta in volta all'opera e dall'altro, con essa, il *sensò* alla luce del quale ogni contenuto viene esperito.

Si può sostenere a buon diritto, con Eugen Fink, che ciò che con questa mossa si produce è un «ampliamento del concetto di essente, che è congruente con l'estensione del concetto di "oggetto", inteso come correlato di un intendere identificante in termini di senso»;³⁰ cosa, questa, che permette di assolvere Husserl dall'accusa di ricaduta vuoi in una forma di "realismo ingenuo", vuoi in una concezione speculativo-idealistica dell'essere.³¹ Ma ciò che anche questa riformulazione non consente di pensare è che il senso di cui ne va si lasci in qualsivoglia modo porre come appartenente *naturaliter* all'essere. Le cose non hanno cioè in sé il loro senso, per la semplice ragione che, ove di qualcosa del genere si ritenesse di fare, o poter fare, o dover fare esperienza, nell'atteggiamento della riduzione fenomenologica l'essere così esperito sarebbe convertito in fenomeno e, a partire da qui, ricondotto alla soggettività fungente che – alle condizioni statiche o genetiche, di genesi attiva o passiva, qui poco importa – in quei termini lo espone e dunque lo vive. Il supposto ampliamento del concetto (tradizionale) di essere si realizza cioè attraverso la contemporanea *snaturazione*

²⁹ E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, M. Nijhoff, Den Haag 1958 (*Husserliana*, II), p. 58.

³⁰ E. FINK, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, in: «Revue internationale de philosophie», (1939) 1, pp. 226-270; rist. in: ID., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 179-223, qui p. 211.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 191.

dell'essere così concepito proprio in quanto, esperito riflessivamente come fenomeno, esso si rivela tematizzabile ormai solo *a partire* dal senso che lo esibisce.

In modo simmetrico e rovesciato, e cioè muovendo dalla più ristretta accezione semiologica di senso/significato di cui si è ragionato all'inizio, si potrebbe parlare di un *ampliamento della nozione di senso* che assorbe in sé, modificandola, quella tradizionale di essere.³² In questa direzione si muove J. Derrida quando, rispondendo a J. Kristeva a proposito della differenza fra il senso della semiologia e quello della fenomenologia, scrive:

È vero che l'estensione del concetto fenomenologico di "senso" sembra a prima vista più larga e molto meno determinata. È anzi difficile riconoscerle dei limiti. Ogni esperienza è esperienza del senso (*Sinn*). *Senso* è tutto ciò che appare alla coscienza, tutto ciò che è per una coscienza in generale. *Il senso è la fenomenalità del fenomeno*.³³

Aggiungiamo che sul piano terminologico è anzi interessante notare come, dopo le *Ricerche logiche* e proprio obbedendo ad un'esigenza di generalizzazione, Husserl avverta la necessità di "liberare" la nozione di senso dal suo legame di sinonimia con quello di significato.

Un primo passaggio, risalente al 1909, è registrato in un'appendice al corso del 1908 sulla *Dottrina del significato*.³⁴ Qui Husserl distingue fra significato, inteso come "direzione oggettuale", ossia "direzione orientata alla medesima oggettualità" e senso, in cui "questa direzione risiede" come sua componente.³⁵ Lo sguardo filosofico ripercorre dunque qui, riflessivamente, il tragitto per il quale, a partire dal senso, la coscienza *converge* verso l'oggettualità. Distinguendo senso e significato, diviene allora possibile a Husserl esprimere l'idea che sensi diversi possano avere il medesimo significato, ossia la medesima direzione oggettuale. Nella nozione di significato predomina dunque

³² Cfr. del resto HUSSERL, *Ideen*, cit., § 55, pp. 120-121, dove il filosofo, dopo aver sostenuto che «tutte le unità reali [*reale Einheiten*] sono "unità di senso" [*Sinneinheiten*]» ed essersi difeso dall'accusa di ricaduta nell'idealismo di Berkeley mostrando che la fenomenologia proprio con quell'equazione dà prova di liberarsi di una concezione inadeguata dell'effettività reale [*reale Wirklichkeit*], parla poi del «controsenso» che «si origina solo quando si filosofa e, alla ricerca di un'informazione ultimativa intorno al senso del mondo, non ci si accorge che *il mondo stesso ha il suo essere al modo di un certo "senso"*, il quale presuppone la coscienza assoluta come campo del conferimento di senso», avvertendo quindi in nota il lettore che, ai fini di una più marcata contrapposizione, è utile ricorrere a «un *ampliamento straordinario, eppure a suo modo ammissibile, del concetto di "senso"*» [corsivi miei].

³³ J. DERRIDA, *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Éditions de Minuit, Paris 1972; tr. it.: *Posizioni. Colloqui con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta e Lucette Finas*, Bertani, Verona 1975, p. 64 [corsivo finale mio].

³⁴ HUSSERL, *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, cit.

³⁵ Ivi, p. 178 ss., in particolare n. 1.

il movimento del riferirsi-a per quel tanto che esso si orienti univocamente verso la *medesimezza* del riferimento; per contrasto, la nozione di senso sembra nominare le *diverse* accezioni che possono contraddistinguere i modi del riferirsi. La nozione di senso, inoltre, è associata a quella di “alone” (*Hof*), ossia a una componente di indeterminatezza che, però, proprio per questo, invita alla determinazione ad opera di una sintesi identificante.³⁶

L’ulteriore precisazione si ha in *Ideen I*, dove Husserl ricorda che, mentre il contesto d’uso originario dei termini “significare” [*Bedeutun*] e “significato” [*Bedeutung*] è dato dalla sfera del linguaggio e dell’“espressione”, la fenomenologia ha bisogno di una nozione applicabile «all’intera sfera noetico-noematica», ossia «a tutti gli atti, siano questi intrecciati o meno con atti espressivi». Per questo, spiega, “significato” sarà impiegato nell’accezione originaria, ossia quella associata al linguaggio, mentre il termine riferibile a «tutti i vissuti intenzionali» sarà “senso” [*Sinn*] nell’accezione più ampia.³⁷

Il rapporto di implicazione stretta che lega il progetto fenomenologico alla nozione di senso è così acquisito. Ciò che però non è ancora pienamente chiaro è con quale funzione il senso entri nella descrizione fenomenologica. Ancora una volta si tratta di non ridurre la nozione a quella di senso *determinato*, appunto singola *unità di senso*, in qualche modo isolata o isolabile. In un testo risalente con ogni probabilità all’estate del 1908, Husserl, tornando ancora una volta sull’esempio privilegiato della percezione, indica che cosa significhi impegnarsi nella descrizione fenomenologica del suo senso, scrivendo:

Qui va prestata attenzione: avendo in vista un certo tipo di percezione, noi possiamo descrivere *in quanto* che cosa essa percepisce un oggetto (che genere di oggetto, fatto come, di quale categoria, ecc.); *in quanto* che cosa l’oggetto ha per essa valore, *in quanto* che cosa esso lo intende. Questo è descrivere il suo “senso”. E lo stesso avviene, per il suo “senso”, nel caso di una rappresentazione simbolica.³⁸

Più sinteticamente, in un’annotazione dell’anno successivo, si legge: «Descrivendo ciascun senso (ovvero descrivendo ciò che appare, come tale), noi diciamo: “Questo qui, determinato in quanto a, b..., indeterminato rispetto a c”, ecc.».³⁹

Descrivere il senso è dunque descrivere l’“in quanto”, secondo un’indicazione che, se da un lato riporta allo $\tilde{\eta}$ di Aristotele, dall’altro rimarrà acquisizione stabile all’interno della tradizione fenomenologica.⁴⁰ Ma fare leva sull’“in quanto” – ecco il punto – comporta avere in vista la *determi-*

³⁶ «E al senso appartiene anche l’alone dell’indeterminatamente inteso, secondo i lati del suo possibile ordinamento entro una sintesi dell’intuizione di una qualche intuizione ampliata, nella quale questo alone trova riempimento» (ivi, p. 182).

³⁷ HUSSERL, *Ideen*, cit., § 124, p. 285.

³⁸ HUSSERL, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, M. Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1984 (Husserliana, XXIV), *Beilage V*, p. 426.

³⁹ HUSSERL, *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, cit., p. 179.

⁴⁰ Il riferimento principale è naturalmente all’“in quanto”, poi articolato in apofantico ed ermeneutico, di cui ne va nei §§ 32-34 di *Essere e tempo* di Martin Heidegger, su cui egli si sofferma

nazione in uno con lo *sfondo* entro il quale essa selettivamente si staglia, *nel modo* in cui si staglia. Il senso abbraccia allora *e* la determinazione (l'unità di senso) *e* lo sfondo *e* la distinzione grazie a cui la determinazione assume, rispetto allo sfondo, il grado di determinatezza con cui si manifesta alla coscienza. Ora, se è vero che in Husserl la questione dominante rimane quella di comprendere fenomenologicamente la possibilità, continuamente attestata dall'esperienza, del prodursi di riferimenti unitari e, in prospettiva, univoci per il tramite di, e insieme nonostante, una pluralità di atti di coscienza qualitativamente distinti e/o variamente temporalizzati, è altresì vero che proprio la concreta esecuzione dell'indagine fenomenologica costringe Husserl a rilevare un asse diverso del problema, vale a dire quello connesso alla descrizione della specifica forma di *selettività* connessa alle dinamiche del riferirsi-a in termini di senso. A ben guardare infatti, la selettività in questione non si lascia afferrare alla stregua di mera separazione, e quindi di pura esclusione, ma obbliga a pensare il fatto che le alternative volta a volta "negativamente discriminate" non sono con ciò "annientate", ma piuttosto solo "neutralizzate" rispetto alla tematizzazione: pertanto a loro modo "tenute in vista" e dunque conservate per un'eventuale ripresa ad opera di un atto di coscienza successivo, per il quale poi la differenza si riproduce. Un'unità è un'unità di senso, in altre parole, in forza di una forma di selettività, interna o esterna all'unità, la cui peculiarità consiste nel fatto che le alternative restano *incluse in quanto escluse*. Correlativamente, per la coscienza, riprodursi nel *medium* del senso significa non semplicemente eliminare da sé ciò che nel suo operare inevitabilmente lascia indeterminato, ma, almeno entro certi limiti, conservarlo come *possibilità* suscettibile di ripresa. È qui che trovano posto, nel lessico husserliano, nozioni come quelle di "rimando" o "rinvio", di "aspettativa", di "adombramento"; così come metafore quali quelle del "campo", del "terreno", dell'"alone" e, naturalmente, dell'"orizzonte".⁴¹ È qui che il senso – come nell'anticipazione nietzscheana – si svela secondo quella "fluidità" che consente di guardare alle sintesi identificanti come a forme di condensazione e alle identità costituite come identità inseparabili dalla dimensione "modale" del loro apparire:

Bisogna qui notare – scrive Husserl di nuovo con riferimento privilegiato all'esperienza percettiva – che nel senso di una percezione che si sviluppa in una sintesi concordante possiamo continuamente distinguere un senso che muta senza sosta e un senso dominante e identico. Ogni fase della percezione ha il suo senso in quanto dà l'oggetto nel come della determinazione della presentazione originale e nel come dell'orizzonte. Questo senso è fluente [*Dieser Sinn ist fließend*], è nuovo in ogni fase. Attraverso questo senso fluente, attraverso tutti i modi "oggetto nel come della determinazione" passa tuttavia l'unità del sostrato x

però a lungo già nell'*Erstes Hauptstück* del corso marburghese del 1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; ma si veda anche, a titolo di esempio, E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, Dordrecht 1978; tr. it.: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983 (in partic. il cap. 2, *Dall'intenzionalità al sentire*) o B. WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, tr. it.: *Fenomenologia dell'estraneo*, Cortina, Milano 2008, pp. 39-40.

⁴¹ Sull'orizzonte come struttura dell'esperienza cfr. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (hrsg. v. L. Landgrebe), Meiner, Hamburg 1985⁶, § 8.

che si mantiene in una coincidenza continua e che si determina in forma sempre più ricca.⁴²

Tutto questo, per Husserl, può essere ridescritto riprendendo, in forma de-ontologizzata rispetto alla metafisica tradizionale, la distinzione tra attuale e potenziale. Sullo sfondo dell'attualità operativa propria della soggettività fungente, ogni determinazione intenzionata si configura cioè come attualizzazione di potenzialità e ogni orizzonte come "spazio" di potenzializzazione dell'attuale. Del senso è dunque d'obbligo dare ragione, come già in Aristotele ma svincolati dal primato dell'ente, in termini trans-categoriali, in senso lato modali, con un predominio ormai, daccapo rovesciato rispetto ad Aristotele, del potenziale sull'attuale: riscoperto in termini fenomenologici, infatti, anche l'attuale si configura come una selezione nell'ambito del possibile, ossia entro lo sconfinato del senso. E proprio perché il senso si svela come lo sconfinato, neppure la fenomenologia, autoconfinata operativamente nella ri-flessione, è in condizione di trascenderlo, potendo solo insistervi nella forma dell'analisi intenzionale. Tutto questo emerge con chiarezza in un passo dei *Pariser Vorträge* del 1929:

Altrettanto essenziale dell'*attualità* della vita è anche la *potenzialità*, e questa potenzialità non è una possibilità vuota. Ogni cogito, ad es. una percezione esterna o il rinnovarsi di un ricordo ecc., porta in se stesso, come svelabile, una potenzialità ad esso immanente di vissuti possibili e riferibili allo stesso oggetto intenzionale, e da concretizzarsi ad opera dell'Io. In ciascuno – come dice la fenomenologia – troviamo *orizzonti*, e questo in senso diverso. La percezione procede e predelinea un orizzonte di aspettativa come un orizzonte dell'intenzionalità, il quale rinvia anticipatamente a ciò che giunge come percepito, dunque a future sequenze percettive. Ma ciascuna di esse reca con sé anche potenzialità come l'“Io potrei guardare lì anziché là” e, muovendo dalla stessa percezione, potrebbe dirigere il decorso percettivo, anziché così, in altro modo. [...] Così l'analisi intenzionale è qualcosa di totalmente altro dall'analisi in senso abituale. La vita di coscienza – e questo vale già per la pura psicologia interiore quale parallelo alla fenomenologia trascendentale – non è una mera connessione di dati, né un accumulo di atomi psichici, né un intero di elementi, unificati ad opera di qualità gestaltiche [*Gestaltqualitäten*]. *L'analisi intenzionale è lo svelamento delle attualità e delle potenzialità nelle quali gli oggetti si costituiscono in unità di senso*, e ogni analisi stessa di senso si compie nel passaggio dai vissuti reali verso gli orizzonti intenzionali in essi predelineati.⁴³

Osservare e osservarsi in termini di senso significa allora disporsi a cogliere nell'attuale il potenziale, nella selezione l'eccedenza, nell'inclusione l'esclusione, nella presenza la latenza, nella determinazione l'altro che, sebbene ognora co-implicato, funge da indeterminatezza sempre e di nuovo (*immer wieder*) determinabile. Per quel tanto che, almeno secondo Husserl, il movimento nel quale questa differenza viene riprodotta è quello di una coscienza che in tanto intenziona *semanticamente* gli oggetti in quanto *operativamente* non fuoriesce da sé, si comprende perché egli possa

⁴² E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, (hrsg. v. M. FLEISCHER), M. Nijhoff, Den Haag 1966 (*Husserliana*, XI), p. 20; tr. it.: *Analisi sulla sintesi passiva*, a cura di P. SPINICCI, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 52.

⁴³ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, Den Haag 1973 (*Husserliana*, I), p. 18.

pensarla anche come “regione” o “sfera del senso”.⁴⁴ In essa, scriveva in un testo già citato del 1908,

[q]uesti oggetti intenzionali, questi “significati”, non sono affatto “realtà effettive” [*Wirklichkeiten*], veri oggetti. Di verità e falsità, dell’essere e del non essere (dell’essere nel senso della verità) non si può qui parlare. E si fa parola dei veri valori tanto poco quanto delle cose effettive (nella sfera della realtà).⁴⁵

La sfera del senso non è la sfera della realtà, o meglio: è anche la sfera della realtà per quel tanto che, colta riflessivamente nell’“intera sfera posizionale della coscienza”,⁴⁶ essa si svela in termini di possibilità: nell’orizzonte, cioè, delle possibilità del senso. In tale “sfera del senso” i possibili si configurano non già come un aggregato di unità isolate e presupposte, ma piuttosto come l’effetto “modale” del costante riprodursi, nell’immanenza della coscienza, della differenza tra attuale e potenziale. Ed è, per Husserl, entro questa modalizzazione originaria che sussiste poi la possibilità di assegnare ai contenuti volta a volta attualizzati anche il modo (il senso) dell’essere o del non essere, del vero o del falso. È in questi termini che si deve allora parlare, in riferimento a Husserl, di una differenza tra *sensio* ed *essere*; rilevando come tale scarto fra le due dimensioni – in ultima analisi effetto del congedo dall’idea antico-medioevale dell’implicazione reciproca tra *ens* e *verum* – finisca per affermarsi quale premessa stabile di larga parte della sensibilità contemporanea.

III. ROSMINI: ESSERE E POSSIBILITÀ NELLA RIFLESSIONE IDEOLOGICA

Nell’approfondire, attraverso la fenomenologia husserliana, l’ultima della tre nozioni nominate nel titolo del presente contributo, quella di senso, ci siamo dunque trovati alle prese con la seconda, quella di possibilità, ovvero con la semantica del potenziale e dell’attuale. Se ora arretriamo verso il pensiero rosminiano, entriamo in un paesaggio filosofico in cui, come si sa, è dato rinvenire un intrecciarsi del tutto peculiare della questione del possibile con quella dell’essere.

Sarà bene anticipare che, di seguito, ai fini del confronto con la fenomenologia, ci si soffermerà prevalentemente su quel movimento del pensare che Rosmini, richiamandosi a Schelling, definisce *regressivo*. È forse questo, infatti, sul piano più strettamente teoretico, il punto di maggiore accostabilità fra il filosofare husserliano e quello rosminiano. La matrice comune può essere rinvenuta nella rottura moderna del *continuum* di razionalità tra mondo e osservatore.⁴⁷ In modo ovvia-

⁴⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik* (hrsg. v. P. JANNSEN), M. Nijhoff, Den Haag 1974 (*Husserliana*, XVII), § 48. Ovvero “sfera dell’intenzionalità”, o anche “sfera della coscienza”, come si legge nel § 91 di *Ideen I*.

⁴⁵ HUSSERL, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, cit., *Beilage V*, p. 427.

⁴⁶ HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, cit., § 50.

⁴⁷ Per la formula, cfr. G. GÜNTHER, *Selbstdarstellung im Spiegel Amerikas*, in: L. J. PONGRATZ (Hrsg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Meiner, Hamburg 1975, p. 60; per uno sviluppo del tema, ID., *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Meiner, Hamburg 1991³;

mente diverso, ma convergente, domina infatti nel pensiero antico e medioevale un'impostazione del problema filosofico per la quale la distinzione fra osservatore e mondo è riportata entro il mondo stesso, interpretato in termini ontologici, ossia alla luce della distinzione-guida ente/niente. L'effetto è da un lato l'esposizione del mondo come mondo di essenti: in breve come intero degli enti e delle loro determinazioni; dall'altro il fatto che l'osservatore stesso, ossia il luogo in cui si produce lo sdoppiamento tra il mondo e la sua osservazione, si trova *inscritto* nel mondo che *descrive*. Il *continuum* ontologico di razionalità è assicurato qui dall'essere l'osservatore ente tra gli enti, ossia entità che condivide con le altre entità una struttura ontologica di fondo grazie a cui, nonostante gli erramenti sempre in agguato, è lecito all'uomo confidare nella retta determinabilità del pensiero ad opera del mondo nonché in quella del mondo ad opera dell'azione: *ens et verum, ens et bonum convertuntur*. Pensiero e azione convergono, *per natura*, verso la natura; ovvero, rovesciando il punto di vista: come in ogni cosa, anche nel suo prolungamento umano la natura permane, al fondo, nell'unità e nell'identità di sé con sé. Se la verità è *adaequatio*, lo è dunque perché, nel suo cuore, è la natura che tende ad adeguare se stessa. Le eccezioni, naturalmente, non si lasciano ignorare, anzi proprio sullo sfondo "armonico" del *kósmos* o della *creatio*, esse acquistano risalto e inducono nel pensiero ontologico una singolare *impasse*: nell'atto dell'errare, nel prodursi del dissenso e del conflitto, nell'allontanamento dal corso naturale, nel male, la natura è ancora se stessa o no? L'essere permane ancora nell'identità di sé con sé o no? Che significato attribuire al "c'è" riferito all'errore, all'anomalia, alla divergenza? Non si deve dire che, nell'errare, l'essere è e insieme non è?⁴⁸ Tanto basta per richiamare come già entro quel pensiero emerga un *punto di instabilità ontologica*: il *continuum* di razionalità pensato lungo il filo conduttore della distinzione ente/niente svela una zona di discontinuità, che risulterà storicamente feconda per quel tanto che impegnerà la riflessione a rendere pensabile *l'instabile mediazione*. Si pensi alla funzione svolta, qui, dal concetto del *divenire* sul lato dell'essere e da quello dell'*apparire* sul lato del pensiero.

Ora, se il pensiero premoderno si sviluppa in larga parte sul presupposto di una *ratio* comune all'essere e al pensiero (tacciamo qui dell'agire), ricostruibile per noi *ex post* come effetto del reiningresso della distinzione osservatore/mondo nel mondo ontologicamente concepito, la modernità si trova invece a fare i conti dapprima con il sospetto e poi con l'assunzione esplicita che l'essere non si prolunghi affatto nel pensiero secondo un *continuum* di razionalità: la ragione moderna, non a caso, nasce umile, *subendo*, almeno in prima battuta, la progressiva dilatazione del dubbio. Ma qui interessa la risposta, ossia il fatto che si sia reagito alla problematizzazione dell'essere facendo rientrare la distinzione osservatore/mondo questa volta *nell'osservatore*, e nell'osservatore *soggettivi-*

più in particolare, N. LUHMANN, *Europäische Rationalität*, in: ID., *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1982.

⁴⁸ Luogo classico di rilevamento dell'*impasse* è naturalmente il *Sofista* di PLATONE (241d), in cui, senza mettere in discussione la distinzione-guida parmenidea ente/niente («non credere che io divenga quasi un parricida»), si avverte che l'uscita dall'aporia passa per l'immissione di una nuova distinzione (*nihil absolutum/relativum*), la quale renda possibile l'indicazione e la fissazione di nuovi significati (moto, quiete, identico, diverso) facendo riferimento ai quali il discorso e il pensiero possono nuovamente avanzare. Ma la nuova distinzione toglie o semplicemente occulta il paradosso?

sticamente concepito, ossia pensato a partire dalla distinzione-guida soggetto/oggetto. Attraverso una mossa *regressiva*, la filosofia si ritrae, con ciò, programmaticamente nel soggetto per cercare in esso le condizioni eventualmente in grado di fondare l'esposizione dell'oggetto nel segno della certezza.

In Husserl si è visto che l'instabile mediazione è cercata nella dimensione del *sensu*, che si candida dunque al ruolo di sostituto funzionale della nozione di *apparire* propria del pensiero ontologico premoderno: *epoché* e riduzioni, inaugurando un contromovimento rispetto all'atteggiamento, appunto "naturale", di ingenua adesione all'essere, permettono di radicalizzare, generalizzare e tematizzare la sfera dell'apparire affinché, in essa, i contenuti che appaiono, i fenomeni, siano interrogati e vagliati in ordine al come del loro apparire, effettivo e possibile, ossia in ordine al loro senso.

In Rosmini, di cui ora si dirà, è parimenti il riconoscimento dell'impossibilità, per la filosofia, di cercare le proprie premesse immediatamente nel "reale", sia questo dato dalla realtà del mondo o dalla realtà di Dio, a costringere il pensiero a un movimento di natura anzitutto regressiva. Daccapo, dunque, un'iniziale mossa di radicalizzazione dello scarto rispetto all'essere reale, che si traduce in un inoltrarsi nell'ideale come regione del possibile. Su questo Rosmini è perfettamente in chiaro: «E tanta è la necessità che il punto di partenza sia l'*idea* e non un *reale* nel senso in cui questo si distingue dall'*idea*, che tutti quelli che vollero incominciare da un altro lume [...] furono obbligati d'involgersi nelle più manifeste contraddizioni». ⁴⁹ In quanto scienza, infatti, la filosofia non può sperare di trovarsi radicata nelle cose, ma solo nelle *umane cognizioni* delle cose: ⁵⁰ le cose, detto altrimenti, possono valere da premessa solo in quanto correlati della cognizione, ovvero in quanto *oggetti*. Per questo essa deve cominciare osservando l'osservazione, costringendo cioè l'osservazione ad osservarsi, ossia a flettersi su di sé («quindi noi abbiamo incominciata la filosofia dall'*osservare*», da un'«osservazione interna che in pari tempo è una riflessione» ⁵¹), per predisporre così a considerare *in idea* ciò che è o può essere. La filosofia regressiva è dunque *ideologia*, sebbene – come noto – questa non esaurisca, per Rosmini, il compito della filosofia come tale. ⁵²

Una volta in vista nella sfera dell'ideale, gli oggetti possono poi essere dal pensiero variamente perscrutati. Se in Husserl, fatte salve le inaggirabili differenze, sarà, questo, il terreno dell'analisi intenzionale attraverso la quale l'esposizione dell'oggetto intenzionato alla considerazione delle diverse intenzionalità d'orizzonte precisa l'identità della determinazione arricchendone il senso, in Rosmini esso si configura invece come la dimensione in cui il pensiero, operando sui propri ogget-

⁴⁹ A. ROSMINI-SERBATI, *Preliminare alle Opere ideologiche*, in: *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. I, Pomba, Torino 1951, p. XIV.

⁵⁰ ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, in: *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. III, Pomba, Torino 1952: sez. V, parte I, cap. II, art. V, n. 410, p. 17.

⁵¹ ID., *Preliminare*, cit., p. XVI. Sulla teoria rosminiana della riflessione v. *Nuovo Saggio*, cit., sez. V, parte II, cap. III, art. I, nn. 487 ss.

⁵² ID., *Preliminare*, cit., p. XXIX.

ti,⁵³ può sottoporli a una strategia di *aphaíresis*:

Pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui con l'astrazione le sue qualità proprie, poi rimate ancora le qualità meno comuni, e via via le più comuni ancora: nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà per ultima qualità di tutte sarà l'esistenza: e voi per essa *potrete ancora pensare qualche cosa*, penserete un ente, *sebbene sospenderete il pensiero dal suo modo d'esistere*.⁵⁴

L'oggetto prescelto è dunque sottoposto a un primo trattamento ablativo, che, senza far venir meno la direzione intenzionante del pensiero, lo riduce però a puro ente; interviene a questo punto un'epoché sui generis, attraverso la quale il pensiero libera se stesso dall'ulteriore riferimento al modo d'esistere dell'oggetto.⁵⁵ Sicché,

[q]uesto vostro pensiero concepirà un essere perfettamente indeterminato, perfettamente incognito nelle qualità sue, una *x*; ma questo sarà tuttavia un pensar qualche cosa, perché l'esistenza sebbene indeterminata, vi rimane [...].⁵⁶

Il pensiero sorprende dunque se stesso nell'atto del riferirsi-a, ma nella situazione "innaturalmente" costruita dall'esperimento filosofico, si imbatte, *a parte objecti*, in un residuo che da un lato resiste al togliimento, dall'altro, rimane compatibile con le determinazioni tolte, così come, a questo punto, con ogni altra determinazione possibile:

[N]on è in tal caso il nulla l'oggetto del vostro pensiero; perché nel nulla non si concepisce nessuna esistenza; e voi pensate che esiste o può esistere un ente, il quale avrà certo tutte quelle qualità che a lui sono necessarie perchè egli esista, sebbene queste qualità a voi siano incognite, o non ci pensiate individualmente: e questo è pure un pensiero, un'idea, sebbene al tutto indeterminata, al tutto generale.⁵⁷

⁵³ Cfr. *Nuovo Saggio*, cit., sez. V, parte II, cap. III, art. I, n. 487, p. 75: «Laonde in quanto io rifletto, mi trovo collocato una sfera più su di me stesso in quanto percepisco, e da questo punto, come da luogo eminente osservo i sottoposti oggetti, contemplo le varie mie percezioni, le confronto tra loro, le unisco a mio grado, e disunisco, e ne fo que' varî aggiungimenti o naturali od anche mostruosi che più mi aggrada».

⁵⁴ *Id.*, *Nuovo Saggio*, loc. cit. (corsivi nostri).

⁵⁵ Nel *Nuovo Saggio*, cit., sez. V, parte II, cap. III, art. II, Rosmini distingue tra universalizzazione e astrazione, e introduce poi, nell'Osservazione I, un senso più specifico di quest'ultima: l'astrazione dalla sussistenza o dal giudizio; astrazione diviene dunque «divisione del giudizio dall'idea, colla quale divisione si ha l'idea sola e pura; la quale sebbene era universale fino dal suo primo essere nella percezione, tuttavia ella si considerava ancora legata coll'individuo sussistente; ma spacciata da somigliante vincolo, ora si vede sola, nella sua universalità» (p. 79).

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

Intenzionamento della pura indeterminatezza, ossia dell'orizzonte di ogni determinabilità, ma orizzonte da cui il pensiero non può affrancare se stesso, pena l'autotoglimento.

Ma all'incontro, se dopo aver tolto via da un ente tutte le altre qualità, sì le proprie che le comuni, togliete via ancora la più generale di tutte, l'*essere*; allora non vi rimane più nulla nella vostra mente, ogni vostro pensiero è spento, è impossibile che voi più abbiate idea alcuna di quell'ente.

Siamo così pervenuti alla pietra angolare e, per molti aspetti, al grande snodo interpretativo della filosofia rosminiana: l'idea dell'essere. Non è qui dato naturalmente lo spazio per soffermarvisi con le precisazioni che pure sarebbero dovute. Ci accontentiamo di porre in risalto gli aspetti che paiono più pertinenti nell'economia della comparazione che si sta tentando.

In primo luogo va osservato che, nella prospettiva dell'ideologia, la riflessione astrattiva, tenendo insieme processo e risultato, perviene *ex post* all'assegnazione all'idea dell'essere dell'attributo della possibilità. Rosmini ne distingue accezioni diverse, sebbene co-implicantisi. Anzitutto, infatti, l'idea dell'essere così guadagnata, è quella della pura indeterminatezza e dunque della varia *determinabilità*: l'idea dell'essere è dunque possibilità in quanto si costituisce come apertura ai possibili.⁵⁸ D'altro canto, tale specificabilità secondo determinazioni molteplici e tra loro persino opposte può trovare attuazione solo sul piano della idealità in quanto spazio logico sciolto dai vincoli del reale.⁵⁹ All'idea dell'essere compete allora l'attributo della possibilità proprio per la sua natura ideale.⁶⁰ Infine, retrocedendo ancora, l'idea dell'essere, considerata questa volta non in riferimento ai possibili secondo i quali può determinarsi, ma in se stessa, è idea possibile nell'accezione *logica* – e per Rosmini fondamentale – della possibilità come assenza di contraddizione.⁶¹

⁵⁸ «[U]n [certo] atto limitato di essere presente nello spirito non in quanto si fa, ma in quanto semplicemente si intuisce [...] essendo bensì presente alla mente nella sua essenza, ma senza che ancora si sappia s'egli si fa o non si fa, riceve, posteriormente, dalla riflessione, l'epiteto di possibile», ID., *Logica*, Pomba, Torino 1853, § 335, p. 91.

⁵⁹ O quale «*subietto dialettico*, cioè che ha natura di subietto nell'ordine dei concetti della mente umana», ID., *Teosofia*, Libro II, art. III, § 220 (cito dall'ed. a cura di S.F. TADINI, Bompiani, Milano 2011: qui p. 385).

⁶⁰ «L'idea è l'essere possibile presente allo spirito», ID., *Logica*, cit., § 320, p. 85; «la *possibilità* [...] non è cosa distinta dallo stesso *essere ideale*», ID., *Nuovo Saggio*, cit., sez. V, parte II, cap. V, art. II, § 2, n. 544, p. 113.

⁶¹ Infatti, scrive Rosmini, «[T]utto ciò che non involge contraddizione, si dice possibile» (*Nuovo Saggio*, cit., n. 543, p. 111). Con l'ulteriore precisazione che «noi prendiamo la *possibilità* in senso logico e assoluto» (p. 112). Non è questa la sede per approfondire il tema, ma può essere utile ricordare che, nonostante i richiami ad Aristotele, la nozione di possibilità qui evocata è di matrice sostanzialmente scolastica, trovando origine nella necessità di chiarire in termini fin dove possibile razionali il dogma della *creatio ex nihilo* a partire dall'idea dell'onnipotenza infinita di Dio: necessità, per la quale serviva un concetto di possibilità sciolto (*solutum*) dalla materialità del divenire e della potenza reale, dunque un concetto più *formale*, specificato appunto in termini di *cohaerentia terminorum*. Tommaso d'Aquino userà in questo contesto la formula *possibile absolutum*: «Non au-

In secondo luogo va però detto che, in quanto marca un'assenza, la nozione di possibilità da ultimo menzionata ha per Rosmini un significato puramente negativo.⁶² Pur qualificando l'idea dell'essere, essa non lo restituisce dunque ancora nel suo svelarsi originario al pensiero: «[L]a *possibilità*, in quanto è una mera mancanza di ripugnanza, null'altro viene a dire, se non, nell'idea dell'*essere* indeterminato non trovarsi ripugnanza, e perciò non potersi trovare né pure in qualunque altra cosa che noi in esso vediamo».⁶³ Di qui la conclusione: «Ora di questo la conseguenza è manifesta: in noi non c'è d'innato, che la semplicissima idea dell'essere: la possibilità poi è un predicato che non gli aggiunge qualche cosa, ma da lui qualche cosa esclude (la ripugnanza), e serve a semplificarlo, a riconoscerlo semplicissimo, unitissimo».⁶⁴

La terza annotazione riguarda il fatto che, con la qualificazione dell'idea dell'essere in termini di possibilità logica, ossia, come si è visto, con il togliimento da essa della ripugnanza, il movimento regressivo-astrattivo giunge al suo *punto di torsione*. La riflessione, nel cui atteggiamento l'ideologia si sviluppa, si scopre qui, infatti, in insormontabile ritardo rispetto alla semplicità e unità dell'essere che pure porta a riconoscere: «Ma l'astrazione – scrive Rosmini – non può darci l'essere puro che nell'ordine della riflessione, e non potrebbe darcelo in quest'ordine se prima egli non fosse dato alla mente nel suo diretto e immediato intuito». Sapendosi in ritardo, la riflessione deve dunque riconoscersi *preceduta* da un atto cognitivo di natura diversa, non giudicativa ma immediata, da

tem postest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quae sunt possibilis naturae creatae; quia divina potentia in plura extenditur. [...] Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilis absolute; quo est alter modus dicendi possibile. Dicitur enim aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum» (S. THOMAE AQUINATIS, *Summa theologica*, Taurini-Romae, Marietti MCMXL, I, q. 25, art. 3); cfr. anche ID., *Quaestiones disputatae*, vol. II: *De potentia*, Taurini-Romae, Marietti, q. I, art. 3. Spetterà invece a Duns Scoto coniare la formula *possibile logicum*: «*possibile logicum* differt a *possibile reali*. [...] Possibile Logicum est modus compositionis formatae ab intellectu, illius quidem cujus termini non includunt contradictionem, [...]. Sed possibile *reale* est quod accipitur ab aliqua potentia in re sicut a potentia inhaerente alicui, vel terminata ad illud sicut ad terminum» (*Questiones in primum librum Sententiarum (Opus Oxoniense)*, in, J. DUNS SCOTI *Opera omnia*, Parisiis, Vivès 1893, tomus VIII, dist. II, q. VII, art. 10, p. 529). La nozione di *possibile logicum*, attraverso Suárez si diffonde nella scolastica tedesca, giungendo, ormai con il rango di concetto metafisico fondamentale, a Leibniz, Wolff e Kant. Sull'incidenza della filosofia scotista sul pensiero di Rosmini si veda ora l'approfondito saggio di G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.

⁶² «La *possibilità* dunque di una cosa, è nulla di positivo in se stessa, e fuori della cosa, è un'entità mentale, come suol dirsi; cioè un'osservazione che fa la mente sull'essenza, nella quale osserva che non si riscontra alcun'intrinseca ripugnanza» (*Nuovo Saggio*, cit., n. 544, p. 113).

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, pp. 113-114.

cui essa stessa è resa possibile: l'intuizione, il cui intuito è l'essere ideale: «Una prima intuizione dunque a noi naturale precede qualunque giudizio: e questa ci rende intelligenti, e forma la nostra facoltà di conoscere; l'oggetto di tale intuizione è l'*essere ideale*, l'idea». ⁶⁵

Anche il giudizio che matura nell'atteggiamento della riflessione, persino quello maggiormente prossimo all'atto intuitivo, vale a dire il giudizio con cui l'io dice a se stesso "io intuisco l'essere", ⁶⁶ deve dunque fare i conti con un'antecedenza che si produce cognitivamente nell'io in certo modo suo malgrado. Si potrebbe anche dire che la riflessione si scopre, da questo punto di vista, *agita* dall'essere che coglie in sé in forma di idea. Ma "agita" non sarebbe il termine corretto. Rosmini, infatti, da un lato non rinuncia a richiamare la componente passivante correlata all'atto intuitivo quando per chiarirne il carattere accosta, al senso corporeo, un "senso intellettuale". ⁶⁷ Dall'altro, però, distingue i due sensi con notevole finezza:

[T]uttavia nel senso corporeo non si comunica l'oggetto come oggetto, ma come forza *agente*; là dove nel senso intellettuale si manifesta un *oggetto*, anziché un agente; chè dell'oggetto non è propria l'azione, ma solo la presenza e la manifestazione: onde il senso intellettuale a prima giunta non sente se stesso, ma immediatamente intende l'ente; benchè poscia senta diletto di questa intelligenza dell'ente.

È, questo, un passaggio significativo perché, se è certo volto a escludere che l'idea dell'essere si lasci concepire tanto come originata empiricamente, quanto come generata dall'io – per cui vien detta "innata" ⁶⁸ –, contiene però l'osservazione che l'idea non è sperimentata come forza che agisce al modo di un corpo, ma, in quanto si dà come oggetto, oggetto intellettuale, è "termine" che nondimeno *si impone* quale *presenza manifestativa*. Ove l'oggetto intellettuale sia però, come in questo

⁶⁵ Ivi, n. 552, p. 119.

⁶⁶ Su questa distinzione, cfr., nel *Nuovo Saggio*, cit., sez. V, parte II, cap. V, art. II, § 3, l'intera *Obiezione seconda*, n. 547 ss., p. 115 ss.

⁶⁷ *Ibidem*: «L'essere dunque è intuito dallo spirito nostro in un modo immediato, come il senso riceve l'impressione del sensibile: egli è rispettivamente a questa presenza dell'essere allo spirito, che si può dire esser noi forniti di un *senso intellettuale*».

⁶⁸ Con le opportune precisazioni di M. KRIENKE, *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne*, Alber, Freiburg-München 2008, pp. 78-80. Può essere questo il luogo per ricordare in proposito un'affinità con Husserl nella lettura che, commentando l'esortazione ad andare alle cose stesse, offre Eugen Fink: «Il senso *fenomenologico* dello slogan – scrive Fink – intende un volgersi alle "cose", ossia all'*ente*, che non abbia già *predeciso* che cosa esso sia, né, rispetto a questo, in che cosa consista l'"oggettività" ["*Sachlichkeit*"] di una conoscenza o di un'asserzione. Si intende quel volgersi che non rechi con sé un'opinione prefissata, ma ricavi anzitutto dall'ente che cosa esso sia. Tuttavia è impossibile cercare in generale l'ente, trovarlo e al suo stesso cospetto domandare che cosa esso sia, senza *l'idea dell'ente*. Questa idea "innata" allo spirito umano è la condizione del problema dell'essere» (FINK, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, cit., p. 190).

caso, l'essere – l'essere in idea – ciò significa che esso coincide con il *Faktum* della sua *pura, universale e innegabile (auto)manifestatività*, forma che dà forma alla nostra facoltà di conoscere e attiva la nostra intelligenza. Se questo è vero, ogni ulteriore pensiero è chiamato a svolgersi *entro* tale manifestatività, che per esso vale dunque quale insormontabile *attualità*. Detto altrimenti, se l'essere è possibilità indeterminata rispetto al reale, esso è *atto* rispetto al suo stesso darsi: «Riassumendo – si legge in un altro testo rosminiano –, l'essere noto per natura è l'atto indeterminato e possibile, che precede tutti gli atti».⁶⁹

“Noto per natura”, scrive dunque il roveretano. Noto per natura *dell'essere*, si potrebbe domandare rimanendo nel solco dello gnoseologismo rosminiano, o noto per natura *della cognizione dell'essere*? La risposta può essere rintracciata, sebbene non univocamente, come vedremo, nella *Teosofia*. Qui, infatti, ragionando intorno all'opportunità di riprendere la nozione antica di categoria, nonostante essa possa sembrare pertinente più alla dialettica che all'ontologia, Rosmini precisa:

Ma è appunto la dialettica l'unico fonte, onde si può attingere il linguaggio dell'Ontologia, come c'insegnò Platone. Poiché essendo anche questa una scienza, non può parlare dell'essere che in quanto si fa conoscere e come si fa conoscere: *appartenendo questa stessa virtù di farsi conoscere*, come vedremo, *alla natura dell'essere*.⁷⁰

Se dunque nella messa a fuoco dell'orizzonte della manifestatività si giunge forse al punto di maggiore prossimità fra l'ideologia rosminiana e la fenomenologia husserliana, è indubbio che in questo stesso punto le direzioni divergono.

Anche per Husserl, in effetti, vale che la filosofia, per esser tale, debba anzitutto ritrarsi sul piano del possibile: «La vecchia dottrina ontologica – scrive –, che la conoscenza delle “possibilità” debba precedere quella delle realtà è, a mio avviso, per quel tanto che sia rettamente intesa e resa utile nel modo corretto, una grande verità».⁷¹ E come in Rosmini l'ideologia, così anche in Husserl la fenomenologia non esaurisce affatto i compiti assegnati dalla filosofia:

Io non riduco affatto la filosofia a teoria della conoscenza e a critica della ragione in generale, per non dire a fenomenologia trascendentale. Questa è ai miei occhi una scienza a sé, la scienza eidetica della coscienza trascendentalmente pura e dei suoi correlati, che in certo modo abbraccia tutte le altre scienze eidetiche (il sistema delle ontologie formali e materiali) e tuttavia non le include in sé. Il progetto compiuto delle ontologie e la realizzazione sistematica delle fenomenologie trascendentali che ad esse corrispondono e che le riconducono alla più alta unità è, a mio avviso, la condizione cardinale di possibilità di una filosofia *scientifica*, è il suo compiuto fondamento eidetico. Più in dettaglio: esse solo rendono possibile una metafisica scientifica che non ha a che fare solo con possibilità meramente ideali, ma con la realtà effettiva [*Wirklichkeit*].⁷²

⁶⁹ ROSMINI, *Logica*, cit., § 332, p. 90.

⁷⁰ ID., *Teosofia*, cit., Libro I, cap. III, § 128, p. 322 [corsivo mio].

⁷¹ HUSSERL, *Ideen*, cit., § 79, p. 178.

⁷² E. HUSSERL, *Brief an Karl Joël*, 11.3.1914, in: ID., *Briefwechsel*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, Bd. VI, pp. 205-206.

Ma nell'ordine della fondazione è la fenomenologia a fungere da filosofia prima, giacché le premesse atte a garantire la scientificità di quella filosofia seconda che è la metafisica vanno cercate e trovate nell'esplorazione della "coscienza trascendentalmente pura", ossia nell'approfondimento delle forme della correlazione. Da questo punto di vista, il peso del trascendentale, nonostante il profondo ripensamento del momento costitutivo scaturito dalle acquisizioni della fenomenologia genetica, continua a gravare in Husserl sul soggetto e l'essere, nell'atteggiamento fenomenologico, a fare problema in ordine al suo *sense*.⁷³ Anche l'essere cosiddetto trascendente rispetto al soggetto, da questo punto di vista, non fa eccezione:

Nel rivolgimento dell'epoché nulla va perduto, nulla di tutti gli interessi e degli scopi della vita mondana, e così anche nulla degli scopi della conoscenza. Solo che di tutto vengono mostrati i correlati soggettivi secondo essenza, da cui si ricava il pieno e vero senso d'essere dell'essere obiettivo e, così, di ogni obiettiva verità.⁷⁴

In Rosmini, sebbene guadagnata attraverso la via moderna della riflessione, accade invece che l'idea dell'essere torni a esercitare la seduzione antica di semantema fondamentale, e insieme incomparabile, in ragione del fatto di manifestare, come idea, un "oggetto" cui non è dato risolversi semplicemente in idea, dunque in pura possibilità. Il pensiero si scopre infatti *da esso* non solo illuminato, ma conservato nell'esistenza che gli è propria, ossia tenuto in vita nell'esercizio di rinnovata traduzione dell'indeterminato determinabile in determinazione.⁷⁵ È qui, non a caso, che

⁷³ Come scrive di nuovo Fink: «L'epoché fenomenologica, al contrario dell'"epoché" psicologica, non è una metodica del *confinamento* entro il mondo, ma una metodica dello *sconfinamento* al di là del mondo: l'intero dell'ente, al quale ci riferiamo sotto il titolo di "mondo", si rende problema in quanto unità di validità giacente nella vita della soggettività trascendentale dischiusa dalla riduzione. [...] L'interpretazione fenomenologica di tutto ciò che è nel mondo, in qualunque senso, come "validità" non significa la tesi che l'essere del mondo sia soggettivo in senso *psichico*, né significa il rifiuto dell'esistenza delle cose indipendente dalla conoscenza *umana*, ma proprio la scoperta di un *sense d'essere* [corsivo mio] altrimenti sempre nascosto e l'impostazione di un'interpretazione trascendentale dell'"indipendenza" intra-mondana» (E. FINK, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in «Kant-Studien», 38 (1933), rist. in: ID., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, cit., pp. 126-127.

⁷⁴ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (hrsg. v. W. BIEMEL), M. Nijhoff, Den Haag 1976 (Husserliana, VI), § 52, p. 179.

⁷⁵ G. Capone Braga, interessato però più a sottolineare in Rosmini il tratto dell'unità conferita al mondo delle idee dall'idea dell'essere per contestare poi la derivabilità di quelle da questa, così riassume: «Nelle idee bisogna distinguere la loro essenza comune, il fondo, e le loro determinazioni. L'essenza comune di tutte le idee è l'essere possibile. Le determinazioni, i modi, sono invece suggerite dal senso, dall'esperienza sensoriale. Ma le idee sorte dall'unione dell'essere possibile e dai modi non sono tanti enti numericamente distinti: esse sono sempre l'idea dell'ente possibile variamente

l'essere *possibile* si svela come essere *virtuale*, ossia essere indeterminato e possibile che *esige* la propria determinazione e, così, costituisce e fa avanzare l'intelligenza. Ogni atto di intelligenza, anche quello con cui l'intelligenza eventualmente pensa e pone se stessa, prende dunque avvio dall'essere e solo sulla scorta dell'essere ha modo di svilupparsi nella direzione del riferimento ad altro e in quella, per Rosmini subordinata, del riferimento a sé. È quindi l'essere, in ultima analisi, a rendere possibile la stessa riflessione e, al contempo, a impedire che essa si perfezioni in un atto di immediato e autosufficiente autocoglimento: levinasiamente, se si vuole, ma fatto salvo il primato dell'ontologia, che si costituisca in totalità. Per Rosmini, a questo punto, la via è aperta a che la filosofia, ora non più come ideologia, ma come teosofia proceda a determinare i contorni, rispettivamente, dell'ente finito (cosmologia) e di quello infinito (teologia).⁷⁶

In che misura la via suddetta sia effettivamente dischiusa è, come noto, questione da subito dibattuta nell'ambito degli studi su Rosmini. Ma è significativo che nello stesso Rosmini sia rilevabile un'oscillazione intorno al presupposto che tale apertura dovrebbe garantire, vale a dire l'innegabile eccedenza dell'essere "in sé" rispetto all'idea di esso incontrata dall'intuizione. Da un lato, infatti, è lo stesso Rosmini a tener fermo che è «l'essere ideale [che] contiene la ragione, che spiega le tre categorie, e forme dell'essere [*scil.*: subiettiva, obbiettiva e morale]». ⁷⁷ Dall'altro, sempre nella *Teosofia*, argomenta, come si è incominciato a vedere, in direzione diversa:

L'essere conosciuto nell'idea – scrive – è necessario (*Ideol.* 307, n., 380, 429, 575, 1106, 1158, 1460): dunque quell'essere essenziale è. Ma se quell'essere essenziale è, egli non può esser solo cioè nella pura idea, ma dee avere un altro, cioè un reale. Dunque l'essere ideale esige l'essere reale. Abbiamo dunque qui di necessità due forme dell'essere l'ideale e la reale.⁷⁸

Il ragionamento, secondo Rosmini, fa leva in ultima analisi sulla necessità di non incorrere in contraddizione:

Esso move – dice Rosmini – dal principio che "l'essere se fosse soltanto intelligibile e nulla più non sarebbe essere, perché involgerebbe una contraddizione". [...] Proviamo l'accennato principio. Un essere non può dirsi intelligibile se nulla ci fosse che lo potesse intendere. Perocché «intelligibile» esprime appunto la possibilità di essere inteso. Affermando dunque che l'essere è intelligibile, affermo nello stesso tempo che c'è qualche cosa atta ad intenderlo. Qualora dunque io dicessi, che "c'è necessariamente un essere intelligibile, e non c'è nulla capace d'intenderlo", io affermo e nego nello stesso tempo la stessa cosa, cioè dico una proposizione contraddittoria. Ma se oltre l'intelligibile c'è chi lo può intendere, dunque oltre l'essere ideale, c'è l'essere reale, perché chi può intendere è un soggetto intelligente, e l'essere subiettivo è reale, per la stessa definizione. Dunque – conclude Rosmini – la forma ideale dell'essere esige la forma reale: e l'ultima ra-

determinata. Perciò, secondo il Rosmini, nel mondo delle idee, nel mondo ideale, regna un'unità assoluta, un'unità che compenetra tutto» (G. CAPONE BRAGA, *op. cit.*, p. 53).

⁷⁶ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., *Prefazione*.

⁷⁷ ROSMINI, *Teosofia*, cit., Libro I, cap. XIV, § 176, p. 355.

⁷⁸ Ivi, Libro I, cap. XIV, § 173, p. 353.

gione di questa esigenza è la necessità del principio di contraddizione.⁷⁹

Si potrebbe obiettare⁸⁰ che la nozione di intelligibilità richiede non l'esistenza dell'ente intelligente, ma la sola *possibilità* di tale esistenza. Posso infatti pensare a qualcosa di intelligibile senza con ciò vincolarmi ad asserire l'esistenza *attuale* di qualcuno che lo possa intendere; e il passaggio dall'ideale al reale sarebbe dunque destituito di fondamento. Ma ai fini della comprensione di quell'oscillazione, è forse più interessante notare quanto segue dal fatto di tenere in vista non tanto i concetti in gioco isolatamente presi, ma le *distinzioni* nel contesto delle quali essi trovano uso: nel caso presente, la distinzione ideale/reale.

Nella prospettiva "ideologica", dunque, la distinzione ideale/reale è, e non può esser altro che, distinzione *ideale*. «[L]'essenza ideale dell'essere – scrive infatti Rosmini – comprende tutto l'essere [*scil.*: quindi anche l'essere *reale*, oltre all'essere *morale* di cui in questa pagina pure ne va] ma sempre al suo proprio modo; che consiste nel farlo conoscere *idealmente*».⁸¹ Se dunque si presta attenzione al modo in cui Rosmini opera qui con la distinzione ideale/reale, ci si accorge che essa è *fatta rientrare* sul lato dell'ideale. Nella prospettiva "ontologica", viceversa, la stessa distinzione è improvvisamente posta come distinzione *reale*. Oltre all'essere ideale, argomenta infatti Rosmini, vi è, *realmente* distinto da esso, l'essere reale. E la prova è cercata nel fatto che la distinzione ideale/reale si produce come intendimento ad opera di un essere reale, se non altri lo stesso filosofo che la pone: come si è letto, «chi può intendere è un subietto intelligente, e l'essere subiettivo è reale». La distinzione ideale/reale è qui dunque *fatta rientrare* sul lato del reale. Pur nel loro diverso esito, i due casi rivelano allora la medesima operazione logica, consistente nel re-ingresso di una distinzione entro se stessa.⁸² Cosa comporta tutto questo?

Si può dire che una distinzione di senso è *usata*, ossia è all'opera, ogni volta che *un* lato della distinzione stessa, relegando l'altro sullo sfondo, permette di "collocare" qualcosa nel proprio spazio, ossia di indicarlo o di identificarlo a differenza di altro. Nell'uso di una distinzione, dunque, a essere a tema non è la distinzione come tale, ma ciò che di volta in volta, nel contesto atematico da essa dischiuso, viene indicato. Una distinzione, tuttavia, può divenire essa stessa oggetto di indicazione: *menzionata*, dunque, essa lo è allora solo in quanto a sua volta distinta da altro, ossia collocata sul lato privilegiato di una distinzione evidentemente, però, *diversa*: si intende la distinzione ora effettivamente all'opera, quella grazie alla quale la prima ha potuto essere menzionata a differenza di tutto il resto che, viceversa, menzionato non è.

