



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

5 (2018)

ISSN 2385-216X

RosminiStudies

ISSN 2385-216X

Direzione: FABRIZIO MEROI

Comitato scientifico

KURT APPEL (UNIVERSITÄT WIEN) – SIMONETTA BASSI (UNIVERSITÀ DI PISA) – ALBERTO BONDOLFI (UNIVERSITÉ DE GENÈVE) – OMAR BRINO (UNIVERSITÀ “G. D’ANNUNZIO” CHIETI-PESCARA) – 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 (KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄT-INGLOSTADT) – 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) – 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 – MAURO NOBILE – CLAUDIO TUGNOLI – SILVANO ZUCAL (responsabile a norma di legge)

Segreteria di redazione

SAMUELE MOSER (editing) – CLAUDIO TUGNOLI (segretario)

Contatti: redazione@centrostudirosmi.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.centrostudirosmi.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 alla prova della fenomenologia. E viceversa</i>	Pag.	1
<i>Rosmini put to the Phenomenology Test. And vice versa</i>	»	7
<i>Rosmini auf dem Prüfstand der Phänomenologie – und umgekehrt</i>	»	13
<i>Rosmini a la prueba de la fenomenologia. Y viceversa</i>	»	21
<i>Rosmini à l'épreuve de la phénoménologie. Et vice-versa</i>	»	27

LECTIO MAGISTRALIS

<i>Introduzione</i>	»	33
KURT APPEL, <i>Entsakralisierung als Heiligung der Kirche. Rosminis Diagnose der Plagen der Kirche und ihre gegenwärtige Aktualität</i>	»	35
KURT APPEL, <i>Desacralisation as the Sanctification of the Church. Rosmini's Diagnosis on the Plagues of the Church and their Topicality</i>	»	49
KURT APPEL, <i>Desacralizzazione come santificazione della Chiesa. La diagnosi di Rosmini delle piaghe della Chiesa e la loro rilevanza attuale</i>	»	63

ROSMINIANA

<i>Introduzione</i>	»	77
LORENA CATUOGNO, <i>Restoring the Unity of Knowledge: Antonio Rosmini towards Transdisciplinary Instance</i>	»	79
FRANCESCA MASTRACCHIO, <i>The Thalamus of Being. Investigations on the Nuptial Character of Rosmini's Anthropology</i>	»	91



EMANUELE PILI, <i>A Precious Bond. Friendship in the Young Rosmini's Letters (1813-1819)</i>	Pag.	107
VALENTINA PARPINELLI, <i>Being as Beauty. Lines of an Art Theory in Antonio Rosmini</i>	»	119
FEDERICO CROCI, <i>Absurdissima res. Antonio Rosmini and the Semantization of Nothingness</i>	»	133
FERNANDO BELLELLI, <i>Rosmini and Blondel as Interpreters of Aristotle</i>	»	141

FOCUS

<i>Introduzione</i>	»	159
OMAR BRINO, <i>Rosmini and the Origins of Phenomenology. Interactions of Italian and Mitteleuropean Thought between the Nineteenth and Twentieth Centuries</i>	»	161
MARIO VERGANI, <i>Person and Personalistic Attitude in Husserl and Rosmini. Between Anthropology and Phenomenology</i>	»	187
CRISTIAN VECCHIET, <i>The Dimensions of the Human Beings between Excess and Eccentricity. Suggestions for rereading Rosmini's Anthropology in a Schelerian Key</i>	»	203
GIAN PIETRO SOLIANI, <i>Some Remarks on Being and Memory in Augustine, Duns Scotus, and Rosmini</i>	»	225
CARLA CANULLO, <i>Rebel Phenomenologies. Unexpected Re-openings of God-question for an Unprecedented Meeting with Antonio Rosmini</i>	»	239
ANGELA ALES BELLO, <i>Intersubjectivity in Husserl, Stein, and Rosmini: Community and Society</i>	»	251
GIULIANO SANSONETTI, <i>The "Fundamental Feeling". Metamorphosis of an Idea between Rosmini and the Contemporary French Phenomenology</i>	»	265
PAOLO BONAFEDE, <i>Antonio Rosmini and Paul Ricœur on Will. Similarities, Differences, Pedagogical Implications</i>	»	277



SPAZIO APERTO

<i>Introduzione</i>	Pag.	295
CARLOS HOEVEL, <i>Amartya Sen's Theory of Justice and the Idea of Social Justice in Antonio Rosmini</i>	»	297
ELISA MANNI, <i>A Portrait in Verse. Antonio Rosmini in Clemente Rebora's Poetry</i>	»	315
LORENZA BOTTACIN CANTONI, <i>A Roll of Dice. Rosmini's Courage and the Bet of Emmanuel Falque</i>	»	325
MATTIA COSER, <i>Politics and Cratology. Vittorio Hösle on the Concept of Power</i>	»	339

OVERTIME

<i>Introduzione</i>	»	349
LUIGI STURZO, <i>Luigi Sturzo to Giuseppe Bozzetti</i>	»	351



Rosmini alla prova della fenomenologia. E viceversa

Una persistente tensione fra professione di finitezza e tentazione di assoluto pervade larga parte del pensiero moderno e contemporaneo. Qualche rapido riferimento può risultare illustrativo. In Descartes, la percezione della crisi degli ordinamenti tradizionali motiva l'esercizio sistematico di un dubbio che, radicalizzato, consegna sì l'io all'attualità incontrovertibile del suo pensare, senza che però, solo per questo, derivi a quel pensare la garanzia del proprio svolgersi secondo verità. Al filosofo francese, qui giunto, non basta tuttavia che l'io possa sorvegliare la propria fallibilità – testimonianza del limite –, facendo leva sulle risorse di auto-correzione di cui pure dispone. Gli è invece necessario, scopertosi io della mente, sapersi con certezza definitiva al di qua del confine che lo separa dall'abisso della falsità assoluta; e dunque rinvenire tra i propri pensieri di io finito la prova "evidente" del protendersi in lui, come nella natura, dell'ordine delle ragioni di un Dio perfetto e veritiero. Fino al punto che persino la capacità di autoemendazione possa apparire, infine, come facultas a Deo tributa (Meditatio VI, ed. Adam-Tannery VII, 101). La finitezza naturale non è tolta, ma, in quanto finitezza, è certo depotenziata grazie al ripristino del continuum di razionalità che ora, con rassicurante certezza, salda in unità la natura e Dio: «[P]er naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo». Sembra di udire già Spinoza, ma è ancor sempre Descartes. Il quale, peraltro, proprio per aver accreditato il presupposto della conoscibilità dell'infinito, aprirà non a caso la strada alle grandi variazioni intorno al motivo dell'assoluzione metafisica del finito che saranno proposte non solo da Spinoza, appunto, ma anche da Malebranche e da Leibniz. In Kant, il consumarsi della fiducia nelle garanzie trascendenti della verità impegna la ragione al compito di circoscrivere le proprie possibilità in funzione dei propri limiti, ma, come noto, nemmeno l'opzione autocritica riesce ad affrancare il soggetto trascendentale dal rovello metafisico dell'incondizionato, ancorché riassorbito, con valore regolativo o come postulato, nell'economia della ragione stessa. In Hegel la filosofia torna invece decisamente succuba del bisogno di superare

la scissione che minaccia di lasciare il finito privo di riscatto nell'Assoluto, ora pensato come soggetto ovvero come spirito; e così lo scarto, ancora vivo in Descartes, tra spirito finito e spirito infinito è da Hegel posto solo perché il pensiero possa riconoscerlo come in verità già da sempre tolto: «È dunque un'espressione vuota – scrive infatti – quella di chi dice: vi sono spiriti finiti. Lo spirito in quanto spirito non è finito, esso ha in sé la finitezza, ma solo come qualcosa da superare e di superato» (Enzykl. 1830, ed. 1840-45, III, § 386, Zusatz, tr. Bosi). Questo – spiega Hegel – perché, nella dimensione dello spirito, «già il fatto che noi sappiamo che v'è un limite, è prova del fatto che siamo già al di là di quello: è prova della nostra infinità» (ibidem). Con contenuto analogo, ma intenzione rovesciata, ossia antimetafisica, il tema tornerà quasi un secolo dopo nel Wittgenstein del Tractatus: «Il libro – si legge nella Prefazione – vuole, dunque, tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero stesso, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare un limite al pensiero, noi dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo, dunque, poter pensare quel che pensare non si può). Il limite non potrà, dunque, venire tracciato che nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsense» (tr. Conte). L'opera si propone dunque di marcare dall'interno i limiti di ciò che sentatamente si lascia dire e pensare; eppure, nel mentre, così facendo, rappresenta con chiarezza il dicibile, non tace di significare l'indicibile (cfr. Tractatus, 4.115), quell'al di là del mondo nel quale il senso del mondo, se vi è, ha da essere ineffabilmente ospitato (ivi, 6.41).

In queste voci, e nelle altre che facilmente potrebbero essere affiancate, un motivo formale torna dunque insistentemente. Da un lato qualcosa (l'Io, la monade creata, la ragione trascendentale, lo spirito finito, il linguaggio) si osserva a partire dal limite che lo espone come istanza originariamente autoriferita. Dall'altro il limite, una volta resosi tematico, rinvia oltre di sé e, nel far questo, prende a suggerire al finito ora la possibilità (di gran lunga meno frequentata) che, al di là di esso, vi sia daccapo solo altro finito e semmai lo sconfinato del mondo; ora anche quella (storicamente più praticata) che si dia inoltre un Assoluto o un'Alterità in grado di emancipare il finito dalla necessità di insistere sulla propria finitudine.

Questo nodo speculativo, anticipiamo, è forse quello attorno al quale si lasciano al fondo compendiare anche i contributi che il lettore troverà raccolti nella rubrica Focus del presente numero di Rosmini Studies. Essi costituiscono l'esito della seconda fase del progetto di ricerca su Rosmini e la fenomenologia, avviato nel 2015 dal Centro Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" costituito presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento.

Il progetto ha avuto in realtà una gestazione più lunga. Già nel 2012 era stata pubblicata una Lectio magistralis di Roberta De Monticelli, tenuta a Rovereto su incarico del Centro e

costruita intorno al confronto tra Husserl e Scheler da un lato e Rosmini dall'altro sul tema della personalità, dall'autrice articolata concettualmente in 'personhood' e 'personality', ovvero l'esser-persona in ragione della condivisione di determinati tratti universali e l'esser questa persona in ragione della propria individuale singolarità e irripetibilità.¹ Del 2014, a testimonianza dell'interesse del Centro per un confronto con gli sviluppi recenti della fenomenologia, è l'invito rivolto a Jean-Luc Marion a tenere a Rovereto le tre conferenze su Dio e l'ambivalenza dell'essere, Donazione ed ermeneutica e La donazione dispensatrice del mondo ora uscite in volume,² cui ha fatto seguito l'analoga iniziativa che, nel 2015, ha coinvolto invece Emmanuel Falque.³ Nuove suggestioni, infine, di taglio più storico, provenivano da Fulvio De Giorgi che, nel ricostruire con pazienza e precisione le vicende del rosminianesimo in Italia nel primo Novecento in un articolo poi apparso proprio su RS, giungeva alla proposta di individuare «la collocazione più propria di Rosmini [...] (dopo Bolzano e prima di Brentano) alle origini del movimento fenomenologico, nelle sue varie forme».⁴

L'idea di aprire uno spazio di indagine nel quale collocare e porre a confronto il pensiero rosminiano e la tradizione fenomenologica cominciava insomma a maturare. Restava da formalizzarla e conferirle un'articolazione plausibile. Dà conto di questo l'editoriale di Carla Canullo che, introducendo il n. 3 (2016) di RS, fornisce le indicazioni di fondo del progetto Rosmini e la fenomenologia, di cui quel fascicolo offre, come il lettore sa, i primi risultati. Come si può verificare, i saggi pubblicati in quella sede coprono solo in parte l'ampio ventaglio delle questioni a suo tempo programmaticamente profilate. Di qui la necessità, come si diceva, di far seguire una seconda fase di elaborazione che da un lato permettesse appunto di esplorare motivi di confronto rimasti non ancora approfonditi; dall'altro, però, proseguisse nell'intento di non limitare l'indagine alla ricerca di potenziali e pur feconde assonanze, bensì di saggiare

¹ R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell'idea di persona*, in M. NICOLETTI – F. GHIA (a cura di), «Conservare l'intelligenza». *Lezioni Rosminiane*, Università degli Studi di Trento, Trento 2012.

² Cfr. J.L. MARION – É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, a cura di C. BRENTARI, Morcelliana, Brescia 2018.

³ Cfr. E. FALQUE, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, pref. di C. CANULLO, Morcelliana, Brescia 2017.

⁴ F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, «Rosmini Studies», III 2016, pp. 111-139, qui p. 139.

le condizioni affinché, più radicalmente, la fenomenologia fosse sottoposta alla prova di Rosmini, così come Rosmini alla prova della fenomenologia. E più corretto sarebbe dire: i diversi Rosmini e le diverse fenomenologie.

Nel loro insieme, infatti, i saggi di questo nuovo numero – in larga parte nati dalle relazioni tenute in occasione del convegno su Rosmini e la fenomenologia che ha avuto luogo a Rovereto nel maggio del 2017 – presentano anzitutto un significativo ampliamento degli autori di indirizzo fenomenologico considerati, sia di area tedesca (Husserl, ovviamente, ma anche Scheler e Stein), sia, ancor più, di area francese (Merleau-Ponty, Ricœur, Marion, Henry, Chrétien, Falque, Barbaras). In secondo luogo, registrano un notevole allargamento tematico: dalla descrizione delle forme dell'esperienza, con particolare riferimento, qui, all'apertura corporea al mondo e all'intreccio di volontà e passività; alla costituzione dell'uomo come soggetto morale, sia in quanto persona che nei suoi legami intersoggettivi; al tema dell'essere e, di qui, ai margini di riapribilità, in chiave non puramente ontoteologica, della questione Dio. E l'impressione è che, per converso, una considerazione più articolata della galassia fenomenologica, unitamente alle diverse accentuazioni tematiche che ne sono derivate, abbia non solo contribuito a una ricostruzione più mossa, talvolta in senso critico, del pensiero di Rosmini, ma anche reso possibile, pur con le dovute attenzioni, una più analitica considerazione dei legami in senso stretto storici fra rosminianesimo e tradizione di matrice brentariano-husserliana, incluse le reciproche ascendenze. Al lettore, naturalmente, il giudizio sugli esiti ermeneutici di un accostamento fra due linee di pensiero a prima vista non privo di azzardi; azzardi ai quali, va detto, ha peraltro corrisposto sempre, da parte degli interpreti, come potrà vedersi, un atteggiamento di saggia cautela.

Anche per questo, avviandoci a concludere, ci si può forse concedere uno spunto di riflessione più problematico, che, come anticipato, si lega alle considerazioni svolte in apertura. Non può non colpire, nei saggi qui presentati, che il confronto tra Rosmini e la fenomenologia sia prevalentemente condotto con riferimento a preoccupazioni fatte valere all'interno di quello che, con Janicaud, si è soliti etichettare come il "tournant théologique" della fenomenologia francese; ma anche evocando posizioni come quelle che furono già di Scheler o di Stein, in cui evidentemente forte è stata l'esigenza di aprire l'atteggiamento fenomenologico all'esplorazione del religioso, in linea, del resto, come ormai si sa, con analoghe inquietudini che non hanno mancato di agitare la mente dello stesso Husserl. Ci si potrebbe allora interrogare intorno al perché di un tale esito. E domandarsi se questa sia stata una conseguenza inevitabile del semplice fatto di aver deciso di mettere in parallelo la fenomenologia con un pensiero come quello rosminiano. Oppure se ciò non rimandi a un motivo più sotterraneo, che

proprio i contributi qui presentati, anche loro malgrado, invitano a pensare. E cioè a una coappartenenza più profonda, al di là delle ovvie distanze, e di Rosmini e di molti dei fenomenologi in questione (Husserl incluso), marcata dalla necessità di reagire all'ombra lunga e tutta moderna del soggetto come principio autocentrato di determinazione e conferimento di senso all'altrimenti indeterminato che, con quello stesso movimento, quel principio confina fuori di sé. Due opposte versioni del solipsismo si stagliano su questo sfondo: quella del soggetto che, nel dissidio da dirimere fra senso e non-senso, avanza pretese di autosufficienza; e quella del soggetto che, di fronte alla messa in scacco di quelle stesse pretese, sperimenta la solitudine dell'insignificanza. Nell'uno e nell'altro caso, per ragioni opposte che pure si richiamano, non stupisce veder riemergere insieme la questione degli altri e la questione dell'Altro. Le filosofie del soggetto, filosofie del bisogno di risposte certe all'istanza del senso, faticano infatti a riconoscere una pluralità che si dia come irriducibile. Tant'è che, ove questo avvenga, proprio la logica del soggetto induce sovente alla ricerca di fonti sovrasoggettive di composizione del senso. Nella tensione fra immanenza e trascendenza, in senso orizzontale e verticale, che così si istituisce, l'attenzione converge allora non per caso verso configurazioni che, pur al prezzo del paradosso, permettano di parlare di trascendenza nell'immanenza. Questa è, in Rosmini, la funzione assegnata all'idea dell'essere (genitivo oggettivo e soggettivo!) quale punto di torsione dell'ideologia in teosofia. Questa è spesso, nella tradizione fenomenologica, specie quella che ormai cerca congedo dal primato filosofico della questione dell'essere, la funzione assegnata alle esperienze di passività (Ricœur) quali punti di irruzione dell'alterità – di altri e di Altro – nelle dinamiche di autoposizione dell'Ego.

Se questo è vero, l'interesse incrociato verso le esperienze di passività in Rosmini e quello per le riaperture del discorso teologico nella fenomenologia, testimoniati a vario titolo dai saggi qui raccolti, si può dire disegnino, in modo a questo punto non casuale, un chiasmo che trova il suo momento di intersezione nella questione moderna del senso. Non indica però questo, almeno nei termini così posti, una solidarietà nonostante tutto perdurante con la metafisica della soggettività? Ad altre eventuali indagini il compito di fare luce sulla questione che così si profila.

(Mauro Nobile)





Rosmini put to the Phenomenology Test. And vice versa.

A persistent tension between the profession of perfection and the temptation of the absolute pervades a large part of modern and contemporary thought. A brief reference may prove illustrative. In Descartes, the perception of the crisis of the traditional orders of knowing provokes the systematic exercise of doubt, which, if radicalised, provides the 'ego' with the incontrovertible reality of its thinking, without, however, deriving for this reason only, the guarantee that such thinking is conducted according to the truth. To the French philosopher, who arrived thus far, it is nevertheless not adequate that the ego may be able to monitor its own fallibility – a witness to the limit –, relying on the self-correction resources it has at its disposal. On the contrary, he finds it necessary, as ego of the mind, to know with absolute certainty what is beyond the boundary that separates it from the abyss of utter falsehood; and therefore to discover amongst his own thoughts as a finished ego, the “evident” proof of the presence in him, just as in nature, of the order of reasoning of a perfect and truthful God. To the point that even the capacity for self-emendation may appear, at last, as facultas a Deo tributa (Meditatio VI, ed. Adam-Tannery VII, 101). Natural perfection is not removed, but, in as far as it is finiteness, it is most certainly weakened thanks to the restoration of the continuum of rationality that now, with reassuring certainty, firmly consolidates nature and God: «[P]er naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo». We seem to already be listening to Spinoza, but it still Descartes. Who, moreover, precisely for having credited the assumption of the knowability

of the infinite, will purposely open up the way to great variations around the motif of the metaphysical ascension of the finite, which will indeed be put forward not only by Spinoza, but also by Malebranche and Leibniz. In Kant, the consummation of trust in the transcendent guarantees of truth commits reason to the task of circumscribing one's possibilities according to one's limitations. But, as noted, not even the self-critical option is able to free the transcendental subject from the metaphysical bewilderment of the un-conditioned, even if reabsorbed, with a regulatory value or, as postulated, in the economy of reason itself. In Hegel, philosophy comes back, in no uncertain terms, to be a slave to the need to overcome the divide that threatens to leave the finite deprived of redemption in the Absolute, now thought of as a subject, or rather, as a spirit; and hence the gap, still alive in Descartes, between the finite and infinite spirit, is posed by Hegel only so that thought may recognise it as already removed in its truth: «It is therefore an empty expression – he in fact writes – that stated by he who says: there are finite spirits. The spirit as a spirit is not finite, it has finitude within itself, but only as something to overcome and be overcome» (Enzykl. 1830, ed. 1840-45, III, § 386, Zusatz, tr. Bosi). This – explains Hegel – because in the dimension of the spirit, «the very fact that we know that there is a limit, is proof of the fact that we are already beyond that: it is proof of our own infinity» (ibid.). With a similar argument, but with reversed intention, in other words, anti-metaphysical, the theme returns almost a century later in Wittgenstein's Tractatus: «The book – we read in the Preface – aims, therefore, to trace a limit to thought, or, rather – not to thought itself, but to the expression of thoughts: Since, in order to draw a limit to thought, we should be able to contemplate both sides of this limit (we should, therefore, be able to think that which cannot be thought). The limit cannot, therefore, be traced but in language, and that which is beyond the limit will be nothing but nonsense» (tr. Conte). The work, therefore, aims to mark from within the limits of what is sensibly left to say and think: and yet, in meantime, in so doing, it clearly represents what is expressible, and does not refrain from explaining the inexpressible (cf. Tractatus, 4.115), that hereafter of the world in which the sense of the world, if there is such a thing, has to be ineffably hosted (ibid., 6.41).

In these words, and in others that could easily sit side-by-side, so a formal theme returns insistently. On the one hand, something (the Ego, the created monad, the transcendental reason, the finite spirit, the language) is observed, starting from the limit that exposes it as an originally self-referenced instance. On the other hand, the limit, once it has become thematic, refers beyond itself, and, in doing so, now implies the possibility (far less contemplated) that beyond the finite there is only more finite all over again or, if anything, the boundless world;

or the other possibility (historically more practised), that, furthermore, there is an Absolute or an Otherness capable of emancipating the finite from the need to insist on its own finitude.

This speculative issue, we can disclose, is maybe at the core of the contributions that the reader will find collected together in the Focus column of the present issue of Rosmini Studies. They constitute the outcome of the second phase of the research project on Rosmini and phenomenology launched in 2015 by the “Antonio Rosmini” Study and Research Centre, established at the Department of Humanities and Philosophy of Trento University.

As a matter of fact, the project has been developing over a longer period. Back in 2012, a *Lectio magistralis* was published by Roberta De Monticelli, presented in Rovereto on behalf of the Centre and was built around the comparison between Husserl and Scheler on one side, and Rosmini on the other, on the subject of personality, conceptually articulated by the author as ‘personhood,’ or being a person by reason of the sharing of certain universal traits, and ‘personality,’ or being this person because of one’s individual singularity and unrepeatability.¹ In 2014, as evidence of the Centre’s interests in comparing recent developments in phenomenology, Jean-Luc Marion was invited to hold three lectures at Rovereto on God and the ambivalence of being, Donation and hermeneutics and The dispensing donation of the world, now published as a book,² followed by a similar initiative that, in 2015, saw the involvement of Emmanuel Falque.³ Then finally, new ideas of a more historic nature, emerged from Fulvio De Giorgi who reconstructed, with great patience and precision, the matter of Rosminianism in Italy in the early nineteenth hundreds, in an article which was then published in RS, adding a further proposal to select «the most proper collocation of Rosmini [...] (after Bolzano and before Brentano) to the origins of the phenomenological movement in its various forms».⁴

In short, the idea of opening a space for investigation in which to bring together and compare Rosminian thoughts and the phenomenological tradition began to take shape. It only

¹ R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell’idea di persona*, in M. NICOLETTI – F. GHIA (eds.), «Conservare l’intelligenza». *Lezioni Rosminiane*, Trento University, Trento 2012.

² Cf. J.L. MARION – É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, edited by C. BRENTARI, Morcelliana, Brescia 2018.

³ Cf. E. FALQUE, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, preface by C. CANULLO, Morcelliana, Brescia 2017.

⁴ F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianismo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, «Rosmini Studies», III 2016, pp. 111-139, see p. 139.

remained to formalise it and give it plausible articulation. Key to this was the editorial of Carla Canullo who, introducing the 3rd issue of RS (2016) provides the basic indications of the Rosmini and phenomenology project, which, as the reader will know, provides the first results. As can be verified, the essays published at that time only partially cover the wide range of issues that were programmatically profiled back then. Hence the need, as we have said, to follow on with a second phase of elaboration that, on the one hand, allowed for the exploration of reasons for comparison not yet investigated; on the other, however, it continued with the intention of not limiting the investigation to the search for potential and yet fruitful assonance, but to test the conditions, so that, more radically, phenomenology was put to the Rosmini test, just as Rosmini was put to the phenomenology test. It would be more correct to say the various Rosminis and the various phenomenologies.

As a whole, in fact, the essays contained in this new issue – emerging mainly from the talks given at the conference on Rosmini and phenomenology which took place in Rovereto in May 2017 – present, primarily, a significant increase in the number of authors oriented towards phenomenology, both in the German area (Husserl, obviously, but also Scheler and Stein), and even more so in the French area (Merleau-Ponty, Ricœur, Marion, Henry, Chrétien, Falque, Barbaras). Secondly, they register a noteworthy thematic broadening: from the description of the forms of experience, with particular reference here to the corporeal openness to the world and to the interweaving of will and passivity; to the constitution of man as a moral subject, both as a person and also in his intersubjective bonds; to the theme of being, and, hence, to the possible re-opening of the God question, in a manner not purely ontotheological. And the impression is that, conversely, a more articulated consideration of the phenomenological galaxy, together with the various thematic emphases that derive from it, has not only contributed to a more lively reconstruction, sometimes in a critical sense, of Rosmini's thinking, but has also made it possible, with all due attention, to make a more analytical consideration of the links in the strictly historical sense, between Rosminianism and the Brentanian-Husserlian matrix tradition, including mutual ancestry. Judgment is, of course, up to the reader on the hermeneutical outcomes of a juxtaposition between two lines of thought, at first sight not free from risk; risks towards which, it must be said, an attitude of wise caution has always been adopted, as we can see, on the part of the interpreters.

As we draw to a conclusion, for this reason too, we can perhaps grant a more problematic starting point for reflection, which, as already mentioned, is linked to the considerations made at the beginning. In the essays presented here, one cannot fail to be struck by the fact that the comparison between Rosmini and phenomenology is predominantly carried out with reference

to the concerns raised within that which, according to Janicaud, is normally labelled as the “tournant théologique” of French phenomenology; but also evoking positions taken previously by Scheler and Stern, in which the need to open the phenomenological attitude towards the exploration of the religious was clearly evident, in line, moreover, as we know, with similar anxieties which did not fail to torment the mind of Husserl himself. One could then wonder about the reason for such an outcome and ask oneself if this was the inevitable consequence of the simple fact of having decided to draw a parallel between phenomenology and a line of thought such as that of Rosmini. Or, if this does not lead to a more subterranean reason, that the contributions presented here, whether they wish to or not, invite us to think. That is, to a deeper joint belonging, beyond the obvious distances, and of Rosmini and of many of the phenomenologists in question, (Husserl included), marked by the need to react to the long and wholly modern shadow of the subject as a self-centred principle of determination and conferment of meaning to the indeterminate otherness that, with that same movement, that principle confines outside of itself. Two opposing versions of solipsism stand out against this backdrop: that of the subject who, in the dissension between sense and non-sense, advances self-sufficiency claims; and that of the subject, who experiences the loneliness of insignificance when faced with putting those same claims in check. In both cases, for opposite, yet recurring reasons, it is not surprising to see the question of others and the question of the Other re-emerge together. The philosophies of the subject, philosophies of the need for certain answers to the instance of meaning, are in fact struggling to recognise a plurality that is given as irreducible. So much so that, where this happens, the very logic of the subject often leads to the search for super-subjective sources of composition of meaning. In the tension between immanence and transcendence, horizontal and vertical, which is thus established, attention then converges not by accident into configurations that, even at the price of the paradox, allow one to speak of transcendence in immanence. This is, according to Rosmini, the function assigned to the idea of being (objective and subjective genitive!) as the torsion point of ideology in theosophy. This is often, in the phenomenological tradition, the one that now especially seeks leave from the philosophical primacy of the question of being, the function assigned to the experiences of passivity (Ricoeur) as points of irruption of otherness and the Other – in the dynamics of self-declaration of the Ego.

If this is true, the interest encountered towards the experiences of passivity in Rosmini, and that for the reopening of the theological discourse in phenomenology, testified in various ways by the essays collected here, can be said to draw, in a way that at this point is by no means casual, a chiasm that finds its point of intersection in the modern question of meaning.

Does this not indicate, at least in the terms so posed, a certain solidarity despite everything enduring within the metaphysics of subjectivity? And thus, the task of shedding light on this looming question must be left to other, future investigations.

(Mauro Nobile)

Rosmini auf dem Prüfstand der Phänomenologie – und umgekehrt

Eine durchgängige Spannung zwischen dem Bekenntnis zur Endlichkeit und dem Streben zum Absoluten hin durchzieht einen großen Teil des neuzeitlichen und zeitgenössischen Denkens. Einige rasche Hinweise können das anschaulich machen. Bei Descartes veranlasst die Wahrnehmung der Krise der traditionellen Ordnungen die systematische Ausübung eines Zweifels, der, wenn er radikalisiert wird, zwar das Ich auf die unbestreitbare Aktualität seines Denkens verweist, jedoch ohne dass sich daraus eo ipso für dieses Denken die Gewähr ergäbe, dass es sich auch wahrheitsgemäß vollzieht. Dem französischen Philosophen genügt es, nachdem er an diesen Punkt gekommen ist, dennoch nicht, dass das Ich seine eigene Fehlbarkeit – welche die Grenze bezeugt – überwachen kann, indem es auf die Ressourcen der Selbstkorrektur zurückgreift, über die es doch immerhin verfügt. Für dieses Ich ist es, nachdem es sich als geistiges Ich entdeckt hat, vielmehr unabdingbar, sich mit letzter Gewissheit diesseits der Grenze zu wissen, die es vom Abgrund der absoluten Falschheit trennt – und damit unter seinen Denkinhalten als endliches Ich den “evidenten” Beweis dafür zu finden, dass sich auch auf es selbst die Ordnung der Gründe erstreckt, die ein vollkommener und wahrhaftiger Gott der Natur eingeschaffen hat. Und das in einem solchen Maße, dass sogar die Fähigkeit zur Korrektur seiner selbst schließlich als eine von Gott verliehene Fähigkeit, eine facultas a Deo tributa,

erscheinen kann.¹ Die natürliche Endlichkeit wird nicht aufgehoben, aber qua Endlichkeit doch jedenfalls depotenziert dank der Wiederherstellung des Rationalitätskontinuums, das nun mit beruhigender Gewissheit die Natur und Gott zu einer Einheit zusammenschließt: “Per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo.”² Man glaubt bereits Spinoza zu hören, aber es ist nach wie vor Descartes – der im Übrigen, gerade weil er die Voraussetzung der Erkennbarkeit des Unendlichen plausibel gemacht hat, nicht zufälligerweise den Weg öffnen wird für die großen Variationen über das Motiv der metaphysischen Absolution des Endlichen, die dann nicht nur von Spinoza selbst, sondern auch von Malebranche und von Leibniz vorge-tragen werden. Bei Kant nimmt das Schwinden der transzendenten Garantien der Wahrheit die Vernunft für die Aufgabe in Anspruch, ihre eigenen Möglichkeiten abzustecken, und zwar in Abhängigkeit von ihren Grenzen; aber bekanntlich gelingt es nicht einmal der Option der Kritik seiner selbst, das transzendente Subjekt vom metaphysischen Stachel des Unbeding-ten zu befreien, auch wenn dieses, mit regulativer Funktion oder als Postulat, wieder in die Ökonomie der Vernunft selbst aufgenommen wird. Bei Hegel muss sich die Philosophie dage-gegen erneut entschieden dem Bedürfnis unterwerfen, die Entzweiung zu überwinden, die das Endliche ohne Rückhalt im Absoluten zu lassen droht, das nunmehr als Subjekt oder Geist ge-dacht wird. Und so wird der Abstand zwischen dem endlichen und dem unendlichen Geist, der bei Descartes noch lebendig war, von Hegel nur dazu gesetzt, damit das Denken ihn als in Wahrheit schon immer aufgehoben erkennen kann: “Es ist deshalb” – so schreibt er nämlich – “ein leerer Ausdruck, wenn man sagt: Es gibt endliche Geister. Der Geist als Geist ist nicht endlich, er hat die Endlichkeit in sich, aber nur als eine aufzuhebende und aufgehobene.”³ Und das, so erläutert Hegel, deswegen, weil in der Dimension des Geistes gilt: “Schon daß wir von

¹ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* VI,11 (R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Lateinisch-Deutsch, übers. und hrsg. von Ch. Wohlers, Hamburg: Meiner 2008, 162).

² Ebd. – “Ich verstehe nämlich unter Natur allgemein betrachtet nichts anderes als entweder Gott selbst, oder die von Gott eingerichtete Koordination der geschaffenen Dinge” (ebd. 163).

³ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Dritter Teil, § 386, Zusatz (G.W.F. HEGEL, *Werke* [Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel], Bd. 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, 36).

einer Schranke wissen, ist Beweis unseres Hinausseins über dieselbe, unserer Unbeschränktheit.”⁴ Mit analogem Inhalt, aber umgekehrter bzw. antimetaphysischer Absicht wird das Thema fast ein Jahrhundert später beim Wittgenstein des Tractatus wiederkehren: “Das Buch” – so heißt es im Vorwort – “will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt). Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.”⁵ Das Werk setzt sich also zum Ziel, von innen her die Grenzen dessen zu markieren, was sich sinnvoll sagen und denken läßt. Und doch: Während es, indem es das tut, das Sagbare klar darstellt, verschweigt es auch nicht, dass es das Unsagbare “bedeutet”,⁶ jenes Jenseits der Welt, in dem der Sinn der Welt, wenn es ihn denn gibt, auf eine eben unsagbare Weise beherbergt sein muss.⁷

In diesen Stimmen – und in den anderen, die ihnen mühelos an die Seite gestellt werden könnten – kehrt also ein formales Motiv beharrlich wieder. Auf der einen Seite beobachtet sich etwas (das Ich, die geschaffene Monade, die transzendente Vernunft, der endliche Geist, die Sprache) von der Grenze her, die es als eine ursprünglich selbstbezügliche Instanz erweist. Auf der anderen Seite weist die Grenze, nachdem sie einmal thematisch gemacht worden ist, über sich hinaus und legt dem Endlichen entweder die (bei Weitem weniger in Anspruch genommene) Möglichkeit nahe, dass jenseits ihrer noch einmal nur weiteres Endliches existiert oder allenfalls das Grenzenlose der Welt – oder auch die (in der Geschichte häufiger genutzte) Möglichkeit, dass sich darüber hinaus ein Absolutes oder ein Anderes gibt, das in der Lage ist, das Endliche von der Not zu befreien, auf der eigenen Endlichkeit insistieren zu müssen.

Dieser spekulative Knoten ist, um es vorwegzunehmen, vielleicht derjenige, um den herum sich im Grunde auch die Beiträge gruppieren lassen, die der Leser in der Rubrik Focus der vorliegenden Nummer der Rosmini Studies versammelt finden wird. Sie stellen das Ergebnis der zweiten Phase des Forschungsprojekts “Rosmini und die Phänomenologie” dar, das

⁴ Ebd.

⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 9.

⁶ Vgl. ebd., 4.115 (S. 33).

⁷ Vgl. ebd., 6.41 (S. 82).

im Jahre 2015 vom Centro Studi e Ricerche Antonio Rosmini, der beim Dipartimento di Lettere e Filosofia der Universität Trento/Trient angesiedelt ist, auf den Weg gebracht wurde.

Das Projekt hat eigentlich eine noch längere Vorgeschichte. Schon im Jahre 2012 war eine im Auftrag des Centro in Rovereto gehaltene „Lectio magistralis“ von Roberta De Monticelli erschienen, in deren Mittelpunkt die Gegenüberstellung zwischen Husserl und Scheler auf der einen Seite und Rosmini auf der anderen im Hinblick auf das Thema der Person steht, ein Thema, bei dem die Autorin begrifflich unterscheidet zwischen „personhood“ und „personality“ bzw. zwischen dem Personsein (der Personalität) aufgrund der Tatsache, dass man an bestimmten universalen Merkmalen teilhat, und der Persönlichkeit, also der Tatsache, dass man aufgrund der eigenen individuellen Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit diese Person ist.⁸ Im Jahre 2014 erfolgte – als Zeichen des Interesses des Centro für eine Auseinandersetzung mit den neueren Entwicklungen in der Phänomenologie – eine Einladung an Jean-Luc Marion, in Rovereto drei (jetzt in einem Band⁹ erschienene) Vorträge zu halten über Dio e l’ambivalenza dell’essere [“Gott und die Ambivalenz des Seins”], Donazione ed ermeneutica [“Gabe und Hermeneutik”] sowie La donazione dispensatrice del mondo [“Die Gabe als Gewährendes der Welt”]. Daran schloss sich die analoge Initiative im Jahre 2015 an, an der Emmanuel Falque beteiligt war.¹⁰ Neue Impulse von stärker historischem Zuschnitt kamen von Fulvio De Giorgi, der (in einem ebenfalls in den Rosmini Studies erschienenen Aufsatz) durch eine geduldige und präzise Rekonstruktion der Geschichte des Rosminianismus im Italien des frühen 20. Jahrhunderts zu der Anregung gelangt, „die ganz eigene Stellung Rosminis [...] (nach Bolzano und vor Brentano) in den Anfängen der phänomenologischen Bewegung in ihren verschiedenen Gestalten“ genau zu bestimmen.¹¹

⁸ R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell’idea di persona*, in: M. NICOLETTI – F. GHIA (Hrsg.), *“Conservare l’intelligenza”. Lezioni Rosminiane*, Trento: Università degli Studi di Trento 2012.

⁹ Vgl. J.L. MARION – É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono* hrsg. von C. BRENTARI, Brescia: Morcelliana 2018.

¹⁰ Vgl. E. FALQUE, *Passer le Rubicon: philosophie et théologie. Essai sur les frontières*, Bruxelles: Lessius 2013.

¹¹ F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, in: *Rosmini Studies* III 2016, 111–139, hier 139 (‘‘la collocazione più propria di Rosmini [...] (dopo Bolzano e prima di Brentano) alle origini del movimento fenomenologico, nelle sue varie forme’’).

Die Idee, einen Raum der Forschung zu eröffnen, in dem das Denken Rosminis und die phänomenologische Tradition einen Ort finden und in eine Auseinandersetzung miteinander gebracht werden konnten, begann also zu reifen. Was noch übrig blieb, war, ihm eine formale Gestalt und eine plausible Gliederung zu verschaffen. Davon legt das Vorwort von Carla Canullo Rechenschaft ab, das den Band 3 der Rosmini Studies von 2016 einleitet und die grundlegenden Angaben liefert zu dem Projekt "Rosmini und die Phänomenologie", von dem jener Band, wie der Leser weiß, die ersten Ergebnisse bietet. Wie man feststellen kann, decken die dort publizierten Aufsätze den breiten Fächer der seinerzeit programmatisch umrissenen Probleme nur zum Teil ab. Daher die schon angesprochene Notwendigkeit, eine zweite Arbeitsphase folgen zu lassen, die es einerseits eben ermöglichen soll, denjenigen Motive weiter nachzugehen, bei denen die Gegenüberstellung noch nicht vertieft erfolgt ist – und die andererseits aber auch die Intention weiterverfolgt, die Forschung nicht auf die Suche nach möglichen und durchaus auch fruchtbaren Übereinstimmungen zu beschränken, sondern zu prüfen, welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit – radikaler – die Phänomenologie von Rosmini her auf den Prüfstand gestellt werden kann und ebenso Rosmini von der Phänomenologie her. Und richtiger wäre es, zu sagen: die verschiedenen Rosminis und die verschiedenen Phänomenologien.