Ora, quando una distinzione è fatta rientrare in uno dei distinti *che essa stessa distingue*, siamo in presenza di una distinzione che include se stessa nel proprio riferimento: una distinzione,

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Lo fa CAPONE BRAGA, *op. cit.*, p. 118, con richiamo alla posizione di B. Bolzano, per la quale l'in sé ideale è tale appunto in quanto sussiste indipendentemente dal fatto di essere effettivamente pensato, persino da Dio.

⁸¹ ROSMINI, *Teosofia*, cit., cap. XIV, § 176, p. 355.

⁸² Su questa figura del *re-entry* di una distinzione nello spazio da essa distinto debbo limitarmi a rimandare a G. SPENCER BROWN, *Laws of Form*, Allen and Unwin, London 1969.

cioè, che è al contempo menzionata ed usata. Per quel tanto che è introdotta *come tale* in uno dei distinti, infatti, la distinzione è menzionata (es.: “la distinzione ideale/reale è una distinzione ideale”); ma per quel tanto che *uno* dei distinti è privilegiato come lato tematico rispetto all’altro (es.: “ideale” di contro a “reale”), la distinzione è usata.

Il punto è che, così facendo, la distinzione, nel mentre, in quanto usata, fa riferimento a *uno* dei due lati, in quanto menzionata rende visibile anche *l’altro*, e con ciò il carattere contingente della sua autocollocazione. Nell’applicazione della distinzione a se stessa, la distinzione svela dunque di non essere, in quanto tale, in grado di determinare univocamente, la propria collocazione: “la distinzione ideale/reale – diviene infatti possibile domandare – è una distinzione ideale o reale?”. Collocata su un lato, appare, di per sé, collocabile anche sull’altro, e viceversa: la distinzione, in altre parole, si svela nel punto di indeterminatezza che la approssima al paradosso.⁸³

Ma nel registro del senso, l’indeterminatezza – è in fondo insegnamento di Rosmini – non comporta necessariamente paralisi, ma invito alla determinazione, ossia, potremmo anche dire, alla decisione teorica. In questa prospettiva, si può allora rilevare di passaggio come le due forme di re-ingresso rinvenute nel testo rosminiano, abbiano alimentato di fatto una propria *Wirkungsgeschichte*, tanto da costituirsi come punto di biforcazione di due diversi sviluppi della successiva filosofia italiana: quello dell’attualismo (Gentile) e quello della metafisica classica (Bontadini).

Gentile,⁸⁴ come noto, sottopone a critica serrata il ricorso rosminiano all’intuito,⁸⁵ teso per lui a «far passare l’idea [*scil.*: l’idea dell’essere], per sé assoluta ed oggettiva, nello spirito che la intuisce», secondo una spiegazione che «è soltanto fantastica e metaforica», fondamentalmente estrinseca perché indotta dal clima storico-filosofico del tempo e tale da far arretrare il roveretano non solo rispetto a Kant, ma persino a se stesso:

Ché la vecchia opposizione di pensiero ed oggetto era anche opposizione di pensiero ed essere, poiché oggetto del pensiero è tutto quello che è (perfino il pensiero, rispetto al pensiero riflesso), vale a dire l’essere universale massimo, al quale si subordinano le universali esistenze. E l’essere, la forma suprema di quell’aristotelismo, che è il fondo dell’educazione filosofica del Rosmini, come poteva essere una mera for-

⁸³ Di questo Rosmini ha probabilmente avuto sentore, quando scrive: «Vi ha dunque nell’essere ideale la ragione della necessità che l’essere sia anco reale [*scil.*: che l’essere reale si sdoppi, realmente, in essere reale e ideale]; benché questa ragione a noi non si manifesti nel primo intuito di esso, ma solo dopo che avendo già il concetto di realtà in genere [*scil.*: che l’essere ideale si sia sdoppiato, idealmente, in essere ideale e nel *concetto* di essere reale], ce ne valiamo a interrogare, e decifrare ciò che nell’essere ideale sta scritto, quasi in scrittura abbreviata ed arcana», ROSMINI, *Teosofia*, cit., cap. XIV, § 174, p. 354.

⁸⁴ G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento* (1898), Sansoni, Firenze 1958 (3. ed. accresciuta, da cui si cita).

⁸⁵ L’«amminicolo dell’intuito» (ivi, p. 207), l’«assurdo» per il quale l’«opposizione pura» costitutiva del conoscere si risolve in «relazione immediata degli opposti» e dunque in «identità [che] proverebbe che l’opposizione non è possibile, almeno come pura opposizione» (p. 195).

ma soggettiva dello spirito umano? No, l'oggettività era la natura propria dell'essere.⁸⁶

Per ragioni non interne al suo pensiero («l'oggettività del Rosmini, concepita a quel modo [*scil.*: al modo della vecchia metafisica], è sì un bisogno della sua mente, ma non un risultato del suo sistema»⁸⁷) il roveretano, secondo Gentile, esita insomma ad accettare di rinvenire nell'atto sintetico originario del soggetto *à la* Kant la condizione di manifestazione degli enti e, con la tradizione, torna a imputarne l'apparire a un essere la cui presunta "oggettività" maschera invero solo la sua astratta esternalizzazione. L'intuito interverrebbe allora come *escamotage* per assicurare all'essere la sua immediata congiunzione col pensiero. Se di Rosmini è dunque inaccettabile il tentativo di riabilitare l'essere come intero che abbraccia in sé ogni ente, incluso, tra gli enti, il pensiero che, a partire dall'intuito, all'essere si volge, di Rosmini Gentile valorizza invece l'istanza dell'*actus*: sciogliendola, naturalmente, dal riferimento privilegiato all'essere, per consegnarla a una funzione sintetica che egli trova anticipata già nel "sentimento fondamentale", e pienamente all'opera nella percezione intellettuale, grazie alla sintesi primitiva che si realizza nel giudizio della ragione,⁸⁸ e dunque nel soggetto:

con l'intuito rosminiano – scrive – s'è creduto che rimanesse fuori ed opposta soltanto la forma dell'oggetto [*scil.*: l'idea dell'essere]; ma a torto, poiché la forma senza il contenuto non è se non un prodotto dell'astrazione; e l'unità della forma e del contenuto non è che nel soggetto.⁸⁹

Forma e contenuto, idea e realtà dell'essere, possono essere differenziati nel giudizio primitivo che istituisce l'opposizione conoscitiva di soggetto e oggetto solo in quanto originariamente e spontaneamente già unificati nel soggetto ad opera dell'atto sintetico della ragione. La tesi forte dell'interpretazione del giovane Gentile consiste dunque nell'affermare «essere l'oggettività rosminiana una cosa stessa con la soggettività kantiana».⁹⁰ Non stupisce, allora, che predisponendo nel 1943 la ripubblicazione della tesi di laurea originariamente data alle stampe nel 1898, Gentile potesse dichiarare, con riferimento alla proprio approdo attualistico: «l'atto non è se non lo sviluppo

⁸⁶ Ivi, p. 206.

⁸⁷ Ivi, p. 232.

⁸⁸ «La percezione intellettuale è, dunque, un atto spontaneo per cui si rende conoscibile, anzi noto, il dato della sensazione, riferendolo o assumendolo sotto la categoria dell'idea, ossia dell'essere indeterminato, in modo da farlo partecipe della natura di questo, cioè dell'idealità, e formarne quindi un'idea. La percezione intellettuale perciò non può essere altro che un giudizio, una *sintesi primitiva* [...] la quale suppone necessariamente un'attività sintetica originaria, che renda possibile l'unità del concetto, data la materia fornita dal senso e la forma prestata dall'intelletto. Questa suprema facoltà unificatrice o giudicatrice è per Rosmini la ragione. [...] È *sintesi primitiva* "quel giudizio col quale la *ragione* acquista la *percezione intellettuale*"» (ivi, p. 185).

⁸⁹ Ivi, p. 213 [corsivo mio].

⁹⁰ Ivi, p. 248.

dello stesso trascendentale kantiano-rosminiano, intorno al quale la mia mente giovanile si travagliava quasi mezzo secolo fa».⁹¹

Se in un certo senso l'attualismo matura dando sviluppo al re-ingresso della distinzione di pensiero ed essere entro l'attualità del pensare, nella metafisica classica proposta da Bontadini la fuoriuscita dal gentilianesimo diviene pensabile a partire dal re-ingresso della stessa distinzione entro l'essere.⁹² E qui, di Rosmini, non è tanto il motivo dell'*actus* a fare testo, quanto quello della necessaria incontraddittorietà dell'essere, che il roveretano associa, come abbiamo visto, all'epiteto della possibilità. È infatti nell'autocontraddittorietà, e dunque nell'autotoglimento, dell'identificazione di ente e niente che l'essere attesta al pensiero la sua assolutezza, ossia l'impossibilità della propria risoluzione nel nulla o anche solo nel divenire. Ma l'assolutezza dell'essere così assicurata, osserva Bontadini, «equivale alla fondazione della *trascendenza* del reale rispetto all'esperienza», giacché «in virtù della detta concezione dell'essere, noi dobbiamo *pensare* che l'essere stesso *trascenda le mutevoli apparenze* di cui è contesta l'esperienza. Quello che per la filosofia moderna è un presupposto [*scil.*: la trascendenza dell'essere] – conclude –, per la metafisica classica è un teorema dimostrato».⁹³ Se, dunque, nella ricostruzione che Bontadini propone della filosofia moderna, il filone che culmina nell'idealismo, dissolvendo la tesi gnoseologista della separazione originaria di conoscere ed essere, ha il merito di sbarazzare il campo da un'idea *dogmatica* della trascendenza, e con ciò di ripristinare le condizioni di possibilità per la riapertura del discorso metafisico, è solo «la tematizzazione dell'essere come tale [che] porta alla effettiva costruzione della metafisica, *etiam* in una situazione gnoseologista». E snodo decisivo, sebbene appartenente alle «“diradate propaggini” della metafisica nel territorio della modernità»,⁹⁴ è quello rappresentato appunto da Rosmini, un Rosmini, di segno evidentemente rovesciato rispetto a quello gentiliano:

È l'insegnamento che si può trarre da una speculazione come quella di un Rosmini: il quale nel “Nuovo Saggio” è largamente intinto di dualismo gnoseologista – basti ricordare la concezione della *sensazione* – ma, possedendo e tematizzando l'idea dell'essere, può tranquillamente star certo che ciò, che la teorizzazione di tale idea coinvolge, deve realizzarsi tanto al di qua come al di là delle frontiere dell'esperienza. Comunque vadano le cose al di là, se sono cose, cioè enti, cioè non-niente, dovranno sottostare alle esigenze dell'ente. Il fatto che Rosmini si riferisse alla mera *idea*, può ancora ribadire la tinta gnoseologista. Ma [...]

⁹¹ Ivi, p. 222, n. 1.

⁹² «[C]’è realismo – scrive Bontadini – perché codesto pensiero, in cui l’essere si manifesta, per un verso è a sua volta nell’essere – che è il luogo di ogni determinazione, che lega a sé, come determinazione di sé, ogni determinazione pensabile –, e per l’altro verso si riferisce immediatamente e formalmente all’essere: giacché il pensiero di nulla sarebbe il nulla dello stesso pensiero» (G. BONTADINI, *Realismo gnoseologico e metafisica dell’essere* (1934), in: ID., *Studi sull’idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 259-260).

⁹³ G. BONTADINI, *La deviazione metafisica all’inizio della filosofia moderna*, in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 40.

⁹⁴ Ivi, p. 41.

basti osservare che, se l'essere – che nell'idea è rappresentato – reclama dei caratteri che nell'esperienza non si incontrano, si impone l'affermazione metempirica di una realtà che abbia appunto i detti caratteri.⁹⁵

Segno rovesciato, si diceva, ma speculare, posto il movimento autoreferenziale di re-ingresso della distinzione entro se stessa che presiede alla formulazione di entrambe le posizioni.

IV. CONCLUSIONE

Svolte queste ultime considerazioni, si vorrebbe infine tornare là dove si sono prese le mosse e, concedendosi un maggiore respiro teoretico, anche al prezzo di un richiamo più libero agli autori trattati, chiedere in che misura sia possibile tener conto delle indicazioni emerse, ai fini di una ridefinizione di quel concetto di senso attorno al quale sono venute sviluppandosi le analisi proposte.

In maniera assai schematica, si potrebbe allora suggerire, con la fenomenologia, ma contro l'ontologia, che ogni operazione che si svolge nel medium del senso, nel mentre lo articola, lo riproduce, senza che però le sia dato con ciò di oltrepassarne i confini, bensì, tutt'al più, di espanderli o di modificarli: i sistemi di senso, in altre parole, benché in quanto sistemi rimandino inevitabilmente all'ambiente rispetto al quale si delimitano, si configurano però, da questo punto di vista, come sistemi *autopoietici*, *operativamente chiusi*. D'altro canto, per quel tanto che operare nel medium del senso, rende possibile rinnovare le operazioni di osservazione, e osservare comporta sempre impiegare una qualche distinzione al fine di *riferirsi* a qualcosa anziché ad altro, proprio la *chiusura operativa* si presenta allora come condizione materiale di possibilità di *apertura semantica* o, per restare nel linguaggio della fenomenologia, *intenzionale*.

Contro il soggettivismo trascendentale, anche di marca fenomenologica, si potrebbe per altro verso ipotizzare che il medium del senso, qualora pensato in maniera sufficientemente astratta, e cioè nella direzione della pura unità della distinzione attuale/potenziale o, per restare nei termini dell'ontologia rosminiana, indeterminato/determinabile, non debba per forza essere riservato alla "sfera della coscienza", inclusa quella cosiddetta purificata in senso trascendentale, ma possa includere anche quella, da Husserl programmaticamente esclusa fin dalle *Ricerche logiche*, della *comunicazione*. Si aprirebbe così la via perché sistemi psichici e sistemi sociali si lascino pensare nella loro reciproca chiusura operativa, dunque come ambienti l'uno per l'altro, e al contempo nel loro necessario accoppiamento strutturale.

Si tratta, qui, solo più di suggestioni, che rimandano tuttavia – la terminologia lo avrà rivelato – a una proposta teorica complessa e articolata: quella formulata da Niklas Luhmann (e dalla sua scuola), nella quale proprio il concetto di senso è assunto come nozione chiave ai fini dell'elaborazione di una teoria della società che si riveli all'altezza del tempo presente.⁹⁶ Natural-

⁹⁵ Ivi, pp. 41-42.

⁹⁶ Cfr. almeno N. LUHMANN, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in: J. HABERMAS - N.

mente, questo non dice molto in ordine alla necessità effettiva del concetto di senso, e meno ancora intorno ai margini della sua applicabilità all'esterno del progetto teorico indicato. E ciò è inevitabile che sia, finché non si sia almeno data formulazione adeguata al problema per rispondere al quale può tornare utile rivolgersi alla nozione di senso. Ma qui altro non si è cercato di fare se non, sulla scorta di una comparazione, cominciare a identificare alcuni dei tratti con i quali la nozione in questione ha trovato dimora nel lessico della filosofia.

mauro.nobile@unimib.it

(Università di Milano-Bicocca)

LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 25-100; ID., *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, pp. 92-147; ID., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, pp. 44-59.



CARLA CANULLO

LA COSCIENZA IN HUSSERL E ROSMINI: INTENZIONALITÀ E RIDUZIONE

This paper aims to examine the two main issues of Husserl's phenomenology, intentionality and reduction, as well as the issue of consciousness in Antonio Rosmini. This should be done not by searching a possible combination between the two authors, but by investigating the differences and trying to grasp the stakes of their reflection. So, without trying to compare the incomparable, with Rosmini we will investigate some issues that also Husserl intended to deal with. From another point of view – or, perhaps, from completely different points of view – we will finally search for that common viewpoint that avoids too easy comparisons and, according to different paths, asks to look at 'the things themselves'.

I. ESPORSI AL RISCHIO PER PENSARE ALTRIMENTI

Quando ci si interroga sul possibile incontro tra due autori tanto distanti le difficoltà dell'accostamento, e forse anche il tratto non poco estrinseco di questo stesso, è stato e sarà, forse, giustamente sempre rimarcato nell'*incipit* di ogni indagine consapevole di dire, in merito ai due autori, *quasi* la stessa cosa, si potrebbe parafrasando il titolo di un bel libro di Umberto Eco – ma *mai* la stessa cosa.

A ben vedere, tuttavia, questo rischio lo corre non soltanto l'accostamento di due autori dal diverso temperamento filosofico quali, in questo caso, Edmund Husserl e Antonio Rosmini, ma a esso si espongono tutti i tentativi che propongono accostamenti anche tra autori che condividono la medesima aria di famiglia. Addirittura è un rischio cui si espone ogni ermeneutica di un autore. Basti pensare alla “famiglia” fenomenologica, la quale nasce con una rottura non voluta e venuta, per così dire, da un diverso modo d'intendere le “cose stesse”, ossia la rottura tra Husserl e Heidegger.

Oppure si pensi alla lettera in cui Roman Ingarden chiedeva al maestro di perdonare le sue eresie,¹ ancora, si pensi al contrasto (sempre interno alla famiglia fenomenologica) provocato da quella che è normalmente indicata come *querelle* tra realismo e idealismo.

A ben vedere, allora, il rischio cui si espone l'operazione che si sta compiendo è il medesimo che si corre quando s'interpreta un autore *ad intra*. È con questa consapevolezza che sarà proposta una lettura meno mossa dalla preoccupazione di trovare comparazioni e più preoccupata, invece, di mettere in luce *come*, insieme a Husserl e Rosmini, i temi scelti dell'intenzionalità e della riduzione possano essere ripensati.

Non stupirà che, per questo confronto, siano stati scelti due motivi (appunto intenzionalità e riduzione) centrali – sebbene in modo diverso – nella fenomenologia, e a ragione tale scelta potrebbe essere considerata banale. O addirittura, potrebbe essere considerata una scelta sbagliata perché il “principale tema fenomenologico”, per Husserl, non è la riduzione ma l'intenzionalità.² Lo testimonia Paul Ricœur che nella sua *Autobiographie intellectuelle, Réflexion faite*, scriveva che la fenomenologia in Francia, si è fatta conoscere attraverso il tema dell'intenzionalità, la quale «creava una rottura con l'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé».³ E proseguiva:

Definita dall'intenzionalità, la coscienza si rivelava in primo luogo orientata verso l'esterno, dunque gettata fuori di sé, più e meglio definita dagli oggetti che intenziona che dalla coscienza di intenzionarli. Inoltre, la coscienza dell'intenzionalità restituiva ogni diritto alla molteplicità degli orientamenti oggettivi. Intenzionali erano la percezione, l'immaginazione, la volontà, l'affettività, l'apprensione dei valori.⁴

Dominique Janicaud ripeterà che l'indagine intenzionale deve essere la sola espressione della «ricchezza del nostro stare nel mondo»,⁵ motivo per cui la fenomenologia altro non sarebbe dal continuo svolgimento dell'intenzionalità nell'apertura al sensibile che appare.⁶

¹ Cfr. R. INGARDEN, *La lettera a Husserl sulla Sesta ricerca e l'idealismo* (fine luglio 1918), in S. BESOLI, L. GUIDETTI, *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Göttinga*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 143.

² Cfr. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, con introduzione di E. FRANZINI, trad. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002 (d'ora in poi: *Idee I*), § 84. Lo rimarcherà anche JEAN-PAUL SARTRE in *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Situations I*, Gallimard, Paris 1947, pp. 33-35; la stesura del breve saggio risale al 1939.

³ P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Edition Esprit/Seuil, Paris 1995, p. 17.

⁴ Ivi, pp. 17-18.

⁵ D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, l'éclat, Combras-Paris 1998, p. 112.

⁶ Non a caso Janicaud è stato il promotore, presso l'Université Sophia-Antipolis di Nice di ricerche sull'intenzionalità che sono approdate nella pubblicazione D. JANICAUD (ed.), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Vrin, Paris 1995.

Per quanto riguarda la riduzione, o meglio, *le riduzioni* che Husserl pratica nei §§ 56-62 di *Idee I* e in molti altri luoghi,⁷ queste sono precedute dall'*epoché* attraverso la quale

noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale che è costantemente "qui per noi", "alla mano" [...]. Facendo questo [...] *io non nego questo "mondo"*, quasi fossi un sofista, *non metto in dubbio la sua esistenza*, quasi fossi uno scettico; ma esercito l'*epoché* fenomenologica [*che mi vieta assolutamente ogni giudizio sull'esistenza spazio-temporale*].⁸

E quest'*epoché* «non deve essere confusa con quella richiesta dal positivismo [...]. Quello che noi cerchiamo sta in tutt'altra direzione. Per noi il mondo intero, quale viene posto nell'atteggiamento naturale [...] è ora privo di validità: non provato ma anche non contestato, esso va messo tra parentesi».⁹

L'originalità del modo in cui Husserl ha indagato tanto l'intenzionalità quanto la riduzione non ne ignora, dunque, la collocazione di tali motivi nella tradizione filosofica: l'intenzionalità, infatti, viene dalla filosofia medievale ed è ereditata da Husserl attraverso Brentano;¹⁰ la riduzione – o meglio: l'*epoché* – conosce, a partire dallo scetticismo, numerose variazioni,¹¹ tra le quali quella che Husserl stesso nomina nel passo appena citato, ossia l'*epoché* praticata dai positivisti.

Si obietterà giustamente che dare conto di un dibattito interno a una disciplina non ha nulla a che vedere con l'accostamento poco legittimo di due autori lontani per temperamento. Se, con ciò, l'accostamento tra gli autori non viene legittimato, è tuttavia legittimato altro, ossia quell'operazione che in epoche passate era *meno* considerata un azzardo da evitare, come ad esempio mostrano i diversi sensi che il termine "trascendentale" ha assunto nella storia della filosofia. Ecco, allora, la proposta che s'avanza: al di là di possibili ma anche poco legittime comparazioni che ci portano a dire *quasi* la stessa cosa, è possibile ritrovare in Husserl e Rosmini quel *typus* (in quanto impronta, carattere, figura, modello, secondo il greco τύπος) che permette di parlare d'intenzionalità e riduzione anche in mancanza dell'accezione tecnica dell'uso di questi termini?

⁷ Si vedano a tal proposito E. HUSSERL, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. di A. Staiti, a cura di V. COSTA, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; la riduzione alla "sfera appartentiva" nelle *Meditazioni cartesiane* (ID., *Meditazioni cartesiane* (con l'aggiunta dei *Discorsi Parigini*), trad. di F. Costa, a cura di R. CRISTIN, Bompiani, Milano 1997³, V Meditazione, § 44) e i testi raccolti *Zur phänomenologische Reduktion*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

⁸ E. HUSSERL, *Idee I*, § 32

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Per una storia dell'intenzionalità si veda J.-F. COURTINE, *Histoire et destin phénoménologique de l'intentio*, in JANICAUD, *L'intentionnalité en question*, cit., pp. 13-36.

¹¹ Cfr. a questo proposito il numero LXXXIII (1-2 / 2015) di «Archivio di filosofia», dedicato all'*epoché* intesa nei vari sensi.

Posto che tale possibilità possa darsi, si potrebbe riassumere il tentativo di queste pagine con la formula: *esporsi al rischio per pensare altrimenti*, dove a tale rischio ci si esporrà mettendosi nell'alveo non soltanto della via fenomenologica ma anche di un pensiero originalmente e *tipicamente* (nel senso di *τύπος* appena detto) italiano quale il pensiero di Antonio Rosmini.

II. LA CONTROVERSIA ERMENEUTICA

A questo scopo è utile ripartire dal titolo scelto per questo “azzardo”: *La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione*. Un titolo che può essere letto in tre direzioni diverse: o 1- cercando l'accostamento tra i due autori; o 2- cercando l'intenzionalità in Husserl e Rosmini; o 3- cercando di cogliere, nei due autori, i due motivi – per così dire – *in atto, nel loro operare*. In questa controversia ermeneutica, dovendo scegliere un cammino, la terza via ha il privilegio di mostrare non soltanto *che cosa* intenzionalità e riduzione siano, consegnando ogni paragone all'inevitabile scacco del dire quasi la stessa cosa, ma di far apparire *come* esse giocano il loro ruolo nell'*affaire* fenomenologico e, più in generale, filosofico. Per farlo, per vedere questo gioco, può essere utile partire da alcune letture dell'intenzionalità husserliana.

Elisabeth Rigal ha messo in luce le diverse implicazioni della formazione del motivo dell'intenzionalità e dell'oggetto intenzionale, formazione che ha segnato l'iniziale distacco di Husserl da Brentano.¹² La domanda da cui parte Rigal è la seguente: «Che cosa conduce le *Idee I*, che nel § 75 avevano in un primo momento definito la fenomenologia come “teoria descrittiva dell'essenza dei vissuti puri”, a riconoscere poi, nel § 86, il loro centro tematico nella “costituzione delle *oggettualità* della coscienza”, dove queste erano concepite come la realizzazione della coscienza di qualcosa in modo che in tale coscienza concordante si determini razionalmente l'unità oggettiva?». ¹³ E posto che, osserva Rigal, c'è un parallelismo noetico-noematico, com'è possibile che tale parallelismo si dia? Se, poi, spetta all'intenzionalità noematica far risaltare o mettere in evidenza le strutture dell'oggetto intenzionale, resta difficile capire come l'intenzionalità noetica resti intenzionalità nel senso vero e proprio. Di fatto, sebbene l'intenzionalità sia «la proprietà dei vissuti di essere “coscienza di qualche cosa”»¹⁴ e sebbene questo concetto «preso nell'ampiezza indeterminata in cui lo intendiamo, (sia) del tutto fondamentale e (sia) il punto di partenza agli inizi della fenomenologia»,¹⁵ Husserl scrive che «non in ogni vissuto l'io presta attenzione rappresentando, pensando, valutando, ecc. [...]; non in ogni vissuto può essere riscontrato questo *attuale* occuparsi dell'oggetto correlato, questo essere diretto a se stesso [...], mentre questo stesso vissuto può rac-

¹² E. RIGAL, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnel (Husserl et Brentano)*, in JANICAUD, *L'intentionnalité en question*, cit., pp. 37-61.

¹³ Ivi, p. 37. Rigal cita e commenta il § 86 di *Idee I*.

¹⁴ HUSSERL, *Idee I*, § 84.

¹⁵ Ivi, p. 212.

chiudere in sé l'intenzionalità». ¹⁶ E quando nel § 90 di *Idee I* (paragrafo del capitolo *Noesi e noema*) Husserl torna sui vissuti intenzionali, spiega anche che ogni «vissuto intenzionale ha – e appunto questo costituisce l'elemento fondamentale dell'intenzionalità – il suo *obiectum* intenzionale [...]. In altre parole: avere senso, o “avere qualcosa in mente” [...], è il carattere fondamentale di ogni coscienza, che di conseguenza non è soltanto un vissuto in generale, ma un vissuto che ha un senso, un vissuto “noetico”». ¹⁷ Ora, se il vissuto intenzionale è tale da poterne desumere un “senso”, la situazione che definisce quest'ultimo, «ossia la circostanza che per noi la non-esistenza [...] dell'*objectum* rappresentato o pensato non può privare la relativa rappresentazione (e ogni vissuto intenzionale in generale) del suo “rappresentato” come tale, e che dunque bisogna tracciare una distinzione tra i due, non poteva rimanere nascosta. La distinzione, così sorprendente, doveva trovare un'espressione terminologica. E infatti vi rimanda la distinzione scolastica tra “l'*obiectum mentale*”, “intenzionale” o “immanente” da una parte, e l'*obiectum reale*” dall'altra»; ¹⁸ *obiectum reale*” che va messo tra parentesi perché è “la cosa là fuori”. Ma se questo è il caso, che cosa si trova nel fenomeno “ridotto”?

Rispondendo alla questione Husserl scrive che «nella percezione si trova anche che essa ha il suo senso noematico, il suo “percepito come tale” [...], cioè il correlato appartenente all'essenza della percezione fenomenologicamente ridotta. In termini metaforici: la “messa tra parentesi” che la percezione ha subito, proibisce ogni giudizio sulla realtà percepita [...] ma non proibisce il giudizio sul fatto che la percezione è coscienza *di* una realtà», ¹⁹ ad esempio del “percepito come tale”, “questo albero fiorito là nello spazio”. ²⁰

Si sintetizza in queste pagine il problema che Rigal pone e al quale risponde regredendo verso il primo Husserl e la sua critica a Brentano. Soprattutto, va precisato per chiarire la questione di Rigal, se spetta all'intenzionalità noematica mettere in luce le strutture dell'oggetto intenzionale, è difficile comprendere come l'intenzionalità noetica possa restare intenzionalità in senso vero e proprio. Potremmo riassumere la sua questione chiedendo se dalle *Ricerche logiche* a *Idee I*, e dunque nella tensione tra il cosiddetto realismo e idealismo husserliano, la questione dell'intenzionalità resti la stessa o no. ²¹ Ma se questa è la domanda che si pone retrocedendo da *Idee I* verso le *Ricerche logiche*, quando invece andiamo in avanti troviamo l'intenzionalità discussa nelle *Meditazioni cartesiane*. Nel § 20 leggiamo che l'analisi intenzionale è «condotta sulla base del principio fondamentale che ogni *cogito* come coscienza è invero intenzione», ²² dove «questo intendere-oltre-di-sé che è in

¹⁶ Ivi, p. 210.

¹⁷ Ivi, § 90, pp. 228-229.

¹⁸ Ivi, p. 229.

¹⁹ Ivi, pp. 231-232.

²⁰ Cfr. ivi, p. 231.

²¹ Cfr. RIGAL, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnels (Husserl et Brentano)*, cit., pp. 40-41.

²² HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., § 20, p. 75.

ogni coscienza, deve esserne considerato come momento essenziale»²³ e dove il fenomenologo ricerca l'oggettivo nella consapevolanza che questo «può esser trovato solo come *correlato di coscienza*», così che

egli non lo considera e non lo descrive solo in atteggiamento *diretto*, né in mero riferimento in generale all'io corrispondente, all'*ego cogito* di cui quell'oggettivo è correlato, egli piuttosto [...] rivela i determinati corsi sintetici dei molteplici modi di coscienza e i modi ancora più reconditi del comportamento dell'io che portano a rappresentazione l'assoluto esser-intenzionato dell'io.²⁴

Dopo questo paragrafo torna la riflessione sull'oggetto intenzionale che può essere studiato nella sua struttura noetico-noematica,²⁵ saldando la duplicità e la difficoltà che Rigal individuava chiedendo se, quando Husserl riconosce ogni diritto di mettere in luce le strutture dell'oggetto intenzionale all'intenzionalità *noematica*, non è chiaro come l'intenzionalità *noetica* possa restare «un'intenzionalità del senso vero e proprio del termine».²⁶

Questo percorso nell'intenzionalità husserliana permette di tornare al primo punto della questione, posto con Ricœur, dove la coscienza intenzionale è intesa come coscienza che si trova rivolta fuori di sé. Ma lo era veramente oppure l'interpretazione ricœuriana della coscienza coglieva in modo immediato quello che uno sguardo mediato non confermava? Probabilmente è vera la seconda ipotesi, ossia che l'intenzionalità si giocasse *prima* nel complesso scambio tra oggetto intenzionale e oggetto noematico, e tra intenzionalità noetica e noematica, dunque nel campo della coscienza, come le *Meditazioni cartesiane* confermeranno.

Conferma che legittima che sia posta la seguente questione: com'è possibile che il traduttore di *Idee I* di Husserl e finissimo conoscitore delle *Meditazioni cartesiane* confermasse l'interpretazione dell'intenzionalità come apertura della coscienza verso la realtà che invece nei testi husserliani non si conferma? Di fatto, osservando che con l'intenzionalità si operava una frattura con “l'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé” e ciò proprio attraverso l'apertura verso l'*au dehors*, Ricœur centrava perfettamente la questione centrale data dal rapporto nuovo che veniva a crearsi tra l'immanenza della coscienza e la trascendenza del mondo fino a cogliere, attraverso le riduzioni fenomenologiche, la trascendenza nell'immanenza – e persino l'estraneità e l'alterità *come* strato del sé. Ora, che cosa ci apprende Rosmini di questa frattura e rottura? Ché se in Rosmini si confermasse, vi troveremmo il senso di intenzionalità che Ricœur *non* ha frainteso e che, invece, ha ben compreso. Se, infatti, per Husserl, la coscienza intenzionale è quanto abbiamo fin qui detto, non manca comunque il senso d'intenzionalità come *apertura* della coscienza che si produce nello scarto che l'intenzionalità introduce “nell'identificazione cartesiana tra coscienza e coscienza di sé”. *Di questo scarto, di questa frattura che conduce fuori dal cartesianesimo, la co-*

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 76.

²⁵ *Ivi*, § 21, pp. 78-79.

²⁶ RIGAL, *Les deux paradigmes husserliens de l'objet intentionnels (Husserl et Brentano)*, cit., p. 40.

scienza rosminiana può apprenderci qualcosa?

III. QUANTO UNA QUESTIONE PUÒ ESSERE INAPPROPRIATA?

Quanto inappropriata ed estrinseca è la questione posta? In Rosmini non c'è, va da sé, la formulazione dell'intenzionalità ma v'è quella frattura riflessiva della coscienza per cui non si dà coscienza senza riflessione. Scrive Rosmini a Giuseppe Bailo: «In un manoscritto che tengo appunto sulla coscienza dimostro che non si dà coscienza senza riflessione [...] e quindi che vi hanno delle coscienze riflesse appunto perché vi hanno delle *riflessioni di riflessioni*».²⁷ Inoltre, come noto, Rosmini individua l'etimologia della coscienza nello *scire cum*, co-scienza, ovvero: scienza con noi.

Si tratta di una coscienza preposizionale, di un “sapere con e di”, che proprio nel “di” si differenzia. Infatti, se «tosto che noi conosciamo un sentimento nostro, noi siamo *di* lui consapevoli»,²⁸ per ciò che concerne le cose esteriori la situazione cambia. «La cognizione di queste, scrive Rosmini, non è un esser consapevoli perocché gli oggetti di tali cognizioni non sono noi, né parti di noi. Si esige dunque in tal genere di cognizioni, oltre la *cognizione diretta*, anche la *cognizione riflessa*, acciocché noi n'abbiamo coscienza».²⁹ La preposizione “di” esprime quindi modi diversi di cognizione, ché del sentimento siamo consapevoli, essendo “in” noi, «senza che lo avvertiamo, senza che ci riflettiamo sopra, che n'abbiamo cognizioni».³⁰

Altri passi confermano questa preposizionalità della coscienza, la quale è diversa dal sentimento che è immediato perché possiede «la dualità propria della cognizione (il conoscente e il cognito come due enti separabili)»;³¹ ancora, che si differenzia dal sentimento che «ha solo la dualità propria sua, per la quale si distinguono due termini così correlativi che l'uno non si può pensare come ente se si separa dall'altro».³² Questa preposizionalità della coscienza per la quale è “coscienza di”, si rafforza per l'altra preposizione già accennata, ossia la preposizione “con” che dimostra congiunzione, «quasi venga a dire scienza che ha l'uomo seco medesimo, scienza che gli è data dall'interno del sentimento».³³ Ma, scrive Rosmini, è quando distinguiamo fra cognizione diretta e

²⁷ A. ROSMINI, *Epistolario completo*, vol. V, Coi Tipi di Giovanni Pane, Casale 1890, p. 43.

²⁸ A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia italiana*, vol. I, a cura di G. MESSINA, ECN di Città Nuova, Roma 2007, p. 343, nota 106.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vol. I, a cura di U. MURATORE, ECN di Città Nuova, Roma 1983, p. 92, nota 96.

³¹ A. ROSMINI, *Psicologia*, vol. III, a cura di V. SALA, ECN di Città Nuova, Roma 1989, p. 113, n. 1479.

³² *Ibidem*.

³³ A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, a cura di U. MURATORE e S.F. TADINI, ECN di Città Nuova, Roma 2012, p. 49, n. 9.

cognizione riflessa che facciamo della coscienza “un’analisi accurata”. Quando compiamo un primo atto intellettuale, non conosciamo questo atto, sebbene sia un atto che ci permette di conoscere l’oggetto della cognizione. Questo atto, cognizione nella quale si conosce immediatamente l’oggetto dell’atto stesso ma non «l’atto dello spirito», è detto cognizione diretta, dopo la quale «sovravviene la riflessione».³⁴ Ora, la riflessione è di due specie, potendosi volgere sugli oggetti della cognizione diretta e sull’atto dello spirito, col quale lo spirito conosce.³⁵ V’è dunque una duplicità che permette alla coscienza di riflettere sull’oggetto conosciuto e sull’atto compiuto. Vale la pena leggere il passo in cui Rosmini si sofferma su questa duplicità:

Se l’uom riflette solamente sopra gli oggetti della cognizione egli acquista una *cognizion riflessa* riguardante gli oggetti delle sue cognizioni, ma non acquista alcuna cognizione riguardante l’atto del suo spirito, “mezzo del conoscere”. Se puoi l’uomo riflette non solo sull’oggetto del conoscere, ma ben anco sull’atto del proprio spirito, “mezzo del conoscere”, in tal caso egli acquista la *consapevolezza* ossia la coscienza del suo atto intellettuale in relazione coll’oggetto a cui si riferisce.³⁶

Questa differenziazione interna distingue anche sensi diversi della riflessione, ché la coscienza è riflessione ma non qualsivoglia riflessione; è la riflessione che si volge “sopra noi stessi” e che «ci fa conoscere quanto noi facciamo o in noi si fa».³⁷ Né manca una descrizione della coscienza che la diversifica, per così dire, o differenzia “internamente”, e a tal proposito Rosmini indica la cognizione come ciò che costituisce in modo generalissimo ogni scienza, la coscienza come sentimento del proprio stato e la «coscienza pura, o unitissima, come sentimento della propria esistenza prima di ogni atto».³⁸ Questa coscienza pura, altro dall’idea di coscienza, è “l’IO solo”,³⁹ è «il sentimento fondamentale di noi come siamo nel primo istante della nostra esistenza o, per dir meglio, anteriormente e indipendentemente da qualunque nostra operazione, ovvero (che è la stessa cosa) il sentire di potere tutto quello che possiamo; ovvero la coscienza pura è l’io solo».⁴⁰ A questa prima e triplice distinzione, segue non già una fenomenologia di atti possibili ma dei diversi modi di essere della coscienza (coscienza morale, innanzitutto, ma anche coscienza invincibile e vincibile, retta e non retta, farisaica, lassa, ecc.).

Sebbene quanto appena detto non attenui le differenze tra la coscienza intenzionale husserliana e la coscienza non intenzionale di Rosmini, una risposta alla questione posta a proposito dell’interpretazione ricœuriana dell’intenzionalità husserliana può essere perlomeno tentata. Se, con

³⁴ Ivi, p. 50, n. 10.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 51, n. 15.

³⁸ A. ROSMINI, *Coscienza pura*, in *Saggi inediti giovanili*, a cura di V. SALA, ECN di Città Nuova, Roma 1987 p. 27.

³⁹ Ivi, p. 33.

⁴⁰ Ivi, pp. 95-96.

Ricœur, si trattava di cogliere la frattura tra coscienza e coscienza di sé, dopo quanto detto è lecito affermare che la preposizionalità della coscienza rosminiana ci attesta il medesimo scarto individuando diversi livelli *della coscienza stessa*. Addirittura, tale preposizionalità conferma la frattura di cui diceva Ricœur, pur non nominandola in questi termini; o conferma, se si vuole, la direzionalità o la vettorialità o l'apertura della coscienza verso sé ma anche verso l'oggetto conosciuto, facendolo secondo quella sorta di scansione sopra detta. C'è, tuttavia, questo senso di intenzionalità in Rosmini?

V'è una ripresa dell'*intentio* degli Scolastici, i quali intendevano «per significato di prima intenzione quello che il vocabolo significa direttamente [...] e per significato di seconda intenzione [...] la stessa cosa, ma con qualche relazione aggiunta dalla riflessione». ⁴¹ Dunque il senso dell'*intentio* non è certamente husserliano, come non lo è l'accento all'*intentio universalitatis*, ossia alla tendenza all'universalità che sta nel possibile che la mente aggiunge. Né si approssima al senso husserliano d'intenzionalità l'accezione di intenzione morale dell'atto che è in relazione con la legge prima, «onde gli atti interni d'ossequio o avversione alla legge non si dice che abbiano intenzione, come quelli che s'immedesimano con l'intenzione stessa». ⁴² E forse la distanza diventa ancora più patente quando Rosmini parla di sentimento, soprattutto di sentimento spirituale che si scorge «colla immediata meditazione dell'IO stesso. Perocché il sentimento che esprime questo vocabolo è al tutto alieno da ogni fantasma corporeo, non rappresenta estensione, né forma, né colore». ⁴³ E sebbene nella "sensitività ideologica" si mantenga la stessa tensione che abbiamo colto a proposito della coscienza, e dunque lo sdoppiamento che permette a un unico e medesimo principio di avere un doppio sentimento, «è da notarsi che il sentimento che ha l'anima in quanto termina nell'idea è un sentimento oggettivato, sicché l'anima che pure è soggetto sente se stessa oggettivamente, quasi perdendo nella sua pura intuizione la sua propria individualità». ⁴⁴

Si obietterà, giustamente, che tutta la filosofia riflessiva ha pensato lo sdoppiamento della coscienza, ma è proprio questo il punto: tale sdoppiamento è stato uno dei motivi che ha reso possibile l'uscita dalla coscienza naturale che il positivismo imponeva e che anche Husserl, insieme a Bergson e per altri versi Rosmini, hanno pensato. Se dunque i contenuti husserliani e rosminiani debbono essere mantenuti nelle loro inaggrabili differenze, le ricerche di cui sono l'espressione si sono iscritte in un comune quadro, ossia in una prospettiva che rifiuta da diversi punti di vista la naturalizzazione della coscienza per pensarne il polivoco articolarsi.

Se fin qui, tuttavia, è stata seguita la via dell'intenzionalità, mostrando come in questa Rosmini possa offrire addirittura un chiarimento al motivo per cui una certa interpretazione proposta da sicuri conoscitori del pensiero di Husserl segua vie in apparenza non husserliane, quando si tratta

⁴¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, vol. IV, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, ECN di Città Nuova, Roma 2000, pp. 464-465, nota 4.

⁴² A. ROSMINI, *Compendio di etica*, a cura di G.B. PAGANI, ECN di Città Nuova, Roma 1998, p. 94, n. 236.

⁴³ A. ROSMINI, *Psicologia*, vol. I, a cura di V. SALA, ECN di Città Nuova, Roma 1988, p. 95, n. 132.

⁴⁴ Ivi, vol. II, p. 242, n. 999.

della riduzione fenomenologica, gesto che nell'*Idea della fenomenologia*, ossia le lezioni che nel 1907 intrecciarono la *Gegebenheit* e la *Reduktion*, la distanza si fa patente perché in Rosmini, *la riduzione è mancante*.

IV. LA RIDUZIONE SI DICE IN MOLTI MODI

Se in Rosmini la “riduzione” manca, va tuttavia detto che essa è una questione complessa anche in Husserl.⁴⁵ Nell’opera del fondatore della fenomenologia essa si intreccia con la questione dell’immanenza e della trascendenza, dove questa, enigmatica, deve essere messa tra parentesi affinché ogni tipo di datità appaia, siano esse autodatità della coscienza che datità simboliche. Nei §§ 50-58 di *Idee I*, Husserl svolge i diversi sensi della riduzione, dall’*epoché* che sospende ogni giudizio sulla realtà esistente, alla riduzione al residuo trascendentale dell’Io puro, alla riduzione della trascendenza divina e, infine, la riduzione eidetica della coscienza.

Ma prima della stesura di *Idee*, introducendo ne *L’idea della fenomenologia* la riduzione fenomenologica,⁴⁶ Husserl osservava che per evitare la fallace *metabasis eis allo genos* nella quale ricade la conoscenza naturale, occorre fare a meno di ogni trascendenza, provvedendola, proprio per il tramite della riduzione, di un indice di nullità. L’esistenza del trascendente, cioè, «non deve essere posta come tale ma, tutt’al più, come fenomeno di validità (*Geltungsphänomen*)».⁴⁷ La ragione di tale “rinuncia” è presto detta: nessuna presenza trascendente può essere colta nella sua assoluta auto-datità (*Selbstgegebenheit*), privilegio che spetta esclusivamente all’immanenza (pura) della sfera delle *cogitationes*.

La trascendenza costituisce, perciò, «l’*enigma* in cui inciampa la conoscenza naturale» ed *enigma*, *Rätsel*, la trascendenza lo è perché di essa non ci si può servire come *dato* (*gegeben*), come ciò che la fenomenologia attinge quale suo punto di partenza nella “rifondazione” del sapere. La trascendenza è *enigma* perché può essere solo presupposta ma mai colta direttamente; ancora, la trascendenza è *enigma* perché non può essere colta nella sua auto-datità evidente;⁴⁸ infine, è questa trascendenza “posta ma non colta” a dover essere provvista di un “indice di nullità”.

Tuttavia, l’accezione (husserliana) di trascendenza non è univoca: difatti, nell’*Idea della fenomenologia* essa è distinta in effettiva (*reel*) e intenzionale,⁴⁹ mentre nel primo volume delle *Idee* si parla anche di “trascendenza nell’immanenza”. Tra i luoghi husserliani più noti nei quali

⁴⁵ Cfr. J.-F. LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Puf, Paris 2005.

⁴⁶ E. HUSSERL, *L’idea della fenomenologia*, trad. it. di G. Vasa e M. Rosso, il Saggiatore, Milano 1981, pp. 47 ss.

⁴⁷ Ivi, p. 47.

⁴⁸ Cfr. HUSSERL, *L’idea della fenomenologia*, cit., pp. 73 ss.

⁴⁹ Secondo la distinzione presentata ivi, pp. 71-72.

l'espressione ricorre, ricordiamo il § 57 del primo volume delle *Idee*,⁵⁰ dove così è definito l'io puro;⁵¹ un altro passo nel quale ricorre l'espressione è in *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*,⁵² dove alla "trascendenza nell'immanenza" è dedicato il § 28, il cui titolo è *L'esperienza fenomenologica. La sua "trascendenza nell'immanenza" e la possibilità dell'illusione. Empatia ed esperienza di sé*. In queste pagine la trascendenza non è quanto deve essere messo tra parentesi dalla riduzione ma, addirittura, è ciò che è scoperto dalla riduzione stessa come "trascendenza nell'immanenza fenomenologica".⁵³ Scompare definitivamente, per questa "trascendenza nell'immanenza", il connotato di "enigma": si tratta, infatti, di una trascendenza immanente alla coscienza. Ora, che cosa potremmo dire a proposito di Rosmini, a fronte di questo inequivocabile percorso?

Parlare di *epoché* sarebbe falso e fuorviante, ma parlare di riduzione no. In *Teosofia* (n. 1227), Rosmini scrive che «dopo aver parlato dell'ente astratto, del subietto astratto e dell'atto astratto», occorre parlare *dell'essenza terminativa*, la quale è positiva e negativa. L'ente astratto è l'ente in universale cui il soggetto astratto e l'atto astratto vanno ad aggiungersi. Quando il filosofo propone un'analisi delle proposizioni attraverso le quali l'intelletto procede e commenta l'espressione "Paolo è sano", il soggetto astratto Paolo, separato da "sano", o meglio, dall'essenza astratta "sanità" vi è congiunto dalla copula "è", la quale indica l'atto, o l'atto astratto; essa è tale perché può essere considerata senza il soggetto astratto-Paolo e senza l'essenza terminativa-sanità. Ed è tale essenza, che è dunque uno dei tre generi sommi, a poter essere, come appena detto, positiva e negativa. A ben vedere, tuttavia, anche il negativo si riduce al positivo perché «altro non aggiungendovi che la negazione, conserva il *concetto fondamentale* del genere, laddove i generi inferiori aggiungono al *concetto fondamentale* del genere qualche differenza». E poco dopo: «Il negativo non aggiunge altro, fuorché la negazione che fa la mente, e non pone una differenza nel genere, rimanendo la negazione estrinseca al medesimo. E questo spiega la parola filosofica di *riduzione*. Quando pertanto un genere conserva il concetto da cui esso è formato, e la mente v'aggiunge qualche operazione non è un genere novo, ma è il primo con qualche lavoro della mente, e però si dice che egli *si riduce* nello stesso genere». ⁵⁴

Qui "si riduce" potrebbe essere inteso come "si riconduce" allo stesso genere come il suo genere, così come per Heidegger la riduzione «consiste nel *ricondurre* lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essenza di questo

⁵⁰ HUSSERL, *Idee I*, cit., pp. 143 ss.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 144.

⁵² Si veda *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Nijhoff, La Haye 1973.

⁵³ Cfr. E. HUSSERL, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*, *ivi*, p. 166. Si veda anche HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., §§ 47-50, pp. 125-131.

⁵⁴ ROSMINI, *Teosofia*, vol. III, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, ECN di Città Nuova, Roma 1999, p. 69, n. 1227.

ente». ⁵⁵ *Riconduzione*, dunque, anche nella fenomenologia storica, è uno dei sensi della riduzione. La quale, in Rosmini, manca nel senso rigorosamente fenomenologico del termine, e dunque anche in merito alla riduzione (così come dell'intenzionalità) diciamo sempre “quasi la stessa cosa”, ma c'è come possibile gesto filosofico di riconduzione.

Manca, certamente, altro, ossia manca quella ricerca dell'immanenza alla coscienza che muoveva la riduzione husserliana, come si apprende sempre dalla lettura de *L'idea della fenomenologia* dove Husserl insiste sulla differenza tra due immanenze e due trascendenze, ⁵⁶ distinte in effettive e intenzionali, punto per lui decisivo perché riguarda la possibilità di una conoscenza che coincida con *il diretto guardare, afferrare e possedere la cogitatio*; coincidenza che gli permette di concludere che «le *cogitationes* sono le prime datità assolute». ⁵⁷

In Rosmini, invece, si è parlato soprattutto della tensione tra la conoscenza della coscienza e di “altro” dalla coscienza. Ma la trascendenza, o meglio: l'ente trascendente, non ha alcunché di enigmatico né va posto tra parentesi. Di nuovo, la riduzione, in tal senso, in Rosmini manca, ma è mancante *perché manca l'enigma della trascendenza e non perché manca il gesto della riconduzione*. Ed è forse proprio il gesto di tale *riconduzione* che motiva il senso di ente trascendente così come lo si afferma in *Teosofia*, nella parte dedicata al reale. ⁵⁸ A tal proposito, scrive Rosmini, «dimostravamo che l'ente sensitivo-relativo e in particolare il corporeo, sommerso alla meditazione, ci si mostra come condizionato a un altro ente anteriore a lui, che dicesi trascendente, perché non cade nell'esperienza». Sentenza a riprova della quale il nostro filosofo argomenta in questo modo:

Il primo atto dell'anima che cade nel suo concetto è quello di un principio senziente, e che un principio corporeamente senziente suppone dinnanzi da sé un principio il quale si trasforma in senziente, e come senziente si pone e s'individua ricevendo da ciò natura di anima. Il principio che ci rimane [...], tolto via il sentito corporeo, non è più senziente, è un principio che alla mente nostra appare come meramente potenziale, e un principio potenziale non cade nel sentimento proprio dell'anima, o piuttosto non cade in quel sentimento che è l'anima. *Onde la mente dialettizzando trascende l'anima e arriva a qualche cosa che la precede nell'ordine degli esseri.* ⁵⁹

La trascendenza, o meglio: l'ente trascendente, non è enigmatico – *e qui si gioca la grande differenza con Husserl* – perché è colto dal movimento stesso della mente e se dunque la riduzione manca, essa manca per i presupposti ideologici e ontologici del tutto diversi tra i due autori. Ma se un certo senso di fenomenologia spontanea nel movimento della riduzione filosofica si dà anche in Rosmini, questa la si può individuare, certamente, in un'accezione *non* husserliana ma pur sempre

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 1988, p. 19.

⁵⁶ Cfr. HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, cit., p. 71.

⁵⁷ Ivi, p. 45.

⁵⁸ A. ROSMINI, *Teosofia*, vol. V, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, ECN di Città Nuova, Roma 2000, p. 198, n. 2226.

⁵⁹ *Ibidem*, corsivo nostro.

fenomenologica di riduzione come riconduzione, in Rosmini nella riconduzione al genere più proprio, non ponendosi la trascendenza, e tanto meno l'ente trascendente, come fonte di enigmaticità.

Queste pagine che si aprivano sulla differenza tra il *che cosa* e *come* ritornano infine a questa differenza, alla quale *ci riconduce* il percorso compiuto. Difatti, se il *che cosa*, senza alcun dubbio, separa Husserl e Rosmini, il *come* del gesto compiuto li rende possibili compagni di viaggio, permettendo di declinare fenomenologicamente (sebbene non husserlianamente) la posta in gioco – filosofica.

Perciò, senza pretendere di paragonare l'incomparabile, con Rosmini ci troviamo dentro le questioni che *anche* Husserl ha inteso affrontare, e ci troviamo dentro le questioni che dalla sua interrogazione sono scaturite. Da un altro punto di vista o forse da punti di vista completamente diversi, ritroviamo allora un medesimo sguardo che ci invita a non operare troppo facili comparazioni ma che chiede, secondo diversi percorsi, di guardare "le cose stesse".

carla.canullo@gmail.com

(Università di Macerata)





GIAN LUCA SANNA

IL PROBLEMA DELLA PERCEZIONE TRA HUSSERL, MERLEAU-PONTY E ROSMINI

The focus of this paper is the philosophical problem of perception. It will compare some of the most important voices of contemporary phenomenological tradition with some aspects of the philosophical anthropology of Antonio Rosmini. We will examine the phenomenological reflection of Edmund Husserl, showing how his concept of perception is not adequate to stay in a truly human dimension of subjectivity. Moreover, the phenomenology of perception of Maurice Merleau-Ponty will be taken into consideration, as a more legitimate way to operate a comparison with some specific aspects of Rosmini's philosophical anthropology. Therefore, the paper will proceed to analyze Rosmini's Anthropology in the service of moral science, with special emphasis on the section «Animality». The aim is to highlight the presence of a strong anthropological conception of perception, that on the one side goes beyond the transcendentalist approach of Husserl's phenomenology, and on the other side is also appropriate to overcome the existential phenomenology of Merleau-Ponty.

INTRODUZIONE AL PROBLEMA

Questo lavoro assume come *focus* il problema filosofico della percezione declinandolo lungo un approccio di tipo fenomenologico. L'obiettivo è quello di mettere a confronto alcune tra le voci più significative della tradizione fenomenologica contemporanea con alcuni aspetti dell'antropologia filosofica di Antonio Rosmini. Trattandosi di impostazioni filosofiche profondamente distanti, è doveroso precisare che qui si vogliono mettere in luce solo alcuni aspetti specifici, ciò al fine di non cadere in indebite forzature.

Si prenderà in esame, in primo luogo, il problema della percezione nella fenomenologia di Edmund Husserl, mostrando come essa sia debitrice di un approccio psicologista che affonda le sue radici nel *Trattato sulla natura umana* di David Hume del 1739-40. È proprio a partire dalla ripresa di alcuni assunti contenuti nel pensiero humeano – passando per la psicologia fenomenologica di Franz Brentano – che Husserl giunge a concepire la percezione come un'«epifania mentale», che ne-

gli sviluppi del suo pensiero si spoglierà di ogni residuo psicologista ed empirico per diventare pura e trascendentale.

Non è compito di questo lavoro analizzare nello specifico le problematiche connesse alla svolta idealista di Husserl e le ambiguità che quest'ultima comporta in relazione al vissuto percettivo, reso tra l'altro nuovamente degno di attenzione negli ultimi scritti del filosofo tedesco. Per gli obiettivi specifici di questo studio si intende mettere in luce come il concetto di percezione non sia in Husserl fatto abitare in modo significativo in una dimensione autenticamente antropologica della soggettività.

Per questi motivi, verrà presa in esame la fenomenologia della percezione di Maurice Merleau-Ponty, notoriamente più attenta a una sfera pluridimensionale del vissuto soggettivo. Ci si soffermerà in modo più specifico sull'opera incompiuta del filosofo francese – *Le visible et l'invisible*¹ – ritenuta più adatta a operare legittimamente un confronto con alcuni aspetti specifici dell'antropologia filosofica rosminiana. Entrambe le impostazioni – radicalmente distanti specie sul piano ontologico e metafisico – sembrano concorrere alla messa in campo di una visione fortemente antropologica della percezione, che pare adeguata a far fronte alle dinamiche esistenziali della soggettività più di quanto non lo faccia la concezione husserliana, forse eccessivamente sbilanciata verso una sfera di tipo trascendentale e per certi versi troppo bipolare rispetto a quella empirica, sebbene a essa omologamente correlata.

Si procederà pertanto ad analizzare alcuni capisaldi dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*² di Rosmini, soffermandosi in modo particolare sul Libro II, quello dedicato all'«animalità». Qui emerge una concezione della percezione che si declina in modo armonico e dialettico tra una componente ideale e una reale della soggettività. Si tratta di una forte concezione antropologica della percezione che, nei termini di un approccio fenomenologico, sembra da una parte andare oltre l'impostazione trascendentalista della fenomenologia husserliana, dall'altra adeguata anche a superare quella esistenzialista della fenomenologia merleau-pontyana. In Rosmini infatti – senza mai essere messa tra parentesi – la percezione dell'animalità si relaziona con quella dell'intellettività, che costituisce la parte ideale attraverso cui l'Essere indeterminato viene sottoposto a mappatura per poter venire logicamente e razionalmente riconosciuto nel vissuto concreto del soggetto reale.

I. IL PROBLEMA DELLA PERCEZIONE IN HUSSERL: LO 'SPETTRO' DELLO PSICOLOGISMO

Il problema della percezione si inserisce nella storia della filosofia lungo due approcci fondamentali, uno dualistico e l'altro monistico. Per il primo sono i sensi soli a percepire (in modo più o

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, testo stabilito da C. LEFORT accompagnato da un'avvertenza e da una postfazione, Gallimard, Paris 1964. Trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, nuova ed. a cura di M. CARBONE, Bompiani, Milano 1999.

² A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale* (1838, 1847²), a cura di F. EVAIN, ENC, vol. 24, Città Nuova, Roma 1981. Da qui in avanti ASM.

meno fedele), come testimoniato da tutta una tradizione di pensiero che parte da peripatetici, stoici, scettici ed epicurei, e arriva fino a Kant, passando attraverso le correnti materialistiche francesi e inglesi d'età moderna.³

Sull'altro versante, l'approccio 'monistico' intende la percezione come il prodotto di una combinazione tra sensi e intelletto, sebbene in più momenti sia stata una vera e propria fusione sbilanciata in direzione del secondo. Si trovano esempi al proposito in Hegel, nei neokantiani di Marburgo «e infine [in] Popper, con la "teoria del carico teorico della percezione"».⁴

Un discorso a parte merita l'approccio humeano, in cui non sussiste neanche 'fusione' dato che non emerge una specifica distinzione tra due direzioni percettive. Per Hume ogni percezione è tale solo in quanto appare nella 'mia' anima, lasciando così cadere ogni distinzione tra interno/esterno – tra percezioni esterne e interne: «Io comprendo tutte le sensazioni, passioni ed emozioni quando fanno la loro prima apparizione nella nostra anima».⁵

Questo assunto risulta uno dei punti di partenza della psicologia fenomenologica di Franz Brentano, il quale aderisce a pieno titolo a quello che è stato definito come 'ritorno a Hume'.⁶ Brentano ritiene con il filosofo scozzese che le percezioni interne della mente – ossia le «presentazioni» di un immediato fenomeno psichico – siano le uniche vere, dal momento che «appaiono così come sono» a prescindere dal fatto «che per alcune di esse vi siano cause esterne nella forma di oggetti corrispondenti, sull'esistenza dei quali è inutile pronunciarsi».⁷

È proprio a partire dal terreno humeano di Brentano che Husserl prende le mosse. Nella *Filosofia dell'aritmetica* – la sua opera proto-fenomenologica del 1891⁸ – egli cerca di trovare

³ Cfr. L. ALBANESE, *Lezioni su Edmund Husserl. La percezione*, in L. ALBANESE (ed.), *Immagini della crisi. Nietzsche, Bataille, Husserl, Joyce, Heidegger, Bachtin, Foucault e Murakami*, Ebook di N. D'Ugo, F. Rella, L. Albanese, R. Bodei, D. Fasoli, S.M. Pettorossi, www.bookrepublic.it 2015.

⁴ *Ibidem*.

⁵ D. HUME, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana*, vol. I, trad. it. di A. Carlini – E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 2008⁸, I, p. 15. Come ha scritto V. Pelliccia, facendo riferimento a Emanuele Severino, nella concezione humeana della percezione «va inclusa sia la percezione sensitiva che quella intellettuale [...]. Per Hume, infatti, l'intelletto ha come oggetto solo il contenuto delle percezioni sensitive». Cfr. V. PELLICCIA, *E. Severino. La critica razionalistica del senso comune e della fede*, Leonardo da Vinci, Roma 2009, p. 85.

⁶ Fu F. Mauthner, il promotore di un tentativo di 'ritorno a Hume', in evidente contrapposizione al contemporaneo movimento del 'ritorno a Kant' in auge nella Germania di fine Ottocento, cfr. S. FERRARELLO, *Edmund Husserl. Il pensiero etico e l'idea di scienza*, libreriauniversitaria.it, Padova 2010, p. 13 n.

⁷ F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico*, trad. it. di L. Albertazzi, voll. I-III, Laterza, Roma-Bari 1997, I, pp. 84, 157.

⁸ E. HUSSERL, *Filosofia dell'aritmetica*, trad. it. di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001.

un'evoluzione logico-astrattiva dell'atto psichico, da cui far derivare in buona parte il concetto di numero.⁹ Ciononostante, Husserl non sembra tuttavia riuscire a distaccarsi in modo del tutto convincente da una concezione psicologista della fenomenologia, seppur ossessionato dalle critiche di Frege che lo aveva rimproverato di restare fondamentalmente ancorato a un impianto metodologico di 'psicologismo'.¹⁰

Nelle *Ricerche logiche* del 1900-1901,¹¹ in opposizione a Hume, Husserl prende posizione contro l'empirica riduzione di ogni percezione alla natura singolare della mente umana,¹² mettendo in chiaro la difficoltà di relegare la rappresentazione universale e astratta alla mera associazione tra idee singole fra loro simili – e attraverso l'associazione di un 'nome'. E in ogni caso per Husserl risulta «necessaria la forma del pensiero della totalità per intendere in modo unitario un'estensione infinita di singolarità non rappresentate realmente».¹³

Tuttavia, alcuni aspetti del processo psicologico delineato dal filosofo di Edimburgo, secondo cui la mente è portata per 'attenzione' ad astrarre un elemento dalla singola percezione secondo quello o quell'altro punto di vista – processo noto come *distinctio rationis*¹⁴ – appare a Husserl non

⁹ «Attraverso la riflessione sull'atto psichico che materializza l'unità dei contenuti collegati in un aggregato (*Inbegriff*), conseguiamo la rappresentazione astratta del collegamento collettivo [...]. In quest'ultima, però, l'interesse è rivolto non ai contenuti, ma esclusivamente al loro concatenamento nel pensiero [...] *di uno e uno e uno ecc.*». Cfr. HUSSERL, *Filosofia dell'aritmetica*, cit., pp. 119-121, 122. Cfr. al proposito N. GHIGI, *La metafisica in Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 38.

¹⁰ Come è noto, in una recensione critica del 1894 Frege aveva messo in discussione l'impianto metodologico e teorico-concettuale della *Filosofia dell'aritmetica* di Husserl. Cfr. G. FREGE, *Recensione alla filosofia dell'aritmetica di Edmund Husserl*, trad. it. di C. Mangione, in ID, *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965, pp. 418-437.

¹¹ E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, voll. I-II, trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.

¹² Secondo Hume ogni idea è particolare, «essa diventa generale quando la si usa per rappresentare ovvero sostituire tutte le altre idee particolari della medesima specie». Cfr. D. HUME, *Opere*, cit., p. 12.

¹³ HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., pp. 461, 462.

¹⁴ «L'immaginazione corre da un capo all'altro dell'universo per accogliere quelle idee che appartengono a ciascun argomento: si direbbe che il mondo intellettuale delle idee fosse già tutto esposto nella nostra vita e che noi non avessimo fatto altro che scegliere ciò che più si adattava al nostro intento». Cfr. HUME, *Opere*, cit., pp. 36-37. Come ha osservato G. Piana, l'*intentio* della coscienza a separare un elemento da un'idea non è dato in Hume da un processo di tipo teoretico e auto-cosciente, bensì da un processo psicologico di associazione per il quale «sono necessari l'arricchimento dell'esperienza e la sedimentazione di certe abitudini. Il processo dell'associazione secondo la somiglianza è un processo 'inavvertito', qualcosa di simile a una riflessione inconscia. [...] All'inizio nessuna 'distinzione razionale' è possibile». Facendo riferimento a un esempio ripor-

molto differente dal concetto di ‘intenzione’, quel concetto cardine della filosofia fenomenologica diretto a indagare sulle modalità attraverso cui la coscienza orienta le diverse serie di percezioni: «Con qualche opportuna modificazione – scrive Husserl – sulla base delle idee di Hume è certamente possibile elaborare una teoria praticabile dal punto di vista fenomenologico».¹⁵

A partire da suggestioni provenienti da Hume e Brentano, Husserl concorda con l’assunto di fondo che le percezioni della mente costituiscano l’unica e autentica modalità di conoscenza. L’originalità sta nel fatto che esse permangono anche dopo la mannaia dell’*epoché* e della riduzione fenomenologica, che come è noto recidono ogni forma di esterno (gli oggetti naturali della scienza) e interno (l’*ego* empirico da cui dipendono le percezioni). Non è questa la sede per approfondire in modo puntuale la logica husserliana sull’intricato processo fenomenologico della ‘riduzione’, le cui implicazioni meriterebbero un’attenzione particolare da riversare lungo tutta la produzione del filosofo tedesco.¹⁶ Per gli obiettivi qui prefissati è bastevole mettere in luce il *focus* fondamentale dell’*epoché*, ossia quel ‘perceptivo puro’ che dopo la riduzione rimane come ‘vissuto coscienziale’ (*Erlebnis*) del ‘puro guardare’ (*Schauen*), a prescindere da quello o quell’altro oggetto o da quella o quell’altra inferenza empirica ‘da me’ rappresentata.¹⁷ Si tratta di un *focus* che, a prescindere dagli esiti notoriamente differenti, rimane ancorato ai capisaldi richiamati da Brentano e da Hume. Così ad esempio Husserl nell’*Idea della fenomenologia*: «Comunque io percepisca rappresenti, giudichi, inferisca, comunque possano stare qui le cose relativamente alla sicurezza o insicurezza di questi atti, alla loro oggettualità o mancanza d’oggetto, rispetto al percepire è assolutamente chiaro e certo che io percepisco questo o quest’altro».¹⁸

tato dal filosofo scozzese, Piana puntualizza come l’astrazione del colore da una sfera di marmo sia fondata su un’attenzione percettiva determinata dall’«occasione che la richieda», non trattandosi tuttavia di «una distinzione ed una separazione effettiva, o anche soltanto immaginata». Citando lo stesso Hume: «Se uno mi invitasse a considerare la figura di marmo bianco, senza pensare al suo colore, mi chiederebbe una cosa impossibile». Cfr. G. PIANA, *Commenti a Hume* (1972), lulu.com, pp. 82-83. Il riferimento è a HUME, *Opere*, cit., p. 38.

¹⁵ HUSSERL, *Ricerche logiche*, cit., I, p. 468.

¹⁶ Per quanto riguarda il problema della genesi e sviluppo del metodo della ‘riduzione’, si veda l’esauriente lavoro alla questione di J. DERRIDA, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* (1990), trad. it. di V. Costa, Jaca Book, Milano 1992.

¹⁷ Come è noto, il volano che muove il metodo fenomenologico di Husserl trova le sue radici nel *cogito* cartesiano. Tuttavia, come è stato osservato in sede critica «è destinato in Husserl a cadere anche il *cogito*, perché l’*Ego* cartesiano, soggetto del *cogito ergo sum*, costituisce ancora, secondo Husserl, ossessionato dallo spettro della psicologia dai tempi della stroncatura di Frege, un residuo ‘impuro’ e intriso di psicologismo, che va esso stesso eliminato». Cfr. ALBANESE, *Lezioni su Edmund Husserl*, cit.

¹⁸ E. HUSSERL, *L’idea della fenomenologia*, trad. it. di A. Vasa, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 66.

Una tale «pura coscienza guardante» – che si struttura come una «datità pura e assoluta» e quasi mistica – è per Husserl la ragione (*Vernunft*), sotto la quale viene ricondotta la facoltà intellettuale (*Verstand*). Di qui emerge un'intuizione intellettuale – la quale è occhio della mente, vissuto puro e immediato – che diventa in Husserl 'creatrice di ciò che pensa', lungo un'identità assoluta di pensiero ed essere che richiama la massiccia presenza di suggestioni hegeliane.¹⁹

In opposizione a Kant, in cui l'intelletto starebbe invece alla base di una conoscenza scientifica impura e psicologista, il «puro guardare» muove verso una scienza di essenze, la cui forma logica rivela una datità trascendente rispetto alle datità pure delle «*cogitationes* ridotte». Husserl si domanda al proposito se «la conoscenza [sia] dunque soltanto conoscenza umana, legata alle forme dell'intelletto umano, e incapace di cogliere la natura delle cose stesse, le cose in sé».²⁰ La risposta è che la datità del puro guardare si rivolge a datità universali che direttamente presentano l'esistenza di trascendenze. Il che per Husserl non deve scandalizzare: lo sguardo puro richiama immediatamente essenze pure, che possono essere intuite solo attraverso una intenzionalità epurata da strutture empiriche e psicologistiche.²¹

A Husserl non interessano le spiegazioni storicistiche e relativistiche di una teoria scientifica deduttiva (ad esempio la teoria del colore di Newton), ma solo porre la fenomenologia come 'scienza di essenze' – ossia delle cose stesse – indipendentemente dal fatto che queste ultime siano afferribili nel senso della loro relativa e impura spiegazione da parte del punto di vista particolare di una isolata coscienza empirica: «La fenomenologia non teorizza e non matematizza, non effettua cioè alcuna spiegazione nel senso di una teoria deduttiva. Essa finisce là dove la scienza obiettivante comincia».²²

Non è questa la sede per soffermarsi sulle criticità husserliane emerse dall'ambiguità eccessivamente idealista tra datità della coscienza e datità di altre trascendenze oggettive. Anche nelle opere postume del '39 e del '54 non pare agevole trovarne una soluzione, quantunque si possa riscontrare un 'realismo' maggiore che riporta Husserl verso una dimensione più squisitamente antropologica della percezione. La critica qui si rivolge alla pretesa scientifica di determinare in modo assoluto e matematizzato ciò che è solo una particolare intenzione storicizzata. A partire da Galileo, la scienza è per Husserl da intendersi come legittima solo nel momento in cui non aspiri ad andare oltre l'intenzione particolare su cui si è costituita: «Quest'universo di determinatezza in sé, in cui la scienza esatta coglie l'universo dell'essere, non è altro che un rivestimento di idee gettato sopra il

¹⁹ Come ha osservato K. Popper, «“l'intuizione intellettuale delle essenze”, o “fenomenologia pura”, come Husserl la chiama, non è un metodo né della scienza né della filosofia». Essa, inoltre, non si richiamerebbe – come vorrebbero non pochi 'fenomenologi puri' – a una versione del cartesianesimo o dell'hegelismo, bensì «può essere risolta molto facilmente: si tratta di una versione dell'aristotelismo». Cfr. K. POPPER, *Il pensiero essenziale. Brani scelti dall'autore come testamento intellettuale*, a cura di D. MILLER, Armando, Roma 1998, p. 107.

²⁰ HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, cit., p. 60.

²¹ Ivi, p. 84.

²² Ivi, p. 89.

mondo dell'intuizione e della esperienza immediate, sul mondo del vivere».²³

Ogni atto intenzionale, compreso quello puro, nasce dal fluire della coscienza nel mondo. Di conseguenza non si può pretendere di trovare un senso a tale fluire attraverso atti intenzionali sull'oggetto di tipo parziale, bensì occorre «lasciare aperta la possibilità del dubbio e dell'apparenza».²⁴ Tuttavia, anche se qui emerge in Husserl la necessità di concepire l'immanenza della coscienza anche nel suo rapporto primordiale con il mondo della vita,²⁵ il fluire storico di tale immanenza non pare in ultima analisi capace di proiettarsi teoricamente verso una concezione esauriente della percepibilità dell'Essere, capace di mettere armonia tra soggetto e oggetto della percezione.²⁶

In Rosmini e Merleau-Ponty questa intricata bipolarità parrebbe convivere sotto alcuni aspetti di primario interesse. In entrambi i filosofi i due approcci in questione non sembrerebbero essere fusi in direzione dell'uno o dell'altro verso – l'immanenza della coscienza da una parte e il suo essere gettata nel mondo dall'altra – bensì differenziati e al contempo posti sotto forte tensione ontologica, capace di produrre una conoscenza del senso dell'essere di tipo problematico ed enigmatico, con un accento fortemente antropologico della percezione, assai distante da quello husserliano, proprio quell'accento che questa analisi vuole cercare di mettere in risalto.

Occorre a questo punto prendere in esame tale tensione ontologica nel modo in cui essa viene presentata da Merleau-Ponty, ponendola poi a confronto con alcune peculiari tesi sulla questione della percezione messe in campo da Antonio Rosmini.

²³ E. HUSSERL, *Esperienza e Giudizio*, trad. it. di F. Costa, Silva, Milano 1965, p. 41.

²⁴ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 527.

²⁵ «Alla fine della sua vita, Husserl auspica, infatti, che si possa pervenire a una visione unitaria volta alla comprensione “del come universale dell'esser-già-dato del mondo”». Cfr. F. CRESPI, *L'unità di agire e conoscere e l'esperienza ermeneutica*, in «Quaderni interdisciplinari», 6, vol. I, 2003, pp. 145-188, p. 158. Il riferimento è a: HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 174.

²⁶ I due poli sembrerebbero ricondotti a dialogare a partire dalla fenomenologia di Martin Heidegger, in virtù di un sapore più storicista e antropologico: «In Heidegger, l'intenzionalità viene intesa, accentuando la dimensione di relazionalità già messa in evidenza da Husserl, non come dimensione della coscienza e attività dell'io, in quanto soggetto fondante, bensì come proprietà dell'essere-nel-mondo». Cfr. F. CRESPI, *L'unità di agire e conoscere e l'esperienza ermeneutica*, cit., p. 160.

II. MERLEAU-PONTY E L'ENIGMA DELL'ESSERE: TRA VISSUTO PERCETTIVO E INTERROGAZIONE FILOSOFICA

Nella *Fenomenologia della percezione* del 1945 Merleau-Ponty mette in luce come lo «spazio vissuto» del mio corpo riveli immediatamente il fatto di una coscienza percipiente. Qui l'atto percettivo viene inteso dal filosofo francese secondo una natura immediatamente coscienziale, senza porre alcuna distinzione tra percezione della corporeità e percezione pura: «Riprendendo così contatto con il corpo e con il mondo, ritroveremo anche noi stessi, giacché, se si percepisce con il proprio corpo, il corpo è un io naturale e come il soggetto della percezione».²⁷

Nell'opera incompiuta *Il visibile e l'invisibile* l'indagine fenomenologica assume complicità degne di maggiore attenzione.²⁸ La percezione – attraverso il vissuto del mio corpo – diviene una sorta di 'raddoppiamento differenziato' dell'Essere, una sua «cristallizzazione». La percezione è da considerarsi 'Essere' nei termini onnicomprensivi di 'percepibilità', sebbene non coincida con l'essere medesimo.²⁹

L'esperienza percettiva appare di tipo *enigmatico*. Il nostro corpo abita il mondo e ha così necessariamente fede di ciò che percepisce, ma questa fede è un paradosso in quanto il corpo ci dà certezza di percepire qualcosa ma non ci restituisce alcuna certezza su cosa percepisca: se vero, falso, reale o apparente. Ciò che si percepisce è inconfutabilmente vero, nel *qui et ora*, ma al contempo contiene un possibile orizzonte di non verità: «proprio perché essa è una fede, cioè un'adesione che si sa al di là delle prove, non necessaria, intessuta di incredulità, in ogni momento minacciata dalla non-fede».³⁰

La percezione rivela un essere *fragile*, che si rende visibile e al tempo stesso si estende verso un'invisibilità che tuttavia non esplicita.³¹ La fragilità dell'essere implica immediatamente illusione

²⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2015, p. 281.

²⁸ Sugli elementi di rottura con la *Fenomenologia della percezione* e sulla loro rilevanza nel percorso filosofico merleau-pontyano, si veda: G. DE ROSSI, *Maurice Merleau-Ponty*, Ed. di Filosofia, Torino 1965; M. DEGUY, *Le visibile et l'invisible*, in «La Nouvelle Revue Française», n. 138, 1964.

²⁹ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 141.

³⁰ Ivi, p. 53. Si tratta di una 'fede' «che può sempre rigirarsi in dubbio radicale, se mancano le condizioni fenomenologiche del suo emergere». Cfr. su questo punto A.M. ROVIELLO, *Natura, condizione e libertà umana in Kant e Hannah Arendt*, in R. BONITO OLIVA – G. CANTILLO (eds.), *Natura e cultura*, Guida, Napoli 2000, p. 275.

³¹ «Il visibile [...] è il referto stesso dell'evidenza fenomenologica che mostra come ogni visibile comporti uno sfondo che non è a sua volta visibile, un'assenza costitutiva». Cfr. S. MANCINI, *L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty*, in A. INVITTO (ed.), *Merleau-Ponty. Esistenza, filosofia, politica*, Guida, Napoli 1982, p. 72.

e disillusione, fede e ignoranza della percezione. Ogni oggetto si manifesta in modo parziale e adombrante, prossimo a essere percepito secondo una diversa apparenza successiva, configurando la percezione dell'essere come una molteplicità di apparenze in cui l'una invalida l'altra.³² Da ciò ne consegue una realtà non suscettibile di essere definita una volta per tutte, giacché ogni percezione la determina ma allo stesso tempo la allontana: «Forse la realtà non appartiene definitivamente a nessuna percezione particolare e che sempre, in questo senso, essa è più lontano».³³

Alla luce di questi presupposti, Merleau-Ponty intende innescare nella percezione l'interrogazione sul senso dell'essere del mondo, un senso che risulta enigmatico così come sono enigmatiche le percezioni adombranti e latenti della coscienza – mai certe. Se infatti da una parte ogni percezione è vera perché rende possibile l'invisibile e l'enigmatico, dall'altra essa comporta però una 'differenziazione', ossia una tensione ontologica tra percezione soggettiva ed essere, da cui emerge la costruzione incessante e problematica del senso simbolico e concettuale del mondo.³⁴

L'interrogazione di senso si costituisce nella percepibilità stessa, all'interno di una tensione differenziata – o «scarto» – tra un vedente e un visto, che hanno per Merleau-Ponty lo stesso rapporto sussistente «tra mare e spiaggia»: si toccano ma rimangono al contempo distanti e differenziati nello stesso vissuto percettivo dell'essere: «La visione che il vedente esercita, il vedente stesso la subisce altresì da parte delle cose, e, come hanno detto molti pittori, io mi sento guardato dalle cose, la mia attività è identicamente passività».³⁵ L'uomo vede l'essere e allo stesso tempo – mentre illumina – si sente guardato dall'essere, lungo una dimensione in cui – attivo e passivo, essenza ed esistenza, interiore ed esteriore – rimangono insieme, seppure in tensione, nello stato percettivo.³⁶

Sono questi i motivi che inducono Merleau-Ponty a proporre il nuovo ruolo da consegnare alla filosofia. Una filosofia che non può essere capace di costruire il senso dell'essere del mondo in modo distante dal mondo medesimo, arrivando essa dopo il mondo, la vita e il pensiero stesso del mondo.³⁷ Emergendo lungo l'irriflesso percettivo, può interrogare l'essere attraverso il raddoppia-

³² MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 66.

³³ Ivi, p. 65. Come ha puntualmente scritto P. Burke, «la percezione ci fa assistere al miracolo di una totalità che supera quelle che crediamo essere le sue condizioni o le sue parti». Cfr. P. BURKE, *La creatività e l'inconscio in Merleau-Ponty e Schelling*, in «Chiasmi», 1, 1998, pp. 51-76, p. 63.

³⁴ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 120. A differenza di Husserl, per Merleau-Ponty «è filosofia vera e concreta quella che coglie il senso del fare umano, che non è data dalla coscienza pura o da un'oggettività esterna». Cfr. su questo punto S. COSTANTINO, *Il linguaggio dei filosofi: dalla menzogna alla verità*, Gangemi, Roma 1988, p. 149.

³⁵ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 151, 155.

³⁶ Ivi, p. 148. «L'invisibile abita il mondo e lo rende visibile come sua possibilità interna, ponendosi come "l'Essere di questo essente"». Cfr. al proposito M. VOZZA, *Esistenza e interpretazione: Nietzsche oltre Heidegger*, Donzelli, Roma 2001, p. 167.

³⁷ Ed è proprio questo il caposaldo della fenomenologia della percezione merleau-pontyana, che non va inteso in ultima analisi «nel senso di un fenomeno soggettivo, immanente, ma come di una manifestazione del nostro essere-nel-mondo». Si tratta in definitiva di un'idea «che Merleau-

mento «distante e prossimo» che l'essere in essa riflette: «Si dovrebbe ritornare a questa idea della prossimità per distanza, dell'intuizione come auscultazione o palpazione in spessore, di una veduta che è una veduta di sé, torsione di sé su sé, e che mette in questione la 'coincidenza'. Con ciò si vedrebbe infine che cos'è l'interrogazione filosofica».³⁸

Sia consentito considerare la filosofia proposta qui da Merleau-Ponty come una sorta di 'macchina fotografica' o di 'specchio'. Essa non proietta concetti ideali sul reale, bensì interroga 'super-riflessivamente' il riflesso dell'Essere – il «chiasma» – che è già passivamente costituito in essa. In questo riflesso di tipo 'fotografico' ella è chiamata a scoprire nuove tracce, quelle stesse che sono emerse in modo nascosto nell'immediatezza della percepibilità, attribuendo di conseguenza nuove prospettive di senso alle percezioni e offrendo all'orizzonte dell'Essere una incessante possibilità di ricevere predicati ontologici. La filosofia diventa così capace di far parlare ciò che è emerso in modo muto, scoprendo nuovi segni e connettendoli a quelli già resi visibili: «Intravediamo la necessità di una specie di super-riflessione che tenga conto anche di se stessa e dei mutamenti che essa introduce nello spettacolo, che quindi non perda di vista la cosa e la percezione grezze».³⁹

Il primato ontologico della percezione delineato da Merleau-Ponty rivela un taglio fenomenologico decisamente più esistenzialista e antropologico rispetto a quello di segno idealista emerso dall'indagine husserliana.⁴⁰ Si tratta di un taglio certamente originale e degno di attenzione, che tuttavia ci appare ancora troppo congestionato in una dimensione corporea e radicalmente realista, che fa cioè riferimento a una trama di dati empirici che il mondo offre alla percezione come l'unica ed esclusiva via di accesso alla verità. Il significato di questa trama è «la struttura che diviene la verità filosofica del naturalismo e del realismo».⁴¹

Occorre altresì ricercare un approccio metodologico al problema capace di moderare tale radicalità, che riesca a cogliere una dimensione più equilibrata e armonizzante tra l'ideale e il reale della percezione. L'indagine a questo punto si dirige verso l'antropologia filosofica di Antonio Rosmini.

Ponty userà poi per interpretare la fenomenologia di Husserl, ma che non appartiene originariamente a questo dominio, anzi, è opposta ad esso e incompatibile con esso». Cfr. E. PETRES, *Arte, verità, essere. La riabilitazione ontologica dell'arte in Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2013, p. 169.

³⁸ MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 146.

³⁹ Ivi, p. 63.

⁴⁰ Su questo aspetto si veda ad esempio V. VENIER, *L'esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, Franco Angeli, Milano 2011, p. 32.

⁴¹ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris 1942; trad. it. di M. Ghilardi, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2010, p. 241.

III. ROSMINI 'FENOMENOLOGO': VERSO UNA DIMENSIONE ANTROPOLOGICA DELLA PERCEZIONE

Si può ragionevolmente sostenere che anche in Rosmini sussista una sorta di 'primato ontologico della percezione' nella costituzione filosofica del senso dell'essere. Già nelle prime pagine dell'Introduzione dell'*Antropologia in servizio della scienza morale* emergono affermazioni che sembrano andare proprio in questa direzione: «Chi vuol vedere la relazione che hanno in fra loro i due elementi noti per sé dell'umano ragionamento, consideri [...] che l'essere è ciò che costituisce l'oggettività delle percezioni, e il sentimento la lor soggettività. E perciò in questi due elementi si hanno, per servirmi di una espressione di s. Agostino, "le ragioni seminali" di tutte le nature, e di tutte le entità che compongono l'universo». ⁴²

L'essere ideale, oggettivo e indeterminato riceve in Rosmini determinazione solo a partire dalla percezione soggettiva, alla cui base sta il 'sentimento fondamentale corporeo'. L'essere è sì dato metafisicamente come universale e compiuto, ma da un punto di vista fenomenologico appare come enigmatico. Esso necessita pertanto di essere reso visibile, altrimenti resterebbe oscuro e indeterminato agli occhi del soggetto chiamato a scoprirlo: «Le percezioni ci fanno comparire in sulla scena del sentir nostro incessanti apparizioni, eterei numi, e spettri». ⁴³

In modo qui non troppo distante dalla concezione husserliana, anche per Rosmini l'atto percettivo non risulta soggetto a mutamento rispetto all'oggetto percepito, giacché il sentimento fondamentale corporeo rimane costantemente il 'mio' sentimento di qualcosa. ⁴⁴ Esso sottintende tuttavia una percezione enigmatica dell'essere, in quanto ciò che il soggetto percepisce si presenta in modo «mutevole e transeunte», adombrante e da lui non voluto «per cui anche l'affermazione dell'esistenza può venir meno»: ⁴⁵ «L'estensione e la figura del sentimento fondamentale corporeo – scrive Rosmini – ci viene cangiata d'intorno alla nostra insaputa e contro la nostra volontà». ⁴⁶

L'essere risiede adunque nella percepibilità di senziente e sentito, ma – per utilizzare la terminologia merleau-pontyana – tra soggetto che percepisce ed essere percepito sussiste uno scarto e una differenziazione, una tensione irriducibile che tuttavia non giunge mai a coincidenza: la carne di chi vede e tocca, mentre avvolge tutte le cose, sente a sua volta di essere incrostata dalla 'carne del

⁴² A. ROSMINI, ASM, cit., Introduzione, Oss. II, p. 31: «Tuttavia la indissolubilità del sentire dall'intendere non toglie, secondo Rosmini, la loro essenziale differenza, consistente soprattutto nell'essere il sentire attinente al soggetto e l'intendere attinente all'oggetto». Cfr. T. MANFREDINI, *Essere e verità in Rosmini*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, p. 57n.

⁴³ ROSMINI, ASM, Lib. II, n. 249, p. 162.

⁴⁴ Ivi, Lib. II, n. 252, p. 162.

⁴⁵ Cfr. G. PALMESANO, *Il problema della persona in Antonio Rosmini*, Tipografia Pompei, Orvieto 1973, p. 75.

⁴⁶ ROSMINI, ASM, Lib. II, n. 249, p. 161. Ciò era stato già sostenuto da Rosmini nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Sez. V, cap. III, art. VI.

mondo'.⁴⁷ Lo spazio in cui si producono i fenomeni extra-soggettivi – cioè non costituiti dal soggetto stesso – viene a coincidere con gli stessi fenomeni della percezione soggettiva, dal momento che quando vediamo e tocchiamo l'esteso extra-soggettivo vediamo e tocchiamo il nostro stesso corpo «e non altra cosa».⁴⁸

Senziente, sentito ed essere oggettivo (cioè extra-soggettivo) si configurano come gli unici indici di verità sull'esistenza del mondo – «i sicuri indizi di vita» – che tuttavia, essendo cangevoli, necessitano di un'interrogazione di senso. Inoltre, ogni percezione scopre anche la propria esistenza nell'essere. Percependo l'essere percepiamo infatti anche la 'datità' della nostra esistenza attraverso tale percezione medesima: il senso dato alle diverse percezioni «varia di grado e di natura sempre a tenor del variare della cosa sentita, rimanendo costante e semplice il principio senziente, che nella cosa sentita attinge per così dire, la sua esistenza».⁴⁹

Con la percezione sensitiva l'uomo si mette in comunicazione con l'ente reale, che immediatamente richiama la percezione dell'idea corrispondente di tale ente. In tal modo l'essere, attraverso la percezione di sensi e intelletto, disvela se stesso: «Sentire, passare all'idea corrispondente della realtà sentita, e insieme avvertire che la realtà sentita è un ente determinato, dicesi percepire intellettivamente».⁵⁰

La ragione emerge a sua volta in modo irriflesso – «spontaneo» – nella complessità antropologica (e fenomenologica) della percezione.⁵¹ Se da una parte ogni percezione rivela l'essere, la ragione riflessiva e astrattiva assume il compito di chiarire il senso di tali percezioni, intenzionando quest'ultimo verso incessanti deduzioni morali, giuridiche e scientifiche, le quali costituiscono le modalità con cui apprezzare l'essere ideale svelato con la percezione, e di qui conformarsi a esso.⁵² Rosmini precisa come la ragione riflessiva sia da considerare identica all'intuizione proveniente dalla percezione intellettuale. Le sue verità sono infatti quelle stesse scoperte dall'intelletto in congiunzione col sentimento corporeo animale. Essa riveste solo un ruolo 'interrogativo', in quanto «non è diversa dal principio che lo scuopre, perocché si scuopre il vero intuendolo la prima volta».⁵³

⁴⁷ «Le cose sono un suo annesso o un suo prolungamento, sono incrostate nella sua carne, fanno parte della sua piena definizione, e il mondo è fatto della medesima stoffa del corpo». Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris 1964. Trad. it. di A. Sordini, postfazione di C. LEFORT, SE, Milano 1989, p. 19.

⁴⁸ ROSMINI, ASM, Lib. II, n. 267, p. 168. Sul confronto tra Rosmini e Merleau-Ponty, per ciò che concerne il problema della percezione e della corporeità, si rimanda a A.L. TOWNSLEY, *Rosmini and Merleau-Ponty: Being, Perception and the World*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», vol. 68, 1, 1976, pp. 75-84, specie le pp. 81-83.

⁴⁹ A. ROSMINI, ASM, Lib. II, n. 266, p. 167.

⁵⁰ Ivi, Lib. III, n. 531, p. 310.

⁵¹ Ivi, Lib. III, n. 542, p. 313.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ivi, Lib. III, n. 518, p. 305.

La differenza tra ragione e percezione (sensitiva e intellettiva) risiede nell'‘intenzione’, ossia nel modo di conoscere. La percezione intuisce ciò che è già formato, mentre la ragione investiga il senso attraverso cui la volontà possa giudicare tale ‘già formato’, per fini morali e giuridici: essa – la ragione – limita il suo ruolo solo «a congiunge[re] e lega[re] l'intelletto ed il senso colla percezione». ⁵⁴ Gli orizzonti di senso tracciati dalla ragione non devono trasformare l'essere, ma solo riconoscerne accenti sempre nuovi, nella consapevolezza che comunque l'essere risiede originariamente nella percezione: «Le funzioni della ragione sono pertanto quelle di produrre nell'uomo cognizioni sempre nuove. Ma queste cognizioni, che vengono formate all'uomo dalla ragione, si debbono distinguere dall'operazione colla quale vengono formate. Ora il principio che le forma, quel principio che da una cognizione ne trae un'altra, è appunto la potenza della ragione». ⁵⁵

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Come in Merleau-Ponty, anche in Rosmini è certamente presente un enigma nella percezione esplorativa dell'essere. Da un punto di vista ontologico, nonché metafisico, il concetto di ‘Essere’ del Roveretano è irriducibilmente incommensurabile con quello di segno ‘esistenzialista’ a cui fa riferimento il filosofo francese. In Rosmini si tratta evidentemente di un Essere già di per sé strutturato in modo logico e razionale, la cui forma ideale non deriva minimamente dalle dinamiche percettive della corporeità soggettiva.

Per questi motivi, riteniamo che le differenze tra Rosmini e Merleau-Ponty non siano unicamente di natura formale, bensì sostanziale. Dissentiamo dalle conclusioni di A.L. Townsley, che con toni critici imputa tale differenza all'impostazione neo-scolastica del Roveretano, ritenendo il suo concetto di Essere «reso confuso [proprio] da tale esigenza». ⁵⁶ Le differenze non vanno tanto rintracciate nelle rispettive e distanti impostazioni storico-metodologiche, piuttosto nel distinguere opportunamente l'approccio metafisico da quello fenomenologico rispetto alla questione del percepire.

Pertanto, secondo un aspetto squisitamente fenomenologico non si può negare che in Rosmini la struttura metafisica dell'essere resterebbe indeterminata e priva di senso se la percezione intellettiva del soggetto non si coniugasse con un nesso antropologico di natura animale e corporea, aprendosi così ad una forma percettiva reale e determinata.

⁵⁴ Ivi, Lib. I, n. 42, p. 41. La ragione opera come sintesi tra la sensazione e l'idea di essere, ossia tra il sentito soggettivo e l'idea comune di esistenza preesistente nell'intelletto, «ove la risultanza è da intendersi come consequenziale alla priorità logica del senso e dell'intelletto sul momento [...] della percezione fondamentale del sentimento corporeo che è costitutiva dell'uomo in quanto essere, appunto, razionale». Cfr. F. PERCIVALE, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2000², p. 190.

⁵⁵ ROSMINI, ASM, Lib. III, n. 517, p. 304.

⁵⁶ TOWNSLEY, *Rosmini and Merleau-Ponty*, cit., p. 83 (traduzione nostra).

L'approccio 'fenomenologico' di Rosmini – se ci è consentito definirlo in questi termini – mette in risalto, a differenza di Merleau-Ponty, da una parte, e di Husserl, dall'altra, la relazione fortemente e compiutamente antropologica tra vissuto corporeo dell'animalità e sfera logico-riflessiva della razionalità, in cui la 'fede' percettiva nell'essere intuito comporta continuamente lo sforzo da parte del soggetto di saper leggere la corretta logica del vero universale all'interno di una mappa ontologica che è di per sé già tracciata.

gianlu.sanna@libero.it

(Università di Cagliari)



Hors de la page

Nelle biografie di Rosmini Pietro Orsi è generalmente ricordato come il suo insegnante privato negli anni del liceo (1814-1816) e talvolta anche come destinatario della dedica che apre il Nuovo saggio sull'origine delle idee, nella quale il filosofo di Rovereto rivolge parole di affettuosa gratitudine al suo «venerato maestro» d'un tempo. Ma chi era realmente don Pietro Orsi? Al di là di qualche frammentaria notizia assai poco si conosce effettivamente di lui e del suo influsso decisivo nella formazione filosofica e matematica del giovane Rosmini. Per questo siamo particolarmente riconoscenti all'Autrice di questo saggio, che per la prima volta traccia un organico profilo biografico dell'illustre sacerdote, attingendo a fonti edite ma soprattutto a una ricca documentazione inedita tratta da vari archivi, nella quale spicca il carteggio tra Rosmini e l'Orsi. Ne emerge una figura cristallina di uomo, di intellettuale e di prete cattolico, che dopo la formazione presso l'Università di Innsbruck dedica la propria vita, prima come docente e poi come prefetto, a risollevarle le sorti del Ginnasio di Rovereto. Ma la sua eredità più importante riguarda proprio Rosmini, con il quale stringe fin dagli anni dell'insegnamento privato una profonda amicizia, che viene qui



ricostruita sia nei suoi aspetti umani che nei suoi importanti risvolti religiosi, filosofici e culturali. Come è noto, il Roveretano intreccia nel corso della sua esistenza una vastissima rete di relazioni, talora amicali, spesso con personalità celebri. Ma forse di nessuno – neppure del Manzoni o del Tommaseo, del conte Mellerio o di Gustavo di Cavour – egli scrive ciò che si legge di questo oscuro sacerdote roveretano nell’ultima, accorata lettera a Paolo Orsi, dopo l’improvvisa morte del fratello Pietro a soli 56 anni: «Io non posso farvi conoscere appieno il dolore che mi cagiona la perdita, di cui pur ora ricevo notizia, del mio più caro, antico e fedele amico che io mi avessi in terra!».



SARA BORNANCIN

IL MAESTRO DI ROSMINI

The present paper is intended to highlight the figure of the Roveretan priest Pietro Orsi and the important role he played in the education of the young Rosmini. Through the study of the most significant stages of Orsi's professional career as a teacher we want to search for traces of a long-term educational influence on Rosmini. This can shed light on the intellectual qualities of Rosmini, that were not only cultural, spiritual and moral but also had a decidedly scientific character.

Pietro Orsi nacque a Rovereto il 17 settembre 1781 da una famiglia benestante. Il padre era un ricco commerciante e Pietro lavorò assieme a lui fino ai vent'anni. Quando il padre morì, il fratello maggiore comprese che in Pietro vi erano talenti che sarebbero stati sciupati in una professione di tipo commerciale e lo incoraggiò a percorrere la propria strada. Frequentò quindi il patrio ginnasio nella città di Rosmini, lo terminò con ottimi risultati e proseguì gli studi a Innsbruck, dove si iscrisse alla facoltà di teologia. Nel 1810 venne ordinato sacerdote dal vescovo di Bressanone. Quindi ritornò a Rovereto e qui si dedicò all'insegnamento della filosofia, della matematica e della fisica.

I. LA FORMAZIONE

Nel primo decennio dell'Ottocento, quando Pietro Orsi frequentò gli studi ginnasiali e universitari, il Tirolo meridionale fu teatro di numerosi conflitti e il suo governo, come è noto, passò parecchie volte da uno Stato all'altro. Le istituzioni scolastiche, quindi, non furono più in grado di assicurare la regolarità necessaria a garantire alle famiglie i risultati attesi. È noto che in quel periodo anche il patrio ginnasio di Rovereto viveva le conseguenze di questo clima movimentato: sebbene non venisse chiuso, fu però utilizzato più volte per ospitare truppe di soldati in sosta dal fronte.

Tuttavia, per il breve intervallo di tempo che seguì la sconfitta dei francesi, dall'aprile 1801 alla fine del 1805, in Tirolo regnarono gli austriaci e in quegli anni vi fu stabilità sufficiente per consentire al ginnasio roveretano una discreta regolarità. Lo si può ricavare dalla lettura di una bre-

ve biografia su Pietro Orsi, apparsa ne «Il Lagarino» - rivista settimanale pubblicata a Rovereto negli anni ottanta dell'Ottocento¹ – dove si accenna agli studi ginnasiali del maestro con parole che lasciano trapelare un tono di riguardo per l'istituzione. Ciò consente di supporre che in quel lasso di tempo la condizione della scuola potesse vantare una stabilità sufficiente a difendere discretamente la propria immagine pubblica.

La morte del padre creò pel giovane Pietro un nuovo ordine di cose, poiché il maggior fratello che vedeva in lui un negoziante d'ubbidienza non di libera elezione, credette dover suo di secondare il genio che Pietro avea per le scienze; e Pietro così secondato e confortato entrò benché ventenne nel patrio Ginnasio, ove con rapidissimi progressi e matura intelligenza primeggiò sempre fra gli ottimi.²

Più problematico fu invece il periodo successivo, dalla fine del 1805 al 1810, anno in cui Orsi terminò gli studi teologici. In quegli anni, tra dicembre 1805 e febbraio 1806, il governo del Tirolo meridionale passò sotto la Baviera e, in seguito alla rivoluzione hoferiana del 1809, ritornò sotto il dominio francese fino al 28 febbraio 1810, quando fu annesso al Regno italico, per ritornare nuovamente all'Impero asburgico nell'ottobre 2013.

Questi anni di repentini cambiamenti furono quelli in cui Pietro Orsi si dedicò alla propria preparazione presbiterale e vi sono ragioni sufficienti per ritenere che la scelta di studiare teologia a Innsbruck derivi proprio dalla difficile situazione politica del Tirolo meridionale di quel periodo.

Come è noto, infatti, il 4 febbraio 1803 il principato vescovile di Trento venne formalmente abolito e la cittadina da piccola capitale del principato fu declassata a semplice centro di periferia di un Impero.³ Oltre a ciò, la successiva conquista dei bavaresi riaccese il movimento riformatore del sistema scolastico che Giuseppe II aveva avviato sul finire del secolo appena concluso.

L'imperatore austriaco, attraverso una profonda e mai ultimata riforma dell'istruzione, intendeva giungere a un sistema educativo e formativo in cui la classe dirigente fosse strettamente subordinata al potere imperiale e la garanzia di coesione e di uniformità dell'intero territorio fosse rappresentata dalla religione cattolica.⁴ Attraverso un'organizzazione territoriale dei principali centri universitari e la formazione sistematica dei docenti universitari, si sarebbe creata una rete di trasmissione che avrebbe reso possibile l'estensione del programma giuseppino a tutto l'Impero. No-

¹ La rivista «Il Lagarino: giornale d'istruzione e morale» fu un settimanale stampato a Rovereto dalla tipografia Grigoletti a partire dal 1883 (n°1 del 6 gennaio 1883) fino al 1889 (n°11 del 25 gennaio 1889). Dal 1887 il sottotitolo divenne: «Giornale d'istruzione morale e di politica». Dal 1889 ebbe un supplemento: la «Rivista letteraria». Proseguì così per circa un anno; nel 1890 cambiò titolo e si trasformò in «Popolo roveretano».

² «Il Lagarino», anno I, n. 12, 22 settembre 1883.

³ Su questo storico mutamento istituzionale e sulle sue conseguenze cfr. M. GARBARI, *Aspetti politico-istituzionali di una regione di frontiera*, in *Storia del Trentino*, vol. V, *L'età contemporanea 1803-1918*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 13-17.

⁴ Sull'evoluzione sulla scuola trentina nel periodo napoleonico cfr. Q. ANTONELLI, *Storia della scuola trentina, Dall'umanesimo al fascismo*, Il Margine, Trento 2013, pp. 125-143.

nostante un iniziale successo, verso gli ultimi decenni del XVIII secolo, durante i regni di Leopoldo II (1790-1792) e di Francesco I (1792-1835) queste spinte innovative si modificarono in senso più moderato.

Tutte queste variazioni programmatiche governative, rilevanti rispetto all'orientamento scolastico e universitario, determinarono un notevole clima di disorientamento nella popolazione del Tirolo e gli stessi studenti, sia laici che ecclesiastici, respirarono in quel periodo un'atmosfera culturale e politica caratterizzata da una particolare incertezza.

Esempio eclatante di questi avvicendamenti fu l'istituzione dei seminari generali per gli studi ecclesiastici, avvenuta nel 1782-83 per trasferire la formazione del clero dai vescovi locali all'Impero, seguita dalla loro temporanea chiusura negli anni novanta e dalla successiva riapertura durante i regni di Leopoldo II e Francesco I. La stessa sorte colpì numerose università teologiche, prima soppresse e in seguito riaperte. Tra queste vi fu l'università teologica di Innsbruck, che era stata soppressa dal 1782 al 1792. Inoltre, la successione al trono di Massimiliano Giuseppe, subentrato al governo austriaco il 26 dicembre 1805 con la pace di Presburgo, come accennato sopra, recuperò la tensione riformistica giuseppina.

Andrebbe, tuttavia, riconosciuta una certa specificità alla popolazione del Tirolo la quale, conservando proprie consuetudini e originalità, seppe rivestire un ruolo determinante nell'orientare le scelte governative riguardanti la formazione del clero. Infatti, il forte legame culturale della popolazione tirolese con la religione cattolica papale e le sue tradizioni non le permise mai di assimilare acriticamente le innovazioni diffuse dai cattolici illuministi dei seminari e delle università imperiali. Per questo motivo, la regione tirolese e sud-tirolese fu un luogo in cui il processo riformatore giuseppino subì particolari restrizioni che ebbero ripercussioni anche sull'attività accademica di alcuni sacerdoti trentini – come Giovanni Battista Graser (1718-1786) e Giovanni Battista Albertini⁵ (1742-1820) – e che determinarono fortemente la notorietà e l'immagine delle università che giunse alla popolazione.

Avvicendamenti politici così frequenti, particolarmente sentiti in un territorio fortemente ancorato alle proprie tradizioni culturali, devono aver inciso profondamente sugli orientamenti di molti giovani avviati alla preparazione ecclesiastica, come fu, allora, Pietro Orsi.

Egli, che non avrebbe potuto in alcun modo frequentare il seminario del capoluogo tridentino

⁵ Giovanni Battista Albertini (1742-1820) era nato a Brez, in Val di Non, da una famiglia di umili contadini. Dotato di una vivace intelligenza e desideroso di intraprendere la via del sacerdozio, frequentò dapprima il Collegio dei padri Gesuiti a Trento per gli studi umanistici, comprendenti la filosofia e la teologia. Proseguì successivamente gli studi all'università di Innsbruck, retta dai padri Gesuiti fino al 1773, quando l'ordine fu soppresso da parte del Papa. Albertini studiò ad Innsbruck dal 1765 al 1771, ottenendo prima il dottorato in filosofia e poi in teologia. Dal 1771 al 1774 studiò a Vienna diritto canonico. Nel 1774 fu nominato professore di logica, metafisica e filosofia morale all'università di Innsbruck, dove rimase fino al 1783. In seguito, a causa della successiva flessione conservatrice imperiale assunse la direzione del Seminario Generale fino al 1790. Di lui rimangono numerose opere di filosofia e teologia.

proprio per le caratteristiche storiche, politiche⁶ e di indirizzo che lo contraddistinguevano in quel periodo, avrebbe potuto, invece, orientarsi verso la capitale dell'Impero la quale, con l'illustre facoltà di teologia, gli avrebbe assicurato una seria preparazione culturale. Oltre a ciò, sebbene fosse abituale, per gli studenti trentini del Settecento, recarsi in Tirolo o nelle università dell'Impero per proseguire la propria formazione, spesso Innsbruck veniva preferita alle altre città universitarie - come Salisburgo, Vienna o Graz - per la sua vicinanza. Nella cittadina enipontana si era creata, infatti, una discreta tradizione di presenza di studenti trentini tra i quali gli stessi Giovanni Battista Graser e Giovanni Battista Albertini. Vienna, piuttosto, veniva scelta dai rampolli delle famiglie aristocratiche che ambivano a intraprendere carriere universitarie o che desideravano frequentare gli ambienti accademici per future carriere nobiliari o ecclesiastiche. Le origini di Orsi non erano aristocratiche, ma provenivano da una delle più ricche famiglie roveretane dedite al commercio: per questo non sembra che le ambizioni del giovane mirassero a tanto, considerando anche un certo ritardo nell'inizio del percorso di studi. Va poi ricordato, che lo stesso ambiente culturale roveretano da cui Orsi proveniva, aveva dato i natali a uno dei più illustri professori della facoltà di Innsbruck, proprio Giovanni Battista Graser (1718-1786), abate muratoriano, docente di filosofia morale e poi rettore magnifico dell'università enipontana.