In ihrer Gesamtheit genommen zeigen die Aufsätze dieses neuen Bandes – die zum großen Teil hervorgegangen sind aus den Vorträgen, die anlässlich der Tagung "Rosmini und die Phänomenologie" im Mai 2017 in Rovereto gehalten wurden – nämlich vor allem eine bedeutende Ausweitung der Zahl der Autoren phänomenologischer Herkunft, sowohl aus dem deutschen (Husserl natürlich, aber auch Scheler und Stein) als auch (noch mehr) aus dem französischen Sprachraum (Merleau-Ponty, Ricœur, Marion, Henry, Chrétien, Falque, Barbaras). In zweiter Linie weisen sie eine erhebliche thematische Ausweitung auf: von der Beschreibung der Formen der Erfahrung, hier mit besonderer Bezugnahme auf die leibliche Offenheit zur Welt hin und auf die Verschränkung von Willen und Passivität, bis zur Konstitution des Menschen als moralisches Subjekt (ebenso als Person wie in seinen intersubjektiven Bindungen) und bis zum Thema des Seins und von dort aus bis zu den Spielräumen einer möglichen neuen Eröffnung der Gottesfrage von einem nicht rein ontotheologischen Zugang her. Und dabei ergibt sich der Eindruck, dass eine differenziertere Betrachtung des phänomenologischen Kosmos zusammen mit den verschiedenen thematischen Akzentuierungen, die daraus hervorgegangen sind, andererseits nicht nur zu einer lebendigeren Rekonstruktion (mitunter in einem kritischen Sinne) von Rosminis Denken beigetragen, sondern auch – stets mit den notwendigen Kautelen – eine analytischere Untersuchung der im strengen Sinne historischen Verbindungen

ermöglicht hat, die zwischen dem Rosminianismus und der Tradition Brentano-Husserl'scher Herkunft bestehen (unter Einschluss der jeweiligen Vorläufer). Dabei bleibt natürlich dem Leser das Urteil überlassen über die hermeneutischen Ergebnisse eines Zueinanderstellens zweier denkerischer Linien, das auf den ersten Blick nicht frei von Risiken ist – Risiken, denen im Übrigen, das muss gesagt werden, aufseiten der Interpreten (wie man wird sehen können) stets eine Haltung weiser Vorsicht entsprochen hat.

Auch deshalb kann man uns vielleicht (während wir langsam zum Schluss kommen) einen Denkanstoß erlauben, der problematischer ist und der sich, wie schon angedeutet, an die eingangs entwickelten Überlegungen anschließt. In den hier vorgelegten Aufsätzen muss auffallen, dass die Gegenüberstellung zwischen Rosmini und der Phänomenologie vorwiegend stattfindet mit Bezug auf Anliegen, die innerhalb dessen zur Geltung gebracht wurden, was man mit Janicaud als den “*tournant théologique*”, die “*theologische Wende*” der Phänomenologie zu bezeichnen sich angewöhnt hat. Dabei wird aber auch an Positionen erinnert, die sich schon bei Scheler oder Stein finden, wo das Bedürfnis, die phänomenologische Einstellung für die Erforschung des Religiösen zu öffnen, natürlich stark gewesen ist – Positionen, die im Übrigen auch, wie man heute weiß, in einer Linie stehen mit analogen Motiven der Beunruhigung, die durchaus auch den Geist Husserls selbst beschäftigt haben. Man kann nun die Frage stellen nach dem Grund für einen solchen Befund und sich fragen, ob das eine unvermeidliche Konsequenz der schlichten Tatsache ist, dass man sich entschlossen hat, die Phänomenologie in Parallele zu stellen zu einem Denken wie demjenigen Rosminis – oder ob es nicht auf ein tiefer verborgenes Motiv verweist, das zu denken gerade die hier vorgelegten Beiträge einladen (auch gewissermaßen gegen ihren Willen), und damit auf eine tiefer liegende Zusammengehörigkeit – jenseits der offensichtlichen Differenzen – zwischen Rosmini und vielen der infrage stehenden Phänomenologen (Husserl selbst eingeschlossen): eine Zusammengehörigkeit, die geprägt ist durch die Notwendigkeit, auf den langen und ganz und gar neuzeitlichen Schatten eines Subjekts zu reagieren, das verstanden wird als in sich selbst zentriertes Prinzip der Bestimmung und der Sinngebung des sonst Unbestimmten, ein Prinzip, welches ebendieses Unbestimmte mittels derselben Bewegung in ein Außen seiner (des Prinzips) selbst versetzt. Auf diesem Hintergrund heben sich zwei einander entgegengesetzte Versionen des Solipsismus ab: zum einen diejenige des Subjekts, das in dem Zwist zwischen Sinn und Nicht-Sinn, den es aufzulösen gilt, den Anspruch der Selbstgenügsamkeit erhebt; und zum anderen diejenige des Subjekts, das angesichts des Scheiterns ebendieses Anspruchs die Einsamkeit der Bedeutungslosigkeit erfährt. Im einen wie im anderen Fall überrascht es – aus

einander entgegengesetzten Gründen, die jedoch aufeinander verweisen – nicht, dass man zugleich die Frage nach den anderen und die nach dem (ganz) Anderen erneut auftauchen sieht. Die Philosophien des Subjekts – das heißt die Philosophien des Bedürfnisses nach unbezweifelbaren Antworten auf die Forderung nach Sinn – tun sich nämlich schwer, eine Pluralität anzuerkennen, die sich als irreduzibel gibt. Und dies so sehr, dass dort, wo dies der Fall ist, es oft gerade die Logik des Subjekts ist, die dazu veranlasst, nach übersubjektiven Quellen der Sinnbildung zu suchen. In der Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz (im horizontalen oder vertikalen Sinne), die dadurch entsteht, richtet sich die Aufmerksamkeit nicht zufälligerweise auf Konfigurationen, die es – und sei es um den Preis der Paradoxie – erlauben, von einer Transzendenz in der Immanenz zu sprechen. Darin besteht bei Rosmini die Rolle, die der Idee des Seins (genitivus obiectivus und subjectivus) zugedacht ist als dem Punkt des Umschlags der Ideologie in Theosophie. Und darin besteht in der phänomenologischen Tradition – insbesondere in derjenigen, die nunmehr vom philosophischen Primat der Seinsfrage Abschied nehmen möchte – die Rolle, die den Erfahrungen der Passivität (Ricoeur) zugedacht ist als den Stellen, an denen die Alterität – der anderen und des (ganz) Anderen – in die Dynamiken der Selbstsetzung des Ichs einbricht.

Wenn das stimmt, kann man sagen, dass die beiden sich kreuzenden Richtungen des Interesses, die von den hier gesammelten Studien auf verschiedene Art und Weise bezeugt werden, nämlich das Interesse an den Erfahrungen der Passivität bei Rosmini und das Interesse an den Weisen einer neuen Eröffnung des theologischen Diskurses in der Phänomenologie, auf eine an dieser Stelle durchaus nicht zufällige Weise einen Chiasmus bilden, der seinen Schnittpunkt findet in der neuzeitlichen Frage nach dem Sinn. Aber weist dies nicht, wenigstens wenn man die Begriffe so wählt, hin auf eine trotz allem fortwährende Solidarität mit der Metaphysik der Subjektivität? Anderen möglichen Forschungen bleibt die Aufgabe vorbehalten, Licht in das Problem zu bringen, das sich so abzeichnet.

(Mauro Nobile)



Rosmini a la prueba de la fenomenología. Y viceversa

Una tensión persistente entre profesión de finitud y tentación de absoluto invade gran parte del pensamiento moderno y contemporáneo. Señalar alguna breve referencia puede resultar ilustrativo. En Descartes, la percepción de la crisis de los órdenes tradicionales motiva el ejercicio sistemático de una duda que, radicalizada, entrega al Yo a la actualidad incontrovertida de su pensar sin que por esto, sin embargo, conceda a este pensar la garantía del realizarse de acuerdo a la verdad. Al filósofo francés, llegado a este punto, no le basta que el Yo pueda vigilar la propia falibilidad –testimonio del límite– usando los recursos de autocorrección de los que dispone. Le resulta necesario, una vez descubierto el Yo de la mente, saberse con certeza definitiva en esta parte del confín que lo separa de del abismo de la falsedad absoluta, y encontrar por tanto entre los propios pensamientos de Yo finito la prueba “evidente” del mostrarse en él, como en la naturaleza, el orden de las razones de un Dios perfecto y veraz; hasta el punto de que incluso la capacidad de auto enmendarse pueda aparecer, finalmente, como facultas a Deo tributa (Meditatio VI, ed. Adam-Tannery VII, 101). La finitud natural no se suprime, pero, en tanto que finitud, pierde potencia gracias al restablecimiento del continuum de racionalidad que, ahora, con confortante certeza, salda en una unidad a la naturaleza y a Dios: «[P]er naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo». Nos parece escuchar ya a Spinoza, pero es todavía Descartes. Será él quien, precisamente por haber acreditado el presupuesto de la cognoscibilidad del infinito, y no por casualidad, abrirá el camino a las grandes variaciones que circundan el tema de la absolución metafísica del infinito que propondrán, no solo Spinoza, sino también Malebranche y Leibniz. En Kant, la reducción de la credibilidad a las garantía trascendentales de la verdad obliga a la razón a circunscribir sus posibilidades en función de los propios límites, pero, como se sabe, ni siquiera la opción autocrítica consigue liberar al sujeto del resentimiento metafísico del

incondicionado, a pesar de haber sido reincorporado, con valor negativo o como postulado, en la economía de la misma razón. En Hegel, la filosofía se muestra esclava de la necesidad de superar la escisión que amenaza con dejar al infinito exento de cualquier tipo de rescate en el Absoluto, que aparece ahora pensado como sujeto o bien como espíritu: de este modo, el descarte, aún vivo en Descartes, entre espíritu finito y espíritu infinito, es recuperado por Hegel solo para que el pensamiento pueda reconocerlo como algo suprimido en verdad ya desde siempre: «Es por tanto una expresión vacía –escribe de hecho– aquella que afirma: existen espíritus finitos. El espíritu, en tanto que espíritu, no es finito, este tiene en sí la finitud pero solo como algo a superar y superado» (Enzykl. 1830, ed. 1840-45, III, § 386, Zusatz). Esto – explica Hegel – porque, en la dimensión del espíritu, «el hecho de que nosotros sepamos que existe un límite es la prueba del hecho de que estamos ya más allá de aquel: es prueba de nuestra infinitud» (ibíd.). Con análogo argumento pero intención opuesta, es decir, antimetafísica, retornará el tema casi un siglo más tarde en el Wittgenstein del Tractatus: «El libro –se lee en el prólogo– quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable). Así pues, el límite solo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo» (trad. Muñoz & Reguera). La obra se propone de este modo demarcar desde el interno los límites de lo que sensatamente se puede decir y pensar; y sin embargo de este modo, en el proceso, representa con claridad lo decible denotando lo indecible (cfr. Tractatus, 4.115), aquel fuera del mundo en el cual el sentido del mundo, si existe, debe hospedarse inefablemente (ibíd., 6.41).

En estas posiciones, y en otras que podríamos sumar con facilidad, un motivo formal retorna insistentemente. Por una parte algo (el Yo, la mónada creada, la razón trascendental, el espíritu finito, el lenguaje) se observa desde el límite que lo expone como instancia originalmente autorreferencial. Por otra parte el límite, una vez que se convierte en temático, remite más allá de sí, y haciendo esto sugiere al finito, o bien la posibilidad (mucho menos frecuentada) de que, más allá del mismo se encuentre de nuevo solo otro finito y a lo sumo lo ilimitado del mundo, o bien (esta históricamente más común) que se dé además un Absoluto o una Alteridad capaz de emancipar al finito de la necesidad de insistir en la propia finitud.

Este nodo especulativo, anticipamos, es aquel en torno al cual se compendian las contribuciones que el lector encontrará recogidas bajo el título Focus del presente número de Rosmini Studies. Estas representan el resultado de la segunda fase del proyecto de investigación sobre Rosmini y la fenomenología, activado en 2015 por el Centro Studi e

Ricerche “Antonio Rosmini” constituido en el Departamento de Letras y Filosofía de la Universidad de Trento.

El proyecto tiene en realidad una gestación más larga. Ya en 2012 se publicaba una *Lectio magistralis* de Roberta De Monticelli, sostenida en Rovereto bajo encargo del Centro, y construida en base a la confrontación en torno al tema de la personalidad entre Husserl y Scheler por un lado y Rosmini por otro, que la autora articuló conceptualmente en ‘personhood’ y ‘personality’, es decir, el ser-persona en razón de compartir determinados rasgos universales y el ser esta persona en razón de la propia individual singularidad y no repetibilidad.¹ En el 2014, y como testimonio del interés del Centro por confrontarse con los recientes desarrollos de la fenomenología, se invita a Jean-Luc Marion a sostener en Rovereto las tres conferencias Dios y la ambivalencia del ser, Donación y hermeneútica y La donación dispensadora, recogidas en un volumen,² al que sigue la análoga iniciativa que en 2015 involucra esta vez a Emmanuel Falque.³ Por último, nuevas sugerencias de corte más histórico provenían de Fulvio De Giorgi, quien, en el reconstruir con paciencia y precisión las cuestiones del rosminianismo en la Italia de principios del siglo XX en un artículo publicado justamente en RS, concluía con la propuesta de identificar «la colocación apropiada de Rosmini [...] (después de Bolzano y antes de Brentano) en los orígenes del movimiento fenomenológico en sus varias formas».⁴

La idea de abrir un espacio de investigación en el cual situar y confrontar el pensamiento rosminiano y la tradición fenomenológica empezaba a madurar. Restaba formalizarla y darle una articulación plausible. De esto da cuenta el editorial de Carla Canullo que, introduciendo el n. 3 (2016) de RS, ofrece las indicaciones de fondo del proyecto Rosmini y la fenomenología, sobre el cual el fascículo ofrece, como el lector ya sabe, los primeros

¹ R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell’idea di persona*, in M. NICOLETTI – F. GHIA (ed.), «Conservare l’intelligenza». *Lezioni Rosminiane*, Università degli Studi di Trento, Trento 2012.

² Cfr. J.L. MARION – É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, ed. C. BRENTARI, Morcelliana, Brescia 2018.

³ Cfr. E. FALQUE, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, prolog. de C. CANULLO, Morcelliana, Brescia 2017.

⁴ F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminanesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, «Rosmini Studies», III 2016, pp. 111-139, p. 139.

resultados. Como se puede comprobar, los ensayos publicados en aquella sede cubren solo en parte el amplio abanico de las cuestiones en su tiempo delineadas programáticamente. De ahí la necesidad, como se señalaba, de continuar con una segunda fase de elaboración que, por un lado, permitiera efectivamente explorar los motivos de confrontación aún no profundizados; pero que, por otra parte, continuara el esfuerzo de no limitar la investigación a la búsqueda de potenciales y fecundas asonancias, sino más bien de tantear las condiciones que permitieran que, en modo más radical, la fenomenología fuera sometida a la prueba de Rosmini, así como Rosmini a la prueba de la fenomenología. Y aún más correcto sería decir: los diferentes Rosminis y las diferentes fenomenologías.

En su conjunto, de hecho, los ensayos de este nuevo número –en gran parte nacido de las relaciones mantenidas con ocasión de la conferencia sobre Rosmini y la fenomenología realizada en Rovereto en mayo de 2017– presentan sobre todo una ampliación significativa de los autores de corriente fenomenológica que se tienen en consideración, sea en el ámbito germánico (Husserl, obviamente, pero también Scheler y Stein), sea, todavía en modo más evidente, en el ámbito francés (Merleau-Ponty, Ricœur, Marion, Henry, Chrétien, Falque, Barbaras). En segundo lugar, recogen una notable ampliación temática: la descripción de las formas de la experiencia, con referencia particular, en este caso, a la apertura corpórea al mundo y a la interrelación entre voluntad y pasividad; la constitución del hombre como sujeto moral, sea en cuanto persona y en cuanto a sus relaciones intersubjetivas; el tema del ser y, desde este, los márgenes de reapertura, en clave no puramente ontoteológica, de la cuestión Dios. Y la impresión es que una consideración articulada de la galaxia fenomenológica, junto a las diversas acentuaciones temáticas que de ella derivan, haya contribuido no solo a una reconstrucción más activa, a veces en sentido crítico, del pensamiento de Rosmini, sino también hecho posible, con las debidas atenciones, una consideración más analítica de las relaciones en estricto sentido histórico entre rosminianismo y tradición de matriz brentano-husserliana, incluyendo los recíprocos antecedentes. Resta al lector, naturalmente, el juicio sobre los resultados hermenéuticos de un acercamiento entre dos líneas de pensamiento que puede parecer en principio azaroso. Azar al que ha correspondido siempre, por parte de los intérpretes y como podrá verse, una actitud de sabia cautela

También por esta razón, encaminándonos hacia la conclusión, se nos pueda quizás conceder la ocasión para una reflexión de carácter más problemático, que, como ya anticipado, se relaciona con las consideraciones expuestas al inicio. No puede resultar indiferente, en los ensayos aquí presentados, que la confrontación entre Rosmini y la fenomenología se desarrolle preferentemente en relación con preocupaciones invocadas al interno de aquello que, junto a

Janicaud, se ha etiquetado comúnmente como el “*tournant théologique*” de la fenomenología francesa; pero también evocando posiciones como fueron ya las de Scheler o de Stein, en las cuales se da una exigencia evidentemente fuerte de abrir la actitud fenomenológica a la exploración de lo religioso, en armonía por otra parte, como actualmente se sabe, con inquietudes análogas que no dejaron de agitar la mente del mismo Husserl. Se podría cuestionar sobre el por qué de un cierto resultado; y preguntarse si este haya sido la consecuencia inevitable del mero hecho de haber decidido situar en paralelo la fenomenología con un pensamiento como el rosminiano, o si, por otra parte, esto no nos conduzca a un motivo más subrepticio, que justamente las contribuciones aquí presentadas, incluso a su pesar, nos invitan a pensar. Y esto es, a una co-pertenencia más profunda, más allá de las distancias obvias, y de Rosmini, y de muchos de los fenomenólogos en cuestión (Husserl incluido), marcada por la necesidad de reaccionar en la sombra larga y moderna del sujeto como principio autocentrado de determinación y concesión de sentido a lo de otro modo indeterminado que, con este mismo movimiento, aquel principio confina fuera de sí.

Dos versiones opuestas del solipsismo se perfilan sobre este fondo: aquella del sujeto que, ante el conflicto de dirimir entre sentido y no-sentido, formula pretensiones de autosuficiencia, y aquella del sujeto que, enfrentado con el jaque a las mismas pretensiones, experimenta la soledad de la insignificancia. En un caso y en el otro, por razones opuestas que sin embargo se invocan mutuamente, no sorprende ver el reemerger conjunto de la cuestión sobre los otros y la cuestión sobre el Otro. A las filosofías del sujeto, filosofías de la necesidad de respuestas ciertas ante la instancia del sentido, les cuesta reconocer una pluralidad que se dé como irreductible. Tanto es así que, donde esto sucede, es justamente la lógica del sujeto la que induce con frecuencia a la búsqueda de fuentes sobreobjetivas de composición del sentido. En la tensión entre inmanencia y trascendencia, horizontal y vertical, que de este modo se instituye, la atención converge no por casualidad hacia configuraciones que, si bien a riesgo de paradójicas, permitan hablar de trascendencia en la inmanencia. Esta es, en Rosmini, la función atribuida a la idea del ser (genitivo objetivo y subjetivo!) en tanto que punto de torsión de la ideología en teosofía. Esta es con frecuencia, en la tradición fenomenológica, en especial aquella que busca desentenderse del primado filosófico de la cuestión del ser, la función asignada a las experiencias de pasividad (Ricoeur) en tanto que puntos de irrupción de la alteridad –de otros y de Otro– en las dinámicas de autoposición del Ego.

Si esto es así, el interés cruzado hacia las experiencias de pasividad en Rosmini y hacia las reaperturas del discurso teológico en la fenomenología, testimoniado en diverso modo en los ensayos aquí recogidos, puede decirse que traza, a este punto en modo no casual, un

quiasmo que encuentra su momento de intersección en la cuestión moderna del sentido. ¿No señala esto, al menos según los términos así recogidos, una solidaridad persistente a pesar de todo para con la metafísica de la subjetividad? A otras posibles investigaciones resta la tarea de arrojar luz sobre la cuestión que de este modo se perfila.

(Mauro Nobile)

Rosmini à l'épreuve de la phénoménologie. Et vice-versa

Une tension persistante entre profession de finitude et tentation de l'absolu occupe une grande partie de la pensée moderne et contemporaine. Quelques exemples rapides peuvent l'illustrer. En Descartes, la perception de la crise des systèmes traditionnels justifie la pratique systématique du doute qui, radicalisé, livre l'ego à l'acte incontestable de la pensée, sans pourtant que cela lui garantisse de se déployer dans la vérité. A ce point, au philosophe français ne suffit pas que l'ego puisse surveiller sa faillibilité – preuve de la limite – en recourant aux ressources d'autocorrection dont il dispose. En se découvrant ego de l'esprit, il lui est nécessaire de savoir qu'il est au-deçà de la frontière qui le sépare de l'abîme de la fausseté absolue ; il doit donc retrouver dans ses pensées d'ego fini la preuve évidente que l'ordre des raisons d'un Dieu parfait et véridique tend et se prolonge en lui comme dans la nature. Au point que la capacité d'autodétermination même peut apparaître, finalement, une *facultas a Deo tributa* (Méditation sixième, Ed. Levrault, p. 322). La finitude naturelle ne disparaît pas, mais, en tant que finitude, elle est affaiblie grâce au rétablissement du continuum de rationalité qui soude, avec rassurante certitude, l'unité entre la nature et Dieu: «[P]er naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo ». Il nous semble d'entendre Spinoza, mais il s'agit toujours de Descartes. D'ailleurs ce sera lui qui, confirmant la condition de la connaissabilité de l'infini, ouvrira la route aux grandes variantes concernant l'absolution métaphysique du fini proposées non seulement par Spinoza, mais aussi par Malebranche et Leibniz. Pour Kant l'épuisement de la confiance dans les garanties transcendantales de la vérité engage la raison à confiner ses possibilités en fonction de ses limites. Cependant, comme nous le savons, même l'option autocritique n'arrive pas à libérer le sujet transcendantal de la question métaphysique de l'inconditionné, bien que réintégré – avec valeur régulatrice ou comme postulat – dans l'économie de la raison même. En revanche, pour Hegel la philosophie est à nouveau soumise au besoin de dépasser la

scission qui menace de laisser le fini sans délivrance dans l'Absolu, pensé maintenant comme sujet, c'est-à-dire comme esprit. C'est ainsi que la distance, encore présente en Descartes, entre esprit fini et esprit infini est proposée seulement afin que la pensée puisse la reconnaître comme dépassée depuis toujours. De fait, il écrit : «C'est donc une expression vide que de dire : il y a des esprits finis. L'esprit en tant qu'esprit n'est pas fini, il a la finité en lui-même, mais seulement comme une finité à supprimer et supprimée» (Ezykl. 1830, III, Zusatz, trad. Bourgeois). Hegel explique que dans la dimension de l'esprit « le fait, déjà, que nous ayons savoir d'une borne, est une preuve que nous sommes au-delà d'elle, de notre être-borné» (ibid.). Avec un argument similaire, mais une intention opposée, c'est-à-dire antimétaphysique, la thématique reviendra presque un siècle plus tard dans le *Tractatus de Wittgenstein*. Nous lisons dans l'Avant-propos: «Le livre tracera donc une frontière à l'acte de penser, - ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser). La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens». L'œuvre veut donc marquer de l'intérieur les limites de ce qui se laisse dire et penser avec un sens; cependant, ce faisant, elle figure clairement le dicible et signifie l'indicible (cfr. *Tractatus*, 4.115), cet au-delà du monde dans lequel se trouve, s'il existe, le sens ineffable du monde (ibid., 6.41).

Chez ces philosophes, et chez les autres qui pourraient les avoir côtoyés, une raison formelle revient avec insistance. D'une part quelque chose (l'ego, la monade créée, la raison transcendante, l'esprit fini, le langage) s'observe à partir de la limite qui l'expose comme instance à l'origine autoréférentielle. D'autre part, la limite, devenue thématique, renvoie au-delà d'elle-même et suggère au fini soit la possibilité (beaucoup moins tentée) qu'au-delà de celui-ci il y a encore uniquement du fini et éventuellement le monde sans limites ; soit la possibilité (historiquement plus pratiquée) qu'au-delà il y a un Absolu ou une Altérité capable d'émanciper le fini du besoin d'insister sur sa propre finitude.

Comme nous pouvons l'anticiper, les contributions que le lecteur trouvera dans la rubrique Focus de cette édition de Rosmini Studies peuvent probablement se résumer autour de ce point spéculatif. Elles sont le résultat de la deuxième phase du projet de recherche sur Rosmini et la phénoménologie lancé en 2015 par le *Centro Studi e Ricerche «Antonio Rosmini»*, créé dans le Département de Lettre et Philosophie de l'Université de Trente.

A vrai dire, le projet a eu une gestation plus longue. Déjà en 2012, une *Lectio* magistralis de Roberta De Monticelli qu'elle avait tenue à la demande du Centre avait été publiée. La

lectio était construite autour de la comparaison entre Husserl et Scheler d'un côté et de Rosmini de l'autre sur la thématique de la personnalité. L'auteure avait divisé ce concept en «personhood» et «personality», c'est-à-dire l'être-personne du fait du partage de certains traits universels et l'être cette personne du fait de notre singularité individuelle et de notre unicité.¹ L'intérêt du Centre à se confronter avec les développements récents de la phénoménologie est confirmé en 2014, quand Jean-Luc Marion a été invité à tenir à Rovereto les trois conférences sur Dieu et l'ambivalence de l'être, Donation et herméneutique et La donation, dispense du monde, maintenant sorties en volume.² En 2015 une initiative similaire a impliqué Emmanuel Falque.³ Enfin, de nouvelles suggestions, d'intérêt plus historique, sont venues de Fulvio De Giorgi qui a patiemment et précisément reconstruit les étapes de l'étude de Rosmini en Italie dans la première partie du XX^e siècle dans un article qui est paru ensuite sur RS et dans lequel il arrivait à proposer d'identifier «la collocation propre à Rosmini [...] (après Bolzano et avant Brentano) aux origines du mouvement phénoménologique dans ses formes différentes».⁴

L'idée d'ouvrir un espace d'étude dans lequel situer et confronter la pensée de Rosmini et la tradition phénoménologique commençait à mûrir. Il fallait la formaliser et lui donner une articulation plausible. Carla Canullo l'explique dans l'éditorial du nr. 3 (2016) de RS et elle y fournit les indications de base du projet Rosmini et la phénoménologie, qui présentait ses premiers résultats dans ledit fascicule. Les essais qui avaient été publiés à cette occasion traitent seulement une partie de l'éventail de questions qu'on avait évoquées de manière programmatique. D'où la nécessité de faire suivre une deuxième phase d'élaboration qui permette d'une part d'explorer de nouvelles raisons de comparaison pas encore approfondies et qui, d'autre

¹ R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell'idea di persona*, dans M. Nicoletti – F. GHIA, «Conservare l'intelligenza». *Lezioni Rosminiane*, Università degli Studi di Trento, Trento 2012.

² Cfr. J.L. MARION – É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, éd. par C. BRENTARI, Morcelliana, Brescia 2018.

³ Cf. E. FALQUE, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie : essais sur les frontières*, Lessius, Bruxelles 2013. En italien: E. FALQUE, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, pref. di C. CANULLO, Morcelliana, Brescia 2017.

⁴ F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, «Rosmini Studies», III 2016, pp. 111-139, ici p. 139.

part, poursuive le travail sans limiter la recherche d'assonances potentielles et pourtant fécondes. Une phase qui permette, au contraire, d'examiner les conditions pour que, plus radicalement, la phénoménologie soit mise à l'épreuve de Rosmini et que Rosmini soit mis à l'épreuve de la phénoménologie. Où il serait plus correct de dire: les divers Rosmini et les diverses phénoménologies.

En effet, l'ensemble des essais de ce nouveau numéro – essais nés en grande partie à partir des relations tenues pendant le congrès sur Rosmini et la phénoménologie de mai 2017 à Rovereto – présente en premier lieu un élargissement significatif du nombre d'auteurs d'intérêt phénoménologique étudiés, Allemands (Husserl, bien sûr, mais aussi Scheler et Stein) comme Français (Merleau-Ponty, Ricœur, Marion, Henry, Chrétien, Falque, Barbaras). En deuxième lieu, ces essais ouvrent grandement leurs aires thématiques: de la description des formes de l'expérience – en se référant à l'ouverture corporelle au monde et à l'enchevêtrement de volonté et passivité – à la constitution de l'homme comme sujet moral – en tant que personne et dans ses liens intersubjectifs –; à la thématique de l'être et, à partir de là, aux marges de la réouverture de la question de Dieu, dans une lecture non purement onto-théologique. L'impression générale est que l'étude plus articulée de la galaxie phénoménologique, associée aux différentes variantes thématiques qui en sont dérivées, non seulement a contribué à une reconstruction plus mouvementée (parfois en sens critique) de la pensée de Rosmini, mais cela a aussi rendu possible une étude plus analytique des liens historiques entre rosminianisme philosophique et tradition de matrice brentanien-husserlienne, y compris les ascendants réci-proques.

Nous laissons bien sûr au lecteur le jugement sur les résultats herméneutiques du rapprochement entre ces deux pensées à première vue hasardeux ; risque qui a toujours attiré, comme on pourra le remarquer, une attitude de prudence judicieuse de la part de ses interprètes.

En phase conclusive, nous pouvons donc nous permettre un repère pour la réflexion plus problématique et qui se relie, comme nous l'avions annoncé, aux considérations faites en phase d'ouverture. Il est surprenant de voir que dans les essais ci présentés, le rapprochement entre Rosmini et la phénoménologie concerne toujours des questions internes à ce que l'on appelle, depuis Janicaud, le «tournant théologique» de la phénoménologie française. De plus, le rapprochement évoque des positions comme celles de Scheler et de Stein, chez lesquels évidemment il y a eu la forte exigence d'ouvrir l'attitude phénoménologique à l'exploration du religieux, dans la ligne des inquiétudes analogues qui n'ont pas manqué d'agiter l'esprit de Husserl même. Nous pourrions encore nous interroger sur le pourquoi d'un tel résultat. Et nous demander

également si cela a été une conséquence inévitable de la décision de faire un parallèle entre la phénoménologie et la pensée de Rosmini ou bien si cela renvoie à une raison plus souterraine que les interventions ci présentées, parfois malgré elles-mêmes, invitent à prendre en considération. C'est-à-dire à une coappartenance plus profonde, au-delà des distances évidentes, de Rosmini et d'une grande partie des phénoménologues en question (Husserl inclus). Coappartenance marquée par la nécessité de réagir à l'ombre persistante et toute moderne projetée par le concept de sujet comme principe autocentré de détermination et d'attribution de sens à ce qui serait autrement indéterminé et que ce principe, dans le même mouvement, confine en dehors de lui. Deux versions opposés du solipsisme se profilent: celle du sujet qui, dans le conflit à résoudre entre sens et non-sens, avance des prétentions d'appartenance; et celle du sujet qui, face à l'échec des mêmes prétentions, expérimente la solitude de l'insignifiance. Dans les deux cas, pour des raisons opposées qui bien se renvoient l'une à l'autre, il n'est pas surprenant de voir réapparaître la question des autres et la question de l'Autre. Les philosophies du sujet, philosophies du besoin de réponses certaines à l'instance du sens, ont du mal, en effet, à reconnaître une pluralité qui se donne comme irréductible. Quand cela arrive, la même logique du sujet mène souvent à la recherche de sources au-dessus du sujet qui déterminent le sens. Ainsi, s'établit une tension entre immanence et transcendance, horizontale et verticale, où l'attention se concentre à bon escient vers des configurations qui, au risque du paradoxe, permettent de parler de transcendance dans l'immanence. Telle est la fonction que Rosmini attribue à l'idée de l'être (génitif objectif et subjectif!), point de torsion de l'idéologie en théosophie. Dans la tradition phénoménologique – en particulier celle qui cherche à se détacher de la suprématie philosophique de la question de l'être –, telle est souvent la fonction attribuée aux expériences de passivité (Ricœur) entendues comme points d'irruption de l'altérité – d'autres et d'Autre – dans les dynamiques d'auto-positionnement de l'ego.

Si cela est vrai, les intérêts croisés pour les expériences de passivité de Rosmini et pour les réouvertures du discours théologique dans la phénoménologie, et témoignés par les essais de ce fascicule, dessinent de manière peu hasardeuse un chiasme au centre duquel se trouve la question moderne du sens. Tout ceci, n'indique-t-il pas une malgré tout persistante solidarité avec la métaphysique de la subjectivité? Nous laissons à d'autres éventuelles recherches la tâche d'éclaircir la question qui se profile.

(Mauro Nobile)





Lectia

magistralis

La Lectio rosminiana di Kurt Appel si è tenuta il 25 marzo 2017 nella Sala degli Specchi di Casa Rosmini a Rovereto. Data la sua rilevanza intellettuale la redazione ha eccezionalmente deciso di pubblicarla in tre lingue e quindi oltre che nell'originale tedesco, in inglese e in italiano.

Kurt Appel appartiene a una nuova generazione di teologi di lingua tedesca. Nato nel 1968, è docente di teologia fondamentale oltre che di filosofia della religione presso l'Università di Vienna e direttore della piattaforma di ricerca interdisciplinare "Religion and Transformation in Contemporary European Society". È stato visiting professor presso l'Università di Trento e tiene dei corsi annuali anche presso la Facoltà Teologica di Milano.

Grande studioso di Hegel come emerge nella sua monografia Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Schönningh, Paderborn 2008 (tradotta ma di fatto interamente riscritta per l'edizione italiana uscita nel 2018 presso l'editrice Queriniana di Brescia con il titolo Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling). Anche una precedente monografia si era confrontata con il pensiero di Hegel e segnatamente con il concetto di Rivelazione nella teologia politica del



giovane Hegel: Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel, Lit Verlag, Münster 2003. Un altro filone presente nella ricerca di Appel è quello della teodicea come nell'opera: Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2003. In lingua italiana ha pubblicato il pregevole volume Apprezzare la morte. Cristianesimo e nuovo umanesimo, EDB, Bologna 2015.

Nel testo della Lectio si confronta con particolare originalità con il testo di Rosmini Delle cinque piaghe della Santa Chiesa sforzandosi non solo di attualizzarne il significato ma anche introducendo, su questa falsariga rosminiana, quelle che a suo avviso sono le nuove piaghe della Chiesa cattolica e segnatamente quattro: l'esclusione dei laici dalla corresponsabilità della Chiesa, la tentazione di un potere ecclesiastico sacralizzato, il dramma degli abusi sessuali e il clericalismo come potere patriarcale con la correlata esclusione della donna dalla sfera del sacro.

Un testo indubbiamente intenso, provocatorio e a tratti profetico.



KURT APPEL

ENTSAKRALISIERUNG ALS HEILIGUNG DER KIRCHE

ROSMINIS DIAGNOSE DER PLAGEN DER KIRCHE UND IHRE GEGENWÄRTIGE
AKTUALITÄT

In the first part of the essay, the author examines the five plagues of the Church that are presented by the great Catholic intellectual Antonio Rosmini in 1848 in a text entitled Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa which was very influential for Italian Catholicism in the 20th century. The author argues that the text is not simply a diagnosis of the unsatisfying state of Catholicism but also refers to the question of the sacred and the holy. Holiness is to be linked the unpronounceable Tetragrammaton YHWH designating something inaccessible to human power. Rosmini, conscious of the power mechanisms of society and their totalitarian grasp, imagined a lovingly devoted Church to have the task of renouncing earthly regimes of power, thereby remembering its evangelical origins. The author shows that each of the plagues designates a critique of Church's claim to worldly power. In the second part, he examines a conception of holiness in which the holy designates man as oscillating between two subjects, his own and that of Jesus, the latter marking a radical opening of the subject and the abundance of the name of God. It is betrayed when the Church becomes a sacral and institutional space of exception. In the third part, the author introduces four new plagues of the Church: the exclusion of laymen from joint responsibility for the Church, the claim to moral superiority as a legitimisation of sacralised power, sexual abuse and clericalism as patriarchal power and the exclusion of women from the sphere of holiness. While these contemporary plagues indicate an understanding of holiness inadequate to the Gospel, Pope Francis's notion is rooted in the latter, thereby sharing Rosmini's notion of holiness, a notion that according to the author, is decisive for the future of the Catholic Church.

VORBEMERKUNG

Der Ausgangspunkt des folgenden Artikels ist die 1848 erschienene kleine Schrift des großen katholischen Intellektuellen Antonio Rosmini mit dem Titel *Delle Cinque Piaghe della Santa*



Chiesa. Ausgehend von dieser Schrift, die einen wichtigen Einfluss auf den fortschrittlichen italienischen Katholizismus des 20. Jahrhunderts und damit auf die Entwicklung der Katholischen Kirche vor, während und auch nach der Konzilszeit hatte,¹ wird der Versuch unternommen, die fünf Plagen der Kirche, die Rosmini benennt, einer Aktualisierung zu unterziehen. Dabei sind drei Sachverhalte besonders zu betonen:

1. Die Thematik des folgenden Artikels kann sich nicht eingehender mit Leben, Werk und Rezeption Rosminis auseinandersetzen. Im italienischen Raum gibt es dafür eine Reihe hervorragender Bücher, von denen zu hoffen ist, dass sie auch den Weg in andere Sprachen finden werden. Nennen möchte ich stellvertretend das Buch von M. Dossi: *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, welches einen reichhaltigen Überblick über die Schriften Rosminis, aber auch über weiterführende Literatur bietet. Speziell den fünf Plagen der Kirche gewidmet ist die Studie von P. Marangon: *Il risorgimento della chiesa. Genesi e ricezione delle "cinque piaghe" di A. Rosmini*. Einen profunden Einblick in die Theologie Rosminis geben u.a. K.H. Menke: *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie* und F. Bellelli: *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*. Für die Wirkungsgeschichte Rosminis, die sich in vielerlei Hinsicht mit dem Lebensweg von Papst Paul VI überkreuzt, möchte ich das Buch von F. de Giorgi nennen: *Paolo VI. Il papa del moderno*, ferner den Artikel von V. Nardin: *Paolo VI, Rosmini e i Rosminiani*.

2. In Rosminis Schrift über die fünf Plagen der Kirche geht es nicht einfach um die Diagnose unbefriedigender Zustände des Katholizismus und möglicher Auswege daraus. Vielmehr ist die Schrift Ausdruck der Spiritualität Rosminis,² in der nicht zuletzt der Frage der Heiligkeit eine entscheidende Rolle zukommt. Rosmini lebt aus einer tiefen Verbundenheit mit der Kirche und in einer Hingabe an das Evangelium, durch die er die Kirche Christi in ihrer gottgewollten Gestalt erkennt.

3. Aus diesem Hinweis ergibt sich die Grenze einer Transformation der Kritikpunkte Rosminis in die Gegenwart, die in letzter Konsequenz die Heiligkeit, die Liebe und die Demut des Vorbildes voraussetzen würde. Versucht werden kann nur, aus einer Zuneigung zur Schöpfung, zur Welt, zur Kirche und zum HEILIGEN heraus – ohne die Tiefe Rosminis zu erreichen – einige Entwicklungen kritisch zu betrachten, die gegenwärtig in den Augen vieler Menschen die Heiligkeit der Kirche zu verdecken drohen. Der Artikel sei in diesem Sinne den Freunden in Trient gewidmet, die die Mühen des Evangeliums und die ebenso nicht zu unterschätzenden Mühen der Theologie und der Philosophie immer wieder aufs Neue auf sich nehmen: S. Zucal, F. Ghia, P.

¹ Siehe u.a. DE GIORGI, *Paolo VI. Il papa del moderno*; ders., *Quale ri-generazione della chiesa*; NARDIN, *Paolo VI, Rosmini e i Rosminiani*.

² Marangon schreibt demgemäß: "Si potrebbe quasi dire che nelle Cinque piaghe tutta la vita di Rosmini sembra condensarsi e assumere valenza simbolica". Vgl. MARANGON, *Risorgimento della chiesa*, 71.

Costa, E. Abbattista.

I. ROSMINI: LEBEN, WERK, REZEPTION

Antonio Rosmini (1797-1855), einer vornehmen Adelsfamilie Roveretos entstammend, ist einer der beeindruckendsten katholischen Intellektuellen der Neuzeit. In seiner Person verbinden sich umfassende Gelehrsamkeit, ein innovatives theologisches und philosophisches Denken, tiefe Spiritualität, die Sensibilität für aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen der Kirche und die an Jesus und den großen Heiligen der Kirche orientierte Praxis des Evangeliums. Damit reiht sich Rosmini mit Personen wie Romano Guardini und Edith Stein in die großen theologischen und intellektuellen Gestalten der Katholischen Kirche ein, die geistig dem II. Vatikanischen Konzil und der nachkonziliaren Ära vorausgingen. Rosmini, der auf der Höhe der Philosophie des deutschen Idealismus, von dem er beeinflusst war und mit dem er sich kritisch auseinandersetzte, zu philosophieren wusste, vereint die geistige Kraft eines Anton Günther mit der spirituellen Kraft eines Romano Guardini und der praktisch-organisatorischen Kraft seines Freundes Don Bosco.