Il Graser fu uno degli esponenti più celebri del cattolicesimo illuminista degli anni settanta del Settecento, allievo di Girolamo Tartarotti e uno dei primi membri dell'Accademia Roveretana degli Agiati di scienze, lettere ed arti'. Graser fu sicuramente una delle menti più acute e limpide del Settecento⁷ e la sua autorevolezza nell'ambiente culturale roveretano dell'epoca fu senz'altro significativa.

Per tutte queste contingenze di tipo politico-governativo, ma anche legate all'identità culturale del Tirolo meridionale e alle sue tradizioni, è facile supporre che la scelta di Pietro Orsi si sia orientata proprio verso Innsbruck e non verso le altre città universitarie tirolesi, né verso la capitale dell'Impero, Vienna. Sembra, infatti, più plausibile che le ambizioni di Pietro Orsi mirassero ad una preparazione che gli assicurasse un ruolo sociale di rilievo circoscritto all'élite culturale della propria cittadina piuttosto che tra i luminari della capitale imperiale. Se così fosse, non sarebbe casuale il suo interesse per i centri più prestigiosi di diffusione culturale della Rovereto dell'epoca e risulterebbe coerente con le osservazioni esposte il ritrovarlo, dopo qualche anno - dal 27 dicembre 1813 assieme al giovane Rosmini - tra i soci di quell'Accademia di cui Graser era stato tra i primi fondatori.

Quanto all'università di Innsbruck va ricordato il particolare orientamento culturale che la distinse dalle altre facoltà imperiali di quel periodo storico.

È noto che, durante i regni di Giuseppe II e Leopoldo II e in concomitanza con i loro programmi riformistici, vi furono importanti tentativi di armonizzare i nuovi ideali con il proprio retro-

⁶ Cfr. S. VARESCHI, *Organizzazione pastorale, clero, comunità religiose*, in *Storia del Trentino*, vol. V, *L'età contemporanea 1803-1918*, cit., p. 322.

⁷ Cfr. S. LUZZI (ed.), *Aufklärung cattolica ed età delle riforme. Giovanni Battista Graser nella cultura europea del Settecento*, Accademia Roveretana degli Agiati, Rovereto 2004, in particolare il contributo di E. WANGDRMANN, *Giuseppinismo e Aufklärung cattolica nell'ambito dell'università di Innsbruck*, pp. 207-220.

terra culturale. Anche le attività di personalità di rilievo, come Antonio Muratori e Girolamo Tartarotti, che estesero questi fermenti alle regioni del Lombardo-Veneto, vanno inserite in questi movimenti, e fu proprio grazie ad esse che la città di Rovereto poté aprirsi al confronto culturale e al dibattito letterario «con le più aggiornate sedi scientifiche e filosofiche d'Europa»,⁸ contribuendo così alla formazione di molti intellettuali dell'epoca.

Nel contempo, l'obiettivo dell'imperatore di riorganizzare le istituzioni scolastiche attraverso la formazione universitaria dei docenti fece dell'università di Innsbruck un particolare centro di propagazione culturale. Ad Innsbruck, infatti, furono formati molti dei docenti più aderenti al programma giuseppino e, nonostante la particolare fedeltà alla Chiesa cattolica romana della popolazione locale,

questi professori [...] fecero in modo che l'università restasse un centro dell'Illuminismo cattolico, in un momento in cui il clima spirituale e la politica avevano una sempre crescente connotazione anti-illuminista, restauratrice e reazionaria.⁹

Fu proprio grazie all'attività dei docenti fedeli al programma di rinnovamento giuseppino, che seppero conciliare le versioni più estreme dell'illuminismo cattolico con la tradizione che, nel Sud-Tirolo e in particolare nell'università di Innsbruck, la corrente illuminista cattolica moderata riuscì a permanere in auge. Essi contribuirono in tal modo a trasmettere le idee e i valori dell'illuminismo cattolico del XIX secolo, riuscendo a mettere assieme i propositi di cambiamento dell'imperatore con il desiderio di fedeltà alla tradizione della popolazione locale.

Molti dei docenti più rinomati di quell'università, soprattutto chierici della facoltà di teologia, avevano ricevuto la propria formazione nelle principali università dell'Impero. Alcuni di loro acquisirono notevole fama e divennero addirittura rettori dell'ateneo per alcuni anni; inoltre tra questi vi furono dei trentini e certamente la loro notorietà era ben conosciuta ai concittadini.

Inoltre, se si considera come il particolare orientamento della facoltà di Innsbruck fu distintivo proprio di quel determinato periodo - dopo l'intermezzo bavarese e con il ritorno degli Asburgo al governo nel 1816 l'*Aufklärung* cattolica giuseppina sarebbe presto finita - l'importanza che esso ebbe sulla formazione di Orsi diviene ancora maggiore.

Quando egli dovette scegliere la sede dei propri studi universitari, il Tirolo era appena giunto sotto il dominio bavarese. Quindi è molto probabile che Orsi conoscesse l'orientamento ideologico della facoltà enipontana, come pure che egli stesso condividesse parte di questi nuovi fermenti culturali. Pertanto, oltre alla parte di obbligatorietà nella scelta di Innsbruck derivante dai particolari contingenti dell'epoca, sembra che questa università potesse rappresentare per il giovane il luogo ideale per l'arricchimento culturale che egli desiderava. Per i precedenti descritti e in particolare per la fama di coloro che lì avevano studiato e lo avevano preceduto nella carriera ecclesiastica, Innsbruck rappresentava un porto sicuro, che nonostante i verosimili timori presenti nella popolazione locale, dava la certezza di una solida preparazione e di una decisa fedeltà imperiale che avrebbero

⁸ M. BONAZZA, *L'Accademia Roveretana degli Agiati*, Accademia Roveretana degli Agiati, Rovereto 1998, p. 6.

⁹ Ivi, p. 216.

favorito Orsi una volta rientrato in patria.

Inoltre, considerando che la facoltà di teologia di Innsbruck venne chiusa definitivamente pochi anni dopo, nel 1823, quando ormai la restaurazione affidò la formazione del clero tirolese ai vescovi di competenza e ai relativi seminari e chiostri, questi eventi e la loro peculiarità vengono ulteriormente confermati.

II. L'INSEGNANTE NELLA ROVERETO DEL TEMPO

Le fonti riferiscono che, dopo l'ordinazione sacerdotale, avvenuta nel duomo di Bressanone nel 1810, Pietro Orsi «venne in patria, dove si diede ad insegnare filosofia, fisica e matematica [nel patrio ginnasio]». ¹⁰ È soprattutto dall'archivio di questa scuola che si possono ricavare le notizie più certe circa la sua attività. Nelle vesti di docente prima e di prefetto poi, profuse le sue migliori qualità raccogliendo la stima della cittadinanza e quella, forse più difficile, delle autorità austriache, che seppe accattivarsi proprio attraverso l'esercizio di non comuni doti umane e professionali.

Quando terminò gli studi, dunque, pare iniziasse quasi subito ad insegnare presso il ginnasio di Rovereto. Allora questo stava subendo numerosi mutamenti, come si è accennato sopra. Infatti i differenti governi che si alternarono nel Tirolo meridionale modificarono più volte il piano degli studi, mutando di volta in volta le materie impartite nei vari anni e le stesse programmazioni disciplinari. Durante la dominazione bavarese ci fu il tentativo di riforma racchiuso nel *Generale Regolamento dei pubblici istituti d'istruzione* che prevedeva, tra le altre novità, la soppressione di alcuni ginnasi del Tirolo e la sostituzione di alcuni di quelli con la scuola reale. Rovereto rientrava tra i luoghi deputati all'apertura della nuova scuola reale, finalizzata a promuovere nella cittadina, fiorente per le attività mercantili, un'istruzione più tecnica e quindi più adatta alla popolazione. Tuttavia, a causa di ritardi amministrativi prima e per le guerre hoferiane e francesi poi, il ginnasio roveretano fu soppresso per un triennio, dall'anno scolastico 1807-1808 a quello 1809-1810. In sua vece, ad eccezione dell'anno scolastico 1807-1808, in cui l'istituto roveretano rimase chiuso, vi furono le tre classi della scuola reale – dal 1808 al 1809 - e successivamente una scuola media di tre classi, propedeutica agli studi superiori, più una quarta, la scuola civica. ¹¹ Quando fu riavviato il ginnasio, nel febbraio 1811, Pietro Orsi fu tra i nuovi docenti che prestavano servizio ufficiale per il governo: per qualche anno, esattamente fino al 1814, Orsi supplì per brevi periodi alcuni docenti del ginnasio. Furono quelli gli anni in cui un illustre roveretano, che stava frequentando da allievo, ebbe modo di conoscere Pietro Orsi e di stringere con lui la proficua amicizia che lo rese storicamente importante. Il giovanissimo Antonio Rosmini conobbe Orsi in occasione dell'esame finale della classe del ginnasio di *Grammatica Superiore*, che frequentò nell'anno scolastico 1811-1812: le fonti attestano che a giugno di quell'anno il giovane quindicenne stava svolgendo l'esame conclusivo della classe. Giovanni Battista Pagani, il primo e più celebre biografo del Rosmini, narra l'evento con queste parole:

¹⁰ «Il Lagarino», a. I, n. 12, 22 settembre 1883, p. 95.

¹¹ ANTONELLI, *Storia della scuola trentina. Dall'umanesimo al fascismo*, cit., pp. 133-135.

Essendo stato dato per tema d'esame una *Lettera ad un amico per incoraggiarlo agli studi*, il Rosmini la scrisse con tanta maturità e ricchezza di pensiero e vigoria di espressione, che i maestri ne rimasero tutti sorpresi, e non si capacitavano di dovervi riconoscere la penna di un ragazzo quindicenne. [...] Se della lode si contristò, godette invece dell'amicizia che quel suo saggio scolastico gli procacciò, di Don Pietro Orsi, sacerdote grave e ragguardevole per dottrina e bontà. L'Orsi, al quale il prefetto del Ginnasio fece vedere quel saggio, meravigliato, volle subito conoscere il fanciullo che tanto di sé prometteva, e gli pose affetto; da quel giorno lo venne incoraggiando colla parola e con beneficii d'ogni maniera; ne nacque così un'amicizia che nulla più valse ad infrangere.¹²

Allora il patrio ginnasio terminava con le classi di *Umanità e Rettorica* e gli studenti che desideravano completare gli ulteriori due anni erano costretti a recarsi al liceo imperiale di Trento. Quando, dunque, nel 1814, Antonio Rosmini avrebbe dovuto proseguire gli studi a Trento, il Tirolo meridionale era ancora teatro di guerriglie e rappresaglie e Pier Modesto Rosmini, il padre, scelse per prudenza di trattenere il figlio a Rovereto. Trovandosi a decidere come far proseguire gli studi al suo figliolo, assieme ad altre famiglie nobili di Rovereto, decise di cercare nella cittadina una personalità capace di fare da precettore a quei giovani e di accompagnarli privatamente all'esame liceale, previsto a Trento nel 1816. La scelta cadde proprio su Pietro Orsi.

Pietro Orsi, sacerdote pio, grave, di alto sentire, versato nelle scienze, e, come vedemmo, già stretto d'amicizia al giovane Antonio, pareva nato fatto a tale ufficio, e lo accettò di buon grado non appena da Pier Modesto gli fu offerto. Altre famiglie di Rovereto si unirono a quella del Rosmini nell'affidare all'Orsi i propri figlioli, e così egli si vide intorno un'accolta di dodici giovanetti, e parecchi di belle promesse. Era tra questi un Giuseppe Bartolomeo Stoffella, nativo di Raossi [...] ingegno meno profondo, ma più gaio che il Rosmini, e quell'Antonio Fedrigotti, amico e cugino del Nostro, che abbiamo ricordato più sopra.¹³

Il giovane precettore seppe accogliere meritatamente le aspettative di quelle nobili famiglie, preoccupate di fornire ai figli un'istruzione regolare che assicurasse loro un avvenire di rilievo. Orsi, però, riuscì ad andare ben oltre, interpretando le attese di quegli allievi che desideravano anzitutto avere una formazione completa, sotto ogni aspetto della propria persona. Tra questi vi era Rosmini, animo esigente e determinato ad innalzarsi culturalmente e spiritualmente, per rendersi degno della *sequela Christi*. Il maestro Orsi rappresentava per questi l'unione armoniosa di molte di quelle qualità umane e culturali cui Rosmini tendeva. Dalla singolare amicizia che nacque tra il maestro e il giovane Rosmini possiamo intuire che le qualità che seppero conquistare il discepolo furono le stesse che lo condussero a rivestire prima il ruolo di illustre docente presso il ginnasio e successivamente, dal 1817, di stimato prefetto.

Dal 1814 al 1816, quindi, Pietro Orsi svolse l'incarico di precettore presso alcune delle famiglie più illustri della città. Tra i suoi allievi vi furono i fratelli conti Fedrigotti, Bartolomeo Giusep-

¹² [G. B. PAGANI – G. ROSSI], *La vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità, riveduta e aggiornata dal Prof. Guido Rossi*, vol. I, Arti Grafiche Manfrini, Rovereto 1959, pp. 49-50.

¹³ Ivi, p. 88.

pe Stoffella e Antonio Rosmini. Di Bartolomeo Stoffella (Castelsilvano di Vallarsa, 1799 - Rovereto, 1833) è noto che fu amico del Rosmini, che iniziò gli studi universitari a Padova con il giovane filosofo e, deciso in seguito a rientrare in patria, divenne professore del ginnasio. Si distinse, inoltre, per i numerosi studi sulla storia locale e l'archeologia; fu socio dell'Accademia degli Agiati dal 1820 e redattore capo del quotidiano locale «Messaggiere tirolese»¹⁴ di Rovereto, su cui pubblicò una rubrica culturale di storia e letteratura. Di lui rimane una bellissima memoria: le lodi che egli fece del maestro Orsi.

Discepoli suoi nelle discipline filosofiche furono fra molti altri i fratelli Conti Fedrigotti, che lasciarono bella e purgatissima memoria, e vivo desiderio fra noi per le loro care e dignitose virtù; e il nostro Bartolomeo Giuseppe Stoffella, che fu caldissimo illustratore delle patrie Storie, non finiva di ripetere che l'amor suo alle gravi discipline, e l'avviamento alla sottile dialettica ed alla elevata metafisica, l'aveva bevuto dalle labbra del Maestro suo Pietro Orsi.¹⁵

Questi, quindi, godeva della stima e del favore dei concittadini. Va sottolineato che all'epoca erano poche le persone che spiccavano nel panorama culturale del piccolo centro e solitamente erano membri di famiglie agiate che avevano saputo coniugare abilmente nobili origini e raffinata cultura. Inoltre, come è agevole intuire, molti dei personaggi più celebri provenivano dalle fila del clero. Gli stessi maestri di scuola, e ancor più i precettori privati o appartenenti alle istituzioni scolastiche allora vigenti, erano per lo più sacerdoti. Pare evidente, quindi, che la personalità di Orsi - così brillante come ci riferiscono le cronache dell'epoca e affinata ulteriormente dagli studi teologici - dovesse fare breccia nei cuori dei conterranei. Non si sa, tuttavia, in quale misura egli fosse a contatto con le principali famiglie aristocratiche della Rovereto del tempo: per questo motivo sembra necessario compiere una ricerca presso le famiglie che richiesero l'insegnamento di Orsi per i propri figli nel biennio considerato, tra le quali, come detto ne «Il Lagarino» del 1883, vi erano Rosmini e

¹⁴ Il giornale «Messaggiere Tirolese» fu il più importante giornale ottocentesco di Rovereto. Inizialmente apparso a Bressanone nel 1813 come traduzione del governativo «Bothe für Tirol und Vorarlberg», fu successivamente spostato a Brunico per soli quattro numeri e quindi a Bolzano con il nome di «Messaggiere del Tirolo Meridionale». Nell'aprile 1815 apparve a Trento presso la tipografia Monauni che lo pubblicò con cadenza bisettimanale fino al dicembre 1816. Dal 1817 giunse a Rovereto presso la tipografia Luigi Marchesani che vantava una plurisecolare lealtà all'impero dimostrata attraverso la stampa di altri settimanali filogovernativi decennali. La pubblicazione settimanale, che avveniva inizialmente con due uscite (il martedì e il venerdì), si moltiplicò sul finire della sua vita riuscendo a produrre addirittura sei edizioni in settimana. All'insegna di un moderatismo politico-sociale per almeno il primo ventennio rispecchiò le idee moderate e conservatrici della classe dirigente cittadina, leali nei confronti del governo viennese. Dal 1823, per iniziativa di Bartolomeo Stoffella e di Francesco Antonio Marsilli, furono edite le 'Appendici' storiche e letterarie che permisero alla élite culturale roveretana e trentina di dar vita ad una propria rivista letteraria. La rivista concluse le pubblicazioni il 30 giugno 1863.

¹⁵ «Il Lagarino», a. I, n. 12, 22 settembre 1883, p. 95.

i fratelli conti Fedrigotti.

Tra le carte di Rosmini, sia presso la Casa natale di Rovereto (Biblioteca Casa Rosmini Rovereto) che presso la sede dell'Istituto della Carità a Stresa (Archivio Storico Istituto della Carità), non risultano documenti di eventuali accordi tra Orsi e il padre di Antonio, Pier Modesto Rosmini, che attestino una relazione tra i due uomini precedente o contigua al biennio considerato. Le uniche fonti presenti sul Nostro, che si riferiscono al periodo considerato, sono rappresentate dalla corrispondenza tra il giovane Rosmini e Orsi, che iniziano proprio durante il corso di questo biennio scolastico e che verranno ampiamente citate più avanti.

Si è dunque rivolta l'indagine in un'altra direzione altrettanto rilevante, della élite culturale roveretana di allora, la famiglia dei conti Fedrigotti. I quali, anche per il ruolo di fermoposta che ricoprivano per l'Impero asburgico, seppero coltivare la tradizione di riportare per iscritto alcune notizie delle proprie vicende familiari. Dei Fedrigotti sono stati conservati nell'archivio di famiglia giornali familiari, libri di conti, testamenti, epistolari e memorie. Tra queste, in particolare nei due documenti autografi *Conti di famiglia. Giornale dal 1788 al 1820* e *Conto Uscite per famiglia. C.te G.P.F. dal 5 Gennaio 1808 al 22 Dicembre 1817*, si trovano alcune interessanti annotazioni che risalgono a Giovan Pietro Fedrigotti, figlio di Margherita Fedrigotti d'Ochsenfeld, madre di Pier Modesto Rosmini e quindi zio di Antonio Rosmini. Il figlio di Giovan Pietro, Antonio Fedrigotti, chiamato familiarmente 'Tonele' e cugino coetaneo del giovane Rosmini, fu allievo di Orsi nei due anni del suo precettorato, in seguito proseguì il proprio percorso di studi assieme al cugino iscrivendosi a Padova alla stessa facoltà di teologia, ma dopo il primo anno l'abbandonò per iscriversi alla facoltà di giurisprudenza di Innsbruck. È importante notare quanto i due cugini fossero legati, tanto che – scrive Malusa nella recente e dettagliata analisi dell'epistolario rosminiano – «Rosmini ebbe in lui un vero amico nel periodo ginnasiale e liceale».¹⁶ Questa annotazione permette di evidenziare un legame non solo biografico tra i due giovani, ma una conseguenza dell'atteggiamento comune tenuto dalle due famiglie nei confronti dei figli: una vera e propria cura per la loro formazione culturale.

Al tempo, inoltre, era costume comune delle famiglie agiate svolgere un ruolo di mecenati verso i concittadini che necessitavano di una protezione sociale ed economica. Non può stupire, quindi, il ritrovare tra le pagine del libro di famiglia dei Fedrigotti del 1788-1820 riferimenti espliciti ad una forma di sovvenzione che Giovan Pietro Fedrigotti, padre di Antonio, esercitò proprio a favore di Pietro Orsi. Sembra infatti che fin dal 1807 – a quest'annata risale il primo accenno al nostro maestro presente in queste fonti – il conte Fedrigotti elargisse un qualche 'patrimonio' al giovane Orsi, allora studente di teologia a Innsbruck.

Nei *Conti di famiglia. Giornale dal 1788 al 1820* si trova un chiaro riferimento al periodo di formazione svolto ad Innsbruck da Orsi.¹⁷ A riprova della consuetudine che i conti Fedrigotti avevano nello svolgere questi patrocini, troviamo, nello stesso libro di famiglia, menzioni di altri beneficiati sul conto dell'amministrazione di Innsbruck, come ad esempio don Giuseppe Barchetti, ma vi

¹⁶ L. MALUSA-S. ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati, un "cantiere" per lo studioso*, Marsilio Editori, Venezia 2013, p. 75.

¹⁷ BRC, Archivio Bossi Fedrigotti, *Conti di famiglia. Giornale dal 1788 al 1820*, n° 7, p. 180: «Dare Sig^r. Don Pietro Orsi – 19 novembre 1807 = Contili f. 700 Orsi di qui = Ammⁿe d'Innsbruck».

è, addirittura, un'intera pagina dedicata a Orsi: in essa si trovano i «contili» assegnati al sacerdote dal 1810 al 1817.¹⁸ In particolare, ad inizio pagina, è riportata una nota di grande interesse riguardante un onorario a favore di Orsi che, a quanto pare, da quel momento avrebbe dovuto iniziare.¹⁹ In corrispondenza degli anni successivi sono riportati in colonna gli stessi 200 fiorini di onorario, fino al 1814 e tutti alla data 29 settembre, molto probabilmente un anniversario particolare, forse quello della stessa ordinazione sacerdotale, anche se di questo evento, purtroppo, non vi sono testimonianze certe. Alcuni indizi sono presenti alla riga corrispondente al 1815,²⁰ altri compaiono sul libro *Conto Uscite per famiglia. C.te G.P.F. dal 5 Gennaio 1808, al 22 [Dicem]brē 1817*, dove si trovano le tracce di numerosi pagamenti a favore di Pietro Orsi, annotate tra le «Gravezze Spese [diverse] Famiglia». Ad esempio, tra le voci del «Conto Generale di Uscite 1811», si trova una notizia al 27 agosto;²¹ un'altra nel «Conto Generale di Uscita 1814», sempre alla voce «Gravezze Spese div^e Famiglia» «Addi P:^{mo} Genn^o». ²² Nella pagina seguente dello stesso testo, sotto le spese dello stesso anno, se ne trova un'altra «al 3 detto (gennaio)». ²³ Ancora una nel «Conto Generale di Uscita 1815» «adì 17 ap[ri]lē». ²⁴

Decisamente più interessante è il riferimento a pagamenti relativi al ruolo che Orsi aveva nei confronti dei figli minori di Giovan Pietro, Antonio - il 'Tonele' - e Lodovico. Esiste, infatti, una significativa annotazione autografa del padre di questi.²⁵ Nella pagina del «Conto Generale di Uscita 1812», sotto la voce «Gravezze Spese div^e Famiglia», se ne trova ancora un'altra.²⁶

Inoltre, vi sono i pagamenti per la preparazione ad alcuni esami sostenuti dai due figli che attestano l'esistenza di un rapporto regolare di fiducia tra don Orsi e i conti Fedrigotti i quali, assumendo il sacerdote come precettore privato, lo beneficiavano di una ricca retribuzione. Ancora, alla

¹⁸ Alla pagina 202 dello stesso libro di famiglia.

¹⁹ Ivi, p. 202, d.: «Il suo onorario è di fiorini 200, ed ha incominciato a correre adì 29 settembre del 1810».

²⁰ *Ibidem*: «1815 = 29 Sett^e. Onorario di un Anno, aumentato sino ai f .300».

²¹ BRC, Archivio Bossi Fedrigotti, *Conto Uscite per famiglia. C.te G.P.F. dal 5 Gennaio 1808, al 22 [Dicem]brē 1817*, n° 77, p. 118 s.: «al Sig: Don Pietro Orsi = p: Suo Conto Spese f. 15:59».

²² Ivi, p. 111 d.: «al S^r: Dⁿ: P.rō Orsi, Crosoni 4, f. 10:48».

²³ Ivi, p. 112 s.: «al S^r: Dⁿ = Orsi = Cto:Onorario Mēmle ap. 202 f. 78:48».

²⁴ Ivi, p. 158 d.: «al S^r: Dⁿ= Orsi = suo conto Spese f. 13:12».

²⁵ Alla pagina 56 s. dello stesso libro di famiglia, intitolata «Conto Generale di Uscita 1812», sotto la voce «Gravezze Spese div^e Famiglia», si trova: «/al Sig: Don Pietro Orsi, gratificazione per la custodia in tutto l'anno dei miei due Figli minori – N° 4 Sovrane ...67:12».

²⁶ Ivi, p. 56 s.: «/al Sig: Don Pietro Orsi, gratificazione per la custodia in tutto l'anno dei miei due Figli minori – N° 4 Sovrane f. 67:12».

pagina riferita alle spese del 1814, al «adì primo = detto (aprile)»;²⁷ inoltre, nelle gravezze del 1815 «adì 25 luglio».²⁸ Nella pagina precedente vi sono cenni alla mancia che il padre Fedrigotti diede al figlio Antonio in occasione dello stesso esame: al «21 detto (luglio)».²⁹ Un'altra traccia si trova nella pagina dello stesso libro relativa alle spese del 1816, all'«adì 6 detto (aprile)».³⁰ Un'altra, nello stesso anno, all'«adì 19 luglio».³¹ La conferma dello studio di Antonio si trova allo stesso anno e giorno.³²

Poiché dalle testimonianze presenti nell'archivio del ginnasio roveretano è possibile ricavare le annualità scolastiche frequentate dai giovani Antonio Rosmini e Antonio Fedrigotti e gli esami sostenuti presso l'imperial liceo di Trento, non vi è dubbio che gli esami cui si riferiscono le fonti citate dall'archivio Fedrigotti sono quelli conclusivi del ciclo scolastico ginnasiale, per l'esattezza gli ultimi tre anni. È probabile, infatti, che già dal 1814 Orsi svolgesse un ruolo di precettore privato suppletivo alla frequenza mattutina del ginnasio da parte dei giovani Fedrigotti. In particolare si sa che nell'anno scolastico 1813-14, Antonio Fedrigotti frequentò la classe di Rettorica assieme ad Antonio Rosmini presso il ginnasio roveretano.³³

I riferimenti successivi agli anni 1815 e 1816 rimandano invece agli anni conclusivi del percorso di studi liceali, il biennio finale svolto privatamente con Orsi e completato ufficialmente presso l'imperial regio liceo di Trento il 12 agosto 1816. Dell'importante evento si possiede il documento ufficiale, il diploma di Antonio Fedrigotti, conservato presso l'archivio omonimo, nella Biblioteca Civica "Girolamo Tartarotti" di Rovereto. Nel documento si possono leggere le seguenti parole:

Ornatus, at singolari ingenio preditus Adolescens Nobilis Dominus Antonius de Fedrigotti ad Ochsenfeld Roboretanus, ultimo hoc biennio scolastico, Pilitiori Litteratura, et Historia, Philosophia, Theoretica, et practica; Geometria, et Algebra, ac Phisica assiduam dedit operam ita guidam, ut utroque annuo semestri publica examinatus, Notam progressus eminentis sit promeritus. Mores exhibuit prima classe eminentes Signor.
Datum Tridenti 12 Augusti 1816.³⁴

²⁷ Ivi, p. 127 d.: «//al mio Sr: Dn = Orsi = p:un' Douceur (il termine francese significa dolcezza, anche nel senso di premio, ricompensa) dopo l'Esame dei miei Figli f. 16:12».

²⁸ Ivi, p. 169 s.: «Al Sig^r: Dⁿ = Orsi: solito Douceur p: gli Esami? f. 31:12».

²⁹ Ivi, p. 167 d.: «al mio Tonele = Douceur p: l'Eminenza d'Esame in Trento jeridi f. 9:36».

³⁰ Ivi, p. 148 d.: «al Sig^r: Dⁿ = Orsi = Douceur = per gli Esami f. 10:48».

³¹ Ivi, p. 210 d.: «al Sig^r: Don Pietro Orsi Solito Douceur p:il / secondo Esame sostenuto jeridi a Trento dal Tonele = Rap:13 f. 31:12».

³² *Ibidem*: «Regaletto di congratulazioni al mio Tonele Rap 4 f. 9:36».

³³ BRC, Archivio Liceo Ginnasio (ALG), *Matricula, registro degli studenti delle scuole reali di Rovereto 1808*, n° 30, p. 1813-14 Rettorica.

³⁴ BRC, Archivio Bossi Fedrigotti, *Attestati di Studio dei Signori Conti Bossi-Fedrigotti*, n° 257, in tomo XXXVIII, fasc. IV, *Attestati di Studi*, p. n. n.

Esiste, inoltre, un documento analogo, presente nell'Archivio Storico dell'Istituto della Carità, attestante la conclusione del percorso scolastico del giovane Rosmini, che riporta la stessa data e le stesse parole, con la sola differenza di alcuni superlativi.³⁵

Ancora, a ulteriore conferma delle relazioni di patrocinio tra i conti Fedrigotti e Orsi, si trovano tracce analoghe anche in un altro manoscritto autografo presente nell'archivio Fedrigotti, intitolato *Memorie*, datato 1834 e scritto probabilmente da Giuseppe Fedrigotti, il figlio primogenito di Giovan Pietro (per la somiglianza della scrittura con altri testi da questi firmati). Vi si leggono le seguenti parole: «§ 13 Pensione Vitalizia a Don Orsi Prefetto»; mentre in una pagina successiva, intitolata «Prestazioni Vitalizie Pensioni Capitali», in una lista con altri nomi: «Don Orsi 100:00». Vi è, inoltre, la nota seguente: «8. al S. r Prefetto Don Pietro Orsi un vitalizio di f. 100 d'Impero da pagarsi al primo d'Ottobre d'ogni anno».³⁶

Queste interessanti annotazioni presenti nelle memorie familiari, forniscono una testimonianza eccellente della stima e dell'onore di cui beneficiava don Pietro presso i conti Fedrigotti: una reputazione che non rimase circoscritta ad un solo periodo, peraltro importante, della vita familiare dei conti, come poteva essere quello dell'istruzione dei giovani figli, ma che si estese anche ai figli di Giovan Pietro, tanto da lasciare nelle *Memorie* il ricordo di una profonda e familiare riconoscenza verso il sacerdote, che si concretizzava annualmente nell'elargizione di un vitalizio, all'epoca sufficientemente dignitoso, che rappresentò per Orsi, già stipendiato dall'Impero asburgico, un aiuto sicuro per la propria vita.

Il ritrovamento di queste fonti, quindi, può avvalorare ampiamente un reale rapporto commendatizio tra il nobile Fedrigotti e Orsi quanto all'incarico di precettore privato dei propri figli e in particolare di Antonio. Inoltre comprova la presenza di una sorta di protezione da parte della famiglia del conte nei confronti del giovane sacerdote, sia durante il periodo della formazione presso l'Università di Innsbruck che successivamente, durante il suo mandato di docente e in seguito di prefetto presso il patrio ginnasio di Rovereto. Diviene lecito pensare, dunque, che la famiglia dei conti Fedrigotti abbia avuto un ruolo decisivo nella promozione culturale del giovane seminarista, come pure nell'avanzamento professionale come docente erudito e ragguardevole, capace di rappresentare degnamente l'operosa cittadina basso tirolese.

Non si possiedono, invece, fonti storiche che attestino la mediazione del padre di Antonio Rosmini riguardo all'affidamento dell'incarico precettoriale ad Orsi. Piuttosto sono presenti nell'Archivio Rosminiano³⁷ di Stresa documenti che illustrano il percorso di studi del filosofo roveretano con Orsi e con altri allievi e fonti che attestano il superamento dell'esame finale a Trento lo stesso giorno del giovane Fedrigotti: il tutto rappresenta una prova inequivocabile dell'ufficialità del ruolo assunto dal maestro Orsi nei confronti dei due giovani e dell'intero gruppo di adolescenti roveretani riguardo al biennio conclusivo degli studi liceali. Consente inoltre di ipotizzare, senza tuttavia poterlo provare, un eguale rapporto commendatizio per tutte le altre famiglie nobili dei giovani studenti roveretani.

³⁵ ASIC, A. 2, 87 fgl. 99.

³⁶ BRC, Archivio Bossi Fedrigotti, *Memorie 1834*, n° 300, in tomo XLI, fasc. V, N 1, p. n. n.

³⁷ A. ROSMINI, *Epistolario Completo*, voll. I-VI, Casale Monferrato 1887-1894.

Ancora, la presenza di fonti che attestano per Orsi una professionalità caratterizzata da rigorosa diligenza permette di costruire un'immagine più vivida e concreta del sacerdote e professore roveretano, perfettamente in linea con quella che emerge dal ritratto che di lui rimanda il giovane discepolo e amico Rosmini: il profilo di un uomo colto, profondamente posato, estremamente umano e dotato d'un profondo senso morale.

Per mettere a fuoco questi aspetti della personalità del sacerdote Orsi è necessario ora soffermarsi nell'esame di alcuni documenti reperiti presso l'archivio del ginnasio-liceo di Rovereto.

III. IL MAESTRO DI ROSMINI

La breve biografia ritrovata su «Il Lagarino» del 1883 e citata sopra, riferisce che Pietro Orsi, dopo gli studi a Innsbruck, «venne in patria, dove si diede ad insegnare filosofia, fisica e matematica». ³⁸ Questa particolare associazione di discipline, che ai nostri giorni può apparire sorprendente, all'epoca godeva invece di una naturale legittimazione, tanto da rappresentare un normale percorso di formazione universitaria. Fulvio De Giorgi, nella sua biografia di Rosmini, scrive a questo proposito: «Pietro Orsi si era abilitato fin dal 1810, all'università di Innsbruck, per l'insegnamento delle materie del Liceo, secondo l'ordinamento austriaco, cioè le discipline filosofiche, da una parte, e la matematica e la fisica, dall'altra». ³⁹ Un accostamento che ricorda la grande affinità che almeno fino alla metà dell'Ottocento si rinveniva tra queste due branche della scienza. Tale percorso di studi, svoltosi quindi secondo la normativa asburgica, seppe conferire all'Orsi uno specifico orientamento cognitivo il quale, oltre a permeare la sua ricerca di un'unica passione, si trasferì anche al metodo didattico, pervadendolo di un medesimo approccio interpretativo e metodologico: un metodo didattico che, a quanto pare, ebbe una particolare influenza anche sugli allievi. Infatti si può legittimamente sostenere che la peculiare prospettiva di interpretazione dello scibile mostrata dal giovane Rosmini derivi, in buona parte, dalle modalità di indagine conoscitiva e di ordinamento concettuale che il maestro gli impartì proprio attraverso l'iniziale accompagnamento nell'approccio alle discipline più severe, quelle scientifiche e quelle filosofiche.

Riguardo al biennio di insegnamento dal 1814 al 1816 e alle materie impartite, giova ricordare quanto scritto da Quinto Antonelli nella storia del ginnasio di Rovereto:

Orsi aveva insegnato, per qualche periodo, tedesco e fisica, ma soprattutto tra l'autunno del 1814 e l'estate del 1816, aveva tenuto privatamente dei "corsi filosofici", preparando, tra pochi altri, Antonio Rosmini all'esame liceale presso l'Imperial Regio Liceo di Trento. ⁴⁰

³⁸ «Il Lagarino», a. I, n. 12, 22 settembre 1883, p. 95.

³⁹ F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Editrice Morcelliana, Brescia 2003, p. 43.

⁴⁰ Q. ANTONELLI, «In questa parte estrema d'Italia...». *Il Ginnasio Liceo di Rovereto (1672-1945)*, Nicolodi, Rovereto 2003, p. 77.

Purtroppo non esistono scritti di Orsi su argomenti pedagogici né vi erano, all'epoca, materiali di lavoro da cui si possa oggi ricavare la sua metodologia. Ciononostante vi è una fonte preziosa e particolarmente significativa: le uniche tracce che possiamo avere sul suo insegnamento provengono infatti quasi esclusivamente dagli accenni che ne fa il giovane Rosmini in alcune lettere che egli scrisse al maestro.⁴¹ Esse riportano precisi riferimenti risalenti proprio al biennio di studi considerato e rappresentano dunque la testimonianza diretta dell'influsso che la particolare didattica del maestro esercitò sul giovane studente. Nello specifico trattano di due questioni scientifiche molto probabilmente proposte dal maestro agli allievi durante le mattinate di scuola: ad esse il giovane filosofo rispose proponendo e argomentando soluzioni personali e - per l'epoca e per la giovanissima età del Rosmini - assolutamente moderne, cioè conformi alle scoperte scientifiche e matematiche che si affermarono lungo l'arco dei due secoli precedenti all'Ottocento.

La prima delle due questioni riguarda la dimostrazione della rotazione della Luna attorno al proprio asse, che avviene, come è noto, in modo contemporaneo al moto lunare di rivoluzione attorno alla Terra. La seconda esamina la legge fisica del moto uniformemente accelerato, che Rosmini dimostra avvalendosi del calcolo algebrico e di quello infinitesimale per provare l'esistenza di due moti differenti e tra loro composti geometricamente nel decorso dello stesso moto iniziale.

Va sottolineato che la presenza tra gli scritti rosminiani di lettere di tale valore, che per la loro lunghezza e complessità rappresentano dei piccoli saggi, testimoni come Pietro Orsi seppe trasmettere al giovane allievo una grande passione scientifica, oltre a fornire una misura delle competenze disciplinari e didattiche possedute dallo stesso insegnante nel settore. Ciò sembra confermare che la preparazione scientifica e metodologica di Orsi aveva un carattere di grande innovatività per l'epoca. Allo stesso modo, il giovane allievo, attraverso le proposte di risoluzione delle questioni sviluppate a scuola, mostrava una conoscenza dei temi trattati estremamente vasta, moderna e corredata delle scoperte più avanzate nel campo della fisica e del calcolo matematico, il che presupponeva necessariamente uno studio e un approfondimento autonomi e personali. Uno studio sostenuto e sollecitato, così pare, anche dalla modalità di insegnamento utilizzata da Orsi nelle proprie lezioni e da una particolare preparazione scientifica, che sembra siano state capaci di coinvolgere il giovane Rosmini in un approfondimento decisamente originale e insolito rispetto al programma scolastico dell'epoca. Oltre a ciò, non è azzardato supporre che la stessa impostazione analitica e sintetica che Rosmini dimostrò di possedere egregiamente nelle opere scritte in seguito possa essergli giunta anche attraverso l'insegnamento del maestro. Tutti questi motivi autorizzano ad attribuire ad Orsi la responsabilità educativa – da *ex-ducere* - di essere riuscito ad affinare e a consolidare nel giovane Rosmini alcune di quelle qualità che lo avrebbero reso la grande figura di intellettuale poliedrico che oggi conosciamo, amante del sapere in tutte le forme e gli indirizzi, attento alle nuove scoperte dell'umanità del tempo e precorritore, per certi versi, di nuovi orizzonti culturali e metodologici, forse non ancora del tutto esplorati.

A questo proposito De Giorgi dichiara: «Il magistero dell'Orsi appare infatti determinante per Rosmini sia perché lo aiutò a staccarsi dai prevalenti interessi letterari e retorici [...] e a volgersi invece alla filosofia e alle scienze, in particolare matematiche, sia perché lo orientò nei suoi stessi

⁴¹ Cfr. MALUSA-ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati, un "cantiere" per lo studioso*, cit.

gusti filosofici, avvicinando a Platone anche Bacone, Locke e Kant e facendo forse nascere pure la propensione ad una “conciliazione” dei sistemi veri». ⁴² Lo stesso Rosmini, narrando delle prime passioni dell’intelletto e del ruolo che nel loro sorgere ebbe Orsi, afferma:

Nell’adolescenza la nostra mente ignara di ciò che era stato pensato e scritto, entrò con ardore, non insolito a’ giovani, nelle questioni filosofiche: ve l’introdusse un uomo quasi sconosciuto al mondo, indimenticabile a noi, Pietro Orsi. Colla gioia che il primo aspetto scientifico della verità infonde nell’anima, con una sicurezza quasi baldanzosa, con delle speranze indefinite proprie di quell’età che per la prima volta si volge con una riflessione elevata e consapevole, all’universo ed al suo autore, e gli par assorbir l’uno e l’altro colla facilità con cui respira, noi ci ravvolgevamo giorno e notte, quasi pei sentieri d’un giardino, nel vasto campo delle filosofiche questioni, non ci arretravamo dinanzi ad alcuna difficoltà, anzi la difficoltà ci rendeva più animosi, ché in ogni difficoltà vedevamo un segreto atto ad eccitare la nostra curiosità, un tesoro a scoprire, e consegnavamo alla carta il frutto giornaliero di quell’ingenua e ancora inesperta libertà di filosofare, consci di affidarvi i semi che ci doveano preparare il lavoro di tutta quella vita, che Iddio ci avesse poi conceduta. E per lo vero tutti gli scritti che poscia, in età più matura, comunicammo al pubblico, furono lo svolgimento di que’ semi. ⁴³

Parole eloquenti che riecheggiano quelle, ancor più celebri, con le quali il grande filosofo dedicò ad Orsi il suo primo capolavoro, cioè il *Nuovo saggio sull’origine delle idee*, di cui parleremo più avanti.

IV. PREFETTO NEL PATRIO GINNASIO DI ROVERETO

A questo punto, per completare il ritratto del docente Orsi, occorre analizzare la fonte più diretta: i manoscritti conservati presso l’archivio del ginnasio di Rovereto. Come si è accennato sopra, dopo i primi anni di saltuarie sostituzioni, Pietro Orsi divenne vice-prefetto nel 1816. L’allora prefetto in carica, Giovan Battista Locatelli, nella lettera di benemerito che inviò al direttore agli studi Riccabona, scrive:

La cognizione che il Sig. D. Pietro Orsi è quest’anno libero dalle istruzioni filosofiche, che lo occupavano indefessamente gli anni antecedenti, le cognizioni della sua maniera di pensare liberale, disinteressata, desiderosissima di essere utile alla sua patria giusta sua forte, il convincimento delle sue qualificazioni alla direzione d’un pubblico Istituto d’Istruzione e pe’ suoi talenti, e pe’ suoi lumi, per la sua esimia condotta, e per un fermo e leale carattere; tutte queste circostanze fissarono i miei occhi su questo degnissimo Sacerdote; e i miei rapporti di amicizia con lui mi diedero coraggio di fargliene proposta. Né m’ingannai nella mia lusinga; esso vinto da’ miei riflessi, e più ancora dal desiderio come dicea del pubblico bene, mi diè parola di prestarsi a quest’ufficio, quanto sia gradita la sua persona all’Imper. Reg. Capitanato; e venga munito d’un decreto, che lo autorizzi nelle convenienti forme, e lo rivesti di quell’autorità, ch’è necessaria al suo futuro

⁴² *Ibidem*.

⁴³ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova Editrice, Roma 1979, pp. 100-101.

porto. D. Pietro Orsi dunque è la persona, ch'io propongo all'Imper. Reg. Capitanato, onde con autorità mi rappresenti nella Soprintendenza di questo Ginnasio, esso si presta gratuitamente a questo carico, ed io, se sarà gradita, come non dubito tale proposta da parte mia, e tale generosa disposizione del suo Sacerdote, lo domando io solo, che sia benignamente approvato D. Pietro Orsi tra Sacerdoti benemeriti della pubblica istruzione.⁴⁴

Il giorno successivo, il 5 novembre 1816, l'imperial regio capitanato del circolo e direttore agli studi Francesco de' Riccabona, conferì l'incarico ufficiale:

1. Il Sacerdote d. Pietro Orsi viene incaricato di supplire in qualità di vice Prefetto alle necessitate del Sig. Prefetto di questo Ginnasio, sempre però in dipendenza dal med^o:

2. Si aggradisce l'esibizione, e se la riguarderà per suo merito particolare del menzionato Sig. Orsi di assumersi cioè per tanto gratuitamente quest'incarico.⁴⁵

Ad Orsi giunse quindi la «nomina di un abile Vice Prefetto, conoscitore della lingua Alemana, per questo Ginnasio Roveretano. [...] per accudire alla disciplina del Ginnasio».⁴⁶ Solamente un anno dopo fu nominato prefetto. Nel registro del ginnasio, nell'elenco dei professori dell'anno 1816-17 redatto dal Locatelli, Pietro Orsi viene ritratto con queste parole: «Esimia la moralità, e universale la pubblica stima».⁴⁷ In effetti Pietro Orsi non fu un docente e prefetto qualunque. Egli operò come funzionario della scuola in un'epoca, quella di Francesco, in cui l'impero asburgico stava tentando di dare un nuovo assetto alle istituzioni scolastiche attraverso la riorganizzazione strutturale e la modifica degli ordinamenti. Per queste ragioni la sua opera è stata determinante sotto numerosi punti di vista.

È noto che la politica scolastica imperiale era rivolta a riordinare le istituzioni che si occupavano della formazione della classe dirigente, secondo obiettivi finalizzati a consolidare il tessuto civile mediante il legame dell'educazione e della formazione religiosa. L'istruzione secondaria, accessibile da una porzione esigua della popolazione, era oggetto dei progetti più significativi. A quel tempo la scuola secondaria era rappresentata essenzialmente dal ginnasio e, come già detto sopra, a Rovereto il patrio ginnasio fu destinatario di numerosi cambiamenti, susseguitisi dalla fine del Settecento all'epoca in cui visse e operò Pietro Orsi. Quando fu nominato prefetto era in corso l'introduzione nei ginnasi di un nuovo piano di studi finalizzato ad una riorganizzazione più centralizzata e omogenea dei singoli istituti ginnasiali sparsi nel territorio austriaco del Tirolo. Più volte, infatti, nella corrispondenza tra il prefetto e il capitano del circolo, si indica la scuola roveretana assieme ai ginnasi di Trento, Bolzano, Merano e Bressanone.

Uno dei cambiamenti più significativi previsti dal nuovo piano di studi, comunicato al prefet-

⁴⁴ Biblioteca Civica di Rovereto, d'ora in poi BCR, Archivio Liceo Ginnasio (ALG), Corrispondenza 1813-16, fasc. 1816, carta 27.

⁴⁵ Ivi, carta 31 r-v.

⁴⁶ Ivi, carta 33 r-v.

⁴⁷ BRC, ALG, Corrispondenza 1813-16, fasc. 1817, carta 38 s-d.

to con decreto del 25 settembre 1818 e chiamato successivamente *Codice Ginnasiale*,⁴⁸ prevedeva la sostituzione dei maestri di oggetti con i maestri di classi. Questi dovevano impartire l'insegnamento di tutti gli oggetti, o materie, alla classe assegnata e proseguire per il primo triennio con la stessa classe di alunni.

Tanto i Professori d'Umanità, come quelli di gramatica non sono addetti stabilmente ad una classe, ma progrediscono di anno in anno insieme co' proprj scolari fino al compimento del corso di gramatica o d'umanità; dopo di che ricominciano da capo il rispettivo turno biennale o quadriennale: lo stesso rivolgimento ha luogo anche relativamente alle materie secondarie delle quali è loro assegnato l'insegnamento.⁴⁹

Per ottenere ciò, era indispensabile poter contare su un corpo insegnanti preparato su molte e differenti discipline. Infatti alle circolari del direttore agli studi, che inviavano richieste di rinnovamento su tale aspetto, Orsi appare sollecito e attento, dimostrando - per quanto è possibile intuire - una sostanziale condivisione del nuovo piano di studi.

L'obiettivo essenziale del governo austriaco era sviluppare in maniera capillare la scuola pubblica fornendola di una organizzazione sistematizzata. A tal fine si rendeva necessario contrastare l'estensione delle scuole private e, nel contempo, provvedere ad un reclutamento dei docenti fortemente centralizzato. In primo luogo il governo imperiale istituì esami di concorso specifici per l'ammissione all'insegnamento dei professori: in tal modo tutti coloro che fino a quel momento svolgevano il proprio incarico privatamente e spesso a seguito del solo consenso sociale furono costretti ad inserirsi nel sistema di selezione austriaco. L'insegnamento in una pubblica istituzione asburgica, infatti, avveniva solo previo superamento di un esame concorsuale e i criteri di selezione non riguardavano solamente i contenuti disciplinari, ma anzitutto le qualità morali degli aspiranti all'insegnamento. Il prefetto, in occasione dell'indizione di concorsi, doveva dichiarare obbligatoriamente le caratteristiche morali dei concorrenti.

Il Cap. Cir. impegna il Pref. di manifestare in occasione di pubblici concorsi:

1. le massime religiose dei concorrenti
2. le massime politiche
3. il loro contegno
4. la loro buona fama
5. se sia, o sia stato ascritto a qualche società segreta.

Viene ordinata l'esecuzione di quest'ordine con grandissimo impegno.⁵⁰

Inoltre, la stessa professione di insegnante richiedeva una sottomissione esplicita dei professori all'autorità religiosa dei vescovi.

1. Che i Professori di tutti gl'Istituti, e le loro dottrine siano sotto l'immediata sorveglianza degli Ordi-

⁴⁸ *Codice Ginnasiale o sia, Raccolta degli ordini e regolamenti intorno alla costituzione ed organizzazione dei Ginnasj*, voll. I e II, Dall'Imp. Regia Stamperia, Milano 1818.

⁴⁹ Ivi, vol. I, p. 30.

⁵⁰ BRC, ALG, Corrispondenza 1821, carta 76 v.

nariati. 2. Che i detti Prof. prestino la dovuta ubbidienza a questa spirituale superiorità.⁵¹

Sul fronte opposto la commissione aulica agli studi intendeva ridimensionare gli insegnamenti privati, incanalando il più possibile l'istruzione nelle pubbliche istituzioni. Si trovano quindi, in quegli anni, pubblici decreti che proibivano di impartire lezioni private a tutti i docenti assunti regolarmente dal governo austriaco così come pure a tutti quelli che, insegnando in scuole private, preparavano a parte gli studenti che si iscrivevano agli esami ufficiali. Tutto ciò mirava a creare un sistema scolastico centralistico e conservatore in grado di assoggettare alla supervisione imperiale ad un tempo gli studenti e il corpo docente.

Pietro Orsi si trovò ad affrontare tutte le problematiche inerenti tale progetto, dovendo più volte assecondare le richieste della commissione aulica agli studi di ridimensionare gli insegnamenti privati presenti sul territorio. Il contributo che egli seppe dare alla strategia politica promossa dal governo austriaco fu personale e decisiva. La profonda conoscenza dell'ambiente sociale e del desiderio dei ceti intermedi di affrancarsi culturalmente lo condusse a favorire il riconoscimento pubblico di strutture, come le scuole private, che permettevano la diffusione di una cultura medio-alta, all'epoca rappresentata proprio dall'istruzione superiore. Allo stesso tempo, egli riuscì a conciliare questa richiesta territoriale con quella, proveniente dall'istituzione governativa, di controllo e riorientamento di ogni iniziativa di istruzione periferica mediante una programmazione centralizzata cui si assoggettasse tutta l'area dell'impero. La storia del ginnasio di Ala, paese poco distante da Rovereto, appare a questo proposito particolarmente significativa.

Il ginnasio di Ala – una scuola pubblica completa di tutte le classi, dalla scuola normale al ginnasio, introdotta nel 1775 e sostenuta finanziariamente dal consiglio cittadino⁵² – fu soppressa nel 1819 dalla commissione aulica.⁵³ La scuola procedette ugualmente in forma privata evitando qualsiasi assoggettamento alla regolamentazione austriaca e utilizzando docenti che prestavano il proprio servizio su pagamento. Fino al 1823 la situazione non necessitò di alcun intervento istituzionale. In quell'anno, però, il magistrato di Ala inviò ad Orsi una richiesta di sostegno finanziario per quelle scuole, che le legittimasse di fronte all'autorità. Il prefetto del ginnasio di Rovereto fu dunque costretto a farne richiesta al capitanato. Il 28 maggio Pietro Orsi

presenta al Cap. Cir. il suo parere sopra una Scrittura dei 28 Mag. 1823 del Magistrato di Ala, con cui mostra l'Origine delle Scuole di quella città, e domanda di impiegare il fondo della medesima, giusta le intenzioni dei Fondatori, a sostegno delle scuole ginnasiali private di Ala.⁵⁴

Dopo aver più volte sostenuto la permanenza di queste scuole presso le autorità, nel 1828

l'Ecc. Gov. manifesta, ch'egli non può proteggere la domanda della città di Ala di poter ritenere le attuali sue Scuole private ginnasiali, se ella preventivamente non presenta un progetto di ampliare a sue spese le presen-

⁵¹ BRC, ALG, Corrispondenza 1821, carta 127 v.

⁵² ANTONELLI, *Storia della scuola trentina*, cit., pp. 121-122.

⁵³ BRC, ALG, Corrispondenza 1818, carta 141 r-v.

⁵⁴ BRC, ALG, Corrispondenza 1822, carta 120 v.

ti sue scuole elementari, portandole al grado di una scuola Normale con quattro classi.⁵⁵

Evidentemente, all'ennesima insistenza per mantenere in vigore quelle scuole private ginnasiali, il governo rispose con astuzia, volgendo a proprio favore le richieste popolari: l'occasione fu propizia per ottenere la ristrutturazione materiale e il riordinamento programmatico delle scuole elementari della cittadina di Ala senza sborsare nulla. In questa situazione, come forse in altre, il prefetto del ginnasio di Rovereto seppe agire con molta accortezza, conciliando le esigenze della popolazione locale con quelle dell'autorità civile e concedendo alle ultime di imporsi solo a beneficio e promozione delle prime. Infatti, quando finalmente, nel 1830 «la Commissione Aulica degli studi concede [concesse] la sussistenza delle private scuole ginnasiali di Ala a condizione però, che i Maestri delle medesime siano esaminati e dichiarati abili dal Direttorato degli studi ginnasiali del Tirolo e che siano non Maestri di oggetti, ma maestri di Classi»,⁵⁶ fu esteso anche ad esse il piano di studi del 1818.⁵⁷

Ritroviamo poi un successivo intervento di Pietro Orsi nel 1834, nel quale scrisse al capitano informandolo che due maestri delle scuole ginnasiali di Ala non conoscevano l'algebra e quindi non avevano i requisiti per insegnare nelle classi di Umanità, «perciocché l'Algebra è un oggetto importante delle Scuole d'Umanità».⁵⁸ In quel momento, quando oramai il ginnasio di Ala era già inglobato nel sistema di istruzione regolare, Orsi si prodigò in favore di un'applicazione corretta della normativa austriaca, manifestando una ferma attenzione perché quella scuola potesse crescere quanto al decoro e alla serietà della formazione che poteva assicurare e muovendosi, anche in tale frangente, per la valorizzazione delle iniziative scolastiche del territorio.

Il nuovo piano di studi prevedeva, però, anche un'altra novità significativa, che riguardava più strettamente le discipline impartite negli istituti pubblici e il loro programma d'insegnamento. L'impero, in continuità con l'eredità culturale lasciata da Giuseppe II, mostrava una grande attenzione alle discipline scientifiche e alla loro diffusione. Il nuovo piano di studi bavarese, che ricalcava le stesse impronte programmatiche, aveva esteso fin dall'anno scolastico 1811-12 l'insegnamento dell'aritmetica a tutte e cinque le classi ginnasiali. Il piano di studi austriaco del 1818 prevedeva lo studio dell'aritmetica elementare nei primi tre anni di *Grammatica* e la sostituzione con l'algebra ed Euclide negli ultimi due anni di *Umanità* e *Rettorica*,⁵⁹ richiedeva inoltre «d'insegnare l'Algebra in lingua latina per preparare i giovani che passano ai Licei».⁶⁰ Tali novità, che interessarono anche il giovane Rosmini, rappresentavano un elemento innovativo per il corso di studi del tradizionale ginnasio. L'introduzione in esso di programmi estesi maggiormente a discipli-

⁵⁵ BRC, ALG, Corrispondenza 1827, carta 132 v.

⁵⁶ BRC, ALG, Corrispondenza 1830, carta 33 v.

⁵⁷ Cfr. *Codice Ginnasiale*, cit.

⁵⁸ BRC, ALG, Corrispondenza 1833, carta 122 r.

⁵⁹ Per le innovative motivazioni addotte per l'introduzione dell'algebra cfr. *Codice Ginnasiale*, cit., vol. II, pp. 218-220.

⁶⁰ BRC, ALG, Corrispondenza 1821, carta 145 v.

ne scientifiche cercava di rispondere alle esigenze culturali di una società in trasformazione che non voleva tralasciare i contributi razionali del recente trascorso illuministico, ma desiderava piuttosto renderli fruibili da una classe sociale che si preparava a rivestire ruoli più importanti nel sistema imperiale.

Su questo versante Pietro Orsi, formatosi all'università di Innsbruck e favorevole per propria personale inclinazione al rigore dell'impostazione scientifica, si prodigò con determinazione. A conferma di ciò numerosi manoscritti riportano tracce della profonda attenzione con cui seppe cogliere le sollecitazioni governative in tale direzione. Nell'archivio del ginnasio di Rovereto si trovano documenti riguardanti il suo interessamento alla predisposizione di un apparato scientifico presso il ginnasio – il *Codice Ginnasiale* del 25 settembre 1818 lo prevedeva alla Lezione VII, n° 78⁶¹ –, il catalogo dei materiali ivi contenuti e le trascrizioni delle donazioni di collezioni pervenute al ginnasio negli anni del suo servizio. Inoltre è singolare l'attenzione che egli poneva per i libri di testo di matematica, geometria, algebra o fisica che si pubblicavano a Vienna e a Milano e che più volte egli richiese al capitano del circolo per il proprio ginnasio. Altrettanto frequenti e significativi furono gli interessamenti per sollecitare presso il direttore agli studi una possibile traduzione di opere scientifiche rinomate e di valore scientifico.

Nel complesso ciò che muoveva la politica scolastica austriaca non era solamente l'intento di uniformare l'organizzazione strutturale e burocratica dell'istituzione scolastica imperiale, quanto soprattutto l'ambizioso progetto di stabilire sul territorio un controllo sistematico della popolazione utilizzando a tal fine l'educazione morale proposta nella scuola dalla Chiesa cattolica. Poiché questo programma mostrava dimensioni vastissime e capillari, il sistema scolastico non era in grado di rispondere sufficientemente alle esigenze, progressivamente crescenti, di una società in trasformazione e sufficientemente articolata da ambire, in numerosi suoi strati, a ruoli che richiedevano un'istruzione più approfondita delle sole classi normali. Pertanto, riscontrando una crescita notevole delle iscrizioni alla scuola ginnasiale e volendo contrastare questa tendenza, il governo austriaco tentò più volte di ridimensionare l'offerta formativa pubblica, per dirottare le giovani leve su percorsi di istruzione moderatamente più popolari. Il ginnasio era il secondo segmento dell'istruzione, cui si accedeva dopo la frequenza e il superamento della scuola normale o elementare, obbligatoria dal 1775. Molti studenti che non erano stati in grado di frequentare completamente le scuole normali o che non ne avevano superato gli esami finali, si preparavano privatamente aiutati dai parroci che davano lezioni soprattutto a quanti aspiravano ad entrare nelle file del clero. In quei decenni di primo Ottocento, dunque, il numero degli studenti che cercavano di affrontare gli esami di ammissione alle classi del ginnasio, per quanto fosse comunque limitato, stava aumentando sensibilmente e il governo, negli anni 1824 e 1825, iniziò alcune strategie per ridurre gli iscritti.

Il Cap. Cir. comunica [...]1. Essendo esorbitante il numero degli studenti si userà tutto il rigore prescritto dal Codice col non accettare, e collo scacciare i giovani, che non hanno genio né talento per gli studi, e col trattare con ogni severità gli studenti privati.⁶²

⁶¹ *Codice Ginnasiale*, cit., vol. I, pp. 33-34.

⁶² BRC, ALG, Corrispondenza 1823, carta 52 v.

In particolare erano molti gli aspiranti privati alle classi dei ginnasi di Trento e di Rovereto. Perciò, nel 1825, la commissione aulica degli studi dichiarò: «1. Che il numero de' privati del Ginn. Di Trento e Rovereto è fuori di proporzione. 2. Che si adoperi tutto il rigore nella limitazione dello studio privato».⁶³

Per fronteggiare la situazione, il governo austriaco giunse perfino, nell'agosto 1825, a ipotizzare la soppressione della scuola roveretana: «il Magistrato di Rovereto accompagna al Pref. un decreto del Cap. Cir. riguardante la proposizione di levare il Ginnasio di Trento e di Rovereto, e domanda delle osservazioni su questo proposito».⁶⁴ Ovviamente Orsi si prodigò in ogni modo per conservare la scuola cittadina e l'anno seguente – con circolare n° 15 del 5 dicembre 1825 – ne fu decretata la sussistenza. Da parte loro, tuttavia, i prefetti dovevano farsi responsabili della selezione necessaria per «secondare le mire di S. M. di diminuire il numero de' studenti, del che saranno responsabili i Direttori e i Prefetti».⁶⁵ Con le «nuove *Prescrizioni ed Istruzione* intorno agli studi privati degli oggetti ginnasiali, e degl'istituti superiori» dell'anno seguente,⁶⁶ si stabilirono nuovi studi superiori alternativi a quelli tradizionali del ginnasio. L'attenzione di Orsi fu indirizzata anche in tal caso al beneficio del territorio, promuovendo a Rovereto le scuole tecniche.

Anche in questa, dunque, come nelle precedenti questioni, il prefetto Orsi si seppe muovere con circospezione, mostrando la serietà e la diligenza di un funzionario obbediente, ma nel contempo la disinvoltura di un uomo perfettamente calato nella propria realtà sociale e pertanto capace di volgere a vantaggio dei concittadini le istanze e le imposizioni che provenivano dall'alto. Egli amava la cultura e desiderava diffonderla, non risparmiandosi affatto per fornire istruzione al maggior numero di giovani. Era però anche perfettamente consapevole di rappresentare un'istituzione pubblica e quindi doverosamente obbligato a tramandare ai posteri il suo ruolo di rilievo e di guida sulla popolazione.

Solamente pochi anni dopo, Pietro Orsi morì. Era stato indubbiamente un uomo eccezionale, pur nella sua silente operosità. Le parole che egli aveva indirizzato al capitano del circolo Riccabona in occasione della propria nomina a vice-prefetto del ginnasio roveretano, nel novembre 1816, riassumono molto bene la condivisione che egli dimostrò per gli obiettivi riformistici imperiali, «i savissimi fini»,⁶⁷ il grande impulso alla diffusione della cultura e la profonda competenza scientifica di cui seppe permeare il compito che assunse nella propria patria:

[...]perché l'Italia, per quanto mi è noto, disdegnando forse di adornare le menti ancor tenere di scientifiche cognizioni, manca interamente di autori, che porgano il primo latte delle scienze [...] E se Ella volesse compiacersi di farmi avere un paio di copie degli autori prescritti, [...] io vorrei mostrarli ad alcuni miei amici, che conoscono assai bene la lingua italiana non solo, ma ancora coteste scienze e la lingua Alemagna, e svegliando in essi quell'amore del pubblico bene, e della patria, che ciascuno debbe nutrire, eccitarli a farne le

⁶³ BRC, ALG, Corrispondenza 1824, carta 247 v.

⁶⁴ Ivi, carta 223 v.

⁶⁵ BRC, ALG, Corrispondenza 1825, carta 34 v.

⁶⁶ BRC, ALG, Corrispondenza 1826, carta 159 v.

⁶⁷ BRC, ALG, Corrispondenza 1813-16, fasc. 1816, carta 37 r.

traduzioni, e fors'anche, quand'Ella potesse prometter loro qualche Privilegio o Premio indurli ad imprendere la stampa, e così giungere quanto più presto è possibile al conseguimento de'savissimi fini del recente Piano scolastico.⁶⁸

Il ritratto perfetto di quest'uomo, tuttavia, si può completare solo attraverso l'immagine che di lui trasmise Antonio Rosmini, suo estimatore e devoto amico. Tra le righe del profondo rapporto che intercorse tra i due emerge, infatti, tutto quello che non è potuto affiorare dallo studio, per quanto attento, delle tracce rimaste dell'impegno professionale presso il patrio ginnasio roveretano. Si affida, quindi, alle parole ritrovate nei loro scambi epistolari il compito di illuminare ulteriormente le qualità di quest'uomo, nella convinzione che nella comunicazione più sincera, com'è quella che avviene tra amici, si celino anche i segreti più preziosi del suo animo.

V. LA SINGOLARE AMICIZIA TRA UN INSEGNANTE E UN GENIO

Come si è accennato sopra, i due si conobbero mentre Pietro Orsi insegnava presso il patrio ginnasio, negli anni in cui saltuariamente sostituiva qualche docente: è molto probabile che l'incontro sia avvenuto in occasione dell'esame finale dell'anno scolastico 1811-12, quando il quindicenne Rosmini stava completando l'anno di grammatica superiore. Inoltre, sembra possibile immaginare che il giovane Rosmini si sia avvicinato al sacerdote, inizialmente, con quello spirito, tipico degli anni giovanili, che induce a intravedere in personalità affermate modelli cui tendere nei propri sogni di vita. Nell'epistolario rosminiano – che inizia a partire dal 1813 – si trova per la prima volta una lettera indirizzata a Pietro Orsi nel settembre del 1814. In essa il giovane descrive l'amicizia con il sacerdote con riguardoso timore e le parole che usa sono indicative del tentativo, garbato ma nel contempo sincero, di avvicinarsi all'adulto con naturalezza e familiarità.

E' non accade, che qui io dica quanta allegrezza, e consolazione e diletto m'abbia porto la sua letterina, che, perché io facessi forza, e ponessivi tutta mia favella, nol saprei dire a un centesimo. Che poi dirò di quel caro, e orrevole nome d'amico, con cui mi noma? E con cui anima pur me a sì chiamar lei?⁶⁹

Nello stesso autunno ebbe inizio la scuola privata in cui Orsi preparò il Rosmini e altri giovani roveretani agli esami di fine percorso ginnasiale. È probabile siano stati proprio quei due anni a far sorgere la profonda amicizia che arricchì poi l'intera vita di entrambi. Sicuramente l'affiatamento che scaturì tra le due personalità venne alimentato dalla comune passione per il sapere. Il giovane Antonio, che durante la scuola dell'obbligo si era avvicinato da autodidatta alla letteratura e ai grandi pensatori, trovò in Orsi un amante altrettanto appassionato delle scienze in tutte le più nobili forme, dalle lettere alla fisica, dalla filosofia alla matematica. Inoltre venne sostenuto dalla dedizione che il maestro poneva nella cura dei propri allievi, nell'incrementarne la crescita cultu-

⁶⁸ Ivi, carta 36 v - 37 r.

⁶⁹ A. ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, 8 settembre 1814 (ca), in *Lettere (1813-1816)*, a cura di L. MALUSA e S. ZANARDI, Città Nuova Editrice, Roma 2015, pp. 196-197.

rale, la dedizione allo studio, la formazione umana. Scrive Rosmini nel suo diario: «L'amicizia che mi portava il maestro mi incoraggiò infinitamente; [...] il maestro faceva amare la virtù, e tutto il bello, tutto il grande, tutto ciò che è degno dell'uomo».⁷⁰ Fu dunque quell'uomo ad avvicinare Rosmini agli studi più alti, alle questioni più importanti che tanto occuparono la mente del filosofo: «Questi due anni - confida - furono fecondissimi per me di pensieri e di progetti».⁷¹

Per il giovane Rosmini, dunque, la vicinanza di Pietro Orsi fu determinante. Egli non fu un semplice insegnante, fu un vero modello ispiratore che seppe plasmare in lui quei grandi ideali che già possedeva *in nuce*, ma che dovevano ancora rendersi del tutto visibili e completi, dovevano ancora assumere la forma singolarissima che presero, in seguito, nella sua personalità. La grandezza del giovane talento, infatti, fu accolta con grande vigore da Orsi, che l'alimentò e orientò nelle prime manifestazioni e seppe accompagnarla nel primo sbocciare fino a portarla alle potenzialità che oggi conosciamo.

Durante l'estate 1815, mentre Rosmini era partito da Rovereto per una breve vacanza, don Pietro gli scrisse lodandone le doti e alimentandone la responsabilità verso la cultura, la letteratura, le scienze, per rafforzare la passione nascente quasi fosse una vocazione alla difesa culturale della patria.

Mi paion mille anni i due giorni, da che voi vi siete dipartito da me; e ciò io nol dico già per tirarvi a me, ch'anzi se mi è spiacevole la vostra assenza, sappiate che più spiacevole assai sarebbemi il vostro subito ritorno. E come no? Io vi amo quanto me stesso, o mio caro, anzi più. [...]

Vi abbraccio tenerissimamente e sono

Vostro Aff.mo e Sinceris.mo Amico

P. Pietro Orsi.⁷²

Nel giovane Rosmini, nel contempo, si scopre il nascere di un affetto nutrito di confidenza, come si può facilmente supporre nei riguardi di una figura che poteva assumere tratti paterni. Nella lettera del 28 settembre 1815, in risposta alla precedente, si legge:

Se Le è veramente grave lo stare staccato da me, come (dicendolmi Ella) io non posso, che crederlo con maggiore rossore e gratitudine; Ella ha certamente in sé la misura del dolor mio, o almanco n'avrà un saggio, dacché troppe maggiori ragioni debbono accrescere in me a mille doppi que' lauti affetti, che sento nel cuore, tutti poi indissolubilmente legati, e stretti insieme dalla più vera amicizia.⁷³

Ma l'amicizia non era semplicemente un'affezione quasi filiale, si richiamava anche a una condivisione di ordine spirituale in cui il giovane raccontava al sacerdote le proprie vicende, in un'apertura all'altro tipica dell'autentica *philía*. Non mancano, infatti, in queste epistole, toni in cui

⁷⁰ ID., *Scritti autobiografici inediti*, a cura di E. CASTELLI, Cedam, Roma 1934, pp. 419-420.

⁷¹ Ivi, p. 420.

⁷² Archivio Storico Istituto della Carità, d'ora in poi ASIC, A. 1, XIV App. 1, 151-151, f. v, 20 ago., P. ORSI, *Lettera ad Antonio Rosmini*, 20 agosto 1815.

⁷³ A. ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, 28 settembre 1815, in *Lettere (1813-1816)*, cit., p. 302.

«l'affetto era temperato da un sentimento di riverenza come di discepolo a maestro e di figlio a padre». ⁷⁴

A quello stesso periodo - tra fine agosto e novembre 2015 - risalgono le due lettere rosminiane più importanti sul versante scientifico degli interessi del giovane filosofo, di cui abbiamo parlato sopra. ⁷⁵ La vicinanza temporale con il periodo considerato induce a ritenere che la passione scientifica di Rosmini si intrecciasse con l'idealizzazione *philiiale*, testimoniando quanto la figura di Orsi abbia saputo influire sulla formazione iniziale del giovane studioso sia per ciò che concerne l'*imprinting* intellettuale sia per quello umano, che entrambi Orsi trasmise, unitariamente, al proprio allievo.

Si riporta qui una lettera di Rosmini del 7 ottobre 1816, per le parole che egli usa nel descrivere l'amicizia verso il maestro:

Mi conservi quella buona amicizia la quale io considero come cosa carissima, e me le offerisco e dono tutto; nel che sebbene io non ne ho pago, tuttavia avrò soddisfatto agli altri tutti ed alla sua virtù, perché Ella considererà che dandomele tutto qual suo le do di buon grado ogni cosa che io possa, e di questo so che le persone grandi e che spandono i beneficj per vera grandezza e generosità si contentano né più oltre desiderano cosa alcuna. Or poi per non far mostra di parole mi terrò dentro quei veri sentimenti che tutti qui detti in compendio, desidererebbono d'essere più largamente spiegati e distesi; e mi riservo all'occasione di mostrarle se mai potrò coi fatti non menzogneri, che se in me non avrà ella niente altro di buono avrà tuttavia sempre un amico leale e fedele. Il suo ANTONIO. ⁷⁶

Per Rosmini, però, si approssimava il momento di iniziare gli studi universitari a Padova e il tempo da dedicare all'amicizia si fece sempre più limitato. L'abitudine dello scrivere, tuttavia, consentì in quegli anni ai due uomini di coltivare la loro amicizia e molte furono le lettere scritte nel periodo padovano. Del primo inverno a Padova si trova una lettera in cui il giovane Rosmini esprimeva la passione per la cultura che lo animava in quel tempo, riconoscendovi i riflessi di quanti avevano saputo coltivargliela, di quanti, con l'affetto, la vicinanza e l'esempio, ne avevano aiutato la crescita. Con parole dense di riconoscenza, egli scriveva al venerato maestro: «conosco che talvolta si fa più bene alle scienze coll'ajutare un giovane che con mille altri atti; e 'l vantaggio degli studj m'è tanto a cuore quanto io non so esprimere, ella forse avrà in me traveduto». ⁷⁷ Orsi, dal canto suo, continuò ad incoraggiare il giovane e ad indirizzarlo verso la realizzazione delle proprie personali aspirazioni, avendo ormai ben compreso le sue grandi doti: «Io che conosco tutta la nobiltà

⁷⁴ G.B. PAGANI, *Il Rosmini e gli uomini del suo tempo*, Libreria Arcivescovile, Firenze 1919, p. 21.

⁷⁵ A. ROSMINI, *Lettere a Pietro Orsi*, 31 agosto 1815; 2 settembre 1815; 15 dicembre 1815 (ca), in *Lettere (1813-1816)*, cit., rispettivamente pp. 288-291, 291-292 e 329-336.

⁷⁶ Ivi, pp. 483-484.

⁷⁷ A. ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, 21 gennaio 1817 (ca), in *Opere di Antonio Rosmini, Lettere, [(27 novembre 1816-dicembre 1819)]*, a cura di L. MALUSA e S. ZANARDI, vol. II, Città Nuova, Roma 2016, n. 166.

del cuor vostro, e l'acutezza della vostra mente», scriveva nel marzo 1817.⁷⁸

Dopo quel periodo, Rosmini ritornò a Rovereto, ma la permanenza in patria durò solo qualche anno: nel marzo 1826 si trasferì a Milano, ritornando, da allora, solo per brevi visite ai parenti. L'amicizia tra i due uomini, però, non cessò. Essa era soprattutto comunione d'animi, consonanza nell'amore per la sapienza, la filosofia, l'intimità con Dio. In queste cose i due amici si infiammavano reciprocamente, riconoscendo in ciascuno il bisogno di coltivarle e di dedicare ad esse i momenti di *otium* e di pace. Nella lettera ad Orsi dell'agosto 1819, Rosmini raccomandò all'amico di utilizzare per esse il tempo delle vacanze estive:

Quando poi io contemplo tutte queste cose come oggetto d'immitazione all'uomo, e come fondamento delle Belle arti, e che nella rassomiglianza di queste colla natura io m'interno; allora è che io sento il più innocente, e fortunato entusiasmo, che l'animo m'empie tutto e m'occupa, e m'invigorisce e solleva. E perché non potrebbe ne' suoi passeggi avere talvolta allato come un'amico, il su per gli colli poggiando, ne' dilettoni luoghi e leggiadri della natura apri [apra] l'adito nel cuore a quel sentimento in me fortissimo, e di sua natura (pare a me) nobilissimo, che si sente alle bellezze della natura e alle considerazioni più facili, e famigliari per le anime ben fatte. [...] Don Pietro, questo è il mio stile; e mi parrebbe di dover mutar natura e tramutarmi in un altro se lo dovessi cangiare: grandemente mi rallegro, e mi par di usare de' diritti più sacri dell'amicizia, ragionando cogli amici di quello che si ha nel cuore; e scrivendo ad essi le proprie occupazioni, i propri studj, la propria vita; ovvero lo stato dell'animo e liberamente quei sentimenti che di presente si ravvolge ed occupano lo spirito. Così amerei vivamente che tutti gli altri facessero con me. Intanto si assicuri che io sarò sempre suo Antonio.⁷⁹

Nella corrispondenza, inoltre, i due amici si scambiavano spesso informazioni o richieste di collaborazioni intellettuali. Più volte, ad esempio, Orsi chiedeva al Rosmini di ricercargli libri di testo che sarebbero stati introvabili nella piccola Rovereto. Molti erano di scienze. I due amici si sostenevano soprattutto nelle loro più grandi passioni. Per Rosmini una di queste era la scrittura delle sue opere. Quando ne stava scrivendo una delle più importanti, molto probabilmente il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, che fu pubblicato nel 1830, lo comunicò ad Orsi, mostrando la passione che lo spingeva a scrivere e la gioia di poterla condividere con le persone a lui più vicine.

Non potete però credere il diletto che mi dà questo studio. [...] Quante cose ci sono che nessuno ancor vide, degli autori a me noti! Quante verità importanti senza le quali non veggo come si possano sciorre le obiezioni de' nemici della religione e della vita civile! Oh quanto amerei di potere ogni cosa discutere con voi altri e approfittare de' vostri lumi!⁸⁰

Anche Pietro Orsi sentiva la stessa passione:

⁷⁸ ASIC, A. 1, XIV App. 1, 241-241, f. v, 4 mar., P. ORSI, *Lettera ad Antonio Rosmini*, 4 marzo 1817.

⁷⁹ A. ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, agosto 1819, lettera n° 318, in *Opere di Antonio Rosmini. Lettere, [(27 novembre 1816-dicembre 1819)]*, a cura di Luciano Malusa e Stefania Zanardi, vol. II, Città Nuova, Roma 2016, p. 361.

⁸⁰ Ivi, p. 173.

Questo benedetto impiego di Prefetto del Ginnasio è tale, mio caro amico, che non mi lascia un momento libero da studiare per me [...]. Immaginatevi, che cosa posso io aver fatto, della dissertazione incominciata! Mi è grave e doloroso assai il pensare a questa misera mia condizione, e quello che più mi pesa è il vedermi, contro la naturale mia tendenza, condannato all'ignoranza.⁸¹

Quando giunse il momento di dare vita alla propria congregazione religiosa, l'*Istituto della Carità*, Rosmini confidò all'amico l'intento di vivere la quaresima di quell'anno, il 1828, nel silenzio, chiedendogli la vicinanza della comunione spirituale.

Io conto di passare questa quaresima nel ritiro, e, quasi direi, nel deserto [...]. Unitevi, ve ne prego, collo spirito a me [...]. La carità vostra e quell'amicizia, che mi avete sempre dimostrato quasi fin dall'infanzia, ora dia prova di sé, ora che ne abbisogna.⁸²

Orsi gli rispose in questo modo: «Ho ricevuta alquanto tardi l'amantissima vostra dei 19 p.p. mese. [...] Da misero peccatore, che son io, io mi ricordo spesso di voi, voi fate lo stesso di me nel divino sacrificio».⁸³ Pochi mesi dopo Rosmini fu a Roma per l'approvazione del suo istituto religioso. Da qui scrisse all'amico, raccontandogli dell'incontro con papa Pio VIII, dal quale ricevette un grande incoraggiamento a proseguire la propria strada.⁸⁴ Mi sembra molto importante la condivisione che Rosmini fece con l'amico di questo evento, uno dei più decisivi di tutta la sua esistenza.

Mi comandò di occuparmi a scrivere, espressamente manifestandomi che quest'era la volontà del Signore: «Si arricordi, disse, che Ella deve attendere a scrivere libri e non a occuparsi negli affari della vita attiva: ella maneggia assai bene la logica: e abbiamo bisogno di scrittori che possono farsi temere». Queste sono le sue parole precise, e mi ripetè che questa era la sua volontà [...]. Me l'ha espressamente ingiunto, e senza che io di ciò punto né poco lo richiedessi; ma uscì egli di suo moto spontaneo. Io non mi avrei mai immaginato di ricevere un consiglio, anzi posso dire un comando così preciso e chiaro.⁸⁵

Nel 1830 l'opera maggiore, il *Saggio sull'origine delle idee*, venne data alle stampe. In quell'occasione inviò qualche copia a casa, fra cui una per l'amico Orsi. Scrisse il Rosmini:

Con una iscrizione stampata a parte io dedico a voi quest'opera, in segno della gratitudine ch'io vi

⁸¹ ASIC, A. 1, XIV App. 4, 138-139 f., 8 gen., P. ORSI, *Lettera ad Antonio Rosmini*, 26 novembre 1826.

⁸² A. ROSMINI, *Lettera ai fratelli Pietro e Paolo Orsi*, 19 febbraio 1828, in *Epistolario completo*, cit., vol. II, p. 404.

⁸³ ASIC, A. 1, XIV App. 4, 164 f., 167 f., 16 mar., P. ORSI, *Lettera ad Antonio Rosmini*, 16 marzo 1828.

⁸⁴ ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, 31 maggio 1829, in *Epistolario completo*, cit., vol. III, p. 90.

⁸⁵ *Ibidem*.

debbo e che sento vivissima nel mio cuore per le tante cose fatte da voi per me [...]. L'iscrizione poi con cui vi dedico l'opera, è questa, la quale non è una cerimonia, ma una vera significazione dell'animo mio, e so che per tale voi vorrete accettarla e riconoscerla. [...]

A TE VENERATO MAESTRO MIO
PIETRO ORSI SACERDOTE
 QUESTO SAGGIO
 SUL PRINCIPIO DELLE UMANE COGNIZIONI
 IO PORGO IN DONO
 RICORDEVOLE DEGLI ANNI MDCCCXV E MDCCCXVI
 QUANDO COLLA FORZA DEL VERO
 E COLLA DOLCEZZA DELL'AMICIZIA
 INSEGNANDOMI FILOSOFIA
 TU M'INNAMORAVI DELLA VIRTÚ
 E MI STRINGEVI A TE CON DE' BENEFIZI
 CHE COME L'ANIMA RAGIONEVOLE
 SONO IMMORTALI

ROMA, III MAGGIO MDCCCXXIX
 ANTONIO ROSMINI SERBATI SACERDOTE». ⁸⁶

Pietro Orsi gli rispose il 3 giugno del 1830 con altrettanta riconoscenza:

Sono scorsi tre giorni da che ho ricevuto l'amatissima vostra da Domodossola. [...] Riguardo poi alla dedica io mi sento intenerire il cuore dalla commozione per i sentimenti del più puro e tenero amore che ella contiene verso di me, e per questa parte mi è cara e gradita oltre modo, e mi vi professo obbligatissimo: ma d'altra parte e chi son'io, e che ho io fatto per voi, da meritarmi somiglianti onori? In verità io arrossisco; pure in mezzo a questa mia grande vergogna, trovo non lieve conforto in pensando, che ad uno dei primi uomini del nostro Secolo, torna a tanto maggior suo onore l'aver avuto a Maestro un ignorante, più tosto che un altro Aristotele. Ad ogni modo io debbo dunque essere contento, e ringraziarvi (sì come ora faccio di cuore), di ciò che avete voluto fare per me, e vi prego di porgermi occasioni di mostrarvi la mia gratitudine. Addio. ⁸⁷

Nel luglio del 1837 Pietro Orsi si ammalò e si ritirò alle terme di Recoaro per curarsi. Dopo pochi giorni morì. Era il 17 luglio 1837. Rosmini così ne scrisse al fratello Paolo:

Io non posso farvi conoscere appieno il dolore che mi cagiona la perdita, di cui pur ora ricevo notizia, del mio più caro, antico e fedele amico che io mi avessi in terra! ⁸⁸

⁸⁶ ROSMINI, *Lettera a Pietro Orsi*, 24 maggio 1830, in *Epistolario completo*, cit., vol. III, pp. 305-306.

⁸⁷ ASIC, A. 1, '8', 871-872 f. , 3 giu., P. ORSI, *Lettera ad Antonio Rosmini*, 3 giugno 1830.

⁸⁸ ROSMINI, *Lettera a Paolo Orsi*, 26 luglio 1837, in *Epistolario completo*, cit., vol. IV, p. 358.

Proprio per questo, l'avergli dedicato l'opera forse più importante, rappresenta, a mio parere, il più grande omaggio che egli potesse fare al maestro: tale da rendere Pietro Orsi immortale, tanto quanto l'opera monumentale a lui dedicata.

sara.bornancin@scuole.provincia.tn.it

BIBLIOGRAFIA

Studi su Antonio Rosmini

- 1) F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Editrice Morcelliana, Brescia 2003.
- 2) L. MALUSA e S. ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati, un "cantiere" per lo studioso*, Marsilio Editori, Venezia 2013.
- 3) G.B. PAGANI, *Il Rosmini e gli uomini del suo tempo*, Libreria Arcivescovile, Firenze 1919.
- 4) [G.B. PAGANI – G. ROSSI], *La vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità, riveduta e aggiornata dal Prof. Guido Rossi*, vol. I, Arti Grafiche Manfrini, Rovereto 1959.
- 5) G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, vol. I, Marzorati, Milano 1967.

Studi sull'ambiente culturale di Rovereto e sulla scuola trentina

- 6) Q. ANTONELLI, «*In questa parte estrema d'Italia...*». *Il Ginnasio Liceo di Rovereto (1672-1945)*, Nicolodi, Rovereto 2003.
- 7) Q. ANTONELLI, *Storia della scuola trentina, Dall'umanesimo al fascismo*, Il Margine, Trento 2013.
- 8) M. BONAZZA, *L'accademia Roveretana degli Agiati*, Accademia Roveretana degli Agiati, Rovereto 1998.
- 9) M. FARINA, *Da Brez a Innsbruck. L'itinerario di Giambattista Albertini prete "illuminato" del '700 trentino*, Edizioni CIVIS, Trento 1998.
- 10) M. GARBARI, *Aspetti politico-istituzionali di una regione di frontiera*, in *Storia del Trentino*, vol. V. *L'età contemporanea 1803-1918*, Il Mulino, Bologna 2003.
- 11) S. LUZZI (ed.), *Aufklärung cattolica ed età delle riforme. Giovanni Battista Graser nella cultura europea del Settecento*, Accademia Roveretana degli Agiati, Rovereto 2004.

ABBREVIAZIONI

- ABF: Archivio Bossi Fedrigotti
ALG: Archivio Liceo Ginnasio
ASIC: Archivio Storico dell'Istituto della Carità
BAR: Biblioteca Antonio Rosmini (Stresa)
BCR: Biblioteca Civica Rovereto





Spazia aperta

In accordo con la sua denominazione, la sezione Spazio Aperto raccoglie articoli e studi eterogenei, accomunati però dall'intento di mettere in luce aspetti poco noti della ricerca rosminiana. Il contributo di Vito Nardin, Superiore Generale dell'Istituto della Carità, è il frutto della rielaborazione del discorso tenuto in occasione della presentazione del libro di Fulvio De Giorgi, Paolo VI. Il papa del Moderno (Morcelliana, Brescia 2015); la presentazione si è svolta a Rovereto il 2 ottobre 2015, con il titolo "Paolo VI e Rosmini". Pur conservando il carattere immediato della comunicazione orale, il contributo di Nardin riveste un elevato interesse per storici e studiosi rosminiani; esso fornisce infatti una rassegna cronologica dei principali momenti dell'interesse di Paolo VI per Rosmini e le Congregazioni Rosminiane. Più sistematico, e maggiormente legato agli aspetti teoretici del pensiero rosminiano, è il contributo di Inge-Bert Täljedal della Umeå University (Svezia); esso è dedicato al libro Om den nyare italienska filosofien [Sulla recente filosofia italiana] che nel 1879 il filosofo Erik O. Burman (1845–1929) dedicò al pensiero filosofico italiano dopo aver trascorso alcuni anni nella Penisola. Il contributo di Täljedal è composto da una parte introduttiva ed esplicativa, seguita da una selezione di brani dal testo di Burman (dei quali lo stesso Täljedal ha effettuato la traduzione). Nella storia della filosofia svedese, Burman è considerato figura intermedia tra la corrente idealista ispirata da Christopher J. Boström (1797-1866), a cui lo stesso Burman aveva aderito in gioventù, e una posteriore reazione antimetafisica e realista legata a Axel Hägerström (1868-1939). A questo snodo si lega il taglio particolare che muove il contributo di Täljedal: individuare, nella lettura che Burman dà di Rosmini, dei possibili correttivi al suo



stesso idealismo giovanile. Il terzo contributo della sezione Spazio Aperto è la rielaborazione di un contributo tenuto da Enrico Piergiacomì in occasione del seminario A proposito di Gianfranco Contini (11 aprile 2014, Università degli Studi di Trento). Il centro dell'interesse di Piergiacomì è la particolare prospettiva in cui Contini guardava all'umana attività intellettuale e, più in generale, all'impegno dell'uomo nel mondo; per Contini, nell'azione dell'uomo "salute" e autocontrollo razionale devono combinarsi con un "grano di follia", o quantomeno di entusiasmo, che funge da forza propulsiva. A questo nucleo tematico, che in Contini si radica (a diverso titolo) nella lettura di Hölderlin, Croce, Spitzer, può essere ricondotto secondo Piergiacomì anche l'influsso del rosminiano "principio di passività", in cui la funzione di controllo dell'umana ragione cede di fronte alla fiducia nella Provvidenza; un principio che, del resto, Contini conosceva sin dagli anni della sua formazione nel Collegio dei Padri Rosminiani di Domodossola.



INGE-BERT TÄLJEDAL

ROSMINI IN SWEDISH PERSPECTIVE*

Antonio Rosmini is practically unknown in Lutheran Sweden. Apparently, only one significant Swedish text has been published about his philosophy, an essay in 1879 by Professor E.O. Burman at the University of Uppsala. After a brief introduction of Burman, some illustrative excerpts from his essay are presented in Italian translation.

I. INTRODUCTION

The Institute of Charity is spread over wide distances outside Italy: in Europe, the Americas, Africa, Oceania, and Asia. However, the order is unevenly distributed among various countries, even within Europe. Most probably the same can be said about knowledge of the person and works of Antonio Rosmini himself. For example, Rosmini is virtually unknown in Sweden, both in his capacity of a priest and as an epistemologist and ontologist. Very little has been written about him by Swedes. As far as I know, there is no Swedish book about Rosmini. Apparently, only three essays by Swedish authors deal with the topic, the two most recent ones quite cursorily and not in Swedish.¹

The importance of antique and medieval Italy for the culture of Europe, Sweden certainly included, is beyond discussion. Nonetheless, in view of the significance of Rosmini in the catholic world, the Swedish ignorance about Rosminian philosophy probably reflects a characteristic cultural difference between the north and south of Europe, a difference that is at least in part related to the

* Ringraziamento: la ricerca è stata supportata dalla Fondazione Famiglia Rausing.

¹ E.O. BURMAN, *Om den nyare italienska filosofien* [Title transl.: On recent Italian philosophy], in «Upsala universitets årsskrift 1879. Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper. III. [Yearbook of Uppsala University, 1879]», pp. 1–75; A. NYMAN, *Antonio Rosmini et la Scandinavie*, in «Theoria. A Swedish Journal of Philosophy and Psychology», XXII, 1956, pp. 33–42; I.-B. TÄLJEDAL, *Incontro dell'idealismo svedese con il realismo italiano intorno al 1875*, in E. G. FAZIO – G. NENCIONI (eds.), *North and South. Geographical and Cultural Perspectives of European Modernity*, CIRVI, Moncalieri 2014, pp. 53–67.

split of Christendom in medieval times. However, North European Protestantism cannot be the complete explanation of Rosmini's relative absence from Sweden. As pointed out by Nyman,² already Fortuné Palhoriès in his doctoral thesis³ drew attention to the fact that Rosmini was almost unknown in France, a catholic country close to Italy. Be that as it may, in spite of geographical and cultural distances there is not in modern times a complete lack of Italian connections of conceivable significance for the Swedish history of philosophy.

The most important Swedish text about Rosmini was published in 1879 by Erik Olof Burman (1845–1929), professor of practical philosophy at the University of Uppsala in the years 1896–1910. It is a seventy-five-page essay entitled *Om den nyare italienska filosofien* ('On recent Italian philosophy'). It appeared in the Yearbook of Uppsala University after Burman had sojourned in Italy some years earlier. The original purpose of Burman's Italian journeys was not to do philosophical research but to cure a severe lung condition, probably tuberculosis. Evidently, however, he managed to learn Italian quite well and in 1876 and 1877 studied philosophy at the universities of Bologna, Pisa and Rome.

About half the essay is a sketch of Rosmini's principal thoughts, as understood by Burman. The second half is essentially about Vincenzo Gioberti. As Burman aims at introducing the Italian philosophers to Swedish colleagues, his style is more reporting than evaluating. No doubt, however, Burman's attitude is somewhat arrogant. He thinks that Rosmini, in being a catholic priest, is fundamentally dependent on Saint Thomas Aquinas so as to make the philosophy antiquated and retarded at too objective a position. Private letters from Italy to his mother show that Burman was not at all hostile to Christianity, but like nearly all Swedes of his time he had grown up in the Lutheran tradition and so felt alien to Catholicism.⁴ His genuine interest in the philosophy of religion is attested to by his book *Om teismen* ('On theism')⁵ and, expressively, by the way he ends his acute work on Kant identifying the ultimate goal of philosophy in general⁶ (translated from Swedish): «Human reason is certainly not the absolute whole. Nonetheless, it gives reference – thoroughly prepared by Kant although not realized by him – to the absolute person, who constitutes the true object of philosophy».

Personally, I discovered Rosmini as a consequence of my research on Burman. The last-mentioned is an interesting transition figure between 'Boströmianism', *i.e.* the truly idealist philosophy in Uppsala during the 19th century, and the subsequent so-called 'new Uppsala school'. From

² NYMAN, *Antonio Rosmini et la Scandinavie*, cit., p. 33.

³ F. PALHORIES, *La Philosophie de Rosmini*, F. Alcan, Paris 1908, p. vii.

⁴ Letters by E.O. Burman are kept at the University Library in Uppsala. Some excerpts, translated into Italian, can be found in I.-B. TÄLJEDAL, *Incontro dell'idealismo svedese con il realismo italiano intorno al 1875*, cit.

⁵ E.O. BURMAN, *Om teismen* [On theism], Almqvist & Wiksell, Uppsala 1886.

⁶ E. O. BURMAN, *Om Kants kunskapslära* [On Kant's theory of knowledge], in «Upsala universitets årsskrift 1884. Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper. II. [Yearbook of Uppsala University, 1884]», p. 92.

the beginning of the 20th century, the latter advocated a resolutely anti-metaphysical, realistic and analytical philosophy. The Boströmians, including Burman with his doctoral thesis,⁷ maintained that being, existence,⁸ is strictly dependent on the mind, reminiscent of Berkeley's motto «*Esse is [sic] percipi*».⁹ In clear contrast, Axel Hägerström (1868–1939), Burman's student and successor on the chair from 1911, claimed that 'exist' means to be determined in space and time. He was to become famous for his Cato-alluding motto: «*Praeterea censeo metaphysicam esse delendam*».¹⁰ This ontological step in Uppsala – from a pronounced idealism that even regarded Kant as too much of a realist, to a fully materialistic realism – appears quite a large one to me. For that reason I have wondered whether it is possible to detect in Burman's texts any hints in a direction less idealistic than the typical.

The essay 'On recent Italian philosophy' is Burman's first post-doctoral work. It was written after meeting an environment quite different from his Uppsala. As one might expect, that early in his career there is no sign of an altered ontological stance, although it is primarily ontological, rather than epistemological, aspects that attract his critical interest. Concerning Rosmini's opinion about the origin of ideas, Burman remarks almost in passing: «This mechanical conception of the very problem does not seem to promise any happy solution.» He does not pay any notice to that which is, in my opinion, the greatest difficulty of the Rosminian epistemology: the origin of the idea of similarity (in the sense of qualitative identity), if that idea is not taken to be innate, too.¹¹ Rather, it is the allegedly erroneous ontological foundation of Rosmini's epistemology that stands in the foreground of Burman's critical thoughts, *i.e.* the assumption of the absolute as a cause exter-

⁷ E.O. BURMAN, *Om kunskapens möjlighet* [On the possibility of knowledge], Bonniers, Stockholm 1872.

⁸ Boströmianism has no need for a distinction between existence and subsistence, as, according to its ontology, there are only ideas.

⁹ Cfr. I.-B. TÄLJEDAL, *Esse est percipi and percept identity in C. J. Boström's philosophy*, in «Idealistic Studies», XLII, 2014, pp. 63–70.

¹⁰ A. HÄGERSTRÖM, *Axel Hagerström*, in R. SCHMIDT (ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Felis Meiner, Leipzig 1929, pp. 111–159.

¹¹ I.-B. TÄLJEDAL, *If the idea of being is innate, so is that of similarity. A critical comment on Rosminian epistemology*, lecture at the European Congress of Analytical Philosophy, Bucarest 2014. According to Rosmini, «[...] la possibilità di una cosa s'estende alla ripetizione illimitata di quella cosa, e non si può pensar che non sia; il che è quanto dire, che nella possibilità si contengono i caratteri d'universalità e di necessità [...]» [Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2004 («Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 4), p. 36 (*n.d.r.*)]. However, before one can consider the extension of possibility to the elements of a series of repetitions, it is necessary to have the idea of repetition, which requires the idea of similarity (in the sense of qualitative identity). Therefore, universality cannot be derived from possibility (being) alone.

nally related to both mind and real things: «The problem of modern philosophy to find the unity of being and mind is alien to Rosmini, for he remains on the objective position».

At the bottom of this criticism there are doubts about the scholastic philosophy to which Rosmini's thoughts are considered closely related. According to Burman, the teaching that the sensory world derives directly from God is defective in being contradictory (the infinite absolute determined by finite sensoriality) or implicating that the creation is a mere conceptual relation between God and the world.

Notwithstanding these differences between Lutheran Burman and catholic Rosmini (as read by Burman), the two philosophers resemble each other in viewing philosophy in close relation to theology, not only as regards the ontology but also concerning the theory of knowledge. In Rosmini, empirical perception requires that sensations be connected with the idea of being, which is of divine origin although not equivalent to God himself. In his essay on Italian philosophy, Burman explicitly asserts: «The ascertainment of God's essence is closely connected with the investigation of knowledge. To find out what God is in himself, one has to view him as he appears in our knowledge.» Although Burman regards himself a 'subjectivist', because of the role played by the mind in his understanding of the nature of things, both philosophers believe in a true and objective reality inherent in God.

Of course, Burman has nothing to teach Italians about Rosmini. However, his essay is a noteworthy connection, albeit thin, between the history of Swedish philosophy and the Italian catholic culture. It would be regrettable if Burman's text, the only one of its kind in Swedish, would for trivial linguistic reasons remain hermetically closed to the real experts on the subject. For that reason I have begun to translate it, as well as I can. Some illustrative excerpts follow below. The indicated page numbers refer to the original Swedish edition.

II. DA E.O. BURMAN, *SULLA FILOSOFIA ITALIANA RECENTE*, 1879.

L'Italia dei nostri giorni mostra l'edificante spettacolo di un popolo che si risveglia da un sonno di secoli e cerca di riprendere il suo antico rango tra i popoli civilizzati d'Europa. [...] Come le altre forme di vita – che, fintantoché rimangono a un basso livello di sviluppo presentano poche differenze, per poi distinguersi individualmente in maniera tanto più spiccata quanto più sono perfette – allo stesso modo le scienze inferiori compaiono in genere nella stessa forma presso i diversi popoli, mentre le più alte presentano differenze caratteristiche per ogni gente. Se la filosofia è la più alta delle scienze, allora essa deve essere la miglior misura del grado di formazione di un popolo. [L'indicazione di pagina tra parentesi quadra si riferisce a E. O. BURMAN, *Om den nyare italienska filosofien*, cit. (n.d.r.)].

All'inizio di questo secolo la filosofia italiana ha ripreso il suo lavoro dopo un paio di secoli di riposo. [...] La filosofia nazionale, con *Rosmini* e *Gioberti*, emerge dal grembo della Chiesa cattolica. Questo fatto si ritrova inequivocabilmente già nel punto di vista generale che tali autori assumono nella spiegazione del mondo e negli studi preliminari da cui partono. Infatti la Chiesa cattolica cerca ancora il suo sostegno nella scolastica, e Tommaso d'Aquino, 'Angelus Ecclesiae', è in Italia il suo rappresentante più illustre. [pp. 2–3]

La determinazione dell'essenza di Dio è, infatti, legata molto strettamente alla ricerca sulla conoscenza. In altre parole, per capire ciò che Dio è in sé si deve guardarlo così come egli appare

nella nostra conoscenza. Per potere decidere che cosa sia la realtà perfetta, l'uomo deve trovare dentro se stesso una realtà vera. Egli deve esaminare che cosa sia la propria essenza e quale rapporto tra tale essenza e i suoi attributi sia il più adeguato all'essenza stessa. Se in questa ricerca si arriva al risultato per cui Dio sta in una relazione di exteriorità alla capacità di conoscere, e per cui quest'ultima nel suo concetto è forma, di conseguenza anche Dio dev'essere compreso come una forma e il suo rapporto con gli enti finiti come qualcosa di esteriore. In questa convinzione ha il suo fondamento la teoria scolastica della creazione. Per questo faremo notare brevemente le difficoltà che ne seguono, con l'intento di mostrare che la concordanza della recente filosofia italiana con la scolastica non merita nessuna valutazione favorevole. [pp. 5–6]

[...] Il creato ottiene la sua realtà tramite Dio, e lo sviluppo del creato inteso come passaggio dal non-essere all'essere ha in Lui il suo ultimo fondamento. È però chiaro che se la creazione fosse intesa come un rapporto immediato tra Dio e il finito, allora Dio riceverebbe un contenuto finito qualora, quale persona assoluta, fosse però determinato dal sensibile. La dottrina della creazione si libera dalle contraddizioni solo a condizione che tutto il sensibile sia riferito indirettamente all'assoluto come al suo ultimo fondamento. Come abbiamo visto, secondo Tommaso Dio dà vita immediatamente al sensibile (l'opera dei sei giorni). Nella misura in cui la recente filosofia italiana concorda con lui, essa si fa impossibile. [pp. 6–7]

Il sistema di Rosmini si basa su un'indagine dettagliata della conoscenza. Egli formula così il problema della conoscenza: l'uomo ha idee o conoscenze (queste espressioni sono ritenute sinonimi); da che cosa sono create? [...] La difficoltà nella soluzione del problema sta nel fatto che il giudizio presuppone concetti universali; il predicato deve essere compreso come separato dall'oggetto, ma allora è universale, oppure può essere attribuito a un numero infinito di oggetti possibili. Un concetto universale può essere formato mediante astrazione, o mediante giudizio. Astrazione significa scioglimento di un'idea particolare (tale cioè da essere fissata a una cosa individuale) nei suoi elementi, il comune e il particolare, e, ignorando quest'ultimo, riflessione sulle determinazioni universali. Questa operazione presuppone però che il concetto sia già dato in noi. Essa rappresenta il medesimo libero da elementi eterogenei (l'individuale), ma non mostra come esso nasca. Altrettanto poco plausibile è che le idee universali si formino tramite giudizi, poiché questi ultimi sono un loro requisito. Si deve quindi assumere che l'uomo ha fin dalle origini un'idea universale tramite la quale può formare i giudizi e tutte le altre idee.¹²

Questa visione meccanica del problema stesso non sembra promettere una soluzione felice. In realtà la spiegazione dell'origine o dello sviluppo dei concetti appartiene all'antropologia, che li pensa come attributi o aspetti dello spirito umano, ma Rosmini considera lo spirito umano come il palcoscenico neutrale dei concetti. [...] L'Uomo afferra le essenze delle cose con concetti universali, quindi ogni essenza è anche in sé un concetto astratto. Il problema della conoscenza ha dunque come scopo quello di cercare di trovare quella determinazione universale che è inclusa in ogni conoscenza, oppure quell'idea che è l'essenza e la forma della conoscenza; nell'esperienza il contenu-

¹² [A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo I, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2003 («Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 3), pp. 126-127; A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, tomo I, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2007 («Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 6), pp. 215-216 (n.d.r.)].

to è già dato. [...] Solo la possibilità è forma necessaria per la nostra coscienza; essa è l'idea di una qualunque cosa, cioè l'idea dell'essere indeterminato. [...] La *clavis aurea* di tutta la filosofia dello spirito umano risiede nella semplice osservazione per cui originariamente ci sono per i nostri giudizi oggetti dei quali non abbiamo concetti, ma solo sensazioni. La formula per un tale giudizio è questa: «ciò che sento è». Il problema generale della filosofia è quindi questo: «Come sono possibili quei giudizi originari, tramite i quali formiamo le idee o i concetti delle cose». [pp. 7–10]

Guardando più da vicino la *clavis aurea* del problema della conoscenza, troviamo che essa consiste nella scoperta che i concetti nascono dall'unione del concetto dell'essere, che è originario, con le sensazioni – ovvero nascono tramite giudizi. La forma o l'essenza della conoscenza è l'essere, e il suo contenuto sono le sensazioni; prova ne è il fatto che le sensazioni diventano coscienti mediante l'articolazione della loro esistenza. [...] Rosmini prova a spiegare come l'inconscio possa essere conscio e suppone che il conscio, inteso come forma, venga aggiunto all'inconscio sinteticamente o dall'esterno. Nella soluzione della questione però egli assume una posizione principalmente diversa da quella di Kant: per fondare la conoscenza egli non ritorna alla facoltà di conoscere bensì cerca in un momento della stessa, oppure in un concetto, tanto il fondamento del conscio stesso quanto quello del suo contenuto. Derivando il conscio dall'essere egli si mette in opposizione con la filosofia più recente, il cui pensiero fondamentale è far derivare l'essere dal conscio. Nell'essere come espressione della copula del giudizio risiede un riferimento al conscio come insieme che include soggetto e predicato. Se l'essere stesso è posto come predicato, anche questo implica un riferimento al conscio, poiché, come dimostrò Kant, l'essere non è una determinazione del soggetto in sé ma stabilisce solo il suo rapporto con il conscio. Nel pensare che il primo giudizio su una cosa sia quello che decreta la sua esistenza, l'opinione di Rosmini è poi in conflitto anche con l'esperienza. Secondo la legge per cui ogni sviluppo procede senza salti dal basso verso l'alto, la prima percezione cosciente, benché in quanto tale sia distinta da altre percezioni, è tuttavia così concreta che i suoi momenti non sono tenuti separati. Il concetto dell'esistenza presuppone un'astrazione di un grado più alto. [...] Rosmini parte dal fatto che possiamo pensare l'essere in generale. L'idea dell'essere non è un'immagine sensibile. L'idea di una cosa deve essere distinta dal giudizio sull'esistenza della cosa, poiché secondo la loro natura (anche se non riguardante la loro origine da noi) le idee sono indipendenti dall'esistenza reale delle cose corrispondenti. L'esistenza della cosa non aggiunge niente alla sua idea. Al contrario il giudizio sull'esistenza della cosa presuppone la sua idea e implica un'affermazione che non deve essere confusa con l'intuizione dell'idea. L'idea presenta le cose solo come possibili. L'idea dell'essere quindi comporta solo una possibilità, che è l'astrazione più estrema; se fosse 'pensata via' non rimarrebbe nessun pensiero; quest'idea però non ne presuppone altre per essere capita. Che il concetto dell'essere non nasca dalle sensazioni si può dedurre dal fatto che esso ha caratteri che non possono essere ricondotti alle sensazioni. Il primo carattere di tale concetto è l'oggettività. Pensare una cosa è guardarla come è in sé. 'Essere per sé' e 'essere sentito' però sono concetti contrari. Le sensazioni sono soltanto nostre modificazioni; al contrario, l'idea della cosa comporta una comprensione della cosa come esistente indipendente delle modificazioni di un'altra cosa. L'altro carattere dell'idea dell'essere è la possibilità o l'idealità. Il concetto dell'essere non è cognizione di un esistente, bensì intuizione di qualcosa di possibile. Il possibile però non può creare la sensazione; pertanto, questo concetto non proviene dalle sensazioni. Inoltre il possibile è l'essere come semplice, uno e identico; l'opposto delle sensazioni, che sono estese, molte e distinte. Ogni sensazione è unica e limitata; l'idea è universale. Il possibile è necessario, poiché non può essere pensato come impossibile. La sensazione è casuale,

vale a dire che può essere o non-essere. La possibilità e la necessità non sono i criteri ultimi della conoscenza a priori, come assunse Kant, bensì sono derivate dall'idea dell'essere, che è la fonte di questa conoscenza. Ogni idea è universale e necessaria, poiché è l'idea dell'essere con ulteriori determinazioni. Dai caratteri di queste idee Platone fu indotto a pensarle come innate, giacché esse non possono nascere dalle sensazioni. Gli sfuggì però che a tutte le idee è comune un elemento immutabile e uno variabile, vale a dire le determinazioni che si aggiungono all'idea dell'essere. Solo l'elemento immutabile è innato; il variabile è causato dai sensi e non deve essere pensato come innato. Inoltre, in quanto indeterminato l'essere possibile è opposto alle sensazioni completamente determinate. Questa idea indeterminata non può essere ottenuta mediante astrazione dalle sensazioni, poiché esse, se colte puramente senza intervento di idee, contengono solo particolari. Poiché questi ultimi, per essere compresi consapevolmente, devono essere congiunti con l'idea, per trascuratezza questa può essere pensata come appartenente alle sensazioni stesse.¹³ Altrettanto poco l'idea dell'essere può essere ottenuta dal sentimento della propria esistenza, poiché il sentimento ha le caratteristiche delle sensazioni, vale a dire è una sensazione interna. Dalla sensazione interna dell'Io si deve distinguere però l'idea o la percezione cosciente dell'Io. Questa sensazione è infatti semplice, mentre l'idea dell'Io, o il concetto dell'Io, è composta dalla sensazione (come contenuto) e dall'idea dell'essere (come forma). L'Io o il soggetto è interamente separato; per essere capito deve essere compreso oggettivamente o in relazione alla misura di tutto, l'essere; la sensazione dell'Io è la mia stessa esistenza e pertanto è innata, ma il concetto dell'Io è acquisito mediante l'idea dell'essere che quindi precede l'idea dell'Io.¹⁴ Anche Rosmini rifiuta l'assunzione di Locke che l'idea dell'essere sorge dalla riflessione o dalla capacità del nostro spirito di fissare la sua attenzione sulle sensazioni esterne, o sulla sensazione interna, senza aggiunta alcuna. Questa riflessione stessa è impossibile, o altrimenti sarebbe solo un uso dell'istinto. Il concetto dell'essere non nasce dalla percezione cosciente. [Thomas] Reid ritiene che la nostra conoscenza dei corpi comporti tre diversi momenti che si seguono immutabilmente senza collegamento: impressione sensoriale, sensazione e percezione dell'esistenza delle cose. Secondo Rosmini la sensazione è solo una modificazione dell'anima, che comporta però tre elementi: il passivo, l'attivo¹⁵ e la passione stessa. Azione e passione sono la stessa cosa in rapporti diversi. La sensazione quindi comporta una relazione al soggetto senziente e una relazione che ottiene la sua determinazione da qualcos'altro. La prima si chiama sensazione (il soggetto nel suo stesso sentirsi); la seconda si chiama percezione sensitiva corporale. Ci sono quindi una percezione sensitiva e una percezione intellettuale dei corpi.¹⁶ Reid si lasciò sfuggire questa di-

¹³ [ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, cit., pp. 25-42 (n.d.r.)].