Rosminis intellektuelles Werk umfasst politische, ethische, philosophische und theologische Schriften; es vereint eine visionäre Schöpfungstheologie mit der theologischen Gottesfrage, verliert dabei aber nie die politischen und gesellschaftlichen Realitäten aus dem Auge. Zu nennen sind Werke wie *Il nuovo saggio sulle origine delle idee* (1830), *Principii della scienza morale* (1831), *Antropologia in servizio della scienza morale* (1831/32, erschienen 1838), *Il rinnovamento della filosofia in Italia* (1836), *Trattato della coscienza morale* (1839), *Filosofia della politica* (1837-1839), *Filosofia del diritto* (1841-1845), *Sistema filosofico* (1844), *Teodicea* (1845) und sein letztes großes Hauptwerk *Teosofia* (1846ff., erschienen posthum 1859-1874).

Das Buch Rosminis, welches die größte Berühmtheit und Rezeption erlangte, ist das Werk *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa* (1832-1833; erschienen 1848). In diesem Werk fordert Rosmini tiefgreifende Reformen in der Kirche ein. Rosmini war in der ersten Zeit seines Wirkens einer der katholischen Intellektuellen und Priester, die das besondere Vertrauen des Vatikans genossen. Große Hoffnung setzte Rosmini in Papst Pius IX (1846-1878), der in den ersten beiden Jahren seines Pontifikats als Reformier galt und auch eine große Wertschätzung gegenüber Rosmini hegte. Die Situation änderte sich dramatisch mit der Revolution 1848. Pius IX fuhr einen zunehmend restaurativen Kurs, und schließlich wurde die 1848 erschienene Schrift Rosminis über die fünf Plagen der Kirche 1849 auf den Index gesetzt; dies geschah nicht zuletzt deshalb, weil sich Rosmini darin klar gegen die politische Einmischung bei Bischofsbestellungen aussprach (was den politischen Schutzmächten des Vatikans inopportun erschien). Rosmini unterwarf sich in großer Demut den vatikanischen Beanstandungen und hatte trotz zunehmender Feindseligkeit, v.a. seitens der Jesuiten, bis zu seinem Tode mit vielen kirchlichen Würdenträgern ein gutes Einvernehmen. Besonders geschätzt wurden sein asketischer Lebensweg und sein bedingungsloser Einsatz für die Ärmsten der damaligen Gesellschaft, aber auch die Gründung des Istituto della carità (Rosminiani; 1839 approbiert), eines Ordens, welcher sich der liebenden Hingabe an den Anderen verschrieben hat. 1854 erfuhr Rosmini trotz oder gerade angesichts wütender Gegnerschaft restaurativer theologischer Kreise eine von Papst Pius IX persönlich in Auftrag gegebene

theologische Rückendeckung durch das Dekret *Dimittantur opera omnia*. Der Friede währte allerdings nicht lange und nach dem Tode Rosminis verschärfte sich die Angriffe auf seine Theologie unter der Führung des zunehmend an Terrain gewinnenden Thomismus, der besonders im Jesuitenorden gefördert wurde. 1887 wurde die Theologie Rosminis mit dem Dekret *Post obitum de facto* in ihrer Gesamtheit als Häresie verurteilt und auf den Index gesetzt.

Die theologische Rezeption der Werke Rosminis wurde durch diese Maßnahme drastisch eingeschränkt, wenngleich Rosmini, der eine Unzahl an persönlichen Kontakten zu bedeutenden katholischen Persönlichkeiten aus Kultur und Kirche unterhielt, als spirituelles Vorbild im Gedächtnis weit über seinen Orden hinaus weiterlebte. Auch seine Schriften wurden nicht völlig vergessen und auch außerhalb der Kirche gelesen und rezipiert. Besonders in Norditalien hatte sich ein intellektuell reges katholisches Milieu gebildet, welches in der postfaschistischen Zeit bis hin zum II. Vatikanum und danach zu besonderer Blüte kam. Der wichtigste Vertreter desselben war wohl Giovanni Battista Montini, der spätere Papst Paul VI (1963-1978), der Leben (und in Grundzügen auch das Werk) Rosminis kannte. Das II. Vatikanum brachte schließlich den Öffnungsprozess (wenngleich leider 100 Jahre zu spät), der Rosmini in vielerlei Hinsicht vorschwebte. Rosmini wurde rehabilitiert und, nachdem er bereits in der Enzyklika *Fides et ratio* (1998) als Vorbild benannt wurde,³ 2007 seliggesprochen.

II. DIE FÜNF PLAGEN DER KIRCHE NACH ROSMINI

Wie sehr die Reformen des II. Vatikanums mit Ideen von Rosmini korrespondieren, zeigt bereits die erste Plage, die Rosmini identifiziert, nämlich die *Trennung des Volkes vom Klerus im öffentlichen Kult*. Der Schlüssel zu einem tieferen Verständnis dieser und der anderen vier "Plagen" liegt schon im Titel der Schrift, in dem von den fünf Plagen der *Heiligen Kirche* die Rede ist. Rosmini wählt von den vier klassischen *Notae ecclesiae* (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) diejenige der Heiligkeit aus. In der Bibel wird der Terminus der Heiligkeit mit dem Namen Gottes, der durch das unaussprechbare Tetragramm JHWH signiert ist, in Verbindung gebracht. Die Heiligkeit bezeichnet dabei ein menschlicher Macht unverfügbares Moment, das einen freien, allen Projektionen und Zwängen enthobenen Begegnungsraum zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen eröffnet. So sehr der Mensch im Willen zu sich selbst seinem Selbst Geltung und Macht verschaffen will, indem er die ganze Welt zum Spiegelbild eigener Sehnsüchte und Geltungsansprüche funktionalisiert, so sehr bleibt er doch *als* Mensch durch eine Alterität konstituiert, die zu besetzen den Verlust des Menschlichen und den Übergang in das lückenlos präsentierbare Mechanische (bzw. in das unfreie, entpersonalisierte Dämonische) mit sich zöge.

Rosmini hat in seinen politischen Schriften einen klaren Blick für die Mechanismen der Macht seiner Gesellschaft, d.h. für all die irdischen Herrschaftsansprüche, die nichts aus ihrer

³ JOHANNES PAUL II, *Fides et ratio*, Nr. 74.

totalitären Kontrolle entlassen können. In der Politik, in der er für die Einheit Italiens unter Obhut des Papstes plädiert, schwebt ihm daher die Kirche als Instanz vor, deren Aufgabe darin bestünde, die irdischen Herrschaften zu relativieren und in ihrer Selbstherrlichkeit zu beschränken, um die Würde des Menschen einem letzten politischen Zugriff zu entziehen und zu schützen. Man kann dieses Ansinnen Rosminis als naiv abtun, insofern auch die Kirche als weltliche Macht fungierte und vielleicht noch mehr als die anderen politischen Institutionen den eigenen Herrschaftsanspruch sakral überhöhte. Allerdings muss sowohl Rosminis Ringen um eine Instanz, die als Korrektiv menschlicher Herrschaft dient, ernst genommen werden als auch der Versuch, die Kirche dahingehend zu reinigen, dass sie sich ihrer evangelischen Ursprünge erinnert und, sich einem Selbstreinigungsprozess aussetzend, einen alternativen Umgang mit Macht an den Tag legt.

Rosminis Vision weist auf eine Kirche liebender Hingabe im Dienst der Armen hin, die im Zeichen des Kreuzes steht, welches alle menschlichen Selbstüberhöhungen buchstäblich durchkreuzt. Heute knüpft ganz besonders Papst Franziskus an dieses große Kirchenideal Rosminis an.⁴ Alle von Rosmini identifizierten Plagen stehen in untrennbarem Zusammenhang mit der von ihm vehement eingeforderten Heiligkeit der Kirche, die sich an den Verzicht weltlicher Macht knüpft. Das Heilige ist dabei nach Rosmini kein sakraler Sonderbereich, sondern wird, wie gerade das Kreuz anzeigt, da erfahrbar, wo keine irdischen Herrschaftsansprüche und Absicherungen die immer mit Verletzbarkeit einhergehende Offenheit auf das Transzendente und auf den Anderen hin verdecken.

Betrachtet man die fünf Plagen im Einzelnen, so bezeichnet jede derselben den Schritt der Kirche in mundane Machtverstrickungen, verbunden mit einer Abkehr von Christus und seinem Kreuzestod. Die erste Plage, die *Trennung des Volkes vom Klerus im öffentlichen Kult* (*Divisione del popolo dal clero nel pubblico culto*), schneidet nicht nur das Volk Gottes von einer wichtigen Lebensquelle seiner geistigen Existenz ab, sondern verwandelt auch den Kleriker in einen Administrator *sakraler Macht*, die zum Besitz desselben wird. Wenn das Amt, welches die Aufgabe hat, den Raum der Kirche für die Begegnung Christi freizuhalten und *ihn* (nicht sich selbst) in seiner göttlichen Hoheit (die sich in der Kenosis und im Von-sich-Absehen manifestiert) zu repräsentieren, die eigene Macht zu verklären beginnt, pervertiert es die Heiligkeit der Kirche. Auch die zweite Plage der Kirche, die *unzureichende Bildung des Klerus* (*l'insufficiente educazione del clero*), weist in diese Richtung: Es geht darin nicht bloß um einen schlecht ausgebildeten Klerus, sondern auch um eine falsche Schwerpunktsetzung innerhalb der zukünftigen priesterlichen Tätigkeit. Diese zeigt sich darin, dass der Klerus primär administrative Aufgaben übernimmt, also zum Funktionsträger *administrativer Macht* wird.

Nicht zufällig steht die dritte Plage, der *Zwiespalt unter den Bischöfen* (*La disunione de' Vescovi*), im Zentrum der Kritik Rosminis. Denn den Bischöfen kommt die Aufgabe zu, die nicht-eigennützige Liebe und Freundschaft der christlichen Kirche in besonderer Weise zum Ausdruck zu bringen. Der Bischof ist in Gemeinschaft mit dem Papst dazu aufgerufen, weltliche Interessen und damit einhergehende Parteiungen zurückzustellen und auf diese Weise die Heiligkeit der Kirche erfahrbar zu machen.

⁴ Vgl. DE GIORGI, *Quale ri-generazione della chiesa nel rosminianesimo di Papa Francesco?*

Auch die vierte und die fünfte Plage der Kirche sind mit besonderen Formen der Macht verbunden: Die *der weltlichen Macht ausgelieferte Ernennung von Bischöfen* (La nomina de' Vescovi abbandonata al potere laicale) unterwirft nicht nur die Kirche der *weltlichen Macht*, sondern degradiert die Bischöfe zu politischen Funktionsträgern und Interessensvertretern. Hinzugefügt werden kann, dass die Kritik an dieser Praxis in besonderer Weise die Interessen der damaligen politischen Akteure (nicht zuletzt auch des Kaiserreichs Österreich) herausforderte und in Frage stellte. Die fünfte Plage betrifft die *wirtschaftliche Macht* und handelt von der *Knechtschaft der kirchlichen Güter* (La servitù dei beni ecclesiastici). Scharf wird von Rosmini dabei der Reichtum der Kirche kritisiert, insofern dieser nicht radikal im Dienste der Armen und der notwendigen Versorgung des Klerus – damit dieser frei von ökonomischen Zwängen agieren kann – steht.

III. DIE RESAKRALISIERUNG DER KIRCHE ALS NEUE PLAGGE

3.1. Die Eigenart des Heiligen: das Heilige als Öffnung und als sakraler Sonderbereich

Fasst man die Kritik Rosminis zusammen, so sieht man, dass sie im Dienste des Gedankens einer Erneuerung der Kirche um ihrer Heiligkeit willen steht. Diese Heiligkeit ist einerseits moralisch konnotiert im Sinne der Fähigkeit zu freier, d.h. nicht anderen Interessen untergeordneter Liebe, die aus dem Überfluss der göttlichen Liebe lebt. Andererseits steht hinter dieser Konzeption die Idee, dass die gesamte Schöpfung auf Christus hin geöffnet ist. Dies inkludiert, dass nichts aus und für sich lebt, dass das Leben im Allgemeinen und der Mensch im Besonderen immer zwischen zwei Subjekten oszilliert: dem eigenen und demjenigen Jesu als Repräsentant JHWHs. Jesus bezeichnet damit eine radikale Öffnung des Subjekts, eine Sphäre der Berührbarkeit, der Hingabe, aber auch der Ausgesetztheit und Verletzbarkeit. Das Heilige ist daher nicht fixierbar und definitiv lokalisierbar, sondern befindet sich, metaphorisch gesprochen, in den Poren des Lebens, wo dieses über sich hinausweist und der Hingabe Jesu begegnet.

3.2. Die Heiligung der Schöpfung in Jesus und seiner Kirche

Diese Konzeption von Heiligkeit ist einer abgetrennten und damit definierten Sakralität, die verwaltet werden kann, entgegengesetzt. Ihren tiefsten biblischen Ausdruck findet die Heiligkeit vielleicht in Kol 1,15-20, wo betont wird, dass die gesamte Schöpfung in Christus geschaffen wurde, in dem die göttliche Fülle (d.h. der heilige Name JHWH) wohnt. Diese Perikope beinhaltet die Radikalisierung paulinischer Rechtfertigungslehre, aber auch eine Umwandlung des philosophischen Pantheismus in das Bekenntnis zu Christus als Fülle des Namen Gottes. Durch die Auferweckung wurde Jesus von Seiten des Vaters als neuer Adam und damit als neuer Vertreter des Menschen beglaubigt. Dahinter steckt der durch Jesu Leben bezeugte Gedanke, dass das Sein als Sein-Für (Pro-Existenz) zu verstehen ist, dass Einer immer durch den Anderen und für den Anderen lebt. In der Auferstehung Jesu wird das Sein Jesu als paradigmatisches Sein-Für anerkannt und Jesus damit zum Bild der neuen Schöpfung. Daher ist fortan nicht mehr Adam *der* Mensch, sondern Jesus, was wiederum zur Folge hat, dass in jedem Menschen Jesus mitbegegnet. Paulus weitet im Kol diesen Gedanken (in Anlehnung an 1 Kor 15,28) aus: Jesus ist nicht nur das

Subjekt des Menschen, sondern das Antlitz der gesamten Schöpfung, die damit in Jesus – in dessen Hingabe der Name Gottes JHWH zum Ausdruck kommt – geheiligt ist. Im Unterschied zu pantheistischen (und metaphysischen) Gedanken fallen das Sein und Gott nicht (geschichtslos) zusammen, sondern das Sein wird in und durch Jesus und die Geschichte des Gottesvolkes, in dem Jesus präsent ist, zur Wohnstatt Gottes. Damit ist der innerste Kern kirchlicher Berufung angezeigt: Das Kreuz enthält als Ort der Hingabe Jesu die Fülle des Gottesnamens und wird zum Symbol und Subjekt der neuen Schöpfung, die im Kreuz Christi geheiligt ist. Allerdings wird durch den Gedanken, dass an die Stelle des Seins das Kreuz tritt, nicht einfach ein ontologisches Paradigma gewechselt, sondern das Paradigma verschiebt sich von der (zeitlosen) Ontologie in die Geschichte, insofern das Kreuz im Heiligen Geist zur (geschichtlich situierten) Nachfolge seitens der Christen ruft. Jesus ist als Fülle des Gottesnamens nicht zu trennen von dieser Nachfolge; die Kirche steht als Nachfollegemeinschaft Jesu in der Berufung, das zu heiligen, was an sich durch Christus geheiligt ist, nämlich die Schöpfung im Zeichen des Kreuzes. Da Jesus die Fülle aller Zeiten ist, ist die Schöpfung von Anfang der Zeit an geheiligt, wobei aber diese Heiligung rückgebunden bleibt an die je geschichtliche Praxis der Nachfolge. Dadurch ist die Vergangenheit in der Zukunft (Parusie) Jesu geheiligt, die liturgisch vergegenwärtigt wird. Ohne Jesus gibt es in dieser Sicht daher keine Schöpfung und ohne Kirche/Nachfolge keinen Jesus (als Heilsbringer) und damit ebenso keine Schöpfung. Wird also die Heiligkeit der Kirche verdunkelt, bricht die gesamte symbolische Welt zusammen.

Daraus ist ersichtlich, wie zentral einerseits der Gedanke der Heiligung ist, der überhaupt erst den Sinn der Schöpfung (die ihr Subjekt in Jesus hat) erschließt. Andererseits zeigt sich, dass die Heiligung radikal an die Kenosis – d.h. das Sein-Für bis hin zum Kreuz – Jesu, der die Kirche entspringt, gebunden ist. Wird dagegen Kirche als sakraler und institutioneller Sonderraum oder als irdische Trägerin von Macht verstanden, kommt dies einem Verrat am Kreuz Jesu und damit an der ganzen Menschheit und Schöpfung gleich.

3.3. Vom Heiligen zur Virtualität des Sakralen

Rosminis im tiefsten Sinne des Wortes evangelisches Konzept der Heiligkeit der Kirche fand eine inhaltliche Bestätigung durch das II. Vatikanische Konzil. Die Liturgie, die Offenbarung im göttlichen Wort, der Pilgerweg der Kirche und ihr Dienst an der Welt (mit einer Option für die Armen) stehen im Zeichen der Heiligung der Schöpfung, auf die das gesamte Leben der Kirche in Christus organisch hingebunden sein muss.

Dieser Form des Evangeliums hatte sich auch der Konzilspapst, der *Hl. Paul VI* verschrieben. Tragischerweise erfuhr diese grandiose Konzeption von Kirche und Schöpfung einen ersten Riss durch eine Enzyklika, deren Mitte genau der Heiligung des menschlichen Lebens gewidmet ist, nämlich durch *Humanae Vitae* (1968). Paul VI erkannte, dass die Frage des Anfangs menschlichen Lebens an den Gedanken der Heiligkeit rührt und dieser in seiner Transzendenz niemals auf ein

mechanisches Geschehen reduziert werden darf.⁵ Was dabei nicht adäquat berücksichtigt wurde, war die Tatsache, dass die Kirche in den dem Konzil vorangegangenen Jahrhunderten aus dem Gedanken, dass in ihr die Welt geheiligt ist, einen unendlichen Machtanspruch über die Welt abgeleitet hatte, der bis in die innersten Dimensionen des Körpers und der Sexualität reichte. Daher konnte die Enzyklika, in der der prophetische Geist des großen Konzilspapstes (und Erben Rosminis) lebte, nicht verstanden und nur als neu auflebender Machtanspruch der Kirche aufgefasst werden, was mit dazu beitrug, dass der Aufbruch, den das Konzil initiiert hatte, gebremst wurde. Es rächte sich dabei, dass das Thema des Verhältnisses von Heiligkeit und sakraler Macht, wie es sich in der Ambiguität des kirchlichen Amtes zeigt, auch vom Konzil weitgehend ausgeklammert wurde.

Unter dem Pontifikat von *Johannes Paul II* änderte sich das Verständnis von Heiligkeit, welches das Konzil unter Montini (und Roncalli) eröffnet hatte. Wojtyła war der Papst der Neuevangelisierung und auch der Papst der großen Bilder: Von 1978-1990 stand sein Pontifikat im Zeichen des Widerstandes gegen den atheistischen, die umfassende Heiligkeit des Lebens verletzenden Kommunismus (das entscheidende Bild war wohl das Bild des Attentats auf seine Person 1981); von 1991-2000 stand es im Zeichen des Bestrebens, eine missionarische Kirche als gereinigte (und damit auch geheiligte) Kraft auf dem Fundament Israels ins dritte Jahrtausend zu führen (hier bleibt das Gebet Johannes Pauls II vor der Jerusalemer Klagemauer, aber auch seine Vergebungsbitte für die Schuld, die die Kirche auf sich geladen hat, unvergesslich); von 2001-2005 wurde Wojtyła schließlich als Papst des Friedens und der unbedingten Bejahung des Lebens und der heiligen Würde des Menschen wahrgenommen (man erinnere nur an die letzte Karfreitagsprozession 2005, die Wojtyła nur mehr vom Fenster aus betrachten konnte). Vielleicht war der letzte Abschnitt seines Pontifikats das beeindruckendste Zeichen für eine umfassende Heiligkeit des Lebens im Sinne Rosminis (und Montinis), die gerade auch das schwache, alte und zerbrochene Leben einschließt.