¹⁴ [ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, cit., pp. 43-47; A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, tomo I, cit., pp. 330-332 (n.d.r.)].

¹⁵ I termini originali ai quali Burman probabilmente fa riferimento sono «ciò che patisce» e «ciò che fa patire» [Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, cit., pp. 52 (n.d.r.)] [n.d.t].

¹⁶ Nel testo originale Rosmini scrive: «Noi abbiamo riserbata la parola *sensazione* a segnare con essa unicamente il soggetto senziente in quanto sente; usando la frase di *percezione sensitiva de' corpi* per segnare la sensazione medesima in quanto essa è una passione, che, come tale, ha necessa-

stinzione e perciò negò le idee. Solo nella percezione sensitiva corporale, però, non ci sono idee, e mediante questa non è percepito in senso stretto il corpo, bensì una passione che è causata dal corpo; al contrario l'osservazione cosciente (la percezione intellettiva) comprende i corpi come oggetti. Queste due percezioni sono contrarie in quanto rispettivamente attiva e passiva, ma l'intelletto vede la loro unità. La percezione sensitiva è un elemento della percezione cosciente, vale a dire la sua materia. Mediante tutte e due è percepita la stessa cosa, però sotto rapporti diversi. La conoscenza intellettiva comprende in generale, aggiungendo una causa (un essere) a un effetto percepito dall'animo.¹⁷

Tramite questa indagine sulla relazione tra la percezione potenziale e quella attuale, Rosmini ha indubbiamente confutato la gnoseologia sensista di cui Locke è uno dei più noti sostenitori. Già Platone dimostrò, come risaputo, che i concetti hanno una forma che non è spiegabile dalle sensazioni e pertanto si riferiscono a un contenuto mentale più alto di quello sensibile. Così però egli rese ogni contenuto particolare direttamente dipendente da una forma corrispondente, che inferisce immediatamente da una forma bassa a un contenuto basso.¹⁸ Così facendo egli si lasciò sfuggire il fatto che una differenza tra conoscenze quanto alla forma può avere la sua causa nella capacità stessa della conoscenza, cosicché una forma bassa si riferisce a un contenuto basso solo indirettamente. Anche Rosmini si rese colpevole dello stesso errore. Pur pensando che una forma alta non possa essere spiegata da un basso contenuto, egli non fece ricorso alla capacità della conoscenza stessa, bensì pose la forma come indipendente, opposta sia al contenuto, sia alla capacità conoscitiva. [...] La sua analisi della percezione cosciente è però meritoria in quanto egli dimostrò la differenza tra forma e contenuto delle percezioni e così facendo confutò il sensismo, che vuole spiegare le determinazioni della coscienza partendo da qualcosa di opposto alla coscienza.

Il modo in cui Rosmini pensa la relazione tra forma e contenuto della conoscenza è illustrato dal suo insegnamento sull'anima umana. Per capire in che consista l'essenza dell'anima dobbiamo partire dal nostro sentimento di essa, perché senza sentimento non è possibile nessuna percezione, neanche dei corpi. Tuttavia i corpi sembrano una cosa estranea e l'anima una cosa propria. L'anima si sente da e mediante se stessa; quindi secondo la sua essenza è sentimento, è davvero il solo sentimento che si sente per se stesso, e da esso sono sentite le cose. Pertanto l'anima è «un principio di sentire insito nel sentimento».¹⁹ Tuttavia l'anima percepisce anche intellettivamente; dunque è al tempo stesso principio sensitivo e intellettivo. Nominando se stessa l'anima si chiama Io. L'Io però non esprime l'anima pura, ma l'anima in certe relazioni con se stessa, in un certo stato di sviluppo. Per acquisire dunque il puro concetto dell'anima si deve vagliare il contenuto dell'Io non

riamente una relazione con qualche cosa di estraneo e diverso dal soggetto senziente. Quindi 1° *percezione sensitiva* de' corpi, e 2° *percezione intellettiva*» [Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, cit., p. 53, n. 15 (n.d.r.)] [n.d.t].

¹⁷ [ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, cit., pp. 47-56; 387-93 (n.d.r.)].

¹⁸ Burman combina i diversi tempi dei verbi: 'fece' (svedese 'gjorde') e 'inferisce' (svedese 'sluter') [n.d.t].

¹⁹ [A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1997 («Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 2), p. 337 (n.d.r.)].

considerando quella parte che è stata aggiunta con le operazioni dell'anima. In questo senso l'Io è il principio della psicologia. [...] Mediante il sentimento, il cui termine (cosa determinante) è esteso e subisce diverse modificazioni, l'anima ottiene la materia prima di tutte le sue operazioni intellettive. Il corpo dunque non è, come considerava Platone, un impedimento, esso è anzi uno strumento dello sviluppo e del perfezionamento dell'anima. L'ambito di estensione del sentimento è duplice, ossia lo spazio e il corpo, che è una forza che si diffonde in una parte limitata dello spazio. Lo spazio considerato per sé è immobile, semplice, indivisibile e illimitato, ma il corpo è mobile, composto e limitato. Dalla variazione continua del corpo consegue la variazione continua del termine del sentimento, la molteplicità delle sensazioni e così via. [pp. 10–14]

Tutte le idee sono in Dio come vere ed eterne, anche se infinitamente più perfette che in noi. In quanto onnisciente Dio intende però le idee anche nelle forme imperfette in cui appaiono a noi, poiché ha dato a ogni essenza la sua determinazione e così il suo modo determinato di riprodurre gli influssi di altre essenze. Come abbiamo visto, tutte le idee sono diverse forme o limitazioni dell'idea dell'essere. Sorge allora il problema di capire da dove provengano in Dio queste limitazioni. Qui si deve fare una distinzione. Dio comprende tutto che è possibile, ossia la possibilità infinita, ma senza differenze; non appena intende qualcosa come distinto o determinato, questo è immediatamente reale o creato. Il fondamento delle idee determinate quindi è nell'atto di creazione da parte di Dio, e quest'ultimo ha il suo fondamento nella sua volontà. Così nello spazio infinito c'è un numero infinito di figure possibili, ma le figure determinate sono in numero limitato. Dio è semplice e quindi esclude ogni differenza. Distinguendo tra il fondamento delle idee, l'essere ideale e le determinazioni, Rosmini prova a unire la molteplicità creata con l'unità assoluta. Come lo spazio puro non subisce alcun cambiamento a causa della molteplicità delle figure, così anche Dio – come fondamento delle idee – non è mutato dalle determinazioni. [pp. 18–19]

Dato che non è nostra intenzione qui fare una critica dettagliata del sistema di Rosmini, ma soltanto stabilire il suo rapporto con il problema attuale della filosofia, sarà sufficiente indicare che Rosmini, come egli stesso osserva, non si distingue essenzialmente da Tommaso. Abbiamo già dimostrato come la conoscenza venga spiegata da una causa esterna alla capacità di conoscenza. Questa causa, che in quanto esterna non può essere compresa direttamente dalla mente, è l'assoluto, che è una causa esterna anche in relazione alle cose, oppure il reale. Ritroviamo in Rosmini lo stesso empirismo che la scolastica prese da Aristotele. Il problema è essenzialmente lo stesso, cioè capire come i concetti possano essere uniti alla materia. Il problema della filosofia moderna di trovare l'unità di essere e coscienza è estraneo a Rosmini, che rimane fedele all'impostazione obiettiva. [p. 27]

inge-bert@taljedal.se

(Umeå University, Sweden)





ENRICO PIERGIACOMI

LA DILIGENTE SALUTE. CONTINI SUL SIGNIFICATO DELL'ATTIVITÀ INTELLETTUALE*

Starting from his work L'influenza culturale di Benedetto Croce, the paper proposes a reconstruction of Gianfranco Contini's conception of intellectual activity. In particular, it argues that the philologist conceived of this activity as a 'health method', which is to say as a rational activity that lends order to reality and assuages human anxieties. At the same time, the paper highlights the indebtedness of Contini's conception to thinkers such as Spitzer, Hölderlin, Rosmini and, indeed, Croce himself.

Aristone di Chio considerò unica la virtù e la chiamò salute.

(H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I 375 = Plutarco, *De virt. mor.* 440f)

Non si deve professare di filosofare, ma filosofare realmente; non abbiamo infatti bisogno di apparire sani, ma di essere sani veramente.

(Epicuro, *GV* 54)

* Questo articolo costituisce lo sviluppo di una breve relazione omonima, che ho tenuto durante il seminario *A proposito di Gianfranco Contini*, organizzato dal prof. Claudio Giunta e dalla dott.ssa Claudia Crocco l'11 aprile 2014, presso l'Università degli Studi di Trento. Desidero qui ringraziare entrambi per avermi consentito di partecipare ai lavori, nonché il primo per aver gentilmente letto le prime bozze dell'articolo e per avermi dato dei consigli di miglioramento. Sono anche grato ai due anonimi revisori, che mi hanno dato ulteriori suggerimenti di miglioria. Resto in ogni caso l'unico responsabile delle eventuali mende rimaste nel testo.

Ma la salute è di quello che in mezzo a queste [le cose] *consiste*; che il proprio bisogno la propria fame lascia fluire attraverso a sé, e *consiste*; che se mille braccia l'afferrino e con sé lo vogliano trascinare, *consiste*, e per la propria fermezza rende gli altri fermi.

(C. Michelstaedter, *Dialogo della salute*)

Nel denso saggio *L'influenza culturale di Benedetto Croce*, pubblicato per la prima volta nel 1966 e ristampato nel volume *Altri esercizi* del 1972,¹ Gianfranco Contini conclude che furono due gli elementi determinanti della fortuna crociana nella cultura europea (pp. 66-67). Da un lato, «la premessa dell'“angoscia” come impulso alla tacitazione razionale, col permanere di “avventure” culturali razionalmente non in tutto risolte», che costituisce il più vistoso antesignano dell'esistenzialismo nella sua forma migliore, ossia né romantica né «irrazionale». Dall'altro, «la funzionalità e il carattere metodologico della filosofia, cioè il germe d'un nuovo positivismo», che Contini aveva poco prima qualificato come antimetafisico (p. 32) e che anticipa il metodo proprio dello strutturalismo.² I due elementi non vanno distinti troppo recisamente. Contini ha infatti in precedenza precisato (p. 34) che è il metodo di Croce che raggiunge la tacitazione razionale dell'angoscia, la quale viene designata positivamente con il termine «salute». Ci si trova così di fronte a un circolo virtuoso, perché il metodo trae il suo senso dall'angoscia, che induce a indivi-

¹ Nelle pp. 31-70. D'ora in poi, questa e altre raccolte di saggi continiani saranno citate secondo il sistema di abbreviazioni che riporto di seguito: *AE* (= G. CONTINI, *Altri esercizi (1942-1971)*, Einaudi, Torino 1972), *AM* (= G. CONTINI, *Amicizie*, a cura di V. SCHEIWILLER, Scheiwiller, Milano 1991), *BE* (= G. CONTINI, *Breviario di ecdotica*, Einaudi, Torino 1992), *CS* (= G. CONTINI, *La critica degli scartafacci e altre pagine sparse*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1992), *DS* (= G. CONTINI, «Domodossola entra nella storia» e altre pagine ossolane e novaresi, presentazione di T. BROGGINI, Grossi, Domodossola 1995), *DV* (= G. CONTINI, *Diligenza e voluttà. Ludovica Ripa di Meana interroga Gianfranco Contini*, Mondadori, Milano 1989), *EL* (= G. CONTINI, *Esercizi di lettura sopra autori contemporanei*, con un'appendice su testi non contemporanei, edizione aumentata di *Un anno di letteratura*, Einaudi, Torino 1982), *FF* (= G. CONTINI, *Frammenti di filologia romanza: scritti di ecdotica e di linguistica*, a cura di G. BRESCHI, 2 voll., Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007), *ID* (= G. CONTINI, *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Einaudi, Torino 2001), *LF* (= G. CONTINI, *Una lunga fedeltà. Scritti su Eugenio Montale*, Einaudi, Torino 2002), *PT* (= G. CONTINI, *Pagine ticinesi di Gianfranco Contini*, a cura di R. BROGGINI, seconda edizione accresciuta di nuovi testi, Salvioni, Lugano 1986), *QA* (= G. CONTINI, *Quarant'anni d'amicizia. Scritti su Carlo Emilio Gadda (1934-1988)*, Einaudi, Torino 1989), *UE* (= G. CONTINI, *Ultimi esercizi ed elzeviri (1968-1987)*, Einaudi, Torino 1989), *VL* (= G. CONTINI, *Varianti e altra linguistica. Una raccolta di saggi (1938-1968)*, Einaudi, Torino 1970).

² Il quale non è rifiutato da Contini, bensì usato come strumento funzionale nell'analisi (C. BARBÈ-BELLONE, *Introduzione a Gianfranco Contini*, Provincia di Novara, Novara 1990, p. 52).

duare il metodo stesso. Quindi, per usare ancora le parole di Contini, si può dire che uno solo fu l'elemento della fortuna crociana: l'aver delineato il «metodo» come una «ricerca di salute», avente una «portata religiosa» (ancora p. 34). Il suo potenziale recupero potrebbe rappresentare l'unico modo di riuscire postcrociani senza essere anticrociani, che in buona sostanza non significa altro che raccogliere 'ciò che è vivo' dell'eredità di Croce,³ seguendo l'esempio del «Croce stesso», per cui «il solo modo di essere hegeliano fu di essere posthegeliano», o appunto di riesumare 'ciò che è vivo' dall'eredità di Hegel (p. 37).⁴

La difesa di quest'ultima ipotesi e la descrizione delle sue ricadute nella concreta pratica intellettuale di Contini costituiscono gli obiettivi che mi propongo di raggiungere in questo breve articolo. Sul piano procedurale, cercherò anzitutto di mostrare che l'interpretazione continiana di Croce come il fautore di un metodo che serve a placare l'angoscia può essere interpretata a sua volta come la proiezione sul filosofo della concezione che Contini ha dell'attività intellettuale, o in altri termini del fine che, secondo lui, gli studiosi e gli artisti si propongono di raggiungere con le loro opere. Dopodiché, proverò a supporre che la 'salute' che discende dalla pratica di una simile metodologia corrisponde a quella specie di entusiasmo, o di estrema vitalità, che prova il filologo che ispira la sua ricerca al connubio della «diligenza» e della «voluttà». Infine, concluderò il lavoro spostando l'attenzione sull'aggettivo 'religioso', che qualifica la «portata» del metodo della tacitazione dell'angoscia, e argomenterò che il termine serve a legare la pratica dello studioso all'attività etico-politica, che per Contini deve essere orientata al conseguimento della felicità di ciascun individuo.

L'esistenza di una proiezione dell'ideale di attività intellettuale emerge anzitutto dal rilevamento di una considerevole differenza tra il saggio continiano sulla fortuna crociana e la sua principale fonte, ossia il *Contributo alla critica di me stesso* di Croce.⁵ Contini afferma che Croce fu un pensatore edonistico, giacché individuò il contravveleno per la sua angoscia, causata da un suo incontenibile e assurdo impulso alla conoscenza totale, in un metodo storiografico che conduce alla calma traducendo la storia in pensiero e azione.⁶ Seppure questo giudizio trovi un apparente sostegno nel *Contributo*, precisamente nel punto in cui il filosofo scrive di essere spinto allo studio da un «bisogno angoscioso» di «soffrir meno» (pp. 434-435), esso viene in realtà smentito laddove Croce dichiara con chiarezza che «col parlare di calma, non intendo godimento e riposo, ma fatica e lavoro armonico, concatenato, sicuro di sé» (p. 444). L'assenza di dolore non coincideva dunque per lui

³ G. SASSO, *A proposito di un libro su Croce*, p. 88, in ID., *Filosofia e idealismo. Vol. I: Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 87-128. Ciò potrebbe poi anche corrispondere all'«insegnamento vero» che si attribuisce a Croce in G. CONTINI, *Letteratura dell'Italia Unita (1861-1968)*, Sansoni, Firenze 1968, p. 423.

⁴ Per approfondire il postcrocianesimo di Contini, cfr. gli studi di Curi, della Terza e Galasso in A.R. PUPINO (ed.), *Riuscire postcrociani senza essere anticrociani. Gianfranco Contini e gli studi letterari del secondo Novecento*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004.

⁵ Seguo il testo pubblicato in CONTINI, *Letteratura dell'Italia Unita*, cit., pp. 427-459.

⁶ *AE*, pp. 42-44 e 52-53; questa idea è attribuita anche a Serra in *AE*, pp. 84-85, 88 e 91. Lo sottolinea bene SASSO, *A proposito di un libro su Croce*, cit., pp. 92-95.

con la presenza del piacere e men che meno con l'adesione all'edonismo, che come Contini stesso riconosce, sempre nel saggio sulla fortuna crociana, il filosofo annoverò entro la detestabile etichetta del decadentismo (*AE*, p. 45). Tale movimento provoca, infatti, anche nelle sue forme più sottili come la critica degli scartafacci, degli inquieti impulsi irrazionali contro i quali Croce «costruì l'igienico tessuto del suo sistema» (*UE*, p. 272).⁷ Una simile discrasia evidenzia, allora, a mio avviso, come Contini proietti forzatamente su Croce l'idea che la calma e la ricerca libera da negativi impulsi enciclopedici-eruditi siano seguite da piacere, che è da Contini inteso non come il generico godimento dell'attività (*BE*, p. 97), ma con la *libido sciendi* (*BE*, p. 3) o la gioia dell'apprendimento della verità (*ID*, pp. 113-114) da lui identificata con la dimostrazione di un'ipotesi esplicativa (*EL*, p. 332), tanto che altrove afferma che un avviamento edonistico a un problema coincide con un avviamento scientifico.⁸

Ma le assenze non sono meno eloquenti delle presenze. Infatti, Contini mostra per molti versi di proiettare su Croce dei concetti che o non figurano affatto nel *Contributo*, oppure che vi compaiono, ma senza assumere lo stesso valore e significato che conferisce loro il filologo. Nella prima categoria, rientrano proprio l'idea di «salute» e la nozione di «avventura», che ritorna nella p. 55 del saggio su Croce per qualificare la vitalità dello studioso e ricorre in molti altri testi continiani con la stessa accezione tecnica.⁹ Entro la seconda, vanno invece annoverati i concetti di «malattia», che non ha nel *Contributo* un significato esistenziale, bensì uno metaforico («lo stato morboso del mio organismo che non pativa di alcuna malattia determinata e sembrava patir di tutte», p. 433), di «metodo», che pone in modo più sfumato la sua origine dall'angoscia, ma soprattutto di «religione» o di «religioso». Croce impiega questi ultimi nel significato consueto di 'forma di culto' o di 'culturale', dunque non li lega come Contini all'ideale di libertà o persino alla possessione di una fortissima passione etica (cfr. le pp. 63-64 del saggio sulla fortuna crociana e *PT*, p. 27).

Infine, l'ipotesi che la ricerca della salute costituisca una proiezione di un interesse su Croce

⁷ Cfr. CONTINI, *Letteratura dell'Italia Unita*, cit., p. 426. Nemmeno Contini sembra comunque apprezzare particolarmente il decadentismo (*pace* quanto lo stesso Croce disse di lui: *PE*, p. 134), visto che guarda con disprezzo il periodo decadente della sua infanzia (A. MASTROPASQUA, *Contini-Falqui. Storia di un'amicizia epistolare*, p. 58, in M.A. GRIGNANI (ed.), *Epistolari continiani*, Serra, Pisa-Roma 2012, pp. 53-65), riconosce i limiti dei suoi maggiori rappresentanti, quali D'Annunzio (*EL*, p. 126), e cerca di sottrarre Pascoli dalle loro fila, considerandolo come l'esponente di un vitale sincretismo tra classicismo e romanticismo (*VL*, pp. 229, 236-237 e 244-245).

⁸ G. CONTINI, *La letteratura italiana. Tomo IV: Otto-Novecento*, Sansoni, Firenze 1974, p. 259. Sulla definizione di verità in Contini, cfr. P.V. MENGALDO, *Profili di critici del Novecento*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 51, e ID., *La critica militante di Gianfranco Contini*, pp. 196-197, in «Strumenti critici», 17, 2002, pp. 191-206).

⁹ Cfr. almeno *ID*, pp. 34 e 37, *AM*, p. 169; G. CONTINI, *Una parola per Giacomo Debenedetti*, in «L'Approdo Letterario», 39, 1967, 3, pp. 3-4; A. STABILE, *I buoni maestri. Chi sono, che cosa ci hanno insegnato sedici protagonisti della nostra cultura*, Mondadori, Milano 1988, p. 57. Il concetto di 'avventura' è approfondito più avanti.

è provato dalla frequente ricorrenza di questo tema nel *corpus* continiano e dalla sua attribuzione ad autori molto diversi tra loro, così come molto distanti nel tempo. Ricercatori della salute furono Cavalcanti e Dante, Gadda, Montale che placa le sue angosce metafisiche addirittura attraverso un metodo e Proust, che oltre al metodo manifesta una tendenza edonistica e un'adesione alla «religione della bellezza».¹⁰ Ma in termini impliciti, tali sono per lui i poeti, i romantici, gli ermetici, gli esistenzialisti, gli intellettuali e gli amanti della poesia in generale, che puntano alla ricerca di una tacitazione delle loro ansie esistenziali.¹¹ Ora, a meno di non considerare tutti questi autori come dei crociani, o peggio di definire Croce un neo-dantista/cavalcantiano, un neo-proustiano, un pre-gaddiano o un pre-montaliano, sarà necessario concludere che Contini era talmente interessato al tema della salute, al punto da considerarlo (a volte a costo di qualche forzatura) come dominante nella cultura, nella poesia e nella filosofia europea di ogni tempo. Prove ausiliarie sono alcune lettere di Contini, che sembrano documentare un'attenzione ossessiva del filologo verso le malattie, proprie o altrui che fossero,¹² così come un evento della sua biografia. Mi riferisco alla sua prima

¹⁰ Cfr. *AM*, pp. 102, 105-106, 114, 257; *EL*, p. 139; *ID*, pp. 4-5, 10, 58, 106, 138, 151-152 e 199; *LF*, pp. 11, 19, 21, 27-28, 66-68, 70, 86-87, 92; *QA*, pp. 18-19, 22, 78-79; *VL*, pp. 87-91, 112-113, 117, 127-129.

¹¹ Cfr. *AE*, pp. 229, 281 e 344; *AM*, pp. 57 e 59; *EL*, p. 386; nonché G. CONTINI, A. PIZZUTO, *Coup de foudre. Lettere (1963-1976)*, a cura di G. ALVINO, Polistampa, Firenze 2000, pp. 30 e 132). Più nello specifico, Contini attribuisce l'interesse verso la salute, a volte intesa come risultato della tacitazione dell'angoscia, anche a: Riccardo Bacchelli (*EL*, pp. 305-307 e 309-313), Karl Barth (*PT*, p. 97), Matteo Maria Boiardo (*EL*, p. 223), Giovanni Boine (*EL*, p. 304), Achille Giovanni Cagna (*VL*, 558-559), Vincenzo Cardarelli (*EL*, p. 36), Giacomo Devoto (*VL*, pp. 684-685), Henry Furst (*EL*, p. 341), Gianna Manzini (*AE*, pp. 183-184), Falco Marin (G. CONTINI, *Presenza di Falco Marin*, in «Studi Goriziani», 31, 1962, pp. 55-58), Clemente Merlo (*AE*, p. 355), Giorgio Pasquali (*AE*, p. 531, che però raggiunge la salute senza un metodo o un'«arte»), Pier Paolo Pasolini (*UE*, p. 394), Enrico Pea (cfr. la lettera spedita da Domodossola il 12 aprile 1946, edita in M. MARSILI (ed.), «Caro Pea». *Lettere e cartoline di corrispondenti ad Enrico Pea (1909-1958)*, Fazzi, Lucca 2004, p. 140), Francesco Petrarca (*VL*, p. 174), Clemente Rèbora (*EL*, p. 8), Leonardo Sinisgalli (*AE*, p. 160), Niccolò Tommaseo (*AE*, pp. 9-10, 15 e 18-19), Giuseppe Ungaretti (*EL*, p. 47). Contini stesso esplicita poi un interesse verso la «salute dell'anima» in una lettera spedita a Gadda (G. CONTINI, C.E. GADDA, *Carteggio 1934-1963. Con 62 lettere inedite*, a cura di D. ISELLA, G. CONTINI e G. UNGARELLI, Garzanti, Milano 2009, pp. 63-64). Infine, si noti come egli veda in termini di salute-malattia anche la realtà politica, la critica e la filologia (cfr. G. CONTINI, *Dove va la cultura europea? Relazione sulle cose di Ginevra*, a cura di L. Baranelli, con un saggio di D. GIGLIOLI, Quodlibet, Macerata 2012, p. 25; *AE*, p. 225; *CS*, p. 44; *FF*, vol. 1, pp. 108-109; *EL*, p. 203; e *UE*, p. 301).

¹² Le più eloquenti sono quelle spedite ad Aldo Capitini, dove Contini descrive con minuzia quasi maniacale le proprietà di due vaccini sperimentali (vedi A. CHEMELLO, M. MORETTI (eds.), *Un'amicizia in atto. Corrispondenza tra Gianfranco Contini e Aldo Capitini (1935-1967)*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2012, pp. 233-234, nonché 238-239), e quella del 26 maggio 1933 rivolta a

esperienza dell'angoscia, avuta all'età di sette anni a seguito della partenza da Domodossola di alcuni conoscenti della sua famiglia e da un ritardo inaspettato del treno in cui era solito viaggiare suo padre (*DV*, p. 23), che dovette avere un peso considerevole nella crescita del filologo, appunto perché il tema dell'angoscia ricorre con tanta esistenza nel *corpus* continiano.

Avendo appurato che la concezione del metodo della tacitazione dell'angoscia proiettato su Croce appartiene in realtà a Contini, resta il problema di determinare in cosa consiste di preciso la salute di cui egli va parlando. Gli elementi finora raccolti consentono per adesso solo di abbozzare quel che essa non è. Infatti, poiché deriva da un controllo di un'eccessiva tendenza alla ricerca erudito-enciclopedica, la salute non coincide con uno stato passivo ed emotivo, quale potrebbe essere la tranquillità. Ma nemmeno consiste nella totale rimozione dell'inquietudine, perché altrimenti si incorrerebbe in quella che Contini chiama, sulla scia di Emilio Cecchi, una «salute di ferro», ossia una quiete deteriore che non induce a indagare in profondità e nel concreto alcuni fenomeni complessi, ad esempio l'amore, lasciando in tal modo l'individuo in un atteggiamento superficiale/astratto verso le cose.¹³ Non è un caso che in altra sede il filologo qualifichi l'angoscia come «benefica» (*AM*, p. 45) e proietti stavolta su Alain la tesi che occorre «trovare durante il morbo le resistenze dell'uomo e i segni dell'immortalità».¹⁴ Da tutto ciò segue, in un certo senso, che la vera salute di cui parla Contini è una malattia benevola che cura due morbi assai più gravi, quali sono appunto l'inquietudine incontrollata e la falsa salute degli uomini disinteressati della complessità. Tale conclusione è corroborata dal paragone di Contini della terapia freudiana con «una forma temperata di malattia a cui ancorarsi per non cadere nel nulla», che pare fosse involontariamente praticata da Montale, quando si teneva stretto il male dell'insonnia per non rischiare di cadere in traumi peggiori (*DV*, p. 179). Il filologo si iscrive in tal modo in una coerente tradizione filosofica, che o distingue la salute apparente dalla salute vera (cfr. la massima di Epicuro citata in epigrafe), o sostiene che malattia e salute siano in realtà la medesima cosa, potendosi trasformare l'una nell'altra (Eraclito, fr. 22 B 58 DK), oppure afferma che un particolare morbo sia la via per una sanità supe-

Falqui, che descrive in un periodo di convalescenza (MASTROPASQUA, *Contini-Falqui*, cit., pp. 58-59). Abbondanti sono anche le lettere in cui Contini ricorre alla metafora del morbo per esprimere le sue angosce esistenziali (cfr. quelle spedite a Cecchi in P. LEONCINI (ed.), *L'onestà sperimentale. Carteggio di Emilio Cecchi e Gianfranco Contini*, Adelphi, Milano 2000, pp. 8 e 30; MASTROPASQUA, *Contini-Falqui*, cit., p. 61; e CHEMELLO, MORETTI, *Un'amicizia in atto*, cit., pp. 68, 102, 123, 290).

¹³ Cfr. la lettera del 25 giugno 1941, in LEONCINI, *L'onestà sperimentale*, cit., p. 41: «A non riflettere che i più dei nostri contemporanei hanno l'aria di vivere in un mondo astratto (e castrato), dove s'ignorano le cose elementari, dove per esempio si discorre d'amore per sentito dire. È quella che Lei chiama "salute di ferro"». L'espressione assume però un'accezione positiva quando viene attribuita ad Antonio Pizzuto in *UE*, p. 163, mentre sembra conservare quella negativa in riferimento a Bacchelli (*AE*, p. 186). Viene invece attribuita a Giovanni Faldella una «salute leggermente plebea» (*VL*, p. 572).

¹⁴ MASTROPASQUA, *Contini-Falqui*, cit., p. 59.

riore. Si pensi alla malattia dei discorsi del passo 217e4-218b4 del *Simposio* di Platone, iniettata dalla filosofia che è paragonata da Alcibiade al «morso della vipera» e potrebbe condurre alla salute dell'anima descritta nel *Timeo* (86b1-87b9, 88a7-c1),¹⁵ allo Stoicismo di Aristone di Chio che suppone che spesso occorre rinunciare alla sanità corporale per conseguire quella psichica¹⁶ e alla concezione di Nietzsche espressa in *Ecce Homo* (§ 2).

Se allora la salute di Contini non è né uno stato passivo, né il mero risultato dell'eliminazione di un disturbo, resta aperta solo l'ipotesi che essa sia un'attività di un qualche tipo, che sublima e rende produttiva l'angoscia attraverso il metodo storiografico o filologico correttamente esercitato. La conferma di una simile proposta si ottiene facendo un passo indietro, ossia approfondendo il significato del concetto di «avventura», che riceve la sua definizione più chiara nell'intervista che Contini rilasciò a Ripa di Meana, pubblicata poi nel volume *Diligenza e voluttà*. Nel finale della stessa, il filologo dichiara alla sua interlocutrice che il «correre l'avventura» significa «rompere la trama noiosa dei giorni» attraverso uno studio vitale e razionalmente controllato (p. 232), che non sarebbe che un altro modo di alludere al metodo della salute di cui si è finora parlato. È vero che da nessuna parte troviamo posta esplicitamente questa identificazione. A suo favore, tuttavia, non vi è solo la constatazione che il saggio su Croce nomina l'«avventura» proprio nel punto in cui si fa riferimento alla vitalità che il filosofo sentì dopo aver compreso il «bisogno» di trovare una giustificazione alla storia di carattere non erudito (*AE*, p. 55). Interviene anche il fatto che lo studio vitale tenuto sotto controllo dalla ragione corrisponde al movimento ispirato al connubio della «diligenza» e della «voluttà»,¹⁷ che ancora una volta viene posto nel libro-intervista di Ripa di Meana e allude al metodo storiografico che conduce alla salute di cui Contini va in cerca. Ciò risulta provato da uno sguardo ravvicinato alle due nozioni, ma in particolare alla seconda.

La «voluttà» corrisponde alla *Lust* di Leo Spitzer (*DV*, p. 45), che Contini descrive in *Tombeau de Leo Spitzer* come il «piacere metafisico [...] salubre e ricreativo», connesso all'apprendimento del vero e a una «religiosità di ateo», che è conquistato con un'indagine critica che placa le «angosce metodologiche» e vince «la solitudine e il nulla».¹⁸ Ma questi sono appunto i termini che qualificano la salute continiana, ossia il godimento nobile legato alla ricerca della verità, la portata 'religiosa' del metodo e la forma moderata di malattia che viene conservata per impedire di cadere nel nichilismo, entro cui sono rinchiusi i falsi sani disinteressati alla complessità. Dunque, persino la definizione della *Lust* costituisce un'altra proiezione su un autore di un assunto teorico di Contini.

¹⁵ Per approfondire, cfr. almeno G. REALE, *Corpo, anima, salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano 1999, pp. 271-275.

¹⁶ Sul tema, cfr. A.M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1980, p. 221.

¹⁷ Lo rileva in parte anche S. RAMAT, «*Diligenza e voluttà*». *Una confessione all'aperto*, pp. 282-288, in PUPINO, *Riuscire postcrociani senza essere anticrociani*, cit., pp. 281-295.

¹⁸ Cito la versione riedita in L. SPITZER, *Saggi di critica stilistica: Maria di Francia, Racine, Saint-Simon*, con un prologo e un epilogo di G. CONTINI, introduzione di C. SEGRE, Sansoni, Firenze 1985, pp. 294-295. Il legame tra piacere e verità è posto invece nella p. 287.

La «diligenza» può essere invece ricollegata alla salute sottolineando che essa consiste nel «granello di follia» che possedeva Croce sin da giovane (*DV*, p. 181) e che lo portò col tempo ad elaborare il metodo che sublima l'angoscia. A prima vista, sembrerebbe però contraddittorio e assurdo porre una corrispondenza del genere. La diligenza fa pensare, in fondo, sul piano intuitivo, a qualcosa di pacato e disteso, che non collabora ma anzi è avverso alla follia e a *raptus* di qualsiasi natura o tipo. Contro tale obiezione, però, sottolineo anzitutto che Contini è esplicito nel dire che «il grano di follia appartiene all'ordine» (*DV*, p. 194), non è un moto disordinato e irrazionale. Di conseguenza, egli intende forse con 'follia' il «movimento intuitivo e irrazionale» autorizzato dalla ragione, che esercita su di esso un «movimento logico di controllo» e costituisce il principale movente della corsa all'avventura.¹⁹ In secondo luogo, l'obiezione non sussiste perché si riscontra molto spesso che il filologo descrive la buona diligenza contrastandola alla diligenza cattiva, tipica dell'indagine solo erudita, del «patologico filologismo», della «pseudocritica» che mortifica lo spirito di invenzione, del «filologismo caricaturale», che hanno tutte/tutti in comune l'esclusiva preoccupazione per le procedure tecniche.²⁰ Per riprendere la terminologia usata poco fa, si potrebbe dire che la cattiva forma di diligenza esercita un movimento di controllo che va a vuoto, perché non inerte ad alcun movimento intuitivo, razionale e vitale da controllare. Il suo risultato è così la produzione di opere che sono «senza soffio d'intelligenza» e non danno alcun «alleviamento» al loro autore.²¹ Tale sdoppiamento della nozione di diligenza è una diretta ripresa del *Fleiss* di Friedrich Hölderlin,²² che nell'*Iperione* condannò la diligenza umana non guidata da *Begeisterung* o entusias-

¹⁹ *DV*, p. 232. L'importanza del momento intuitivo è sottolineato da A. NOFERI, *Le poetiche critiche novecentesche*, Le Monnier, Firenze 1970, pp. 75-77.

²⁰ Vedi *BE*, p. 20; *DV*, p. 181; *PT*, p. 169; *UE*, p. 301; e G. CONTINI, *I bocciati di Pian de' Giullari*, in «L'Espresso», 12 maggio 1968.

²¹ Le due citazioni sono tratte da P. LEONCINI, *L'onestà sperimentale*, cit., pp. 19 (dove si evidenzia la pochezza intellettuale della «nota diligente» di Orlandi) e 78. Sul tema, cfr. anche BARBÈ-BELLONE, *Introduzione a Gianfranco Contini*, cit., pp. 48-49. La tecnica risulta allora per Contini un supporto, non il fine ultimo dell'indagine.

²² Cfr. *UE*, p. 220, e la lettera del 1° agosto 1974 inviata a De Matteis, consultabile in G. CONTINI, *Due lettere di Contini all'autore*, p. 78, in C. DE MATTEIS (ed.), *Contini e dintorni*, Pacini Fazzi, Lucca 1994, pp. 75-78: «Ma ho bisogno di quotidiano, e la diligenza, il *Fleiss* di Hölderlin, dato e non concesso che ci sia, non basta». Si noti *en passant* che il medesimo luogo dell'epistola nomina la salute dell'anima e l'«aiuto prezioso» ricevuto da una malattia, il che conferma la bontà delle considerazioni finora espresse. Inoltre, si faccia caso al fatto che Hölderlin è considerato da Contini – il quale peraltro tradusse in italiano alcune sue liriche (G. CONTINI, *Alcune poesie di Hölderlin*, Einaudi, Torino 1987: vedi in particolare la resa di *flessig* in «diligenza» nella poesia *Auf falbem Laube ruhet*) – il poeta che meglio comprese l'afflato lirico e lavorò soprattutto con l'intelletto (LEONCINI, *L'onestà sperimentale*, cit. p. 5).

smo.²³ Questo non va confuso con il furore cieco (condannato nella p. 137). Secondo il poeta tedesco, infatti, la folle ebbrezza è ad esempio la condizione emotiva che permette al filosofo di esercitare produttivamente il dubbio, così come il sentimento che porta a maturazione l'intelletto, consentendogli di mettere in ordine la realtà (pp. 101-103). Ciò significa che per lui il *Fleiss* è buono se controlla l'entusiasmo da cui si lascia guidare, cattivo se stronca l'afflato che si mostra più potentemente nei giovani e nei veri uomini (pp. 33 e 172). Si può dunque concludere che l'identità diligenza-follia è legittima e non comporta contraddizione, per il semplice fatto che il secondo termine non designa per Contini un moto sfrenato. Esso indica, piuttosto, un movimento vitale che porta lo studioso a intelligenti risultati e all'appagamento che la diligenza solo erudita nega ai suoi cultori.

Mantenendo la debita cautela, visto che qui i sostegni testuali si fanno più fragili, si potrebbe supporre anche che sulla concezione continiana del movimento vitale autorizzato dalla ragione influisca entro certi limiti il magistero di Rosmini, precisamente che su di essa pesi il rosminiano «principio di passività». Quest'ultimo prescrive all'uomo, in estrema sintesi, di assecondare volontariamente e docilmente i piani o i movimenti della provvidenza, arrivando così a considerare tutte le altre cose come indifferenti e persino a lasciare dietro di sé tutto quello che ha raccolto / costruito finora, confidando in una potenza superiore alle misere forze umane. Tale moto provvidenziale non esclude in alcun modo il moto dell'intelligenza. L'uomo deve infatti assecondare i piani provvidenziali avendone compreso quanto è più possibile il contenuto attraverso l'intelletto.²⁴ Ora, partendo dalla premessa che Contini conosceva il principio di passività²⁵ e probabilmente ne apprese da giovane le linee principali durante la sua formazione nel Collegio dei Padri Rosminiani, non si può escludere che egli lo applicasse, con qualche modifica, nella sua concezione del duplice movimento. Il moto provvidenziale corrisponderebbe al movimento intuitivo o alla 'follia', che bisogna sempre assecondare quando e se si presenta, mentre quello dell'intelligenza coinciderebbe con il movimento logico di controllo, che impedisce all'entusiasmo di trasformarsi in una cieca esaltazione irrazio-

²³ Cfr. F. HÖLDERLIN, *Hyperion, oder Der Eremit in Griechenland*, Severus, Hamburg 2014, p. 11: «Ma quanto è impotente la più volenterosa diligenza degli uomini rispetto all'onnipotenza dell'indiviso entusiasmo (*Wie unvermögend ist doch der gutwilligste Fleiß der Menschen gegen die Allmacht der ungeteilten Begeisterung*)». La traduzione è mia. Tutte le citazioni che seguiranno a questa nota rimandano, invece, all'edizione italiana F. HÖLDERLIN, *Iperione*, a cura di G.V. AMORETTI, Feltrinelli, Milano 2013. Qualcosa di simile si rinviene anche nell'interpretazione che Contini dà di Beatrice come la donna che innesca in Dante un impulso irrazionale o sopra-razionale che lo guiderà alla salvezza, la quale è inattuabile con la sola ragione (*ID*, p. 188).

²⁴ Nella presentazione del principio di passività, ricorro all'annotazione del 1821 del «Diario della Carità» di Rosmini, nonché ai suoi scritti *La regola di condotta e Massime di perfezione cristiana*, tutti pubblicati in A. ROSMINI, *Opere di Antonio Rosmini. Vol. 49: Massime di perfezione cristiana*, Città Nuova, Roma 1976. Di questo volume, cfr. soprattutto le pp. 23, 25, 45-53, 78-82 e 97.

²⁵ Esso è richiamato esplicitamente in *AE*, pp. 10-11; *DV*, pp. 114-115; LEONCINI, *L'onestà sperimentale*, cit., p. 4; e G. CONTINI, *Rosmini nel centenario della morte*, pp. 269-270, in «Microprovincia», 35, 1997, pp. 257-274.

nale. Ammesso che una simile ipotesi sia vera, ricaviamo così un'ulteriore conferma di come Contini riprendesse le idee di alcuni autori, riadattandole secondo il suo specifico interesse.²⁶

Le considerazioni svolte autorizzano a definire l'attività salutare come il corrispettivo della pratica della *Begeisterung*,²⁷ che porta alla verità, al piacere metafisico, all'ordine²⁸ e alla vittoria sul nulla in cui sono invischiati gli uomini che si accontentano della deleteria «salute di ferro». Una conferma si ricava mostrando che un insieme abbastanza cospicuo di testi allude all'importanza dell'entusiasmo controllato nel lavoro intellettuale. Limitandomi a pochi esempi, richiamo a tal proposito: 1) la «necessità dell'animo» sorretta da una «necessità organizzativa», che ovvia alla «dispersività e all'incontrollabilità della sensibilità pura», proprio del moralismo di Croce;²⁹ 2) l'estro e il raziocinio dei Tallone, che li fa vivere in dolcezza e disciplina (*AM*, p. 191); 3) l'ispirazione che presiede alla scoperta delle buone etimologie (*ID*, p. 121); 4) la forza magnetica della poesia, che deve ispirare anche chi fa scienza e a cui non bisogna voluttuosamente abbandonarsi del tutto (*EL*, p. 360); 5) l'apprezzamento per la poesia dotata di «concretezza e precisione fantastica» (*FF*, vol. 2, pp. 1239-1240); 6) la tesi che la critica non è che lo svolgimento di un'«illuminazione» o lo sviluppo di un «gesto vitale primordiale» (*CS*, p. 54), che non va inquinato con un eccesso di teoresi (*VL*, p. 674); 7) la concezione secondo cui il buon maestro è colui che insegna al discepolo l'imparzialità e la «disponibilità all'entusiasmo senza la quale non credo si possa fare qualcosa di importante».³⁰

Per chiarire allora definitivamente il tutto, che cos'è la salute per Contini? Essa è un'esaltante attività dell'intelletto che nasce da una profonda esigenza vitale, ossia il bisogno di trasformare l'angoscia in una spinta ad apprendere la verità su qualcosa, a porre un ordine ai fatti e a vincere il nichilismo attraverso un metodo che consiste nel lasciarsi guidare senza eccessi dalle proprie intuizioni razionali, che verranno poi dimostrate con le procedure critico-filologiche. Se inoltre è in un certo senso corretto dire che la «voluttà» è il premio della buona «diligenza», giacché il piacere metafisico non si ottiene senza la follia, sarà anche sensato sostenere che la vera salute si identifica più con la prima che con la seconda, risultando essere così una «diligente voluttà». E allora, riutilizzando i termini tedeschi, risulterà possibile qualificare la vera *Gesundheit* come una *fleissige Lust*, ovvero (secondo il principio di convertibilità appena evidenziato di sanità-voluttà, *Gesundheit-Lust*) come una *fleissige Gesundheit*.

²⁶ Sui rapporti tra Rosmini e Contini, cfr. F. DE GIORGI, *Contini nel mondo rosminiano*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», serie 5, 5/2, 2013, pp. 599-688. Tale studioso offre, peraltro, una diversa lettura dell'ascendenza di Rosmini sulla concezione di Contini del duplice movimento nelle pp. 684-688.

²⁷ È qui utile notare che il filologo usa il termine tedesco in G. CONTINI, *Lettera sul pannello di Velate*, p. 92, in «Galleria. Rassegna bimestrale di cultura», 21, 1971, pp. 93-96, e che dichiara di amare la gioia «entusiastica ed equilibrata» in CHEMELLO, MORETTI, *Un'amicizia in atto*, cit., p. 85.

²⁸ Sul legame tra ordine e valore liberatorio del metodo, cfr. ancora NOFERI, *Le poetiche critiche novecentesche*, cit., pp. 123-133, ma in particolare la p. 129.

²⁹ Vedi *EL*, p. 219 e SASSO, *A proposito di un libro su Croce*, cit., p. 124.

³⁰ Cito la dichiarazione da STABILE, *I buoni maestri*, cit., p. 48.

Ora, proprio perché individua un senso e un ordine ultimo alla realtà, il metodo della salute risulta avere un'applicazione assai più ampia rispetto allo studio della opere letterarie e poetiche. Altri testi di Contini sembrano mostrare, infatti, che tale metodologia ha conseguenze etico-politiche. Un buon punto di partenza per la dimostrazione di tale ipotesi è costituito dall'importante lettera che il filologo spedisce a Capitini il 22 settembre 1949.³¹ Qui, Contini allude a una «cura» per sconfiggere la sterilità e la diminuzione vitale in cui lui e gli altri uomini sono imprigionati, che egli rinviene nella condotta che assume quale «canone dell'azione» il dovere di ottenere dall'esistenza un «di-più vitale e creativo». Da tale convincimento scaturisce la tensione a un «dovere-della-felicità», la cui «promozione» ha una natura «contagiosa». Colui che consegue il benessere in questione non potrà non diffonderlo anche agli altri, risultando così una sorta di portatore sano di un cancro benigno. Ora, è probabile che questa «cura» sia proprio il metodo della salute che si è finora descritto, per il semplice fatto che il sunnominato «di-più vitale e creativo» potrebbe consistere nell'entusiasmo conoscitivo, che parte dallo studio dei fatti poetici per poi riverberarsi sulla vita attiva. Vale la pena di ricordare che Contini è convinto che uno dei caratteri principali della poesia è di trasferire il dover-essere della felicità all'essere (*AE*, pp. 236-237), che le «avventure» sono praticate anche nella sfera politica (*DS*, pp. 12-13, 31-32), che ogni buona azione deriva «da una precisa e totale interpretazione della vita» (*PT*, p. 31).

Il metodo della salute è allora un atto politico primario, un modo di «avvicinarsi politicamente al prossimo» (*DV*, p. 84) e un tentativo di garantirgli un'esistenza felice. Lo dimostrerebbe il fatto che esso viene qualificato dal filologo come «religioso», che non ha in lui alcun significato culturale. Contini sostiene del resto che l'epiteto designa il «desiderio di atti risolutivi e totali» (*PT*, p. 141; *AE*, p. 186), la pulsione vitale costruttiva (*EL*, p. 73) e l'atto psicologico dell'individuo 'persuasivo', che consente di essere presente con tutti gli esseri (*PT*, p. 78), ossia di sentirsi un essere umano «riuscito» che può «in un momento gioire con tutto, ridere con tutto, ascoltare con tutto».³² Si tratta forse di un'implicita ripresa della «fermezza» che «rende gli altri fermi» di cui parla Michelstaedter, nel passo del *Dialogo della salute* riportato in epigrafe del saggio.³³ Contini pensa, inoltre, che la religione è positiva se intesa come un programma che cerca di portare «immediatamente» il benessere tra gli uomini, mentre è negativa o 'cinica' (*AE*, pp. 99 e 268) se la si pensa come una teologia che predica una felicità celeste che si godrà in un remoto compimento escatologico della storia (*PT*, p. 77). La distinzione spiega come mai il filologo parli altrove in senso elogiativo di uno spirito «religioso senza religione» (*AE*, pp. 100 e 289). La formula designa la spinta vitale-risolutiva non inquinata dal messaggio teologico che, collocando nel futuro la felicità, stronca sul nascere una qualsiasi azione politica. Se si esclude dall'epiteto la dimensione culturale, ne potrà seguire che il metodo della salute è 'religioso' perché dispiega l'idea di cultura che è profilata nei *Rencontres Internationales de Genève* del 1946, oggi riedito con il titolo *Dove va la cultura euro-*

³¹ CHEMELLO, MORETTI, *Un'amicizia in atto*, cit., pp. 245-246.