Während also die großen Zeichen von Johannes Paul II und die weltpolitischen Hauptinhalte seines Pontifikats das Verständnis von Heiligkeit, wie es Rosmini, das II. Vatikanum, aber auch Paul VI bezeugten, weiterführten, bedeutete die Kirchenpolitik Johannes Pauls II eine Klerikalisierung und Sakralisierung der Kirche mit einer Quasi-Divinisierung des päpstlichen Amtes und der mit diesem Amt verbundenen kurialen Administration. Der Hintergrund dieser (widersprüchlichen) Entwicklung lag darin, dass Wojtyła die Kirche von zwei Seiten zutiefst bedroht sah: Einerseits durch den atheistischen Kommunismus, andererseits durch den libertären Westen. Letzterer hatte sich in der Sicht Johannes Pauls II durch die Legalisierung von Abtreibung und Ehescheidung vom Gedanken der Heiligkeit des menschlichen Lebens verabschiedet. Genauso wie in Polen nach Ausrottung des Adels der Klerus die nationale Identität bewahrte, sollte einem mit neuem Selbstbewusstsein ausgestatteten Klerus, unterstützt von neu ins Leben gerufenen Movimenti, die Aufgabe zukommen, gegenüber der durch Kommunismus und Libertinismus profanierten Welt die Heiligkeit der Kirche sichtbar zu machen und in dieser Sichtbarkeit

⁵ Das entscheidende Problem besteht in dieser Sichtweise darin, dass die künstliche Verhütung mit ihrem Ursache-Wirkungsschema dem Spielraum und der Offenheit, aus der Leben entsteht, nicht zu entsprechen vermag.

eine neue Evangelisierung zu initiieren. Als hinderlich für diesen missionarischen Impetus erwies sich aber in der Sicht Wojtyła die Tatsache, dass das Priestertum, vor dem Konzil stark durch den Gedanken der Sakralität geprägt, zutiefst in die Krise geraten war.

Johannes Paul II wollte dagegen sowohl dem Amt als auch der Kirche eine neue Identität und neue missionarische Kraft geben. Allerdings traten sehr rasch massive Aporien auf. Der polnische Papst sah, dem Konzil folgend, im Priesteramt den Dienst an einer umfassenden Heiligung des Lebens, aber viele der neuen Priestergeneration suchten eine festumrissene, oft auch selbstbezügliche Identität in der Ausübung sakraler Macht. Doch eine Rückkehr zur alten Sakralität von Amt und Person erwies sich in einer postmodernen⁶ Gesellschaft als nahezu unmöglich. Denn die postmoderne globale Gesellschaft, geprägt von Urbanisierung, Industrialisierung, Säkularisierung und multiplen Identitäten, ist bis in ihre Fundamente entwurzelt und vermag nicht mehr *unmittelbar* auf ihre (oft bäuerlich geprägten) Traditionen zurückzugreifen. Der damit einhergehende Identitätsverlust wird immer stärker kompensiert durch die Schaffung von "Brands", also virtuellen Marken und Identitäten, die ohne Bezug auf eine lebendige geschichtliche Tradition jederzeit ausgewechselt werden können. Deshalb schlugen gerade da, wo die Kirche bestimmte sakrale Positionen wieder aufrichten wollte, diese unmittelbar in solche Brands um, da der lebendige Traditionszusammenhang gerissen war. Als Resultat bildete sich ein Klerus, der nicht mehr wie vor dem Konzil das "Sakrale" verwaltete und nicht wie unmittelbar nach dem Konzil in radikaler Kenosis (gerade auch von klerikaler Macht) an der Heiligung der Welt durch Christus teilzunehmen suchte, sondern Brands festlegen, verwalten und kontrollieren wollte. Damit gelang zwar eine gewisse Kontrolle über bestimmte Marken, was aber dabei verschwand, war die Fähigkeit, die Welt hinter den Brands, d.h. die reale Verletzbarkeit und Kontingenz des Seienden zu sehen. Diese Form postmoderner Kirche vollzog immer mehr den Übergang von der Pastoralität zur Virtualität. In dem Maße, in dem aber Inhaltlichkeit jenseits abgestorbener Traditionen nur mehr über den aufmerksamen Blick auf das Zerbrochene, Verletzte und Marginalisierte gewonnen werden kann, ging auch immer stärker das inhaltliche Moment verloren, und es zeigte sich als letzter Inhalt, an den sich diese Form postmodernen Christentums anklammern konnte, nur mehr der Wille zur eigenen Selbstbehauptung.

In einer Zeit, deren Identitäten gebrochen, plural und vor allem verletzlich sind, konnte auf diese Weise zwar noch eine gewisse Fassade (wieder-)errichtet werden, diese erwies sich aber als mediale Blase. Besonders deutlich zeigte sich dies an deren sakralen Funktionären, die im wahrsten Sinne des Wortes mit dem Evangelium nichts mehr anfangen konnten.

Auf diese Weise verlor die Kirche auch immer stärker die Fähigkeit, die neuen Fragilitäten geistiger, kultureller und sozialer Art wahrzunehmen, und sie konnte ihre zwar erodierten, aber nicht völlig ausgelöschten Strukturen (Pfarren, Klöster, Ordensgemeinschaften etc.) kaum nutzen, um neue Räume der Begegnung mit den Suchenden und Bedürftigen unserer Kulturen zu eröffnen.

⁶ Das Wort "postmodern" wird hier nicht im Sinne Lyotards verwendet, sondern im Sinne der Bezeichnung einer Epoche, in der an die Stelle des Bewusstseins von Geschichte im Zeichen der Freiheit, welches die Moderne charakterisierte, die Drift ins Virtuelle und damit der Verlust von Geschichte getreten ist.

3.4. Vier neue Plagen der Kirche

3.4.1. Der völlige Ausschluss von Laien aus der Mitverantwortung für die Kirche

Zum bestimmenden Symptom einer virtualisierten Kirche, die sich als sakrales Disneyland zum Ausdruck bringt, wurde ein Klerikalismus, der durchaus nicht nur von den oben als “post-modern” bezeichneten Klerikern repräsentiert wird, sondern manchmal mit derselben Vehemenz auch von neokonservativen Laien, die einen Ursprung suchen, den es nie gab. Dieser Klerikalismus äußert sich darin, dass für ihn das Subjekt der Kirche ein sakralisierter Klerus (und ein paar ihm bedingungslos untergebene Gläubige und unterstützende Politiker) ist. Laien, auch und gerade da, wo sie im Zuge des Konzils vielversprechende kirchliche Erneuerungsprozesse in Gang setzten, die auf eine stärkere Einbindung aller Getauften zielten,⁷ sollen aus der Verantwortung für die Kirche ausgeschlossen bleiben. Etwas zugespitzt ist zu konstatieren, dass in den letzten Jahrzehnten vor allem diejenigen Bischöfe Karriere machten, die volle Priesterseminare und eine hohe Anzahl an Priestern vorweisen konnten, wobei es völlig bedeutungslos war, ob damit eine nachhaltige Evangelisierung verbunden war und ob der neu gewonnene Klerus auch nur minimale pastorale, soziale und spirituelle Fähigkeiten aufweisen konnte. Ein schon fast flächendeckendes Symptom in vielen Gegenden Westeuropas ist auch der Import eines fremden Klerus, der nicht in der Lage ist, die kulturellen Sensibilitäten der ihm anvertrauten Gemeinden zu verstehen. Das Volk Gottes wiederum hat nicht nur keinerlei Gestaltungsmöglichkeiten bei Bischofsbestellungen oder Priesterberufungen, sondern zählt generell nichts. Wichtig ist, dass es in den Gemeinden flächendeckend geweihte Priester gibt; ob sie die ihnen anvertrauten Gemeinden sammeln oder zerstreuen, ist vielen Bischöfen, die oft keinerlei inneren Bezug zu ihren Diözesen haben, völlig gleichgültig. Der Klerikalismus zeigt sich in seiner ganzen Absurdität und Virtualität, wenn neuberufene Bischöfe und Priester geduldig (oft von Laien) aufgebaute Strukturen und Spiritualitätsformen jederzeit und beliebig auslöschen konnten, oft auch nur aus dem Grunde reiner Machtdemonstration.

3.4.2. Beanspruchung moralischer Überlegenheit als Legitimierung sakralisierter Macht

Eine weitere Plage ist die Beanspruchung *moralischer Überlegenheit* als Legitimierung der

⁷ Solche Transformationen gab es im Zuge des Konzils weltweit in vielen Pfarren, Predigtstationen, Basisgemeinden, Oratorien etc. Sie alle zeichnen sich dadurch aus, dass sie geduldig mit der sie umgebenden Kultur in Kontakt treten und Orte der Gastfreundschaft darstellen, die nicht unmittelbar auf Dominanz ausgerichtet sind. In Europa und Lateinamerika übernahmen viele Laien die Verantwortung in Pfarren und Basisgemeinden, in Afrika und Asien viele Katecheten in Missionsstationen etc. Viele von ihnen sind dem Trend zur Klerikalisierung zum Opfer gefallen und haben damit Pfingstgemeinden (in Lateinamerika), aber auch einer völlig religionsfernen Welt (Europa) das Tor geöffnet.

eigenen sakralisierten Macht. Stichworte dafür sind heute die meist völlig undifferenzierte Verdammung von sogenannten "Genderideologien", von Homosexualität, von Ehescheidung etc. Auch wenn manche Kritik an Auswüchsen der Selbstbestimmung des Menschen, die als Leitprinzip in den okzidentalischen Gesellschaften fungiert, berechtigt ist, so besteht die Unmoral der dahinter liegenden Position nicht nur in der oftmals mit dieser Kritik verbundenen Ignorierung des grundsätzlichen Werts (verantwortungsbewusster) menschlicher Selbstbestimmung, sondern noch mehr darin, nicht mehr in der Lage zu sein, die Verletzungen und Suchprozesse, die hinter vielen zeitgenössischen Debatten und Lebensformen stehen, wahrzunehmen. Die Konstatierung von deren Irrtümern dient vor allem dazu, den eigenen moralischen Überlegenheitsanspruch herauszustreichen, der sakralisiert wird, um die verloren gegangene Dominanz in der Gesellschaft wieder zurückerobert zu können. Das christliche Ethos, auf das man sich beruft, wird dabei allerdings nur selten in konkrete Lebensvollzüge und aktuelle kulturelle Ausdrucksformen übersetzt, vielmehr wird es auf Kampfbegriffe reduziert. Folge davon ist eine drastische Dekulturation des Evangeliums.

3.4.3. Sexueller Missbrauch

Gravierender noch als in der Selbstsakralisierung mittels moralischer Überlegenheit äußert sich der hier beschriebene Klerikalismus im Versuch, absolute Kontrolle über den physischen Körper zu gewinnen. Es wäre zu fragen, ob nicht der Verlust des realen (sozialen, kulturellen und physischen) Körpers, verbunden mit dessen Sakralisierung, dazu führt, dass auch Verletzungen nur mehr virtuell wahrgenommen werden. Es scheint zu kurz gegriffen, hinter den sexuellen Missbrauchsfällen vor allem gegenüber Minderjährigen "nur" eine unreife Sexualität der Täter zu sehen (so sehr die natürlich gegeben ist!). Vielmehr scheint es, dass viele der Missbrauchsfälle auch mit einem unbändigen Machtanspruch auf den Körper des Anderen und mit einer Virtualisierung des eigenen wie des fremden Körpers verbunden sind – als extremste Ausformung des Versuchs, Kontrolle über die Körper zu erlangen. Die Heiligkeit wird auf diese Weise in eine virtuelle Sakralität pervertiert, die keinen Körper mehr kennt, sondern nur mehr Kontrolle. Hinzugekommen ist noch, dass um dieser virtuellen Sakralität des Klerus willen Missbrauch systematisch vertuscht und gedeckt wurde, weil dieser einem bestimmten "Image" des sakralen Priestertums geschadet hätte.

3.4.4. Klerikalismus als patriarchale Macht und Ausschluss der Frauen aus der Sphäre des Heiligen

Die umfassende Heiligung des Menschen durch die Kirche hat zweifellos zu einer einzigartigen Würdigung der Frau genauso wie zum Gedanken einer Selbstbestimmung, die auch Frauen einschloss,⁸ geführt. Allerdings zeigte sich auch hier die Tendenz, einen abgeschlossenen sakralen Körper zu schaffen, aus dem die Frauen ausgeschlossen blieben. Dass heute noch mit dem

⁸ Der Gang ins Kloster seitens vieler Frauen kann als solch revolutionärer Akt in Richtung Selbstbestimmung gesehen werden, insofern die Frau darin nicht mehr bloß auf ihre Rolle als Objekt der sexuellen Begierde des Mannes oder auf ihre Rolle als Mutter reduziert wurde.

Argument, dass Frauen Christus nicht repräsentieren können, deren Ausschluss aus dem Priesteramt gerechtfertigt wird, kann – angesichts des Grundsakraments der Taufe – theologisch kaum mehr ernstgenommen werden.

Exkurs: Priesteramt der Frau?

Johannes Paul II hat die seit alters her bestehende Praxis, dass die Frau vom Priesteramt ausgeschlossen ist, in seinem apostolischen Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* (1994) mit äußerst hoher päpstlicher Autorität bekräftigt. Diesem Nein haben sich auch die folgenden Päpste Benedikt XVI und Franziskus angeschlossen. Für Theologen bedeutet dies, dass sie, wenn sie sich mit dieser Frage beschäftigen, zunächst einmal angehalten sind, Motive – auch tiefere als bisher zu Tage getretene – zu identifizieren, warum Frauen nicht zum Priesteramt zugelassen wurden. Klar ist, dass die Frau nicht nur gleichberechtigt mit dem Mann ist, sondern auch an der gleichen Taufgnade und damit an der Heiligkeit Christi teilhat. Vielfach vorgebrachte historische oder exegetische Gründe für den Ausschluss der Frauen vom Priesteramt vermögen kaum zu überzeugen: Wenn die Zwölf nur Männer waren, so waren unter ihnen auch ausschließlich Juden; weiters ist zu beachten, dass die erste Zeugin der Auferstehung und damit Apostola Apostolorum eine Frau war, nämlich Maria von Magdala.⁹ Auch Paulus kennt mit Junia eine Person, die von ihm als Apostelin bezeichnet wird (Röm 16,6).

Will man daher in dieser Thematik voran kommen, so läge vielleicht die Frage nahe, ob nur Frauen vom Priesteramt ausgeschlossen sind oder nicht vielleicht auch Männer. Diese Frage klingt zunächst absurd, bei näherem Hinsehen allerdings lassen sich vielleicht Argumente dafür finden, dass sie sehr wohl berechtigt ist. Jesus weist in seinem ebenso berühmten wie befremdlichen Eunuchenlogion (Mt 19,12) darauf hin, dass sich einige um des Himmelreiches willen zu Eunuchen machen. Dabei geht es wohl nicht um eine physische Kastration (dass eine solche praktiziert worden wäre, ist nicht überliefert), sondern es ist zu berücksichtigen, dass die Eunuchen gegenüber der Dichotomie Mann/Frau eine Art drittes Geschlecht darstellten, wobei sie auf der sozialen Skala sogar noch unterhalb der Frauen rangierten. Besser als die Bezeichnung “drittes Geschlecht” für die Eunuchen trifft allerdings der Hinweis zu, dass sie aus der fundamentalsten der drei klassischen Identitätsgebungen der Antike (Jude/Gojim, Freier/Sklave, Mann/Frau) herausgefallen waren und somit auch ohne letzte geschlechtliche Identität existierten. Auch wenn Paulus in Gal 3,28 von der Außer-Kraft-Setzung aller gängigen Identitäten zugunsten des neuen Seins in Christus spricht, liegt er auf der Linie des Eunuchenspruches von Jesus und gibt dessen tieferen Sinn wieder.

Die Basileia, von der auch im Eunuchenlogion die Rede ist, verbindet sich mit einem Verlassen aller bisherigen Identitäten und Versicherungen. Sie ist der radikale Übergang in den Heiligen Namen Jesu, der auf JHWH verweist. Dabei bildet die Heiligkeit keine eigene abgrenzbare Sphäre, sondern sie bezeichnet die Offenheit der Schöpfung auf Jesus hin, die Tatsache, dass der

⁹ Es gibt gute Argumente dafür, dass Maria von Magdala auch die erste Konkretion des im Joh auftretenden Lieblingsschülers Jesu ist. Vgl. dazu K. APPEL, *Tempo e Dio, Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling* (BTC 187), Queriniana: Brescia 2017, 185-188 und 202-210.

Getaufte nicht mehr sich und seine Identitäten lebt, sondern radikal auf Christus geöffnet bleibt. In Bezug auf das Priesteramt kann festgehalten werden, dass die weibliche Jungfräulichkeit *positiv* eine neue Identität in der Heiligung des Körpers durch die Universalisierung der Liebe, d.h. durch die Transzendierung biologischer Mutterschaft zum Ausdruck brachte. Dagegen verwies die männliche Jungfräulichkeit, d.h. die (symbolische) Kastration des Mannes *negativ* darauf, dass die Basileia selbst die fundamentalste menschliche Identität, nämlich die geschlechtliche zu transzendieren vermag. Daraus folgt nicht der Gedanke einer Asexualität des "kastrierten" Mannes, sondern eine Nicht-Identität (oder nicht mundane Identität) im Kern des Selbst, welche die mundanen Identitäten zwar nicht vernichtet, aber doch relativiert, dynamisiert und transformiert. Man könnte in diesem Sinne sagen, dass das Priesteramt – zumindest in der lateinischen Tradition, die wohl den ursprünglichen Brauch bewahrt hat (für das Bischofsamt gilt ja der Zölibat bis heute in allen apostolischen Kirchen) – weder Frau noch Mann zugänglich ist, sondern dem *kastrierten* Mann offensteht als Zeichen des Heiligen als abwesend Anwesendes, welches nicht positiv besetzt und daher verwaltet (!) werden kann. Inwieweit der Zölibat zum Wesen des Priestertums gehört, wird derzeit neu diskutiert, zu betonen ist aber, dass er in dieser Sicht deutlich mehr ist als eine disziplinäre oder pastorale Gestaltung des Priestertums.¹⁰

3.4.4. Fortsetzung: Klerikalismus als patriarchale Macht und Ausschluss der Frauen aus der Sphäre des Heiligen

Aus all dem bisher Gesagten ergibt sich, dass ein Heiligkeitsverständnis, welches die Frau aus dem Heiligen ausschließt, gegen den Geist des Evangeliums ist. Es mag, wie oben angedeutet, gute Gründe dafür geben, dass die Frau nicht zum Priesteramt zugelassen ist, aber es gibt keinerlei verantwortbare Argumentation, Frauen aus Leitungspositionen der Kirche auszuschließen. Die Klerikalisierung kirchlicher Leitungsfunktionen ist so gesehen nicht nur eine pastorale Dummheit, sondern eine Plage der Kirche, weist sie doch nicht zuletzt auf ein evangeliumswidriges Verständnis von Heiligkeit hin.

IV. PAPST FRANZISKUS UND DIE SUCHE NACH EINER NEUEN HEILIGKEIT DER KIRCHE

Papst Franziskus steht in seinem Verständnis von Heiligkeit offensichtlich in der Tradition des Evangeliums, des II. Vatikanischen Konzil und auch von Rosmini. Er weist immer wieder darauf hin, dass die Heiligkeit in den Armen, den Migrant*innen und den an den Rand Gedrängten zu finden ist. Man wird sehen, ob sein Pontifikat eine nachhaltige Wirkung in Bezug auf eine Reform der Kirche im Sinne ihrer Heiligkeit haben wird oder ob der sich selbst sakralisierende Klerika-

¹⁰ Wenn daher selbst die Katholische Kirche in manchen ihrer unierten Traditionen um des Evangeliums willen auf den verpflichtenden Zölibat verzichtet, zeigt sich darin eine ungeheure Flexibilität, die vielleicht in anderen Fragen beispielgebend sein könnte.

lismus (der im Übrigen auch durch den Akt des Rücktritts von Papst Benedikt XVI eine Erschütterung erlitten hat, insofern Benedikt damit das Papstamt entsakralisierte) letztlich stärker sein wird. Die Zukunft der derzeit in vielen Weltteilen erschütterten Katholischen Kirche als universaler Verkünderin des Evangeliums hängt auf alle Fälle von einem Verständnis der Heiligkeit ab, wie es in Rosminis Schrift *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa* Ausdruck gefunden hat.

kurt.appel@univie.ac.at

(Universität Wien)

BIBLIOGRAFIA

ROSMINI, A., *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, a cura di ALFEO VALLE, Città Nuova: Roma 1981.

DE GIORGI, F., *Paolo VI. Il papa del moderno*, Brescia: Morcelliana 2015.

DE GIORGI, F., *Quale ri-generazione della chiesa nel rosminanesimo di Papa Francesco?*, in: BELLELI, F./ PILI, E. (ed.), *Ontologia, Fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo. Atti del convegno "Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione"*. Modena 13/14 novembre 2014, Città Nuova Editrice: Roma 2016, 205-219.

DOSSI, M., *Il Santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Trento: Il margine² 2017.

MARANGON, P., *Il risorgimento della chiesa. Genesi e ricezione delle "cinque piaghe" di A. Rosmini* (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 63), Herder: Roma 2000.

MENKE, K.H., *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Tyrolia: Innsbruck 1980.

NARDIN, V., *Paolo VI, Rosmini e i Rosminiani*, in: *Rosmini Studies* 3 (2016), 271-277.



KURT APPEL

DESACRALISATION AS THE SANCTIFICATION OF THE CHURCH

ROSMINI'S DIAGNOSIS ON THE PLAGUES OF THE CHURCH AND THEIR TOPICALITY

In the first part of the essay, the author examines the five plagues of the Church that are presented by the great Catholic intellectual Antonio Rosmini in 1848 in a text entitled Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa which was very influential for Italian Catholicism in the 20th century. The author argues that the text is not simply a diagnosis of the unsatisfying state of Catholicism but also refers to the question of the sacred and the holy. Holiness is to be linked the unpronounceable Tetragrammaton YHWH designating something inaccessible to human power. Rosmini, conscious of the power mechanisms of society and their totalitarian grasp, imagined a lovingly devoted Church to have the task of renouncing earthly regimes of power, thereby remembering its evangelical origins. The author shows that each of the plagues designates a critique of Church's claim to worldly power. In the second part, he examines a conception of holiness in which the holy designates man as oscillating between two subjects, his own and that of Jesus, the latter marking a radical opening of the subject and the abundance of the name of God. It is betrayed when the Church becomes a sacral and institutional space of exception. In the third part, the author introduces four new plagues of the Church: the exclusion of laymen from joint responsibility for the Church, the claim to moral superiority as a legitimisation of sacralised power, sexual abuse and clericalism as patriarchal power and the exclusion of women from the sphere of holiness. While these contemporary plagues indicate an understanding of holiness inadequate to the Gospel, Pope Francis's notion is rooted in the latter, thereby sharing Rosmini's notion of holiness, a notion that according to the author, is decisive for the future of the Catholic Church.

PRELIMINARY REMARKS

The starting point of the following article is the little text by the great Catholic intellectual Antonio Rosmini entitled *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa* from 1848. Starting from this text, which had considerable influence on the progressive Italian Catholicism of the 20th century and



thus on the development of the Catholic Church before, during and also after the time of the Council,¹ this article tries to bring the five plagues of the Church named by Rosmini up to date. In this context three facts need to be emphasised:

1. The topic of the following article cannot focus thoroughly on the life, work and reception of Rosmini. However, there are a series of great books in the Italian sphere of which we can hope that they might make their way into other languages. I want to name M. Dossi's book on their behalf: *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, which gives a rich overview of Rosmini's writings, but also some secondary literature. The study by P. Marangon is dedicated especially to the five plagues of the church: *Il risorgimento della chiesa. Genesi e ricezione delle "cinque piaghe" di A. Rosmini*. Amongst others K.H. Menke: *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie* and F. Bellelli: *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini* grant a profound insight into Rosmini's theology. As to the history of Rosmini's reception, which with many regards intersects with Pope Paul VI's life, I would like to name F. de Giorgi's book: *Paolo VI. Il papa del moderno*, and also V. Nardin's article : *Paolo VI, Rosmini e i Rosminiani*.

2. Rosmini's text on the five plagues of the Church is not simply about the diagnosis of the unsatisfying state of Catholicism and the possible ways out. On the contrary, the text is an expression of Rosmini's spirituality² in which the question of the sacred plays a decisive role. Rosmini lives a life of deep attachment to the Church and devotion to the Gospel through which he recognises Christ's Church as willed by God.

3. From this reference arises the limit of the possible adaptation of Rosmini's critical points to the present, which would ultimately presuppose the sanctity, love and humility of the example. I can only attempt to critically consider some of these developments, that currently risk hiding the sanctity of the Church in the eyes of many, on the basis of an affection for Creation, the world, the Church and the SACRED – without reaching Rosmini's depth. In this sense may this article be dedicated to my friends in Trent, who again and again take on the troubles of the Gospel anew and the troubles of theology and philosophy, that should not be underestimated: S. Zucal, F. Ghia, P. Costa, E. Abbattista.

¹ See also DE GIORGI, *Paolo VI. Il papa del moderno*; ders., *Quale ri-generazione della chiesa*; NARDIN, *Paolo VI, Rosmini e i Rosminiani*.

² Marangon writes accordingly: "Si potrebbe quasi dire che nelle Cinque piaghe tutta la vita di Rosmini sembra condensarsi e assumere valenza simbolica". Cf. MARANGON, *Risorgimento della chiesa*, 71.

I. ROSMINI: LIFE, WORK, RECEPTION

Antonio Rosmini (1797-1855), originating from a distinguished aristocratic family from Rovereto, is one of the most impressive Catholic intellectuals of modernity. In his personality extensive erudition, an innovative theological and philosophical thinking, deep spirituality, the sensitivity to the Church's current social challenges and the practice of the Gospel following Jesus and the great saints of the Church are united. Thus Rosmini, together with people like Romano Guardini and Edith Stein, joins the ranks of the great theological and intellectual figures of the Catholic Church who preceded the Second Vatican Council and the post-Council era spiritually. Rosmini, who understood to philosophise on the height of the philosophy of German Idealism, which influenced him and which he looked into critically, unites the intellectual power of an Anton Günther with the spiritual power of a Romano Guardini and the practical-organisational power of his friend Don Bosco.

Rosmini's intellectual work comprises political, ethical, philosophical and theological writings; it unites a visionary theology of Creation while the theological question of God, however, never loses sight of the political and social realities. I wish to name the following works: *Il nuovo saggio sulle origine delle idee* (1830), *Principii della scienza morale* (1831), *Antropologia in servizio della scienza morale* (1831/32, published in 1838), *Il rinnovamento della filosofia in Italia* (1836), *Trattato della coscienza morale* (1839), *Filosofia della politica* (1837-1839), *Filosofia del diritto* (1841-1845), *Sistema filosofico* (1844), *Teodicea* (1845) and his last great main work *Teosofia* (1846 et seq., published posthumously between 1859 and 1874).

Among Rosmini's book the one that reached the highest acclaim and reception is *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa* (1832-1833; published in 1848). In this work Rosmini calls for far-reaching reforms in the Church. At the beginning of his career he was one of those Catholic intellectuals and priests who enjoyed the confidence of the Vatican. Rosmini had high hopes for Pope Pius IX (1846-1878) who was said to be a reformer during the first two years of his pontificate and who held Rosmini in high esteem. The situation changed dramatically with the revolution of 1848. Pius IX's orientation took an increasingly restorative turn and Rosmini's writing on the five plagues of the Church ended up on the index in 1849. This happened not least because in it Rosmini clearly spoke out against political interference in the appointment of bishops (which appeared inopportune to the political powers protecting the Vatican). Rosmini bowed to the Vatican's objections with great humility and kept good relations with many church dignitaries until his death, in spite of the increasing hostility of the Jesuits amongst others. He was especially appreciated for his ascetic lifestyle and his unconditional commitment to the poorest in society of the time, but also for the foundation of the Istituto della carità (Rosminiani; approved in 1839), an order dedicated to the loving devotion to the other. In 1854, in spite or precisely because of the angry opposition of restorative theological circles, Rosmini received theological support through the decree *Dimittantur opera omnia*, which Pope Pius IX had commissioned personally. However, peace did not last for long and after Rosmini's death the attacks against his theology under the banner of Thomism, which was gaining more and more ground and was promoted by the Jesuit order, aggravated. In 1887 Rosmini's theology was condemned as heresy in its entirety through the decree *Post obitum* and was put on the index.

This measure radically restrained the theological reception of Rosmini's work, even though Rosmini who had countless personal relationships to important Catholic personalities from the

domains of culture and the Church, lived on as a spiritual example in the memory far beyond his order. His writings were not entirely forgotten and also read and perceived outside the church. Especially in the north of Italy an intellectually active Catholic milieu had emerged which came into bloom in the post-fascist era until the Second Vatican Council and even after. Its most important representative was probably Giovanni Battista Montini, the later Pope Paul VI (1963–1978) who knew Rosmini's life (and the gist of his work). Finally, the Second Vatican Council brought about the opening process which Rosmini had had in mind, albeit 100 years too late. Rosmini was rehabilitated and, after having been designated as a model in the encyclical *Fides et ratio* (1998),³ he was beatified in 2007.

II. THE FIVE PLAGUES OF THE CHURCH ACCORDING TO ROSMINI

The first plague identified by Rosmini, namely the *Separation of the people from the clergy in the public cult*, already shows how many of the reforms of Vaticanum II corresponded to Rosmini's ideas. The key to a deeper understanding of this and the other four "plagues" lies already in the title of the writing, which is about the five plagues of the *Holy Church*. Amongst the four classic *notae ecclesiae* (one, holy, catholic, apostolic) Rosmini chooses to focus on holiness. In the Bible the term holiness is linked to the name of God, the unpronounceable tetragrammaton YHWH. In this context holiness designates something inaccessible to human power which opens up a free space of encounter between the human and the divine devoid of all projections and constraints. As much as man may want to procure himself prestige and power by transforming the entire world into the functionalised mirror of his own longings and validity claims, as *human* he nonetheless remains constituted by an alterity whose occupation and usurpation would entail the loss of humanity and the transition to the uninterruptedly presentable mechanical (or to the unfree, depersonalised demonic).

In his political writings Rosmini has a clear view into the power mechanisms of his society, i.e. into all earthly power claims that cannot let anything out of their totalitarian control. In the political context, in which he pleaded for the unity of Italy in the Pope's custody, he thus imagines the church as the instance entrusted with the task to relativise earthly regimes and their egomaniacal autocracy in order to withdraw and protect human dignity from an ultimate political grasp. One might dismiss Rosmini's request as naïve insofar as the church was also a worldly power and maybe reinforced its own power claim even more than other political institutions by the use of sacral imagery. However, Rosmini's struggle for an instance serving as a corrective to human power has to be taken seriously as an attempt to purify the Church in order to make it remember its evangelical origins and display an alternative handling of power by subjecting itself to such a purifying process.

Rosmini's vision refers to a lovingly devoted Church serving the poor under the sign of the Cross which thwarts all human self-aggrandisement. Today Pope Francis in particular ties in with

³ JOHANNES PAUL II, *Fides et ratio*, Nr. 74.

Rosmini's great ideal of the Church.⁴ All plagues identified by Rosmini are inseparably linked to the Church's holiness which he vehemently demanded and which is inseparable from the renunciation of worldly power. According to Rosmini holiness is not a sacral space of exception, but, as the Cross precisely shows, can be experienced where no terrene claims of power and safeguards veil the openness to the transcendental and the other which is always implied by vulnerability.

If one considers each of the five plagues individually each designates the same step taken by the Church into mundane power entanglements linked to the renunciation of Christ and his death on the cross. The first plague, the *Separation of the people from the clergy in the public cult* (Divisione del popolo dal clero nel pubblico culto) does not only separate God's people from an important source of its spiritual existence, but also transforms the clergymen into administrators of *sacral power* which becomes their possession. When the agency which has the task to keep the Church space open to the encounter with Christ and to represent *him* (not itself) in its divine highness (which manifests in kenosis and in abandoning oneself) begins to glorify its own power it perverts the holiness of the Church. The second plague of the Church, the *insufficient education of the clergy* (l'insufficiente educazione del clero), points to this: In it Rosmini does not only speak about the badly formed clergy, but also about the wrong focus within future sacerdotal activities. The latter reveals itself in the fact that the clergy takes on administrative tasks primarily, thus turning into the functionary of *administrative power*.

It is no coincidence that the third plague, the *discord amongst the bishops* (La disunione de' Vescovi), is at the heart of Rosmini's critique. For the bishops have the task to particularly express the unselfish love and friendship of the Christian Church. The bishop in conjunction with the Pope is called upon to set back worldly interests and the associated factions and thus to make the holiness of the Church experienceable.

The fourth and fifth plague of the church are linked to particular forms of power: The *abandonment of the nomination of the bishops to worldly power* (La nomina de' Vescovi abbandonata al potere laicale) does not only subject the Church to *worldly power*, but also degrades the bishops to political functionaries and stakeholders. One might add that the critique of this practice particularly challenged and put into question the political agents of the time (not least those of the Austrian Empire). The fifth plague concerns the *economic power* and focuses on the *servitude of the ecclesiastical goods* (La servitù dei beni ecclesiastici). In this context Rosmini scathed the prosperity of the Church insofar as strictly speaking it does not stand in the service of the poor and the necessary maintenance of the clergy – in order for its members to be able to act free from economic constraints.

III. THE RESACRALISATION OF THE CHURCH AS A NEW PLAGUE

3.1 *The peculiarity of the holy: the holy as an opening and a sacral area of exception*

⁴ Cf. DE GIORGI, *Quale ri-generazione della chiesa nel rosminianesimo di Papa Francesco?*

If one resumes Rosmini's critique one sees that it is at the service of the idea of a renewal of the Church for the sake of its holiness. This holiness has a moral connotation on the one hand, in the sense of its capacity of free love, i.e. love that is not subordinated to other interests, but lives out of the overflow of divine love. On the other hand behind this concept there lies the idea that the entire Creation is opened onto Christ. This includes that nothing lives out of and for itself, that life in general and man in particular always oscillates between two subjects: one's own and that of Jesus as YHWH's representative. Jesus thus marks a radical opening of the subject, a sphere of tangibility, devotion, but also of exposedness and vulnerability. The holy is thus not to be fixated and definitely located, but is to be found in the pores of life, metaphorically speaking, where the latter points beyond itself and encounters Jesus' devotion.

3.2 *The sanctification of Creation in Jesus and his Church.*

This conception of holiness is opposed to a separate and thus defined and manageable sacrality. It might find its deepest biblical expression in Col 1,15-20 where the origin of the entire Creation in Christ, in whom divine abundance (i.e. the holy name YHWH) abides, is emphasised. This pericope comprises the radicalisation of the Pauline doctrine of justification, but also the transformation of the philosophical pantheism into the confession of faith in Christ as the abundance of God's name. Through his resurrection Jesus was recognised by the Father as the new Adam and thus as the new representative of man. Behind this lies the idea testified by Jesus' life that being is to be understood as being-for (pro-existence), that one always lives through and for the other. In Jesus' resurrection his being is recognised as a paradigmatic being-for and he hence becomes the image of the new Creation. Thus henceforth Adam is no longer *the* human, but Jesus instead, which again leads to the encounter of Jesus in every human. Paul extends this idea in Col (following 1 Cor 15,28): Jesus is not only the subject of man, but the face of the entire Creation, which is thus sanctified in Jesus – who expresses the devotion to the name of God YHWH. Unlike pantheistic (and metaphysical) conceptions, God and being do not coincide (ahistorically), but being becomes God's abide in and through Jesus and the history of God's people, in which Jesus is present. This shows the inner core of the sacerdotal calling: The Cross as the space of Jesus's devotion includes the abundance of the name of God and becomes the symbol and subject of the new Creation, which is sanctified in Christ's cross. However, the idea that the Cross takes the place of being does not simply change the ontological paradigm, but the paradigm shifts from an (atemporal) ontology into history, insofar as in the Holy Spirit the Cross calls to (historically situated) discipleship on the part of the Christians. Jesus as abundance of the name of God is not separable from his succession. The Church as Jesus' community of succession is called upon to sanctify what is itself sanctified by Christ, i.e. Creation under the sign of the Cross. Since Jesus is the abundance of all time Creation is sanctified from the start, even though the sanctification remains tied to the respective historical practice of succession. Thereby the past is sanctified in Jesus' future (parousia) which is liturgically made present. In this sense there is no Creation without Jesus and no Jesus (as saviour) without Church/succession and thus no Creation either. If the holiness of the church is clouded, the entire symbolic world collapses.

Thus it becomes apparent how central the idea of sanctification, which discloses the meaning of Creation (of which Jesus is the subject) in the first place, is on the one hand. On the other

hand it shows that sanctification is radically linked to kenosis – i.e. the being-for up until the Cross – of Jesus, in which the Church originates. However, if the Church is understood as a sacral and institutional space of exception or as a worldly bearer of power, this equals the betrayal with regards to Jesus' Cross and thus to the entire humanity and Creation.

3.3. From the holy to the virtuality of the sacred

Rosmini's concept of the sanctity of the Church is evangelic in the deepest sense of the word and was acknowledged with regard to its contents through the Second Vatican Council. The liturgy, the revelation in the divine word, the pilgrimage of the Church and its service to the world (with an option for the poor) are dedicated to the sanctification of Creation, toward which the entire life of the Church in Christ must be organically oriented.

Saint Paul VI, the Council Pope, was also dedicated to this form of the Gospel. Tragically, this grand concept of Church and creation was distorted by the encyclical *Humanae Vitae* (1968), at the centre of which is the sanctification of human life. Paul VI acknowledged that the question of the beginning of human life is tangent to the notion of sanctity, which must never be reduced to a mechanical process.⁵ In doing so the fact was not adequately considered that for centuries preceding the Council the Church derived an infinite claim to power over the world from the idea that the world is sanctified in it. This claim even affects the most intimate dimensions of the body and sexuality. Thus the encyclical, in which the prophetic spirit of the grand Council Pope (and that of his heir Rosmini) was very much alive, could not be understood properly. Instead it was considered as a renewed claim to power of the Church, which contributed that the new spirit initiated through the Council was slowed down. The fact that the issue regarding the relation between sanctity and sacral power (in all its ambiguity within the clergy) was widely excluded took its revenge.

During the pontificate of *John Paul II* the concept of sanctity, which had been established by the Council under Montini (and Roncalli), changed. Wojtyła was the Pope of the New Evangelisation and grand images: From 1978 to 1990 his pontificate was devoted to the resistance to atheist communism violating the all-embracing sanctity of life (the crucial image being the attempted assassination of Wojtyła in 1981); from 1991 to 2000 his pontificate was dedicated to the effort of leading a missionary Church as a purified (and thus sanctified) force into the third millennium by founding it on Israel (the images of John Paul II praying at the Western Wall as well as his plea for forgiveness for the guilt the Church has brought upon itself remain unforgettable); from 2001 to 2005 Wojtyła was perceived as the Pope of peace and unconditional affirmation of life and the sacred dignity of man (his last Good Friday procession in 2005, which he watched from his window, will always be remembered). The last phase of his pontificate was perhaps the most impressive sign of an universal sanctity of life in the spirit of Rosmini (and Montini) – also including the weak, old and broken life.

⁵ The crucial problem arising from this point of view is that birth control by artificial methods (and their cause-and-effect-relations) cannot be in accordance with the openness from which life originates.

On the one hand the grand gestures of John Paul II and the global political main topics of his pontificate were a continuation of the concept of sanctity as understood by Rosmini, the Second Vatican Council and also Paul VI; on the other hand the church policy of John Paul II represents a clericalisation and sacralisation of the Church including a quasi-divinisation of the papal office and its curial administration. This (contradictory) development was Wojtyła's reaction to two threats to the Church that he saw: on the one hand atheist communism, on the other hand the libertarian west. The latter – in John Paul's view – had abandoned the concept of sanctity of human life by legalising abortion and divorce. Just like after the eradication of nobility in Poland, when the clergy preserved the national identity, a clergy equipped with new self-confidence and with the support of newly founded Movimenti should make the sanctity of the Church visible in defence against a world profaned through communism and libertinism. In this visibility the clergy was to initiate a new evangelisation. Priesthood, which had been strongly shaped by the idea of sanctity before the Council, was in a deep crisis, and from Wojtyła's perspective this fact proved to be obstructive for this missionary impetus.