³² Ivi, p. 231.

³³ La figura del 'persuasivo' è evocata anche in LEONCINI, *L'onestà sperimentale*, cit., p. 100. Può essere utile notare che Michelstaedter è incluso nell'antologia di CONTINI, *Letteratura dell'Italia Unita*, cit., pp. 717-718.

pea?³⁴ Il *reportage* definisce la ‘cultura’ come il «prolungamento attivo d’una filosofia» o la «verificazione pratica» di una teoria (p. 27), che è religiosa perché innesca un insieme di forze che fanno da «preludio d’una società desiderabile» (p. 33), portano «all’instaurazione d’un mondo più giusto, dove la dignità umana sia ripristinata e l’individuo non sia più un numero, ma sia elevato a persona» (DS, p. 24).

Per riassumere tutto quanto è stato detto finora, potremmo concludere quanto segue. Contini elaborò una sua precisa idea del valore e del significato dell’attività intellettuale, attraverso il confronto con diversi autori (soprattutto Hölderlin, Croce, Spitzer, forse Rosmini), che tuttavia non interpretava in maniera neutra, bensì proiettando su di loro i propri interessi e ricavandone dei pensieri, che non sempre aderiscono perfettamente alle loro opere. La sua concezione di fondo è che un intellettuale vero è animato da un’autentica ed entusiastica esigenza di comprensione degli oggetti di cui si occupa, siano essi i testi letterari o la realtà politica del presente, che tuttavia risulta efficace, se viene ben disciplinata dalla ragione e dal metodo. Un tale atteggiamento porta al raggiungimento di una forma superiore di «salute», ovvero alla rimozione dell’angoscia in cui risiede in larga parte la felicità, che è lo scopo a cui ogni essere umano dovrebbe ambire. E dato che colui che l’ha raggiunta diventa anche capace di riverberarla sugli altri, è possibile derivare che, in Contini, questa esigenza del ‘dover-essere felici’ prelude a un ‘dover-rendere felici’. Colui che ha raggiunto la felicità è moralmente obbligato a non tenerla per sé avidamente e a farne invece dono a coloro che non la posseggono. In questo senso, è utile notare che anche un tale pensiero di Contini è forse mutuato dialetticamente da Alain, che come si è visto è l’autore su cui il filologo proietta la tesi del bisogno di trovare la salute nella malattia (cfr. anche le citazioni di *EL*, pp. 104-105) e che professa, stando a un’esemplare quanto toccante testimonianza di George Steiner, un deontologismo simile:³⁵ «E Alain, a sua volta, offriva corsi alla elitaria scuola normale femminile di Sèvres come alle classi serali per lavoratori. Al liceo la sua classe era stracolma. Nel 1928, una novantina tra allievi e uditori caddero nel silenzio appena il maestro entrò in classe e scrisse sulla lavagna: “La felicità è un dovere”».

enrico.piergiacomini@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

³⁴ Cfr. CONTINI, *Dove va la cultura europea?*, cit., pp. 27 e 33.

³⁵ G. STEINER, *La lezione dei maestri*, trad. it. di F. Santovetti e S. Velotti, Garzanti, Milano 2004, p. 104.



VITO NARDIN

PAOLO VI, ROSMINI E I ROSMINIANI

The present contribution provides a chronological overview of the main topics of the interest shown by Pope Paul VI in Rosmini during his entire life. This interest was directed on the one hand to the philosophical thought of Rosmini, seen in the context of the Italian Renaissance, and on the other hand (especially in Paul VI's mature years) to the charitable activity of the Rosminian Fathers. As far as this second issue is concerned, Paul VI's attention toward Rosmini is focused on the ideal of the universal charity and on the ways in which this ideal has been fulfilled by the Rosminian order.

Come già per la canonizzazione di Giovanni Paolo II e di Giovanni XXXIII, così anche la notizia della beatificazione di Paolo VI, avvenuta il 19 ottobre 2014, non può che rallegrare e colmare di gioia intima coloro che lo hanno incontrato, che hanno avuto modo di ascoltarlo, oppure lo hanno conosciuto mediante qualche suo scritto. In questa occasione così significativa per la comunità cristiana, il cuore di quanti hanno ammirato Paolo VI e di coloro che hanno imparato ad apprezzarlo e stimarlo non può che auspicare un'ampia condivisione di gioia e di festa per tutta la Chiesa.

Si tratta di un evento di particolare rilievo per la Chiesa tutta, ma in modo singolare per il mondo rosminiano perché Paolo VI ha sempre avuto ammirevoli segni, gesti evidenti e amabili parole di incoraggiamento per le Congregazioni Rosminiane maschili e femminili. Questo Papa lasciava trapelare con notevole evidenza il suo desiderio che la Chiesa giungesse a proclamare “beato” il nostro Padre Fondatore, tanto da costituire una Commissione speciale che si facesse carico di sciogliere e risolvere le questioni più spinose ed i problemi più complessi della ‘Questione rosminiana’. Purtroppo, proprio quando era ormai vicino a cogliere l'agognata soluzione, gli veniva a mancare il tempo terreno risolutivo. Da lontano riesce a intravedere la porta socchiusa, ma non fa in tempo ad aprirla. Sarà compito dei suoi successori tracciare e determinare il percorso difficoltoso, ma decisivo per liberare ogni ostacolo che avrebbe potuto impedire il riconoscimento della piena ortodossia dottrinale e della santità di vita del Filosofo roveretano. Paolo VI riesce tuttavia a tessere e ad affidare alla Chiesa un panegirico che si rivela essere il più esteso, ricco di *pathos* e incisivo

dedicato all'«uomo di Dio»,¹ Antonio Rosmini. Il panegirico di Paolo VI, tuttavia, si rivelerà come l'eco di un giudizio ormai unanime sulla figura e personalità del pensatore trentino.

CRONOLOGIA: BREVI CENNI²

1. È nel febbraio del **1923** dove troviamo un primo cenno sulla conoscenza di Rosmini da parte di G. B. Montini. In una sua personale ricerca ed elaborazione a cui pone il titolo *Note di storia religiosa del Risorgimento* Montini inserisce un paragrafo particolarmente rivelatore sulla considerazione in cui teneva Rosmini, titolandolo *Studiare l'educazione filosofica del XIX sec. – quali pensatori e quale pensiero – letteratura – (per es. Pellico – Gioberti – Rosmini – Manzoni – D'Azeglio)*.³

2. È nel **1927** dove abbiamo un primo riferimento esplicito a Rosmini nella rivista «*Studium*». ⁴ In questa G.B. Montini pubblica la recensione di un libro di Giuseppe Marino in cui sono riportati diversi passi della *Summa teologica* di San Tommaso D'Aquino.⁵

3. In *Azione fucina* del 12 gennaio **1930**, viene inserito l'articolo *Carità intellettuale*. In esso non si fa il nome di Rosmini, ma il titolo non lascia dubbi sulla chiara paternità del pensatore trentino, mentre il contesto richiama allusivamente ad una palese definizione rosminiana quando Montini, citando un autore anonimo, asserisce che «*anche la scienza può essere carità. Chi si occupa a fondo d'un argomento, dice un pensatore cristiano, è un benefattore dell'umanità*». ⁶ Il raccordo tra Montini e la singolare formulazione di “carità intellettuale” viene indagata da Massimo Marrocchi, il quale, dopo essersi posto la domanda «È possibile ipotizzare [in tale formula] un'ascendenza rosminiana?» va alla ricerca della sua origine: «Rosmini ha infatti indicato nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, da lui fondato nel 1828, tre generi di carità: carità spirituale, carità intellettuale, carità temporale. Il genere chiamato intellettuale “tende immediatamente a illuminare e ar-

¹ Come ha scritto Francesco Mercadante nella «*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*», n. 4, 2001.

² In questo ambito riportiamo, in ordine cronologico, episodi e citazioni di Paolo VI inerenti a Rosmini ed ai PP. Rosminiani. Si fa notare che i primi sette riferimenti riguardano il periodo anteriore al pontificato.

³ Istituto Paolo VI, «*Notiziario*», n. 41, p. 23.

⁴ «*Studium*», n. 23 (1927), n. 1, pp. 41-42.

⁵ G.B. MONTINI, *Scritti fucini. 1925-1933*, a cura di M. MARCOCCHI, Studium, Roma 2004, p. 72.

⁶ Ivi, pp. 357-358. Riportato anche in G.B. MONTINI, *Carità intellettuale*, testi scelti a cura di G.M. VIAN, Roma 2006, Biblioteca del Senato, pp. 43-46.

ricchire l'umano intelletto di cognizione delle cose"». ⁷ Un altro indice rivelatore si scopre in alcuni *Appunti e indicazioni per uno studio bibliografico sulla cultura cattolica*, indirizzati a Marino Gentile nel 1927-28, dove Montini, nella sezione relativa ai *Catechismi*, menziona il *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee* di Antonio Rosmini. Inoltre, nel "Corso di Religione" *La vita di Cristo* del 1931 il sacerdote bresciano cita di Rosmini la *Storia intorno al principio della morale*. ⁸ Va in ogni caso detto – per amor del vero – che la biblioteca di Montini non fornisce elementi significativi: si sa per certo che il Nostro conosceva di Rosmini le *Massime di perfezione cristiana* ⁹ e un'opera tarda, *La società teocratica*. ¹⁰ È opportuno tenere anche presente la suggestiva congettura che viene avanzata da Paolo Vian quando ipotizza che «tramite della nozione di *carità intellettuale* presso Montini può essere stato Giuseppe Bozzetti (1878-1956), rosminiano, filosofo, molto noto a Roma tra i primi decenni del secolo e gli anni cinquanta, conosciuto e apprezzato da Montini». ¹¹ Non va inoltre escluso che molteplici ulteriori suggestioni rosminiane possano essere giunte a Montini attraverso l'oratoriano Bevilacqua. Infatti, commemorando Luigi Bazoli nel 1937, padre Bevilacqua dichiara: «Mi permetto di dire che è stato lui [Luigi Bazoli] il primo che mi ha fatto conoscere il nome di Antonio Rosmini, questo colosso della Chiesa che diventa sempre più grande (non entro in questioni filosofiche cui sono estraneo completamente ma mi riferisco alle sue intuizioni profonde)», infatti Luigi Bazoli, «appassionato studioso di Manzoni e di Rosmini, avviò il giovane Battista Montini alla conoscenza delle *Cinque Piaghe* di Rosmini, che erano all'Indice». ¹²

4. Resta invece ben assodato il fatto che Montini avesse buona conoscenza dei Padri Rosminiani in quanto, negli anni 1947-50, era tra i frequentatori delle "Giornate dei Docenti Cattolici" che si tenevano periodicamente nel Collegio Missionario Antonio Rosmini di via di Porta Latina in Roma. ¹³

5. Di notevole importanza è richiamare il fatto che negli stessi anni, il professor Michele Federico Sciacca, nel momento di attivare grandi iniziative in vista del primo centenario della morte di Antonio Rosmini (1° luglio 1955) volle interpellare la Santa Sede ed assicurarsi di ... non correre invano. Gli fu detto di parlare con il tale monsignore. Questi lo ascoltò molto interessato e alla fine lo rassicurò che la Santa Sede non avrebbe interferito. E così fu. Tutto si poté svolgere senza ostacoli. Quel colloquio era avvenuto con mons. Giovanni Battista Montini. In quel momento Montini non poteva offrire di più, ma fu un "via libera" provvidenziale. Non poteva essere diversamente da parte sua, se 20 anni prima, nel 1930, lo stesso Montini, già funzionario della Segreteria di Stato e

⁷ A. ROSMINI, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, a cura di D. SARTORI, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, n. 50, Roma 1996, nn. 799-802.

⁸ A. ROSMINI, *Storia intorno al principio della morale*, Paravia, Torino 1929.

⁹ A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, Desclèe e C. Editori Pontifici, Roma 1917.

¹⁰ A. ROSMINI, *La società teocratica*, a cura di C. Riva, Morcelliana, Brescia 1963.

¹¹ MONTINI, *Scritti fucini*, cit., p. XXII.

¹² *Ibidem*.

¹³ G. BOZZETTI, L. FELICI, *Spes*, Milazzo 1981, p. 88.

Assistente ecclesiastico della FUCI - la Federazione Universitaria Cattolica Italiana - metteva la “carità intellettuale” tra gli obiettivi dei giovani universitari e se aveva provato sulla propria pelle il dolore di essere emarginato per quella sua carità verso i giovani fucini.

6. A Padre Giuseppe Bozzetti, nel 50° anniversario della sua professione religiosa, Montini aggiunge alla lettera di Sua Santità Pio XII anche i propri auguri: «e volentieri mi valgo dell’incontro per confermarmi con sensi di religioso ossequio della Paternità Vostra Rev.ma dev.mo nel Signore GB Montini, sostituto della Segreteria di Stato. 4. Dicembre **1950**».

7. Quando è Arcivescovo di Milano, il 15 aprile **1961** Giovanni Battista Montini chiede “subito un sacerdote” rosminiano per la nuova parrocchia di Santo Spirito. Dieci anni dopo, da Roma, scrive ai Padri Rosminiani: «Lieti noi stessi che la chiesa parrocchiale di Milano, dedicata allo Spirito Santo, sorta durante il periodo del nostro ministero pastorale nell’Arcidiocesi Ambrosiana, sia ora solennemente consacrata dal venerato Cardiale Arcivescovo, facciamo voti che il mistero della Pentecoste vi abbia memoria ed onore, ne sia santificata la comunità circostante ed ivi adunata, irradiata ne sia anche l’alta Scuola Universitaria del vicino quartiere, moderna ed illustre sede di studi scientifici, e che nell’aula benedetta, affidata alla cura spirituale dei religiosi dell’Istituto della Carità, trovi sempre espressione la tradizione rosminiana di fedeltà alla Chiesa del Paraclito, una, santa, cattolica ed apostolica. Con la nostra speciale e cordiale benedizione. Dal Vaticano, 4 aprile **1971**: Le Palme».

8. Intuendo la deviazione culturale che la il Vecchio Continente stava intraprendendo, il 2 settembre **1963**, non esitava ad asserire: «Quel giorno che l’Europa ripudiasse questo suo fondamento ideologico cesserebbe di essere se stessa. È ancora vera la parola apparentemente paradossale dello storico inglese Belloc che stabilisce un’equazione tra la fede cattolica e l’Europa. Il Rosmini a suo tempo aveva già detto qualcosa di simile».¹⁴

9. All’*Angelus* del 30 novembre **1969**, Paolo VI inserisce nella sua esortazione una delle citazioni più note e pregnanti di Antonio Rosmini: «Pregare è una conversazione, estremamente esaltante e confortante. È una conversazione che tutto dice della nostra grande, complessa, tormentata e povera vita; tutto può dire, e in modo spesso inatteso, è corrisposta; non è delusa. Conforti, doni, grazie e promesse, esperienze superlative la riempiono sempre; tanto che finisce, com’ebbe a dire un’anima grande, per “adorare, tacere, godere” (Rosmini)».

10. Il 12 gennaio **1972**, agli alunni della Scuola “A. Rosmini” di Borgomanero, accompagnati dalle Suore Rosminiane, il Papa non esita a esporsi con un auspicio che troverà conferma solo dopo pochi decenni: «Antonio Rosmini è un uomo grande, ancora poco conosciuto. Un grande che può così magnificamente aiutarvi nella vostra formazione e poi nella vostra missione. È grande come erudito, come sapiente. Notate che ha scritto 93 libri, forse nessuno li ha letti tutti, ma lui li ha scritti tutti: e sono libri pieni di pensiero, un pensiero profondo, originale, che spazia in tutti i campi: quello filosofico, morale, politico, sociale, soprannaturale, religioso, ascetico: libri degni d’essere cono-

¹⁴ Aula della Benedizione in Vaticano, udienza alla FUCI, 2 settembre 1963. Tengo a precisare che il sottoscritto [p. Vito Nardin], che era allora presente nella comunità rosminiana di San Carlo al Corso a Roma, quella sera vide il confratello don Clemente Riva rientrare raggiante da quella udienza e lo udì esclamare: «Il papa ha nominato Rosmini in un discorso programmatico!». Era infatti la prima volta, dopo Pio IX, che un Sommo Pontefice nominava Rosmini.

sciuti e divulgati. È stato anche un profeta. Voi avrete sentito almeno nominare *Le cinque piaghe della Chiesa* (una volta la Chiesa non aveva piacere che si mettessero in luce le sue mancanze, le sue debolezze). Lui per esempio prevede la partecipazione liturgica del popolo. Tutti i suoi pensieri indicano uno spirito degno di essere conosciuto, imitato, e forse invocato anche come protettore dal cielo. Ve lo auguriamo di cuore». ¹⁵

11. Il 21 aprile **1975**, Paolo VI designa il rosmينiano don Clemente Riva vescovo ausiliare per il settore sud della diocesi di Roma.

12. Il 25 febbraio **1976** Paolo VI mette in atto un gesto di squisita carità. Riceve in udienza speciale il gruppo accompagnato da mons. Clemente Riva, rosmينiano, guidato da don Antonio Riboldi, parroco di Santa Ninfa TP, p. Vito Nardin, anch'essi rosmينiani, due mamme, due insegnanti e 57 bambini del paese terremotato nel 1968. Lasciamo la parola a don Riboldi: «Incontro familiare, riservato. Si commuove di fronte a questi innocenti che gli si addossano, quasi togliendogli il fiato, senza alcun rispetto per il rigido cerimoniale che non conoscono e non capirebbero: innocenti ambasciatori di tante ingiustizie che portano senza rabbia né odio. “Con intensa preghiera – dice loro il Papa – invocheremo l'aiuto del Signore perché nella Valle del Belice, quanto prima trasformata e ricostruita con appropriati interventi di carattere sociale, voi possiate trascorrere con le vostre famiglie una vita buona, onesta, decorosa, dignitosa e guardare anche con serena speranza al vostro futuro per diventare grandi e buoni cittadini del vostro paese. E poi se posso dire anch'io una parola a quelli che si curano delle vostre necessità, la dirò. Sarò anch'io un po' l'Avvocato del Belice. Siete contenti?” Come un boato venne dalla bocca di tutti un sì. Poi per tutti ci fu un incontro personale, una parola di saluto, un gesto di amicizia, un dono ricordo». ¹⁶ Due mesi più tardi veniva approvata una nuova legge e un nuovo consistente finanziamento per la ricostruzione delle abitazioni. Il presidente del Consiglio on. Aldo Moro si mostrava degno discepolo di Paolo VI, “avvocato del Belice”.

13. Il 25 gennaio **1978** Paolo VI designa il rosmينiano don Antonio Riboldi vescovo di Acerra (NA).

14. Infine, il 12 febbraio **1978**, in occasione del 150° della fondazione dell'Istituto della Carità, Paolo VI indirizza una lettera lungimirante al Padre Generale dell'Istituto della Carità, don Giovanni Gaddo, che viene integralmente riportata in appendice. Ma sono da notare alcuni passaggi particolarmente significativi:

«L'ammirazione per la nobilissima figura del Fondatore, e l'affetto che portiamo ai suoi figli spirituali, che in questo non breve spazio di tempo hanno speso generosamente le loro energie nella mistica vigna del Signore, ci inducono a rivolgere a Lei e ai confratelli una cordiale parola di plauso per il lavoro compiuto e di incoraggiamento per le impegnative fatiche degli anni a venire.

L'appellativo, con cui il Servo di Dio volle qualificare la nascente Congregazione, mette a fuoco egregiamente la finalità essenziale che egli intese fissarle: i membri dell'Istituto avrebbero dovuto vivere per realizzare la carità, che è ricerca della massima unione amorosa con Dio, Bene assoluto e fonte di ogni bene partecipato, ed è, conseguentemente, disponibilità piena alle indicazioni, che da Lui provengono, quanto alla scelta del servizio concreto da rendere ai fratelli. Non

¹⁵ «Charitas», aprile 1972, p. 15.

¹⁶ A. RIBOLDI, *I miei diciotto anni nel Belice*, Cittadella Editrice, Assisi 1977, p. 152.

schemi prestabiliti, quindi, non programmi a troppo lunga scadenza, ma costante ed attenta vigilanza, secondo il monito evangelico (cfr. Mc. 13, 37), per cogliere i “segni dei tempi” (cfr Mt 16, 2-4), mediante i quali si manifestano le disposizioni sapienti della Provvidenza. Lo spirito illuminato ed obbediente avrebbe saputo leggere tali segni nelle circostanze della vita, nelle necessità del prossimo, nella volontà dei Superiori e, in particolare, nelle richieste dei Pastori della Chiesa, ai quali è stato affidato da Dio il compito specifico di guidare le anime a salvezza (cfr. At. 120, 28: 1 Pt. 15, 2ss.)».¹⁷

Il 6 agosto **1978** Paolo VI terminava la sua vita terrena.

19 ottobre **2014**: beatificazione di Paolo VI (1897-1978).

Il ricordo vivo dell’incontro con lui mi ha accompagnato negli anni del ministero pastorale. Il suo amore a Cristo, la sua carità intellettuale, il suo amore alla Chiesa siano segnali luminosi nel cammino. Se lo abbiamo avuto vicino prima, lo sarà ancora di più dal Cielo.

nardin.vito@gmail.com

Istituto della Carità

¹⁷ «Charitas», aprile 1978, pp. 97-99. Questa lettera risulta ancora molto attuale, visto che il sussidio per il prossimo anno della *Vita consacrata* porta il titolo “Scrutate”. È lo stesso messaggio del terzo discorso tenuto da Rosmini a Stresa il 24 ottobre 1847.

APPENDICE

Testo integrale del discorso di Paolo del 12 febbraio 1978.

Con sincero compiacimento abbiamo appreso la notizia della prossima ricorrenza del 150° anniversario di fondazione di codesto Istituto della Carità, sbocciato nel raccoglimento del Sacro monte Calvario di Domodossola dal cuore animoso dell'Abate Antonio Rosmini, che volle in esso tradurre l'ideale di perfezione cristiana, a lui suggerito dalla meditazione umile ed appassionata del Vangelo.

L'ammirazione per la nobilissima figura del Fondatore, e l'affetto che portiamo ai suoi figli spirituali, che in questo non breve spazio di tempo hanno speso generosamente le loro energie nella mistica vigna del Signore, ci inducono a rivolgere a Lei e ai confratelli una cordiale parola di plauso per il lavoro compiuto e di incoraggiamento per le impegnative fatiche degli anni a venire.

L'appellativo, con cui il Servo di Dio volle qualificare la nascente Congregazione, mette a fuoco egregiamente la finalità essenziale che egli intese fissarle: i membri dell'Istituto avrebbero dovuto vivere per realizzare la carità, che è ricerca della massima unione amorosa con Dio, Bene assoluto e fonte di ogni bene partecipato, ed è, conseguentemente, disponibilità piena alle indicazioni, che da Lui provengono, quanto alla scelta del servizio concreto da rendere ai fratelli. Non schemi prestabiliti, quindi, non programmi a tropo lunga scadenza, ma costate ed attenta vigilanza, secondo il monito evangelico (cfr. Mc. 13, 37), per cogliere i «segni dei tempi» (cfr. Mt 16, 2-4), mediante i quali si manifestano le disposizioni sapienti della Provvidenza. Lo spirito illuminato ed obbediente avrebbe saputo leggere tali segni nelle circostanze della vita, nelle necessità del prossimo, nella volontà dei Superiori e, in particolar, nelle richieste dei Pastori della Chiesa, ai quali è stato affidato da Dio il compito specifico di guidare le anime a salvezza (cfr. At. 120, 28: 1 Pt. 15, 2 ss).

La prontezza nell'aderire alle disposizioni della Provvidenza deve, dunque, costituire la caratteristica saliente di codesto Istituto ed assicurarne la capacità di adattamento, in piena fedeltà allo spirito originari, alle cangianti esigenze dei tempi (cfr. Decreto Perfectae Caritatis, n. 2), così che esso possa continuare a svolgere quel multiforme servizio di carità sul piano spirituale, intellettuale e corporale, del quale il Fondatore dettò le norme ed offrì l'esempio. In tal modo la celebrazione anniversaria, che vede raccolti in concorde esultanza i suoi figli, potrà servire a ravvivare nei loro animi il proposito di camminare con rinnovata lena sulle orme di tanto Padre, sorretti da quella incrollabile fede, che orientò costantemente la sua vita, ed ebbe estrema commovente espressione nelle parole pronunciate sul letto di morte: «Adorare, Tacere, Godere», che costituiscono la più compiuta sintesi della sua illuminata ed illuminante esperienza spirituale.

Con questi voti, di cuore invochiamo copiose effusioni di celesti favori su di Lei e su tutti i suoi Confratelli, mentre impartiamo, quale pegno di sempre viva benevolenza, l'implorata Benedizione Apostolica, estensibile alle Suore della Provvidenza ed a quanti interverranno alle imminenti celebrazioni.

Dal Vaticano, il 12 febbraio dell'anno 1978, quindicesimo del Nostro Pontificato.

Paulus P.P. VI





Panorami

A partire dalla presentazione delle preziose attività di ricerca svolte dai membri del Cenacolo Rosminiano dell'Emilia Romagna, sorto non più tardi del 2011, l'autore individua efficacemente gli itinerari per un approfondimento del tema della coscienza in Rosmini, punto prospettico privilegiato per la comprensione del pensiero rosminiano non solo in chiave storico-filosofica. L'orizzonte fenomenologico si compone con il versante ontologico-metafisico per mezzo della coscienza, crocevia fondamentale per un dialogo fecondo tra la razionalità filosofica e la teologia fondamentale. Nella teoresi rosminiana la coscienza viene presentata come giudizio speculativo di un giudizio pratico almeno del second'ordine di riflessione; tale definizione è rinvenibile all'intersezione dei domini antropologici, morali, politici, ma al contempo ricomponne la soggettività in quel fondamento ontologico che è nel contempo esperienziale. Sulla base del tema presentato vengono delineati possibili itinerari di ricerca che il Cenacolo Rosminiano dell'Emilia Romagna intende portare avanti nell'ottica di una collaborazione con gli altri istituti di ricerca interessati al pensiero di Rosmini. Tra le piste di ricerca più interessanti, si segnala il proposito, a nostro avviso fecondo, d'instaurare un raffronto dialettico tra il pensiero di Rosmini e quello di filosofi e teologi della contemporaneità, aprendo inoltre la possibilità di analizzare il contributo rosminiano sulla coscienza in rapporto con le neuroscienze e la filosofia analitica.





FERNANDO BELLELLI

ROSMINI E LA COSCIENZA. PUNTO PROSPETTICO DI SINTESI E PROPIZIATORE DI STUDI E RICERCHE

This paper aims to illustrate the centrality of the theme of consciousness as a possible synthetic and prospective cypher of Rosmini's whole theoresis. This prospective point of synthesis is specifically explored, developed and articulated also in anticipation of further study and research on the part of the Cenacolo Rosminiano Emiliano Romagnolo, constituted in Modena on November 18, 2011. This cenacle conducts research at both individual and group level, and has found in consciousness one of the main themes of its previous events, as well as one of the key horizons for its present and future activity. The offered panorama stretches over approaches, researches and publications on the subject of consciousness, implemented both by the other Rosminian research centers, and by other authors and academic institutions.

In questo contributo il panorama considerato è quello inerente alla trattazione che Rosmini riserva al tema della coscienza,¹ e, a partire dalla prospettiva del Roveretano, alla storia dell'interpretazione del suo pensiero in merito, fino alla proposta elaborata ed in corso di sviluppo dal Cenacolo Rosminiano Emiliano-Romagnolo (Cenacolo R. E-R), in contesto dialogico con quanto riflettuto nella contemporaneità a proposito della medesima tematica anche da altri centri di ricerca, sia in ambito teologico sia in ambito filosofico, non soltanto a partire dalla teoresi rosminiana.

Anzitutto una sintetica ricostruzione storica della collocazione della riflessione rosminiana a

¹ Lo svolgimento dettagliato e approfondito del tema richiederebbe spazi e tempi non previsti dalla natura del presente contributo. Per una trattazione esaustiva dell'argomento ci permettiamo di rimandare a F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

partire dal contesto emiliano-romagnolo nel quale è sorto il Cenacolo R. E-R che afferisce alla realtà degli ascritti rosminiani modenesi dell'Istituto della carità. La storia del rosminianesimo in Emilia Romagna² vede il confluire di molteplici realtà di ricerca ben radicate nel tempo: i PP. Cappuccini,³ il Collegio Alberoni di Piacenza retto dai PP. Vincenziani,⁴ la presenza all'interno dell'Università Alma Mater di Bologna di un nucleo di studiosi, sia cattolici, sia di altra, o senza, ispirazione religiosa, il quale, a cominciare da Felice Battaglia⁵ e passando per Tina Manferdini⁶ e Teodorico Moretti-Costanzi,⁷ giunge fino a Maurizio Malaguti.⁸ Altre due sono le figure di accademici di spicco che hanno compiuto più che significativi studi su Rosmini all'interno degli atenei emiliano-romagnoli: si tratta di Giorgio Campanini⁹ e di Fulvio De Giorgi.¹⁰

² Cfr. F. BELLELLI, *Antonio Rosmini nella realtà locale, anche con riferimento a Giuseppe Dossetti*, in F. BELLELLI-G. GABBI (edd.), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2016. In questo contributo ci permetteremo di fare riferimento anche alle nostre ricerche.

³ Su questo punto F. DE GIORGI, *Vita culturale tra Ottocento e Novecento. La significativa impronta del rosminianesimo educatore*, in G. POZZI-P. PRODI (edd.), *I Cappuccini in Emilia-Romagna. Storia di una presenza*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, pp. 78-115. A De Giorgi dobbiamo, in particolare, i riferimenti a Rosmini e alle scienze pedagogiche contemporanee, in prospettiva di storia culturale.

⁴ Cfr. F. CORDANI, *Una grande cultura piacentina dimenticata. La cultura illuminista cattolica. La cultura rosminiana. La cultura neo-tomista*, Editrice Berti, Piacenza 2010.

⁵ F. BATTAGLIA, *Rosmini tra l'essere e i valori*, Guida Editori, Napoli 1973.

⁶ T. MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini*, Edizioni Alfa, Bologna 1965.

⁷ T. MORETTI-COSTANZI, *La validità perenne dell'oggettivismo rosminiano*, in «Rivista Rosminiana di filosofia e cultura», 50, 1956, pp. 81-95.

⁸ M. MALAGUTI, *La dimensione metafisica dell'uomo secondo Rosmini*, in AA.VV., *La sapienza della Parola. Studi in onore di P. Cherubino Bigi*, Gli Inchiostri Associati Editore, Bologna 2000, pp. 113-123.

⁹ Gli scritti di Giorgio Campanini su Rosmini sono stati raccolti in G. CAMPANINI (G. PICE-NARDI-S.F. TADINI edd.), *Il pensiero politico ed ecclesiologico di Antonio Rosmini*, 3 voll., Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2014.

¹⁰ De Giorgi si è occupato di Rosmini in molteplici occasioni, tra cui le principali sono F. DE GIORGI, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1995; ID., *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003 e ID., *Per un'archeologia culturale del rosminianesimo*, in F. BELLELLI (ed.), *Tommaso e Rosmini: il sapere dell'uomo e di Dio fra due epoche*, numero monografico, «Divus Thomas», 1/2011.

È con il profilarsi della quarta fase degli studi rosminiani che si ravvivano le ricerche rosminiane alla luce del *ressourcement* successivo alla nota della Congregazione per la dottrina della fede del 1° luglio 2001 e alla beatificazione del Nostro del 18 novembre 2007. È in stretta sinergia con il Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, il Rosmini Institute, che afferisce alla Cattedra Rosmini della Facoltà Teologica di Lugano, diretta da Markus Krienke, e la Casa natale Rosmini di Rovereto che, il 18 novembre 2011, viene inaugurato a Modena il Cenacolo R. E-R.¹¹ In quella circostanza viene anche presentata la curatela *Tommaso e Rosmini: il sapere dell'uomo e di Dio fra due epoche*.¹² Attualmente il Cenacolo R. E-R vede la presenza di vari studiosi, anche giovani, che a vario titolo si sono occupati e si occupano del pensiero di Rosmini da più angolazioni disciplinari.¹³ Il Cenacolo R. E-R ha organizzato due convegni nel 2014 e nel 2016¹⁴ e il suo stile di lavoro ha

¹¹ Le attività e molti video o registrazioni audio delle attività del Cenacolo R. E-R sono disponibili sul canale you tube dell'associazione "Spei lumen" al link <https://www.youtube.com/channel/UC8YVc8zoFz48SX3tSmfxNlg> e sul sito del Cenacolo stesso, in corso di realizzazione, all'indirizzo www.cenacolorosminiano.emiliaromagna.it. A proposito di questo contributo si segnala, in particolare, il ciclo di incontri su Rosmini e filosofi/teologi del Novecento, tra i quali von Balthasar, Blondel e Lonergan e altri che sono in programmazione.

¹² BELLELLI (ed.), *Tommaso e Rosmini*, cit.; ho già ampiamente scritto su questo tema in BELLELLI, *Antonio Rosmini nella realtà locale*, cit., e se ne tratta con completezza nella videoregistrazione dell'evento modenese del 18 novembre 2011, in G. BARZAGHI, *Intrecci di verità*, su www.cattedrarosmini.org, all'indirizzo <http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=148&menu1=m2&menu2=m6&menu3=m59>.

¹³ A questo punto è necessaria una breve rassegna di coloro che fanno parte del Cenacolo R. E-R, che ha una delle sue sedi di riferimento nella Biblioteca dei Frati Cappuccini di Reggio Emilia, oltre ai già citati Bellelli e De Giorgi, e di alcuni dei loro studi, ricerche e pubblicazioni: Alberto Baggio, che ha conseguito due dottorati, uno alla PUL con una tesi dal titolo *Il sintesismo delle tre forme dell'essere nella Teosofia di Antonio Rosmini* e uno all'Università di Trento con una ricerca intitolata *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, ed ha pubblicato A. BAGGIO, *Antropologia e cultura. Questioni introduttive. Ambientazione filosofica*, in F. BELLELLI-E. PILI (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 189-195, ID., *La formazione del pensiero economico rosminiano: il contributo della Rivelazione cristiana*, in F. GHIA-P. MARANGON (edd.), *Rosmini e l'economia*, Tipografia Editrice TEMI, Trento 2015, pp. 35-56, ID., *Antonio Rosmini: per una filosofia umile e coraggiosa*, in «Rosmini Studies. Rivista di filosofia e storia della cultura», 1, 2014; Filippo Bergonzoni, che ha conseguito il dottorato in filosofia presso l'Università di Verona con una tesi dal titolo *Arte e bellezza in Antonio Rosmini. Dalla letteratura alla metafisica*, e ha pubblicato F. BERGONZONI, *Il bello e l'arte nella Teosofia*, in BELLELLI-PILI (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 235-242; Paolo Bonafede, dottorando presso l'Università di Trento con un dottorato dal titolo *Logica, linguaggio e pedagogia nel pensiero di Antonio Rosmini*; Mattia Cardenas, autore di M. CARDENAS, *No-*

come caratteristica distintiva la collaborazione, il dialogo e la messa in rete delle varie realtà accademiche e culturali, in particolare quelle che si occupano di Rosmini.

Perché il tema della coscienza? Per chi scrive, e proprio in virtù degli studi svolti riguardo alla teoresi del beato Antonio Rosmini, la coscienza costituisce punto prospettico di sintesi e propiziatore di studi e ricerche, in quanto è proprio la coscienza il crocevia di tutte le principali tematiche che urgono nell'attualità presente e denota la necessità di porre al centro dell'attenzione la questione

te sulla coscienza dell'essere. Rosmini, Carabellese e Moretti-Costanzi, in F. MANCINI-F. SACCARDI-G.P. SOLIANI (edd.), *Rosmini e il pensiero italiano del Novecento*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2016, pp. 56-73; Gustavo Cevolani che ha pubblicato G. CEVOLANI, *La freccia della conoscenza. Cambiamento teorico, approssimazione alla verità e dinamica delle credenze*, Archetipo libri, Bologna 2010; Giovanna Gabbi, autrice di G. GABBI, *La pedagogia di Antonio Rosmini. Educare alla bellezza dell'amore nell'etica della verità*, in BELLELLI-EAD. (edd.), *Profezia e attualità*, cit., pp. 179-261 e EAD., *Antropologia e cultura. Questioni introduttive. Uno sguardo pedagogico*, in BELLELLI-PILI (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 196-204; Martina Galvani, che attualmente è dottoranda presso il consorzio F.I.N.O., con sede a Torino, dove sta preparando una tesi dal titolo *L'essere umano come microcosmo nel pensiero di Antonio Rosmini e di Edith Stein*; Eleanna Guglielmi, che ha conseguito il dottorato in filosofia presso l'Università di Genova con una tesi dal titolo *Antonio Rosmini di fronte al Sant'Uffizio. Gli argomenti antirosminiani nei documenti della condanna del 1887*; Nicola Ricci che ha pubblicato, tra gli altri, N. RICCI, *Differenza teologica e differenza ontologica nel pensiero metafisico di Rosmini*, in BELLELLI-PILI (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 169-185 e ID., *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005; Marco Salvioli, autore di M. SALVIOLI, *Rosmini dopo Milbank: riflessioni sul tema della grazia nell'antropologia soprannaturale*, in BELLELLI-PILI (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 77-95 e ID., *Ripartire dall'essenza dell'anima. Sul profilo ontologico-spirituale dell'uomo*, in P. SEQUERI (ed.), *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo*, Glossa, Milano 2015, pp. 165-191; Cinzia Sani, prof.ssa di materie umanistiche nelle scuole secondarie; Gian Pietro Soliani, che ha pubblicato G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012, ID., *Rosmini, Gentile e noi*, in MANCINI-SACCARDI-ID. (edd.), *Rosmini e il pensiero italiano del Novecento*, cit., pp. 25-54, ID., *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, in BELLELLI-PILI (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 151-168 e ID., *Antonio Rosmini e l'idea dell'essere nel pensiero moderno prekantiano*, in BELLELLI-GABBI (edd.), *Profezia e attualità*, cit., pp. 48-122; Stefano Violi, autore di S. VIOLI, *La persona nella filosofia del diritto di Rosmini*, in BELLELLI-PILI (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 243-253.

¹⁴ Convegno tenutosi a Modena e Reggio Emilia il 12 e 13 febbraio 2016, dal titolo: *Nuzialità: relazione e identità. Sondaggio su Rosmini e il fondamento ontologico-simbolico dell'umano che è comune*.

storica ed epistemologica in termini inediti: ontologia, fenomenologia, ermeneutica, metafisica sono tutte discipline filosofiche convocate ad un confronto di impostazione dirimente dalla teoresi rosminiana che, a partire dall'individuazione *ante litteram* della svolta antropologica fatta propria dal Concilio Ecumenico Vaticano II, propone il sistema aperto della verità mediante una sintesi del tutto originale dell'interazione tra filosofia e teologia, in quello che è a tutti gli effetti un dispositivo di interazione tra sapere antropologico e sapere della fede, oggi articolata nel quadro d'insieme dei rapporti tra la teologia fondamentale e la teologia sistematica. La questione storica sottesa è quella del modernismo: le modalità inedite nella quale essa viene affrontata¹⁵ sono quelle che ne rovesciano i termini. Non si tratta, in altre parole, di dimostrare che Rosmini non è un modernista, quanto piuttosto di mostrare come Rosmini corregge *ante litteram* l'immanentismo modernistico, mediante una corretta impostazione del rapporto tra la teologia e la filosofia. È proprio nel superamento del razionalismo teologico e nella annosissima questione circa l'esistenza e la pertinenza della "filosofia cristiana",¹⁶ che Rosmini mette in evidenza la continuità e la discontinuità implicate nella reciproca asimmetria tra ancillarità e autonomia di filosofia e teologia, in una originale composizione messa in campo dal Roveretano tra l'impostazione di Tommaso d'Aquino e quella di Duns Scoto.¹⁷ La possibilità di questa originale composizione proviene oltre che dalla genialità del fondatore dell'Istituto della Carità, anche dalla rivoluzione copernicana che da Kant giunge fino all'idealismo tedesco, con il quale Rosmini si cimenta e al quale magistralmente pone delle critiche di sostanza. Entrando sinteticamente nel merito di queste ultime, esprimiamo così il punto cruciale elaborato da Rosmini: egli entra proprio nei termini della necessaria distinzione tra conoscenza dell'essere e autentica fenomenologia dell'eccedenza graziosa dell'evento cristologico, proprio in quanto, mediante l'essere reale, porta all'evidenza filosofica il donarsi della grazia, non esauribile da nessuna determinazione trascendentale del soggetto, eppure imprescindibile, nell'epistemologia teologica, per la costituzione della soggettività stessa, essendo questa la questione centrale della modernità. Correlata a questa tematica è quella della cristologia filosofica della quale questa rivista si è già autorevol-

¹⁵ Su questo tema cfr. A. MELLONI, *Vaticano II, Modernismo e modernità*, in A. BOTTI-R. CERRATO (edd.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, Quattroventi, Urbino 2000, pp. 123-144; la lezione di Alberto Cozzi nell'ambito del videocorso *Il modernismo: un secolo dopo* su www.cattedrarosmini.org all'indirizzo <http://www.cattedrarosmini.org/site/view/view.php?cmd=view&id=118&menu1=m2&menu2=m37&menu3=m321&videoid=473> e il Cenacolo Treccani dal titolo *Ricerca religiosa e crisi modernista* reperibile su [http://www.treccani.it/enciclopedia/i-cenacoli-intellettuali-1-ricerca-religiosa-e-crisi-modernista_\(Cristiani-d'Italia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/i-cenacoli-intellettuali-1-ricerca-religiosa-e-crisi-modernista_(Cristiani-d'Italia)/) (11-06/2016).

¹⁶ Cfr. S.F. TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

¹⁷ Si veda su questo punto in particolare BELLELLI (ed.), *Tommaso e Rosmini*, cit., ID., *Etica originaria e assoluto affettivo*, cit., pp. 263-ss., e SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto*, cit.

mente occupata in uno dei suoi numeri,¹⁸ rispetto al quale l'orizzonte prospettato ci sembra foriero di dialogo fecondo.

È a questo punto che si possono cogliere le implicazioni epistemologiche della questione storica. A proposito di ciò esiste già una serie significativa di studi tra i quali fungono da apripista quelli di G. Lorizio e A. Staglianò.¹⁹ Lo studio dell'ordinario di teologia fondamentale presso la Pontificia Università Lateranense ha un taglio prevalentemente di natura storico-teologica, mentre quello dell'attuale Vescovo di Noto ha un taglio prevalentemente teologico-speculativo. La specificità del Cenacolo R. E-R consiste nell'articolare la riflessione sulla coscienza ponderando in modo inedito il cimento tra la teoresi puramente filosofica con la teoresi teologica, segnatamente quella di carattere fondamentale. Dal momento che uno dei riferimenti della monografia di Staglianò è quello della Scuola di Milano, propria della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (FTIS), la prospettiva del Cenacolo R. E-R si colloca in sostanziale continuità a partire dalla tesi dottorale del suo fondatore e coordinatore.²⁰

È a partire dalla convergenza di tutti i componenti del Cenacolo R. E-R su questa prospettiva che si è verificata la disponibilità condivisa a dare vita al primo dei convegni organizzati sotto la direzione del medesimo coordinatore e fondatore: *Rosmini per la nostra epoca elementi di rigenerazione*, che si è svolto a Modena il 13/14 novembre 2014 ed è stato pubblicato nel febbraio 2016 con il titolo *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*.²¹ «Solo poche righe per sottolineare, e condividere, lo “spirito nuovo” col quale è stato scritto questo libro»²² scrive Padre Umberto Muratore, direttore del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa nella postfazione al libro. In cosa consiste nello specifico questo spirito nuovo? Sostanzialmente esso consiste nel far interagire in modo inedito aree del sapere filosofico che nel corso del Novecento hanno vissuto più antagonismi che correlazioni quali, appunto, l'ontologia, la metafisica, la fenomenologia e l'ermeneutica. L'ulteriore e fondativa specificità di questo approccio consiste nel mostrare come la

¹⁸ «Rosmini Studies. Rivista di filosofia e storia della cultura», 2, 2015. Rimandiamo in modo particolare su questo punto ai contributi in merito di Nicola Ricci citati in questo contributo.

¹⁹ Si fa principalmente riferimento ai seguenti testi di G. LORIZIO, *Eschaton e storia nel pensiero di A. Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea, una prospettiva teologica*, Gregoriana-Morcelliana, Roma-Brescia 1988 e ID., *Il 'trascendentale' nella teologia fondamentale del dopo Concilio. Bilancio critico e prospettive teoretiche*, in I. SANNA (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma 2005, pp. 103-120; oltre che alla monografia di A. STAGLIANÒ, *La «teologia» secondo Antonio Rosmini. Sistemica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione*, Morcelliana, Brescia 1988.

²⁰ BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo*, cit., studio che pone esplicitamente a tema il confronto tra il pensiero di Rosmini e la “Scuola di Milano” della FTIS, in particolare con il pensiero del'attuale Preside Prof. Pierangelo Sequeri.

²¹ BELLELLI-PILI (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit.

²² U. MURATORE, *Postfazione*, in BELLELLI-PILI (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., p. 275.

legittimazione di queste aree del sapere trovi in Rosmini il suo paradigma epistemologico, in questo senso, anticipatore del superamento della modernità. Non si tratta di proporre un facile ed effimero concordismo, quanto piuttosto di riflettere sulla questione antropologica con quella che Rosmini chiama carità intellettuale. Siamo a pieno titolo all'interno di quello che da più parti viene invocato ed evocato, sebbene non ancora del tutto chiaramente codificato come "nuovo umanesimo".

Intento del presente contributo è quello di illustrare nel merito perché e come la coscienza in Rosmini componga l'orizzonte fenomenologico con quello ontologico-metafisico (e viceversa), alla luce di una vera e propria sensibilità teologico-fondamentale, in dialogo con la razionalità filosofica *tout court* (e viceversa).

La *Teosofia* costituisce, come abbiamo avuto di mostrare nella nostra ricerca dottorale, un vero e proprio oltrepassamento del duplice modello storico della correlazione, in quanto, misurandosi con l'etica della verità, l'ermeneutica dialogica e il modello trascendentale, propizia, oltre i limiti dell'idealismo trascendentale e della riduzione eidetica, una ricomposizione della soggettività in quel fondamento ontologico (altrimenti inaccessibile) a quella teoresi che è nel contempo esperienza, la quale è proprio quella riflessività almeno del second'ordine che si dà, nel giudizio speculativo di un giudizio pratico, come evidenza dell'accesso dell'apertura della coscienza alla rivelazione cristologica. La struttura teoretica fondamentale che conferisce pensabilità ed esperibilità filosofica e teologica a quella che è denominata metafisica della pro-affezione, nel passaggio dalla fenomenologia rovesciata del simbolico che proprio a questa metafisica conduce, è la seguente: «l'esteriorità e la sensibilità sono specificazioni essenziali del trascendentale *pulchrum*: si potrebbe anche dire che l'esteriorità è il *pulchrum* come pro-affezione della struttura dell'essere divino, mentre la sensibilità è il *pulchrum* come pro-affezione della struttura antropologica. La trascendentalità della sensibilità e dell'esteriorità relativamente alla struttura antropologica e alla struttura dell'essere divino-rivelazione, internamente al trascendentale *pulchrum*, data la pervasività dello stesso, è convertibile ed interscambiabile, nell'ordine di grandezza della partecipazione dell'antropologico al rivelato. In questa interscambiabilità e reciprocità a-simmetrica, inoltre, risiede, a nostro avviso, la genesi del legame tra il simbolo e il sacramento. Per trascendentalità dell'affezione intendiamo la sua ascrivibilità al *pulchrum* come visibilità e rivelazione di *agape-charitas*, e per trasversalità dell'affezione intendiamo il suo duplice profilo estetico di esteriorità e sensibilità come connotazioni della pro-affezione, e della sua preminenza sull'auto-affezione».²³

Molteplici sono le possibilità di individuazione nella teoresi rosminiana di definizioni della coscienza. Ci si potrebbe soffermare, per esempio, nelle opere giovanili, sul rapporto tra l'io e la coscienza (cfr. su questo punto l'intervento nel presente numero di «Rosmini Studies» di Carla Canullo); si potrebbe approfondire la prospettiva della *Psicologia* a proposito del rapporto tra anima e corpo (cfr. su questo punto la prospettiva di Angela Ales Bello);²⁴ si potrebbe focalizzare il fenomeno della nascita della coscienza approfondendo quelle parti delle opere di Rosmini nelle quali

²³ BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo*, cit., p. 309; si veda anche, in particolare, il cap. VI, pp. 255-315.

²⁴ A. ALES BELLO, *Complessità e stratificazione dell'essere umano: a proposito di antropologia e psicologia. Un confronto tra Antonio Rosmini ed Edith Stein*, in BELLELLI-PILI (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, cit., pp. 111-125.

viene articolato il rapporto tra la facoltà della libertà e la facoltà della volontà, quando esse non si sovrappongono in un'unica facoltà, ma nelle prospettive teoretiche nelle quali esse ne costituiscono due autonome;²⁵ la prospettiva per noi più congeniale per considerare la struttura ontologico-fondamentale della coscienza, che non esclude ma integra le precedenti, è quella già delineata nella linea che congiunge, in particolare, il *Trattato della coscienza morale*, la *Teosofia* e la *Filosofia della politica*: giudizio speculativo di un giudizio pratico almeno del second'ordine di riflessione. Ecco perché riteniamo che il Cenacolo R. E-R converga nella convinzione, tramite le prospettive proprie di ciascun componente, che la coscienza è in Rosmini punto prospettico di sintesi: precisamente nella pertinenza che la teoresi rosminiana manifesta a proposito di questo tema e della sua attualità.

La questione antropologica, infatti, è al centro di molteplici istituzioni accademiche e di ricerca, non solo di ambito rosminiano e neppure riconducibili esclusivamente a contesti di natura teologica: tenendo sempre come interlocutori di riferimento il Centro Internazionale di Studi Rosminiani, e (come una costola, almeno inizialmente, a partire dalla casa natale del Beato, di quello di Stresa,²⁶ in particolare a proposito del dialogo filosofico)²⁷ il Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" dell'Università di Trento,²⁸ è in questi anni che la Pontificia Università Lateranense ha maturato,

²⁵ Nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, al n. 501, libertà e volontà sono due facoltà autonome, laddove la libertà viene definita come «la facoltà di determinare la volontà ad una volizione o alla sua contraria». Al n. 582 leggiamo invece che la libertà è l'espressione compiuta della volontà e quindi esse non sono due facoltà ma un'unica realtà, laddove leggiamo come nell'atto morale «la libertà è chiamata niente meno che a soggiogare tutto ciò che v'ha di soggettivo, facendolo servire all'ordine oggettivo ed assoluto; è chiamata a rendere onnipotente l'invisibile, l'ideale, la verità, la giustizia, su tutto ciò che è visibile, su tutto il reale, sull'universo e tutto ciò che in esso si rinviene di bello, di grande, di seducente, d'incantevole».

²⁶ Il Centro, che nel 2016 compie 50 anni di attività, ha avuto uno dei suoi principali riferimenti embrionali nella scuola alla quale Michele Federico Sciacca ha dato vita presso l'Università di Genova, che è tutt'ora uno dei principali riferimenti per gli studi rosminiani. Non è da trascurare che la figura di Sciacca deve il suo iter biografico e speculativo alla figura del Padre Generale Giuseppe Bozzetti I.C., che proprio a Porta Latina diede vita durante la prima metà del Novecento e oltre ad uno dei più vivaci luoghi di incontro e frequentazione culturale ed ecclesiastica di altissimo profilo con figure tra le quali menzioniamo F. Mercadante e G. Capograssi, come documentato tra l'altro nel recente convegno *Don Giuseppe Bozzetti (1878-1956), rosminiano e maestro di rosminianesimo in letteratura, filosofia e vita spirituale*, Roma, Basilica di San Giovanni a Porta Latina, 01/06/2016. Oggi, sempre a Porta Latina, affianca le attività di carità intellettuale dell'Istituto l'Associazione Amici di Rosmini.

²⁷ È riscontrabile questa attenzione precipua nelle attività proposte da questo centro, tra le quali segnaliamo in particolare il ciclo di conferenze "Rosmini e la fenomenologia", a.a. 2015-16.

²⁸ Tra le varie pubblicazioni del Centro di Studi e Ricerche, attualmente diretto da Fulvio De Giorgi, segnaliamo M. DOSSI, *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1998 e

sotto la direzione di Giuseppe Lorizio, un modello teologico di teologia fondamentale, denominato fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale, così come l'attuale vescovo di Noto, Antonio Staglianò, avendo svolto il suo percorso di ricerca sia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano sia presso la Pontificia Università Gregoriana (nella quale ha anche insegnato), nella sua attività di pubblicista si muove all'interno della coniugazione delle coordinate della teologia contemporanea con quelle della teoresi rosminiana, in sinergia con la Cattedra Rosmini di Isola di Capo Rizzuto e con lo Studio Teologico San Paolo di Catania, centri culturali e accademici di ricerca e promozione del pensiero rosminiano in dialogo con le sfide e gli stimoli che la contemporaneità pone all'elaborazione di un pensiero all'altezza delle esigenze teoretiche e pratiche poste dalla postmodernità. Le altre principali realtà che si occupano di Rosmini, oltre alle già citate, quali il Rosmini Institute e la Cattedra Rosmini della Facoltà Teologica di Lugano, sono: l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano, il quale, in particolare nella persona del suo Preside Piero Coda e della sua equipe, porta avanti la riflessione relativa all'ontologia trinitaria e Rosmini, avendo tra gli interlocutori anche il Cenacolo R. E-R come documentato dalle iniziative culturali ed editoriali; e Comunità di San Leolino,²⁹ altro centro culturale che dedica attenzione al pensiero e alla figura del Roveretano e delle sue opere.

Rispetto a tutte le filosofie più importanti di cui siamo eredi – kantismo, idealismo, fenomenologia, ermeneutica, filosofia scientifica, filosofie della vita, teoria critica e filosofia analitica, in un contesto di attenzione alla globalizzazione del filosofare³⁰ – riteniamo, a proposito del tema della coscienza, particolarmente significativo in prospettiva di sviluppo, oltre a quello con i grandi pensatori europei dell'800-'900, tra i quali segnaliamo J.H. Newman e R. Guardini, e oltre alle tematiche inerenti alle neuroscienze³¹ e al confronto con il nuovo realismo,³² il confronto con la filosofia ana-

K.H. MENKE-A. STAGLIANÒ (edd.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.

²⁹ Proprio quest'ultima e la sua casa editrice hanno pubblicato gli atti di due convegni: COMUNITÀ DI SAN LEOLINO, *Una profezia per la Chiesa. Antonio Rosmini verso il Concilio Vaticano II*, Edizioni Feeria-Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti 2014; ID., *Clemente Rebola. Un poeta cristiano di fronte alla modernità*, Edizioni Feeria-Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti 2011. La Comunità di San Leolino ha in don Carmelo Mezzasalma il suo fondatore e uno dei suoi maestri ispiratori nella persona e nella teologia del Vescovo Bruno Forte, l'impostazione teologica e filosofica del quale e del suo ambiente accademico di riferimento è da lui stesso descritta e sintetizzata in B. FORTE, *La scuola teologica napoletana. L'eredità e il progetto*, in «Communio», 138, 1994, pp. 32-47.

³⁰ Cfr. V. MELCHIORRE (ed.), *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano 2014.

³¹ G. PICENARDI (ed.), *Uomini, animali o macchine. Scienze, filosofia e teologia per un "nuovo umanesimo"*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2015; L. PARIS, *Sulla libertà*, Città Nuova, Roma 2012; N. GALANTINO, *Sull'anima. È in gioco l'uomo e la sua libertà*, Cittadella, Assisi 2011.

³² M. CANGIOTTI (ed.), *Quale realismo?*, in «Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia», 2014, Morcelliana, Brescia 2014.

litica. A questo proposito sono già stati elaborati alcuni contributi iniziali,³³ che si collocano come propedeutici all'istituzione pertinente del confronto tra Rosmini e la linea analitica che da Wittgenstein passa per Ryle e giunge fino ai nostri giorni. Anche in questo approccio l'epistemologia di Rosmini si rivela interlocutrice significativa, nella misura in cui implica la cifra della soggettività in rapporto alla relazione tra i saperi, da un lato non assorbita dagli unilateralismi della teoria critica del linguaggio come orizzonte analitico, e neppure relegabile, dall'altro lato, in un'alterità così altra da svanire nell'impossibilità dell'attingimento di nessun riferimento. L'orizzonte analitico, infatti, implica, anche consapevolmente, l'assorbimento della questione del linguaggio all'interno di una critica della trascendenza, assorbimento il quale altro non sarebbe che una ulteriore forma di cripto-neo-immanentismo; la svolta ermeneutica, all'estremo opposto, implica il più che concreto rischio di un'evanescenza della trascendenza in un'alterità innominabile non perché senza nome ma perché il soggetto stesso si auto-pregiudica il suo attingimento, decurtando la criteriologia gnoseologica. Sotto queste angolazioni l'interazione tra il giudizio speculativo e il giudizio pratico almeno del second'ordine di riflessione si attesta come garante e correttivo di queste dinamiche, e tale da rendere fruibili i vicendevoli rimandi delle molteplici dimensioni coinvolte, non solo nella prospettiva analitica ma anche in quelle precedentemente delineate quali la fenomenologia, l'idealismo trascendentale, l'ermeneutica e la metafisica della pro-afezione, inerente all'originaria struttura *metafisico-affettivo-simbolica* della coscienza credente.³⁴

fernando.bellelli@gmail.com

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)

³³ S. MUSCOLINO, *Contributi per un dialogo con il tomismo analitico* in BELLELLI (ed.), *Tommaso e Rosmini*, cit., pp. 306-340; S.F. TADINI, *Rosmini e la nuova metafisica ontoprismatica: un dialogo possibile con l'ontologia analitica*, in BELLELLI-PILI (ed.), *Ontologia, fenomenologia, nuovo umanesimo*, cit., pp. 59-75; ID., *Thomas Davidson e la filosofia rosminiana*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2016.

³⁴ Cfr. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo*, cit., pp. 255-322, che sono il sesto capitolo e la conclusione della ricerca.



Overtime

Nell'Introduzione programmatica a Overtime, contenuta nel primo numero di «Rosmini Studies», si afferma che la sezione avrebbe ospitato scritti inediti o rari «di Rosmini o che in vario modo consentono di comprendere meglio la sua vita e il suo pensiero». In questo numero, tuttavia, la redazione ha deciso di fare, almeno in parte, un'eccezione e di dedicare Overtime a uno dei più significativi e originali protagonisti della tradizione rosminiana, ossia il padre Clemente Rebora, al quale l'anno scorso la prestigiosa collana dei «Meridiani» Mondadori ha riservato un corposo volume - Poesie, prose e traduzioni, a cura e con un saggio introduttivo di A. Dei, con la collaborazione di P. Maccari, Milano 2015 - riconoscendo così nell'Autore uno dei maggiori poeti del Novecento italiano. Ma l'attenzione a Rebora, e in particolare al suo rapporto con il Movimento dei Focolari fondato da Chiara Lubich, non nasce solo da questa circostanza esterna, pur degna di grande interesse. Infatti nel discernimento storico e spirituale dell'illustre padre rosminiano un robusto filo di continuità unisce il Movimento della Lubich alla spiritualità del Roveretano, che sembra così riaffiorare in nuove forme dopo più di un secolo e ricevere da esse nuova luce. L'acutissima intuizione di Rebora, espressa già alla fine del 1949, meriterebbe ovviamente un approfondimento adeguato, di cui le pagine seguenti vorrebbero costituire una semplice premessa.





PAOLO MARANGON

CLEMENTE REBORA E I PRIMI FOCOLARINI

The contribution includes an introduction and an unpublished letter of Valeria Ronchetti, a member of the Focolare movement, to Clemente Rebora. The introduction reconstructs the genesis of the Focolare movement in Rovereto (1946-54), highlighting the role played by Valeria Ronchetti and her relations with Clemente Rebora, who in the same years was operating there as a Rosminian priest.

Poco più di un anno fa è apparso nella prestigiosa collana dei «Meridiani» un corposo volume dedicato a Clemente Rebora.¹ L'edizione, curata da Adele Dei, sancisce anche simbolicamente il riconoscimento dell'Autore come uno dei grandi poeti nel Novecento italiano. Ma Rebora, conosciuto soprattutto per questo, non è stato solo questo. Molti ancora non sanno che il lirico milanese, prima e dopo la sua conversione e il suo ingresso, nell'aprile del 1931, nell'Istituto della Carità fondato da Antonio Rosmini, è stato anche una delle maggiori personalità religiose italiane del secolo scorso.² In quest'ambito solo un fuggevole cenno è stato fatto al profondo rapporto che, a partire dal periodo roveretano, legò Clemente Rebora al nascente Movimento dei Focolari, fondato a Trento nei medesimi anni da Chiara Lubich.³ È proprio questo legame praticamente sconosciuto che inten-

¹ C. REBORA, *Poesie, prose e traduzioni*, a cura e con un saggio introduttivo di A. DEI, con la collaborazione di P. MACCARI, Mondadori, Milano 2015, pp. CXXXIII-1329. Per un giudizio filologicamente accurato sul libro si veda la recensione di Giovanni Menestrina pubblicata in «Humanitas», LXX, 2015, pp. 1003-1005.

² Questa prospettiva fondamentale è stato opportunamente messa in rilievo dalle due maggiori e più recenti biografie disponibili: U. MURATORE, *Clemente Rebora. Santità soltanto compie il canto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997 e C. GIOVANNINI, *Clemente Rebora. La Parola zitti chiacchiere mie*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2013.

³ MURATORE, *Clemente Rebora*, cit., p. 294.

do qui delineare brevemente, traendo spunto dalla lettera inedita di una delle prime e più autorevoli compagne della Lubich, Valeria Ronchetti.⁴ Non si tratta quindi di una ricostruzione completa né degli anni trascorsi da Reborà a Rovereto né della nascita del Movimento in quella città, anche se qualche notizia essenziale dovrà essere data.

I. I TEMPI DI GUERRA

Reborà giunse a Rovereto nel luglio 1945 con la prospettiva di trascorrere soltanto l'estate nella casa natale di Rosmini, ma le disposizioni dei superiori confermarono di anno in anno la sua permanenza fino al secondo semestre del 1952, dopo il quale un'emorragia cerebrale abbastanza grave lo costrinse a ritirarsi definitivamente nella casa di Stresa, sul lago Maggiore. Quel periodo di intensa attività pastorale, così come la nascita del Movimento dei Focolari, non possono però essere avulsi dal drammatico contesto del secondo dopoguerra. Mentre Reborà trascorreva l'estate a Casa Rosmini, il 6 e il 9 agosto 1945 due bombe atomiche furono sganciate dagli Stati Uniti sulle città giapponesi di Hiroshima e Nagasaki, ponendo virtualmente fine al più spaventoso conflitto della storia umana. Reborà ne fu durevolmente colpito.⁵ A pochi mesi dalle conferenze di Jalta e di Postdam il mondo si avviava ad essere diviso in due blocchi militari e politico-ideologici contrapposti: da un lato il blocco occidentale sotto l'egida degli Usa, dall'altro il blocco comunista egemonizzato dall'Urss. A Roma Pio XII aveva da tempo iniziato a delineare, in particolare nei suoi radiomessaggi del 24 dicembre 1941, 1942 e 1944, il nuovo ordine internazionale e interno ai singoli stati, che la Chiesa auspicava. L'Italia usciva prostrata dalla guerra, divisa tra Nord e Centro-Sud fino all'aprile 1945, e con uno Stato a pezzi. Anche il Trentino, che dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943 era stato di fatto annesso al terzo *Reich*, vedeva la luce in condizioni non molto migliori, colpito soprattutto dai devastanti bombardamenti anglo-americani. Fu in questo contesto che maturò la vocazione di Silvia Lubich, che già veniva chiamata Chiara dopo l'ingresso temporaneo nel Terz'ordine francescano avvenuto nel 1943: «Quando vedemmo che tutto cadeva, giacché il Signore con le circostanze (bombardamenti della guerra) ci mostrava a fatti la vanità di tutte le cose, ci attaccammo a Dio, l'unico che non poteva essere toccato. E facemmo di Lui l'Ideale della vita».⁶

⁴ Desidero ringraziare vivamente il Centro Chiara Lubich che ha sede a Rocca di Papa (Roma), in particolare la prof.ssa Lucia Abignente, per la cordiale, paziente e generosa consulenza che mi ha offerto nel reperimento di numerose informazioni relative a Valeria Ronchetti e nella verifica di alcuni punti della lettera inedita che viene qui pubblicata.

⁵ MURATORE, *Clemente Reborà*, cit., p. 295. Pochi mesi prima il poeta, che aveva già combattuto sul Carso durante la Grande Guerra uscendone traumatizzato nel corpo e nello spirito, aveva vissuto da vicino l'arresto e la prigionia del Padre generale, don Giuseppe Bozzetti, a Novara: cfr. C. GIOVANNINI, *Clemente Reborà*, cit., pp. 143-145.

⁶ C. LUBICH - I. GIORDANI, "Erano i tempi di guerra...". *Agli albori dell'ideale dell'unità*, Città Nuova, Roma 2007, p. 3. Il passo è tratto da un importante scritto della Lubich del 1950, ma

Ma la guerra fu per Chiara anche l'incontro straziante con il dolore degli altri:

Lungo la strada mi è venuta incontro una donna - racconta rievocando il rientro in città dopo il bombardamento del maggio 1944 - Sembrava impazzita: «Quattro me ne sono morti» mi ripeteva, prendendomi per le spalle. Di fronte a quel dolore, il mio dolore mi è parso assai piccolo e ho deciso di pensare da allora in poi al dolore degli altri.⁷

L'immedesimazione nel dolore dell'altro è un altro caposaldo della vocazione di Chiara.⁸

II. CLEMENTE REBORA A ROVERETO

La fine della guerra aprì, sia per Rebora che per Lubich, uno scenario nuovo. Il primo, come già si è accennato, giunse a Rovereto il 3 luglio 1945, a sessant'anni, e in modo inatteso vi rimase fino al 14 dicembre 1952, alle dipendenze del nuovo rettore della casa natale di Rosmini, don Carlo Pagani. Fu un periodo di intensa attività pastorale, che in questa sede richiamo brevemente solo per qualche aspetto che consente di comprendere meglio la sintonia che ben presto si stabilì con i focolarini e le focolarine di Rovereto.⁹ Le disposizioni dei superiori gli indicavano anzitutto gli uffici di confessore ordinario e di prete assistente della chiesa di Nostra Signora di Loreto, affidata ai padri rosminiani, che non era parrocchiale ma, collocata nel centro storico, costituiva un importante punto di riferimento per molti fedeli. Qui Rebora celebrava quotidianamente la Messa e soprattutto confessava per molte ore, in particolare il sabato e la domenica. Da tempo i superiori si erano accorti di questa sua speciale inclinazione, che lo portava spesso a colloqui lunghi: «egli era ricercato anche per il forte intuito nel dare risposte assennate, nel quietare situazioni psicologiche tempestose,

molto eloquente nel medesimo senso è la lettera del 7 giugno 1944 a Elena Molognoni, in C. LUBICH, *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 45-47. La lettera fu scritta meno di un mese dopo il tragico bombardamento del 13 maggio 1944, che aveva distrutto la casa dei Lubich e costretto Chiara alla separazione dalla famiglia per rimanere a Trento, tra macerie, povertà e nuovi allarmi, insieme alle prime compagne.

⁷ LUBICH - GIORDANI, «*Erano i tempi di guerra...*», cit., p. 71.

⁸ Il punto è stato giustamente sottolineato da M. NICOLETTI, *Il mondo cattolico trentino tra il fascismo e la guerra e le radici di Silvia Lubich*, in A. LEONARDI (ed.), *Comunione e innovazione sociale. Il contributo di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 30-33.

⁹ Attingo qui a piene mani alla citata biografia di U. Muratore, che per quest'arco di tempo utilizza note e appunti inediti, stralci dalle lettere, articoli e numerose testimonianze, tra le quali quelle raccolte nel volumetto *Ritorno di Padre Rebora. Testimonianze ed inediti* a cura di R. MUTINELLI, Longo Editore, Rovereto 1991, di cui si dirà più sotto. Riporto tra virgolette solo alcuni passaggi significativi.

nell'offrire luce dove esistevano nodi esistenziali complicati». ¹⁰ Esternamente mite e riservato, quasi timido, spesso assorto nei suoi pensieri, anche se disponibile e affabile con tutti, nel segreto del confessionale egli sapeva valorizzare al meglio, con grande discrezione e umanità, le ricchezze della sua profonda e intensa vita spirituale. L'ufficio del confessore si accompagnava alle frequenti visite alle famiglie, soprattutto là dove c'era un anziano o un malato: «disponibile all'ascolto e alla conversazione, finiva con il conquistarsi la simpatia di tutti i familiari, grandi e piccoli, fino a essere considerato uno di casa». ¹¹ Aveva una predilezione per i poveri e i bisognosi, che non erano pochi nella situazione sociale del dopoguerra: quanto riceveva in dono, perfino i guanti per ripararsi dal freddo, finiva nella casa di una famiglia numerosa, che aveva bambini poveri o handicappati, oppure un padre disoccupato o sottopagato. La sua grande e sapiente cultura lo faceva sovente ricercare come oratore, dentro e fuori l'Istituto della Carità, non solo a Rovereto o in Trentino, ma in molte città d'Italia. Pur essendo anziano e malaticcio, una volta sicuro dell'approvazione dei superiori, si portava di luogo in luogo per dirigere incontri spirituali, predicare esercizi, confessare e tenere conferenze. Viaggiava in treno, terza classe, di giorno e di notte, con la sua valigia piena di libri. Questa attività di predicatore itinerante, nel fervido clima culturale del dopoguerra, gli diede modo di incontrare molte persone, vescovi e parroci, preti e suore, laici impegnati nelle associazioni cattoliche, intellettuali giovani e anziani. «Soprattutto conobbe dall'interno i fermenti nuovi della Chiesa cattolica e gli effetti positivi che essi sprigionavano sulle nuove generazioni». ¹²

III. CHIARA LUBICH E LA NASCITA DEL MOVIMENTO DEI FOCOLARI

La fine della guerra rappresentò un passaggio importante anche per Chiara Lubich. ¹³ Dopo la

¹⁰ MURATORE, *Clemente Reborà*, cit., p. 277.

¹¹ Ivi, p. 280.

¹² Ivi, p. 290.

¹³ Non esiste a tutt'oggi una biografia scientifica di Chiara Lubich (1920-2008) e le stesse origini del Movimento da lei fondato, salvo qualche approfondimento analitico, sono attualmente ricostruibili soprattutto attraverso la testimonianza sua e quella delle sue prime compagne e compagni, sedimentate in scritti di varia natura, editi e inediti: appunti, lettere, interviste, discorsi, articoli, compresi alcuni libri come le *Lettere dei primi tempi* o quello pubblicato con Iginò Giordani, qui già citati, e altri ancora riguardanti singoli focolarini. In questa fase iniziale e fluida dal punto di vista storiografico, dopo la morte della Fondatrice nel 2008 l'editrice Città Nuova ha chiesto al noto giornalista e uomo di cultura Armando Torno di raccogliere e sistemare i ricordi e le testimonianze delle prime compagne e compagni in un agile profilo biografico: è nato così il volumetto *PortarTi il mondo fra le braccia. Vita di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2011. Questo libro è quindi opera di molte persone, che si sono a loro volta avvalse di materiali e documenti scrupolosamente indicati in un'apposita sezione, dedicata appunto alle *Fonti* (pp. 175-180). Per quanto sintetico e provvisorio, questo primo tentativo di ricostruzione biografica costituisce a mio parere l'opera complessiva oggi

consacrazione totale a Dio con il voto di celibato, avvenuta il 7 dicembre 1943 nelle mani del cappuccino padre Casimiro da Perarolo, responsabile del Terz'ordine francescano di Trento,¹⁴ altre giovani erano state attratte dall'Ideale di Chiara. La «casetta» in piazza Cappuccini fu, a partire dall'autunno 1944, il primo «focolare» femminile, attorno al quale cominciò a radunarsi una comunità di qualche centinaio di persone, che cercavano di vivere il Vangelo «come i primi cristiani».¹⁵ Quattro anni dopo, il 27 novembre 1948, aprì i battenti anche il primo focolare maschile, ma nel frattempo, grazie alla graduale ripresa della vita civile, Chiara e le sue prime compagne cominciarono, con il permesso dell'arcivescovo Carlo de Ferrari, ad accogliere gli inviti ad andare fuori Trento per portare la loro testimonianza nei paesi limitrofi, raggiungendo anche Rovereto. Una forma di vita cristiana così nuova e radicale non poteva non suscitare interesse o disappunto, ammirazione o critiche. Denunce cominciarono ad arrivare sulla scrivania dell'arcivescovo e nel palazzo apostolico del S. Ufficio. Ma mentre de Ferrari, che conosceva da vicino il nascente Movimento, lo approvò fin dal 1° maggio 1947 e chiuse l'inchiesta a suo carico già nel luglio 1948 con un esito pienamente positivo,¹⁶ l'indagine dell'organismo allora più potente della curia romana si protrasse per lunghi anni, generando da un lato incertezze, preoccupazioni e talora doloroso sconforto tra gli aderenti e gli amici al Movimento, dall'altro diffidenze, perplessità e riserve in molti, anche ecclesiastici, che lo osservavano da lontano. Nonostante tutto, il messaggio di Chiara si diffuse con sorprendente rapidità in varie città italiane. Nel secondo semestre del 1948 le sue visite a Roma iniziarono a intensificarsi: decisivi furono l'incontro con Igino Giordani - parlamentare e scrittore cattolico, amico di Giovanni Battista Montini, futuro Paolo VI - e la nascita dei primi focolari femminile e maschile nella capitale, rispettivamente nel 1948 e nel 1950. Qualche tempo dopo Giulia Folonari, che viveva nel focolare femminile, prese anch'essa contatto con Montini, di cui era parente. Il primo incontro con il Pro-segretario di Stato della Santa Sede avvenne il 25 marzo 1952: con lei c'era Valeria Ronchetti. Altri incontri seguirono nel 1953 e nel 1954.¹⁷

storiograficamente più attendibile. Può essere utile anche la biografia più giornalistica scritta da J. GALLAGHER, *Chiara Lubich. Dialogo e profezia*, trad. it., San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014², basata su interviste di prima mano.

¹⁴ Casimiro (Alvise) Bonetti da Perarolo era nato il 30 maggio 1915 a Perarolo, in provincia di Belluno. Entrato nel convento di Arco (TN) nell'agosto 1931, era stato consacrato sacerdote il 29 giugno 1939 e i superiori lo avevano subito incaricato dell'animazione del Terz'ordine francescano di Trento: un breve profilo, scritto da Gregorio Moggio, si trova in *Atti della Provincia veneta di Santa Croce dei frati minori cappuccini*, I, marzo-dicembre 2014.

¹⁵ TORNO, *Portarti il mondo fra le braccia*, cit., p. 29.

¹⁶ Ivi, p. 37.

¹⁷ L. ABIGNENTE, *Paolo VI e Chiara Lubich: un cammino di comunione in ascolto dello Spirito*, in *Paolo VI e Chiara Lubich. La profezia di una Chiesa che si fa dialogo*, a cura di P. SINISCALCO e X. TOSCANI, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium-Centro Chiara Lubich, Brescia-Roma 2015, pp. 57-58. Un lungo incontro con Giulia Folonari e Chiara Lubich, nell'arco di due giorni, ebbe luogo nel mese di febbraio 1953.

Mentre a Roma accadevano queste cose, il messaggio di Chiara metteva radici diffuse soprattutto in Trentino. Già nell'ottobre 1949 ella inviò una relazione a mons. Carlo de Ferrari, che le aveva sollecitato una prima statistica degli aderenti al Movimento. Pur con qualche comprensibile cautela, visto lo stato carente dell'organizzazione, questi furono i numeri che la Lubich presentò:

Ecco la statistica:

Trento 597
Trentino (paesi) 1.575
Rovereto 289
Italia (città e paesi) 611
Sardegna 110
Fuori Italia 30
Roma 308

3.520 anime.¹⁸

È palese la prevalente concentrazione degli aderenti, cioè dei membri delle varie comunità, in Trentino e soprattutto a Trento e a Rovereto, ma nell'insieme colpisce anche la rapida diffusione del Movimento in Italia e all'estero dopo soli cinque anni dalla fondazione del primo focolare alla «casetta» di piazza dei Cappuccini. È realistica la cifra di 289 anime nella città di Rosmini? Come poteva essere cresciuta una comunità così numerosa? A questi interrogativi può dare una parziale risposta questa illuminante testimonianza della roveretana Violetta Sartori:

Col nostro gruppo siamo tornati spesso a Trento e anche Chiara veniva a Rovereto, il nostro paese, a trovarci. Ci parlava del Vangelo e ci faceva innamorare di Gesù. Subito si è formata a Rovereto una comunità di cui faceva parte il direttore dell'azienda telefonica, la professoressa di matematica, il calzolaio, l'orologiaio, un papà e una mamma, dei ragazzi e delle ragazze, eravamo tanti e ci volevamo veramente bene. Ogni volta che ci incontravamo come comunità cercavamo di prendere un impegno nuovo nel vivere il Vangelo, a cambiare le nostre vite ed occuparci dei bisognosi che ci circondavano.¹⁹

Il ricordo della Sartori fa capire bene la dinamica con cui sorse la comunità focolarina di Ro-

¹⁸ Lettera di C. Lubich a C. de Ferrari, 21 ottobre 1949: il testo completo si trova in TORNO, *PortarTi il mondo fra le braccia*, cit., pp. 53-55.

¹⁹ Cfr. <http://www.focolare.org/news/2014/07/04/vivere-il-vangelo-come-i-primi-cristiani/>, consultato il 10 agosto 2014: testimonianza di Violetta Sartori nel *meeting* del 29 maggio - 1° giugno 2014 a Castelgandolfo. Il racconto della Sartori, poi entrata nel focolare femminile di Rovereto, è stato raccolto più di sessant'anni dopo gli eventi, eppure appare nel complesso lucido, preciso e circostanziato circa lo scambio di visite tra Trento e Rovereto, il messaggio di Chiara, la composizione e gli impegni della comunità roveretana. Proprio il cenno alle varie visite di Chiara nella città di Rosmini fa pensare che la testimonianza si riferisca soprattutto agli anni 1946-1947, quando la Lubich non aveva ancora cominciato a scendere spesso e a rimanere per parecchi giorni a Roma.

vereto: prima le visite reciproche a Trento e a Rovereto, poi il graduale formarsi di un gruppo di persone sempre più numeroso, misto di maschi e femmine e vario per estrazione sociale, età e professione. Il messaggio di Chiara, sorretto dalla sua esperienza di vita e dalla sua intensa fede personale, era centrato sul Vangelo e sulla figura di Gesù e risultava immediato, comunicativo, attraente. Il gruppo non si limitava ad ascoltare, ma cercava di tradurre l'empatia interna in pratica di vita evangelica, favorendo così la conversione personale e l'attenzione ai più bisognosi. Oggi sembra tutto molto semplice, quasi scontato, ma nella seconda metà degli anni quaranta questa era una forma di aggregazione che sovvertiva parecchie regole dell'associazionismo cattolico tradizionale: l'assenza di un prete, un'oratrice giovane e donna, un gruppo misto, un messaggio evangelico vitale, un clima empatico. Si comprende facilmente quanto scrive un'altra focolarina roveretana di quegli anni, Margherita Dorigotti:

Tutti gli inizi sono difficili e quello dei Focolarini lo fu in modo particolare. Chi allora manifestava l'intenzione di aderirvi era quasi deriso, passava talvolta per esaltato e, trovando ostacoli anche in famiglia, ne soffriva doppiamente. In città non eravamo comprese, anzi viste con sospetto e forse osteggiate. Avevamo l'impressione di essere in un certo qual modo come i primi cristiani costretti a vivere nascostamente la nuova fede.²⁰

Atteggiamenti di incomprensione, sospetto e diffidenza, che sfociavano talvolta nella denuncia all'autorità ecclesiastica, sono confermati anche da altre fonti.²¹ È su questo sfondo che prende rilievo l'appoggio morale di padre Rebora al Movimento.

IV. CLEMENTE REBORA E I FOCOLARINI A ROVERETO

Come si è accennato, nel corso del 1948 i soggiorni della Lubich a Roma cominciarono a intensificarsi, mentre gli aderenti nel Trentino aumentavano. Probabilmente fu in quei mesi che Chia-

²⁰ Testimonianza di Margherita Dorigotti, in *Ritorno di Padre Rebora*, cit., pp. 89-90. Il prezioso volumetto curato da Remo Mutinelli nel 1991 consta di trentanove testimonianze su padre Rebora, rese da ventisei persone (tra le quali tre focolarine), e di alcune lettere inedite. Per ponderare meglio l'attendibilità delle testimonianze, raccolte quarant'anni dopo gli eventi, giova riportare almeno quanto scrive Mutinelli nell'introduzione riguardo ai testimoni: «Frugavano con sforzo nella loro memoria, mi raccontavano con vivacità dialettale i loro ricordi, mi mostravano lettere di lui [Rebora], premurose, affettuose, sempre benedicienti, permettendomi anche di farne la fotocopia. Rivedevano poi con me quanto avevo scritto, esigendo anche più di una volta delle correzioni, dopo le quali concedevano finalmente l'approvazione e "per fare un piacere a Padre Rebora" anche la firma» (p. 8).

²¹ Ivi, p. 91: Valeria Ronchetti parla esplicitamente di «momenti piuttosto difficili» e di «avversità [che] ostacolavano l'affermarsi del Movimento». Cfr. TORNO, *Portarti il mondo fra le braccia*, cit., pp. 32-33, 36; GALLAGHER, *Chiara Lubich*, cit., p. 96.

ra chiese a Valeria Ronchetti, compagna della prima ora, di seguire da vicino la comunità roveretana, che era ormai matura per la formazione di un nuovo focolare.²² Valeria aveva conosciuto la Lubich, tramite Graziella De Luca, nell'aprile 1944 e pochi mesi dopo aveva iniziato con loro la vita comune nella «casetta» di piazza dei Cappuccini, il primo focolare del Movimento. Dopo la fine della guerra aveva accompagnato più volte Chiara nelle visite a Rovereto.²³ Nel 1948, appunto, la Ronchetti cominciò a vivere, inizialmente da sola, in un *pied-à-terre* messo a disposizione dalla proprietaria nel complesso 'bagni pubblici', che dava sul corso Rosmini.²⁴ In breve tempo si aggiunsero nuove ragazze e il focolare prese vita, costituendo da quel momento il punto di riferimento per la comunità roveretana dei focolarini.²⁵ Gli aderenti erano numerosi, perciò gli incontri si svolgevano in varie sedi: abitazioni private, sale parrocchiali o di istituti religiosi. Casa Rosmini fu per alcuni anni il luogo principale di ritrovo della comunità, al punto che il rettore Carlo Pagani fu a un certo punto delegato dall'arcivescovo de Ferrari a seguire il Movimento. Clemente Reborà accolse con gioia i focolarini nel palazzo che vide i natali di Antonio Rosmini. La focolarina Margherita Dorigotti ricorda:

Ci fu, per grazia, allora a Rovereto un sacerdote che, fra i primi in Italia ed in forte anticipo rispetto ai contemporanei, ebbe un'ispirazione: vide nel nostro Movimento la mano di Dio. Obbedendo ad essa ci aperse subito le porte di Casa Rosmini e qui, finché non disponemmo di una sede propria, in una saletta del primo piano e una volta o due nella Sala degli Specchi, tenemmo i nostri incontri: fraterni, meravigliosi, un dialogo aperto e schietto, improntato allo spirito del Vangelo, alla cui luce era vissuto anche Antonio Rosmini. Di lui perciò parlavamo spesso, non toccando naturalmente problemi filosofici. Nelle nostre riunioni P. Reborà, è appunto a lui che si allude, era sempre presente: non prendeva quasi mai la parola, si limitava ad approvare con un sorriso dolcissimo.²⁶

La presenza silenziosa e partecipe di Reborà agli incontri riflette bene lo stile riservato dell'uomo. Ma quali pensieri lo attraversavano, manifestandosi esternamente in quel «sorriso dolcissimo»? È impossibile dirlo, ma qualche indizio può rendere più comprensibile il suo atteggiamento.

²² Questo stile di Chiara è confermato anche per altre compagne: cfr. GALLAGHER, *Chiara Lubich*, cit., p. 93.

²³ Secondo la testimonianza del roveretano Aldo Stedile, che nel giugno 1949 entrò nel primo focolare maschile di Trento insieme a Carlo Cimadomo: cfr. <http://www.focolare.org/news/2013/12/03/aldo-stedile-fons-pittore-dellunita/>, consultato il 12 agosto 2016.

²⁴ Al numero civico 88, per l'esattezza. Queste informazioni mi sono state fornite dal Centro Chiara Lubich.

²⁵ Ecco il nome delle altre compagne: Pina De Vettori, le sorelle Dina e Violetta Sartori, Nucia e Lella Sebesti, quindi Claretta Dal Rì e Bruna Tomasi.

²⁶ Testimonianza di Margherita Dorigotti, in *Ritorno di Padre Reborà*, cit., p. 90. Lo stesso testo è riprodotto, con una leggerissima variante (P. è sciolto in padre), in C. GIOVANNINI, *Clemente Reborà. Frammenti di vita*, vol. I, La Grafica, Mori (TN) 2011², pp. 227-228.

mento. Nel novembre 1949, infatti, egli seguiva da Rovereto Maria Rina Pasqué, incerta se «mettersi cooperatrice di Don Zeno nell'opera di Nomadelfia».²⁷ Pur avanzando l'esigenza di conoscere meglio la vicenda, Rebora affermava:

Certo, l'opera si presenta consona a questo urgere della Carità di Cristo nelle sue realizzazioni sociali, quasi espandimento del cuore uno e anima una nell'unità del Corpo mistico [...]: e consuona con tanti altri movimenti, tutti intonati alla suprema parola di Gesù: tutti siano una cosa sola in Noi, o Padre – di che A. Rosmini arse precorrendo.²⁸

Il riferimento ai Focolari di Chiara Lubich è esplicito nella lettera successiva.²⁹ Furono dunque le tematiche della carità e quella dell'unità della Chiesa come «Corpo mistico» a sintonizzare subito Rebora con il nascente Movimento, quelle stesse per le quali Rosmini «arse» di fuoco intimo, divenendo così a suo modo «precursore» della Lubich e della sua opera. Aveva qualcosa di folgorante questa intuizione, espressa già alla fine del 1949, ma rimase allora chiusa nell'animo del padre-poeta e attende ancora una verifica adeguata.

Non supisce che con questi sentimenti egli diventasse gradualmente anche il confessore delle giovani raccolte nel focolare roveretano. Bruna Tomasi, una di loro, aggiunge altri due compiti importanti da lui svolti in quegli anni a favore del Movimento, quello di padre spirituale di alcuni focolarini e focolarine e insieme di guida sicura per coloro che, allontanatisi, ritornavano alla fede:

P. Rebora era molto vicino al Movimento e a Lui ricorrevamo spesso per consigli e per informarlo di quanto si andava sviluppando in città e nei dintorni, certe di essere sempre capite e incoraggiate. Lo ricordo sempre pronto, attento alla Volontà di Dio su di noi, paterno, di quella paternità che ha le radici in Dio e nell'atteggiamento di chi intuiva la novità della nostra vita [...]. A lui ricorrevamo spesso anche come sacerdote, soprattutto quando si trattava di persone che, a contatto con il nostro Movimento, desideravano ritornare a Dio e alla Chiesa. Sapevamo infatti della sua carità squisita nel trattare con i peccatori e della sua sapienza nell'indicare loro la strada sulla quale incamminarsi.³⁰

Il ricordo di Rebora rimase impresso in modo indelebile anche nell'animo di Valeria Ronchetti, soprattutto l'illuminazione del suo volto «quando il nostro colloquio toccava il comune ideale evangelico e la comune aspirazione che 'tutti siano uno' in una visione del mondo unito nell'amore»:

²⁷ Lettera di C. Rebora a M. R. Pasqué, novembre 1949, in *Epistolario Clemente Rebora*, a cura di C. GIOVANNINI, vol. III, 1945-1957. *Il ritorno alla poesia*, EDB, Bologna 2010, p. 192. Su don Zeno Saltini e Nomadelfia, nella bibliografia ormai copiosa, cfr. *Don Zeno e Nomadelfia. Tra società civile e società religiosa*, a cura di M. GUASCO e P. TRIONFINI, Morcelliana, Brescia 2001.

²⁸ Ivi, p. 193. Le parole di Gesù sono una citazione da Gv 17,21.

²⁹ Lettera di C. Rebora a M. R. Pasqué, 4 dicembre 1949, ivi, p. 195.

³⁰ Testimonianza di Bruna Tomasi, in *Ritorno di Padre Rebora*, cit., pp. 93-94. La Tomasi trascorse circa quattro anni nel focolare, dal 1951 al 1954. Il ricordo del 1991 è stato inviato per lettera da Nairobi.

Anch'io l'ho incontrato, e più volte. Furono i giovani del Focolare allora nascente a Rovereto che mi vollero far conoscere il loro confessore P. Reborà. Fu così che avvenne il primo incontro. Se penso a quel giorno di oltre quarant'anni fa, mi ritrovo un po' intimorita in una saletta di Casa Rosmini. Rivedo lui, il suo sguardo pacato e penetrante, i suoi modi affabili, la luce del suo volto, che si accendeva quando il nostro colloquio toccava il comune ideale evangelico e la comune aspirazione che 'tutti siano uno' in una visione del mondo unito nell'amore. Compresi allora che in quei momenti piuttosto difficili egli apprezzava manifestamente l'opera di Chiara Lubich diretta appunto all'applicazione corale del precetto evangelico. Mi piace ora rilevare che, come fu straordinaria la chiamata della fondatrice a quest'opera che ha raggiunto ampiezza mondiale, così fu prezioso l'appoggio morale dato da P. Reborà quando le avversità ostacolavano l'affermarsi del Movimento.³¹

Valeria fu chiamata a Roma da Chiara Lubich all'inizio del 1950, ma il rapporto con Clemente Reborà rimase vivo e profondo anche per via epistolare. In questa lettera, scritta nell'ottobre 1953, si intuisce chiaramente «l'appoggio morale» al quale, quarant'anni dopo, la Ronchetti allude nella sua testimonianza. Il documento, animato da una grande fiducia, inizia aggiornando il padre rosminiano sugli ottimi rapporti tra il Movimento e la S. Sede, poi descrive i segni interni (vocazioni sacerdotali) ed esterni (conversioni) che autorizzano a considerarlo «opera di Dio» (l'espressione è attribuita due volte ad autorevoli ecclesiastici), infine si apre all'effusione dei sentimenti religiosi di Valeria. La grande confidenza nel rivelare aspetti molto riservati e il desiderio intenso di mantenere stretto il rapporto reciproco sono indice di quanto il legame nato a Rovereto fosse stato intimo e profondo.

paolo.marangon@unitn.it

(Università di Trento)

³¹ Ivi, p. 91. Anche questa testimonianza è stata spedita per lettera da Rocca di Papa e riproposta in GIOVANNINI, *Clemente Reborà. Frammenti di vita*, cit., p. 229.

VALERIA RONCHETTI A CLEMENTE REBORA

Archivio Storico Istituto della Carità, A.G. 205, fogli 321-323³²

Roma, 18. 10. 53

Molto Rev. Padre Rebora,

Gesù e Maria le diranno la gioia che mi ha dato la Sua lettera.³³ Saperla ora in questa prova fisica³⁴, me L'ha fatto vedere ancor più uno con il Divino Crocefisso. Ho patito e gioito per questo. Patito perché vedevo il peso della croce; gioito perché vedevo la fiducia che Dio ha dei "Suoi".

Rispondo alle sue carissime domande di chiarificazione.

Attorno a questo movimento che viene esclusivamente dalla vita d'unità perfetta con la Chiesa,³⁵ sorgono le più inaspettate approvazioni e disapprovazioni fatte da chi non è ancora potuto arrivare a conoscere a fondo la cosa: "... credendo con ciò di dar gloria a Dio".³⁶

Le cose però stanno così:

La Chiesa di Roma nei Suoi dicasteri più alti, ha studiato a fondo questa manifestazione di vita cristiana.³⁷ Un Visitatore messoci dalla Santa Sede è convinto che la cosa è da Dio.³⁸ Monsignor

³² In ASIC, A.G. 205, f. 324 è conservata anche la busta che conteneva la lettera. Nel v. il mittente è così indicato: «Valeria Ronchetti – Via di Villa Chigi 53 B/1 Roma».

³³ Attualmente non reperibile. In essa padre Rebora aveva probabilmente espresso preoccupazioni e interrogativi circa l'inchiesta del S. Ufficio a carico del Movimento dei Focolari e il suo riconoscimento ufficiale da parte della Santa Sede. Poco sotto Valeria parla di «carissime domande di chiarificazione».

³⁴ Clemente Rebora era stato colpito, il 16 dicembre 1952 durante una visita a Stresa, da un'emorragia cerebrale, che gli aveva causato una paresi della parte destra del corpo. La guarigione e la convalescenza si erano protratte fino a marzo 1953. Il timore di possibili ricadute aveva indotto il Padre generale dei Rosminiani, don Giuseppe Bozzetti, a far rimanere Rebora nella Casa di Stresa sul lago Maggiore e a limitare drasticamente la sua attività pastorale.

³⁵ La spiritualità focolarina ha come *focus* costante il desiderio di unità che fu di Gesù (cfr. Gv 17).

³⁶ Citazione adattata dal vangelo di Gv 16,2: «Vi scacceranno dalle sinagoghe; anzi, viene l'ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio». L'espressione «dar gloria a Dio» si trova nell'episodio del cieco nato in Gv 9,24, per cui non si può escludere che la Ronchetti, citando a memoria, abbia unito qui i due versetti.

³⁷ L'indagine del S. Ufficio, oggi Congregazione per la dottrina della fede, era infatti in corso fin dal 1948, dopo che l'inchiesta diocesana era stata chiusa nel luglio del medesimo anno

Montini³⁹ che ci conosce a fondo, in forma del tutto privata (andiamo spessissimo da lui in Vaticano e gli raccontiamo ogni cosa)⁴⁰ è entusiasta e ci raccomanda di andar avanti sempre “perché la Chiesa non ha paura delle novità, ma ha paura della stasi”. (parole sue: “è opera di Dio”).

In forma privata sempre ci ha conosciuti pure il Santo Padre il quale ci ha accolti con un amore enorme. È da notare che abbiamo avuto questa visita nel periodo nel quale, essendo uscito dalla malattia, non riceveva ancora nessuno.⁴¹

Ha cercato fra noi tutti l’animatrice: “Dov’è, dov’è l’animatrice!” e andò verso Chiara con le braccia aperte e le diede una “ampia benedizione”.

Poi parlò con noi: “Andate avanti con identico zelo”.

Lui già privatamente sa di noi,⁴² di tutte le vocazioni sacerdotali che ci sono fra i nostri giovani. Pur lavorando nei vari uffici (lavorano per vivere), (medici, ingegneri, architetti, operai) si stanno preparando gli studi fatti di filosofia e teologia nei vari istituti ecclesiastici (come Gregoriana ecc.).

Vede, Padre Rebor, pure Carlo Cimadomo e Aldo Stedile, che lei ha conosciuto a Rovereto stanno completando lo studio per arrivare, quando Iddio e la Chiesa vorrà, al Sacerdozio.⁴³ Carlo sta

dall’arcivescovo di Trento, mons. Carlo de Ferrari, con esito pienamente positivo nei riguardi di Chiara e delle focolarine.

³⁸ *La cosa è da Dio*: espressione biblica, in particolare di Luca (cfr. Lc 20,4; At 5,34-39). Viene qui riecheggiato il famoso criterio di discernimento sulle origini del cristianesimo proposto da Gamaliele I, fariseo e dottore della Legge, nella seduta del sinedrio a carico degli apostoli: «Ora perciò io vi dico: non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questo piano o quest’opera fossero di origine umana, verrebbe distrutta; ma, se viene da Dio, non riuscirete a distruggerli. Non vi accada di trovarvi addirittura a combattere contro Dio!» (At 5,38-39).

³⁹ Giovanni Battista Montini, futuro Paolo VI, fu addetto alla Segreteria di Stato della Santa Sede dall’aprile 1925 al novembre 1954 ricoprendo vari ruoli, in particolare, dal 29 novembre 1952, quello di Pro-segretario di Stato agli Affari ecclesiastici straordinari. L’attività svolta in questo periodo fu però segnata da una fiducia sempre minore dell’anziano e malato Pio II e ostacolata da varie e autorevoli personalità di orientamento conservatore, interne ed esterne alla curia romana, che concorsero al suo allontanamento da Roma alla fine del 1954.

⁴⁰ Secondo il Centro Chiara Lubich nei primi nove mesi del 1953 le focolarine di Roma furono ricevute in udienza da Montini per ben quattro volte, senza contare i contatti telefonici.

⁴¹ L’udienza fu concessa da Pio XII il 21 maggio 1953.

⁴² Soprattutto attraverso le regolari udienze con Montini.

⁴³ Carlo Cimadomo e Aldo Stedile erano roveretani e dopo aver partecipato agli incontri pubblici animati prima da Chiara Lubich, poi da Graziella De Luca e Valeria Ronchetti nella città di Romini, chiesero nel giugno 1949 di entrare nel primo focolare maschile del Movimento, sorto il 27 novembre 1948 a Trento per iniziativa di Chiara. Sembra che Carlo, dopo alcuni anni trascorsi in comunità, abbia poi lasciato per motivi di salute. Diverso fu invece il percorso di Aldo Stedile

dando l'esame di Maestro per poi entrare in Filosofia alla Gregoriana. Aldo invece è già iscritto al II anno di filosofia qui a Roma.

Uno dei primi entra fra giorni al IV [anno di] teologia al "Capranica".⁴⁴ Il nostro Arcivescovo di Trento consacrerà poi lui questi giovani sacerdoti e li affiderà ai focolari. "Magari avessi tanti preti come voi", disse, e battendo una mano sulla spalla al giovane che ora entra all'ultimo anno di Teologia disse "Tu sei un mio pretino" e "Lei è il mio Vescovo", rispose il giovane.

Monsignor Montini cerca ora di vedere a fondo perché già due suoi nipoti sono entrati in focolare e altri tre stanno entrando:⁴⁵ Gesù ha mosso tutte le cose.

Noi viviamo sempre animati dall'identico Spirito, ma più maturi nell'attuazione di ciò che La Sua Volontà vuole.

Il nostro Gesù Abbandonato ci è sempre unica Metà:⁴⁶ viviamo per la gloria di Dio. Il premio per noi è Gesù.

Questa vita d'unità nel Cristo porta dei frutti degni di Lui.

Oggi Chiara con alcuni di noi è a Trento dove è avvenuta l'abiura di una giovane protestante.⁴⁷ A quest'ora il Nostro Arcivescovo ha già impartito pure la S. Cresima oltre che la S. Comunione. ecc.

E fatti del genere ce ne sono tanti.

Ci sono state delle conversioni vere di Massoni. Ritorni alla chiesa di sacerdoti che stavano

(1925-2013), segnato in modo particolare dall'incontro con Valeria Ronchetti e successivamente conosciuto tra i focolarini con il nome di Fons: fu ordinato sacerdote nel 1963 e divenne pioniere della diffusione dei Focolari in Belgio, Svizzera, Austria e Germania.

⁴⁴ Si tratta di Pasquale Foresi (1929-2015), il primo presbitero focolarino, formatosi presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma e poi ordinato dall'arcivescovo di Trento, Carlo de Ferrari, il 3 aprile 1954. Ebbe successivamente un ruolo fondamentale nello sviluppo del Movimento accanto a Chiara Lubich, che lo definì co-fondatore insieme a lei e a Igino Giordani.

⁴⁵ I nipoti di Montini già entrati nei rispettivi focolari romani erano Giulia e Vincenzo Folanari, che sarebbero stati seguiti da altre due sorelle, Camilla e Bruna. Giulia, nota nel Movimento con il nome di Eli, è stata segretaria personale di Chiara Lubich per oltre 50 anni.

⁴⁶ L'amore per Gesù abbandonato sulla croce anche dal Padre è uno dei capisaldi della spiritualità focolarina: il grido «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34; Mt 27,46) colpì Chiara Lubich fin dall'inizio della sua vocazione e fu oggetto di continuo approfondimento teologico e spirituale da parte sua e del Movimento.

⁴⁷ L'abiura della giovane protestante è comprensibile solo alla luce della consolidata ecclesio-logia precedente il concilio Vaticano II e ancora dominante negli anni cinquanta, non solo in Italia, per cui unicamente la Chiesa cattolica doveva essere considerata la vera Chiesa di Cristo, aderendo alla quale il fedele poteva trovare la salvezza.

per lasciare e il Sacerdozio e il convento: sostenuti da “Gesù in mezzo” – diciamo noi⁴⁸ – perché non si sa chi sia che agisce perché ognuno fa la parte sua, rivedono la volontà di Dio e trovano la forza d’attuarla.

Pure molte conversioni di Comunisti ci sono state. Un ex sindaco comunista sta prendendo lezioni di catechismo da giovani nostri. Ha trovato nella vita d’Unità la risposta ad ogni suo problema.

Ci sono continue chiamate in questa vocazione particolare. Siamo più di un centinaio fra giovani e giovanette in Italia e all’Estero.⁴⁹ Non contando, s’intende, le migliaia di anime che convergono attorno ad ogni focolare: anime che nelle loro famiglie, anche famiglie religiose, vivendo lo spirito d’Unità, lo portano poi nell’ambiente dove vivono[,] “chicchi di grano” destinati a dar molto frutto sull’esempio di Gesù Crocefisso.⁵⁰ Portare l’Amore, amare per primi, mantenere l’Unità; come Gesù, altri Gesù = Cristiani.⁵¹

Non c’entra più né l’età, né lo studio, né la salute, né la malattia.⁵²

Il Corpo Mistico di Cristo⁵³ è vincolato dal Suo Spirito che ci fa uno nonostante le distanze, nonostante le malattie, nonostante le divergenze umane. Tutto nell’Unità, = in Dio, viene valorizzato. Occorre essere morti per essere veramente vivi.⁵⁴ In ogni attimo vogliamo essere la gioia della Chiesa, di Maria, di Gesù, per la gloria di Dio.

⁴⁸ Altro caposaldo della spiritualità focolarina, ispirato dal versetto evangelico «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (Mt 18,20), presente fin dai primi tempi negli incontri di Chiara Lubich con le sue compagne.

⁴⁹ Valeria si riferisce ai giovani, maschi e femmine, che avevano consacrato la loro vita a Dio e vivevano nei rispettivi focolari: questi nuclei di vita comune erano un punto di riferimento costante per molte persone, formando così piccole comunità, che negli anni successivi avrebbero trovato forme proprie di adesione al Movimento, come i focolarini sposati, i volontari e così via.

⁵⁰ Allusione alla frase con la quale, secondo l’evangelista Giovanni, Gesù interpretò la propria morte: «se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto» (Gv 12,24).

⁵¹ Altro caposaldo della spiritualità focolarina: attraverso la sua unità profonda con Cristo il cristiano è chiamato a diventare un «altro Gesù», cioè a vivere e ad amare come lui. Il fondamento biblico di questa concezione del cristiano era rintracciato da Chiara nella frase di Paolo: «non vivo più io, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

⁵² Reminiscenza di Gal 3,28: «Non c’è Giudeo né Greco; non c’è schiavo né libero; non c’è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù».

⁵³ Il Corpo mistico, cioè nascosto, di Cristo è la Chiesa, unita a lui come il corpo al suo capo (cfr. 1Cor 12,4-30). Non è da escludere che Valeria avesse meditato anche l’enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII, promulgata il 29 giugno 1943.

⁵⁴ Reminiscenza di passi evangelici molto simili: Mt 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; Gv 12,25.

In Lui è la nostra gloria.

Nell'Unità la "pienezza del gaudio" promessaci da Gesù.⁵⁵

Ci benedica, Padre Rebora, ad uno, ad uno e poi tutti. E mi scusi se ho osato scrivere cose che solo Iddio può far intuire.

Nell'Ostia Santa ci trovi tutti e ci offra con Cristo Gesù al nostro Padre.

Le do l'indirizzo del focolare femminile di Milano:

Silvana Veronesi via Lamarmora, 21 e del focolare maschile: dott. Piero Pasolini Via Sismondi, 74.⁵⁶

Se possono, i focolarini di Milano La verranno a trovare costì.⁵⁷

Ci scriva ancora, Padre, e si sappia sempre, sempre ricordato da noi e presente nel Gesù che fa di tutti Uno.

Chiedendo nuovamente la Sua Santa Sacerdotale benedizione devotamente la saluto

obbl.ma

Valeria Ronchetti

⁵⁵ Allusione a Gv 17,13.

⁵⁶ Silvana Veronesi (1929-2015) era stata la più giovane tra le prime compagne di Chiara Lubich nel focolare femminile di Trento. Piero Pasolini (1917-1981), fisico di grande caratura, aveva conosciuto il Movimento a Milano nel 1949 tramite Ginetta Calliari (1918-2001), anch'essa tra le prime compagne di Chiara, che l'aveva messo in contatto con la fondatrice. L'incontro trasformò il suo animo e lo convinse a entrare nel focolare maschile di Milano, di cui divenne ben presto responsabile.

⁵⁷ Cioè a Stresa, sul lago Maggiore.