In contrast, John Paul II wanted to give a new identity and a new missionary force to both – the office and the Church. However, massive aporias emerged rapidly. Following the Council, the Polish Pope considered priesthood as a service to the universal sanctification of life. But many of the new generation of priests were looking for a clear-cut and often also self-referential identity within the practice of sacral power. Yet, a return to the old sacredness of office and person proved to be almost impossible in a postmodern⁶ society. For postmodern global society, which is dominated by urbanisation, industrialisation, secularisation and multiple identities, is fundamentally uprooted and cannot *immediately* go back to its (in many cases rural) traditions. The form of loss of identity that comes along with this is increasingly being compensated through the creation of “brands” – virtual labels and identities that are constantly interchangeable without any reference to a living historical tradition. Therefore, wherever the Church intended to re-erect certain sacral positions they immediately turned into brands because the living traditional context was disrupted. As a result a clergy developed which no longer administered the “sacred” (as before the Council) or (as after the Council) sought to participate in the sanctification of the world through Christ in radical kenosis (of clerical power), but which wanted to establish, manage and control brands. In doing so some control over certain labels could be gained, but the ability to perceive the world behind the brands, and thus the real vulnerability and contingency, vanished. Due to this form of postmodern Church a transition from pastorality to virtuality gradually took place. An approach to contents beyond faded traditions can only be attained through the attentive view on the broken, the hurt and the marginalised. While these contents were continuously abandoned, the mere will to self-assertion revealed itself as the ultimate content to which this form of postmodern Christianity was attached.

In a time when identities are broken, plural and especially vulnerable this was the way to maintain (or re-erect) a certain façade, which proved to be a media bubble. This was particularly

⁶ Here the word “postmodern” is not used in the Lyotard sense, but rather as a description of an era when awareness of history under the banner of freedom, which characterised modernity, drifts to virtuality and thus into the loss of all history.

exemplified by the sacral functionaries who couldn't make any sense of the Gospel any more.

That way the Church lost its ability to perceive the new intellectual, cultural and social fragilities. It could hardly make use of its eroded, but not fully wiped out structures (parishes, monasteries, religious congregations etc.) in order to open up new spaces of encounter with those who seek and those in need in our culture.

3.4. *The four new plagues of the Church*

3.4.1. *The complete exclusion of laymen from joint responsibility for the Church*

Clericalism has become a predominant symptom of a virtualised Church which presents itself as a sacral Disneyland. This clericalism is not only represented by the "postmodern" clergymen (as described above), but also (and equally vehemently) by neoconservative laymen looking for an origin, which has never existed. It manifests itself in the fact that from its perspective the subject of the Church is a sacralised clergy (and some unconditionally subordinate believers and supporting politicians). According to this clericalism, laymen are to be excluded from any responsibility for the Church even though they launched some promising ecclesiastic renewal processes that were aimed at a stronger involvement of the baptised.⁷ In the past few decades basically all those bishops whose seminaries were crowded and who produced many priests made their career. In contrast, it was less important whether this came along with an enduring evangelisation and whether the new clergy showed any pastoral, social or spiritual competences. Furthermore, a very widespread symptom in many areas of Western Europe is the import of a foreign clergy, which is not able to understand the cultural sensibilities of a particular community. The People of God, in turn, have no co-determination right in the creation of bishops or priests and are generally not valued at all. It is only important that there are area-wide consecrated priests in the communities; many bishops who have no inner connection with their dioceses do not care whether they gather or diffuse their communities. Clericalism shows its full absurdity and virtuality when newly created bishops and priests randomly erased forms of spirituality and structures, which had been patiently built (often by laymen), purely and simply as a display of power.

3.4.2. *The claim to moral superiority as a legitimisation of sacralised power*

Another plague is the claim to *moral superiority* as a legitimisation of sacralised power. The

⁷ Such transformations happened in many parishes, preaching stations, basic communities, oratories etc. around the world in the course of the Council. They all have in common that they patiently make contact with the local cultures and present themselves as hospitable places that are not directly oriented toward dominance. In Europe and Latin America many laymen took on responsibility in parishes and basic communities, in Africa and Asia many catechists were responsible for mission stations etc. A lot of them followed the trend toward clericalism and opened the door for Pentecostalism (in Latin America), but also for a world aloof from religion (Europe).

crucial keyword for this plague is the completely undifferentiated condemnation of so-called “gender ideologies”, homosexuality, divorce etc. Some of the critique of the excesses of human self-determination, which is the guiding principle of occidental societies, are – of course – justified. But this critique often becomes immoral when it goes along with an ignorance of the fundamental value of (responsible) human self-determination and a lack of empathy with the traumas and processes of restless search that constitute the background of many contemporary debates and forms of life. Asserting the failure of certain forms of life is a means to highlight one’s own claim to moral superiority, which is being sacralised in order to restore the lost dominance within society. The Christian ethos that is being used in this is rarely translated into daily life and current cultural expressions; instead it is often reduced to polemical terms. In consequence a drastic deculturation of the Gospel happens.

3.4.3. *Sexual abuse*

There are even more dangerous manifestations of clericalism than self-sacralisation through moral superiority: trying to gain absolute *control over physical bodies*. The question should be asked whether the loss of the real (social, cultural and physical) body, in conjunction with its sacralisation, could lead to the consequence that injuries are perceived only virtually, any more. It doesn’t suffice to say that behind the cases of sexual abuse mainly against minors is “only” an immature sexuality of the offenders (though this is undoubtedly the case!). Furthermore, many of the abuse cases seem to be connected with a rigorous claim to power regarding the body of the other and with a virtualisation of all bodies – as the most extreme manifestation of the attempt to gain control over the corpus. This way sanctity is being perverted into some virtual sacrality, which doesn’t consider the body, but only desires even more control. To make matters worse the abuse of power through this virtual sacrality has been covered up systematically to prevent any damage of the “image” of sacral priesthood.

3.4.4. *Clericalism as patriarchal power and exclusion of women from the sphere of holiness*

The universal sanctification of man through the Church has undoubtedly led to a unique appreciation of women as well as to the idea of a self-determination which also includes women.⁸ Still there has been the tendency to create a secluded sacral body from which women continue to be excluded. The fact that women are still being excluded from priesthood because of the argument that as women they cannot represent Christ cannot be taken seriously from a theological point of view – in face of the basic sacrament of baptism.

Excursus: Women in Priesthood?

⁸ The entry of many women in the monasteries can be regarded as a revolutionary act towards self-determination in this sense in as far as by doing so women were no longer reduced to their roles as objects of male desire or as mothers.

In his apostolic exhortation *Ordinatio Sacerdotalis* (1994) John Paul II underlined with his very high papal authority the long and persisting tradition that women are excluded from priesthood. His successors Pope Benedict XVI and Pope Francis confirmed this “no”. In the context of this question theologians should see the necessity to identify (more fundamental) reasons why women were not admitted for priesthood in the first place. It is clear that women do not only have equal rights as men, they also take part in the same grace of baptism and thus in the holiness of Christ. The numerous argued historical or exegetical reasons for the exclusion of women from priesthood are scarcely convincing: If the twelve apostles were only men, they were also exclusively Jews; moreover, it should be noticed that the first witness of the resurrection (and thus *Apostola Apostolorum*) was a woman, namely Mary Magdalene.⁹ Also Paul knows Junia, a person he refers to as a female apostle (Rom 16,6).

If there is to be any progress in this matter, perhaps the question has to be asked whether it is only women who are excluded from priesthood or also men. This question may sound absurd at first, but if you look closer you could find some good reasons why it might be justified. In his equally famous and strange eunuch logion (Mt 19,12) Jesus points out that some turn themselves into eunuchs for the sake of the heavenly realm. This story is probably not about actual castration (there is nothing passed on about that), but rather about a kind of third sex represented by eunuchs, who cannot be categorised within the dichotomy male/female (on the social spectrum they ranged even below women). More accurate than the term “third sex” for eunuchs is the explanation that eunuchs transcended the most fundamental of the three classical ways of creating identity during Antiquity (Jew/goyim, free/slave, male/female); they existed without any gender identity.¹⁰ When Paul talks about dissolving all traditional identities in favour of a new being in Christ in Gal 3,28 he sums up the deeper meaning of Jesus’ eunuch logion.

The *basileia*, which also occurs in the eunuch logion, is connected with an abandoning of all previous identities and assertions. It is the radical transition to the holy name of Jesus indicating YHWH. The holiness does not represent a definable sphere on its own, but it marks the openness of creation towards Jesus, the fact that the baptised does not live himself and his identities, but remains radically open towards Christ. With regard to priesthood it can be said that in a *positive* way female virginity expressed a new identity in the sanctification of the body through universalization of love, which means through transcending the biological concept of maternity. In contrast the male virginity – the (symbolic) castration of man – expressed in a *negative* way that the *basileia* can transcend even the most fundamental form of human identity, namely the sexual identity. The consequence from this is not the notion of some asexuality of the “castrated” man, but a non-identity (or non-mundane identity) at the centre of the self, which does not annihilate the mundane identities, but puts them into perspective, makes them more dynamic and transforms them. In this sense one could argue that priesthood – at least in the Latin tradition,

⁹ There are solid reasons to assume that Mary Magdalene is also the first concretion of Jesus’ favourite disciple. Cf. K. APPEL, *Tempo e Dio, Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling* (BTC 187), Queriniana: Brescia 2017, 185-188 and 202-210.

¹⁰ Which of course does not mean that they had no sexual longing and no sexuality!

which tried to preserve the original habit (for episcopacy celibacy is obligatory in all Apostolic Churches) – is accessible neither for women nor for men, but open for the *castrated* men as a sign of the Sacred/the Holiness as something which is absent and yet present, which cannot be expressed positively and thus cannot be governed (!). It is the subject of current discussions to what extent celibacy is an essential part of priesthood. However, it must be emphasised that from this point of view it is clearly more than a disciplinary or pastoral shaping of priesthood.¹¹

3.4.4. Continued: Clericalism as patriarchal power and exclusion of women from the sphere of holiness

From all this can be derived that a concept of holiness which excludes women from all holiness is against the spirit of the Gospel. There may be good reasons for the exclusion of women from priesthood, as mentioned above, but there is no sensible reason why women should be denied access to leading positions within the Church. From this perspective the clericalisation of leading ecclesiastic functions is not just a pastoral foolishness, but also a plague of the Church because it indicates an understanding of holiness, which is not adequate to the Gospel.

IV. POPE FRANCIS AND THE QUEST FOR A NEW HOLINESS OF THE CHURCH

With his notion of holiness Pope Francis is clearly rooted in the tradition of the Gospel, the Second Vatican Council and also Rosmini. He often points out that the holiness is to be found in the poor, the migrants and the marginalised. It is yet to be seen whether his pontificate will have an enduring effect on a reformation of the Church in terms of its holiness or whether the self-sacralising clericalism will be stronger at last (a clericalism which was shocked by the resignation of Pope Benedict XVI in as far as he de-sacralised the papal office). In any case the future of the Catholic Church, which is in a deep crisis in many parts of the world, as a universal enunciator of the Gospel is going to depend on a concept of holiness as it is developed in Rosmini's text *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*.

kurt.appel@univie.ac.at

(Universität Wien)

¹¹ So if even the Catholic Church abstains from an obligatory celibacy in some of its eastern traditions (Greek Catholics etc.) for the sake of the Gospel, this shows an enormous flexibility, which could maybe be exemplary in regard to other questions.

BIBLIOGRAFIA

ROSMINI, A., *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, a cura di Alfeo Valle, Città Nuova: Roma 1981.

DE GIORGI, F., *Paolo VI. Il papa del moderno*, Brescia: Morcelliana 2015.

DE GIORGI, F., *Quale ri-generazione della chiesa nel rosminianesimo di Papa Francesco?*, in: BELLELI, F./ PILI, E. (ed.), *Ontologia, Fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo. Atti del convegno "Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione."* Modena 13/14 novembre 2014, Città Nuova Editrice: Roma 2016, 205-219.

DOSSI, M., *Il Santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Trento: Il margine 2017.

MARANGON, P., *Il risorgimento della chiesa. Genesi e ricezione delle "cinque piaghe" di A. Rosmini* (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 63), Herder: Roma 2000.

MENKE, K.H., *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Tyrolia: Innsbruck 1980.

NARDIN, V., *Paolo VI, Rosmini e i Rosminiani*, in: *Rosmini Studies* 3 (2016), 271-277.





KURT APPEL

DESACRALIZZAZIONE COME SANTIFICAZIONE DELLA CHIESA

LA DIAGNOSI DI ROSMINI DELLE PIAGHE DELLA CHIESA E LA LORO RILEVANZA
ATTUALE

In the first part of the essay, the author examines the five plagues of the Church that are presented by the great Catholic intellectual Antonio Rosmini in 1848 in a text entitled Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa which was very influential for Italian Catholicism in the 20th century. The author argues that the text is not simply a diagnosis of the unsatisfying state of Catholicism but also refers to the question of the sacred and the holy. Holiness is to be linked the unpronounceable Tetragrammaton YHWH designating something inaccessible to human power. Rosmini, conscious of the power mechanisms of society and their totalitarian grasp, imagined a lovingly devoted Church to have the task of renouncing earthly regimes of power, thereby remembering its evangelical origins. The author shows that each of the plagues designates a critique of Church's claim to worldly power. In the second part, he examines a conception of holiness in which the holy designates man as oscillating between two subjects, his own and that of Jesus, the latter marking a radical opening of the subject and the abundance of the name of God. It is betrayed when the Church becomes a sacral and institutional space of exception. In the third part, the author introduces four new plagues of the Church: the exclusion of laymen from joint responsibility for the Church, the claim to moral superiority as a legitimisation of sacralised power, sexual abuse and clericalism as patriarchal power and the exclusion of women from the sphere of holiness. While these contemporary plagues indicate an understanding of holiness inadequate to the Gospel, Pope Francis's notion is rooted in the latter, thereby sharing Rosmini's notion of holiness, a notion that according to the author, is decisive for the future of the Catholic Church.

NOTA PRELIMINARE

Il punto di partenza del seguente articolo è il breve scritto del grande intellettuale cattolico Antonio Rosmini del 1848, intitolato *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*. Sulla base di questo



documento, che ha esercitato un'influenza importante sul cattolicesimo riformista italiano del XX secolo e quindi sull'evoluzione della Chiesa cattolica prima, durante e dopo il Concilio,¹ l'articolo seguente cerca di aggiornare il significato delle cinque piaghe indicate da Rosmini. In questo contesto si devono sottolineare tre circostanze:

1. L'argomento del seguente articolo non può consistere nella trattazione della vita, dell'opera e della ricezione di Rosmini. A tal proposito in lingua italiana esiste una serie di libri eccellenti che speriamo possano farsi strada in altre lingue. Vorrei citare il libro di Michele Dossi, *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, che offre una ricca panoramica degli scritti di Rosmini, ma anche di ulteriori approfondimenti critici. Il saggio di Paolo Marangon, *Il risorgimento della chiesa. Genesi e ricezione delle "cinque piaghe" di A. Rosmini* è specificamente dedicato alle cinque piaghe della Chiesa. Tra gli altri Karl-Heinz Menke, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie* e Fernando Bellelli, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, offrono una profonda disamina della teologia di Rosmini. Per quanto riguarda la storia della ricezione di Rosmini, che sotto molti aspetti interseca la vita di Papa Paolo VI, vorrei fare riferimento al libro di Fulvio De Giorgi, *Paolo VI. Il papa del moderno*, anche all'articolo di Vito Nardin, *Paolo VI, Rosmini e Rosminiani*.

2. Lo scritto di Rosmini sulle cinque piaghe della Chiesa non consiste semplicemente nella diagnosi delle condizioni insoddisfacenti del cattolicesimo e delle possibili vie d'uscita. Piuttosto, il testo è l'espressione della spiritualità di Rosmini,² in cui anche la questione della santità gioca un ruolo decisivo. Rosmini vive un profondo legame con la Chiesa e in una dedizione al Vangelo, attraverso la quale riconosce la Chiesa di Cristo nella forma che si accorda con la volontà divina.

3. Da questo punto di vista, esiste il limite di un'attualizzazione delle critiche di Rosmini nel tempo presente, che in ultima analisi presupporrebbe la santità, l'amore e l'umiltà del modello. Sulla base di un profondo interesse per la creazione, il mondo, la Chiesa e il SANTO posso solo – senza raggiungere la profondità di Rosmini – considerare criticamente alcuni sviluppi che oggi minacciano di oscurare la santità della Chiesa agli occhi di molte persone. In tal senso questo articolo può essere dedicato agli amici di Trento che sempre di nuovo si sobbarcano gli sforzi del Vangelo e gli sforzi della teologia e della filosofia, che non si devono sottovalutare: S. Zucal, F. Ghia, P. Costa, E. Abbattista.

¹ Si veda tra gli altri F. DE GIORGI, *Paolo VI. Il papa del moderno*; ID., *Quale ri-generazione della Chiesa*; V. NARDIN, *Paolo VI, Rosmini e i Rosminiani*.

² Perciò scrive Marangon: «Si potrebbe quasi dire che nelle Cinque piaghe tutta la vita di Rosmini sembra condensarsi e assumere valenza simbolica» (cfr. P. MARANGON, *Risorgimento della Chiesa*, 71)

I. ROSMINI: VITA, OPERA, RECEZIONE

Antonio Rosmini (1797-1855), discendente da una famiglia nobile di Rovereto, è uno degli intellettuali cattolici più imponenti dei tempi moderni. Nella sua personalità si danno convegno una vasta erudizione, un pensiero teologico e filosofico innovativo, una profonda spiritualità, la sensibilità alle attuali sfide sociali della Chiesa e la pratica del Vangelo nella sequela di Gesù e dei grandi santi della Chiesa. Così Rosmini, insieme a personalità come Romano Guardini e Edith Stein, si colloca tra le grandi figure teologiche ed intellettuali della Chiesa cattolica, che prece-dettero spiritualmente il Concilio Vaticano II e l'epoca post-conciliare. Rosmini, che ha saputo filosofare all'altezza della filosofia dell'idealismo tedesco, dal quale è stato influenzato e con il quale si è confrontato criticamente, unisce la forza intellettuale di Anton Günther con la potenza spirituale di Romano Guardini e la capacità organizzativa e gestionale del suo amico Don Bosco.

Il lavoro intellettuale di Rosmini comprende scritti politici, etici, filosofici e teologici; unisce una teologia visionaria della creazione alla questione teologica di Dio, ma non perde mai di vista le realtà politiche e sociali. Voglio qui ricordare opere quali: *Il nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), *Principii della Scienza morale* (1831), *Antropologia in servizio della Scienza morale* (1831-1832, pubblicato nel 1838), *Il Rinnovamento della filosofia in Italia* (1836), *Trattato della Coscienza morale* (1839), *Filosofia della politica* (1837-1839), *Filosofia del diritto* (1841-1845), *Sistema Filosofico* (1844), *Teodicea* (1845) e il suo ultimo grande capolavoro *Teosofia* (1846 segg., pubblicato postumo 1859-1874).

Il libro di Rosmini che ha guadagnato la maggior fama ed è stato maggiormente recepito, è l'opera *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa* (1832-1833; pubblicato nel 1848). In quest'opera Rosmini avanza la richiesta di profonde riforme nella Chiesa. All'inizio del suo ministero Rosmini era uno degli intellettuali cattolici e sacerdoti che godevano della speciale fiducia del Vaticano. Rosmini nutrì grandi speranze nel Papa Pio IX (1846-1878), che nei primi due anni del suo pontificato era giudicato un riformatore e aveva una grande stima per Rosmini. La situazione mutò drammaticamente con la rivoluzione del 1848. Pio IX seguì un indirizzo sempre più reazionario e alla fine lo scrisse sulle cinque piaghe della Chiesa pubblicato da Rosmini nel 1848, nel 1849 fu messo all'Indice; questo accadde anche perché Rosmini parlò chiaramente contro l'ingerenza politica nella designazione dei vescovi (critica che appariva inopportuna alle forze politiche impegnate nella difesa del Vaticano). Rosmini si assoggettò alle obiezioni vaticane con grande umiltà e, malgrado la crescente ostilità da parte dei gesuiti tra gli altri, rimase in buoni rapporti fino alla sua morte con molti dignitari ecclesiastici. Particolarmente apprezzati furono la sua vita ascetica e il suo impegno incondizionato verso i più poveri della società di allora, ma anche la fondazione dell'Istituto della Carità (Rosminiani; approvato nel 1839), un ordine votato all'amorevole dedizione al prossimo. Nel 1854 Rosmini, nonostante o proprio a causa della feroce opposizione degli ambienti teologici reazionari, fu supportato mediante il decreto *Dimittantur opera omnia* ordinato personalmente da Papa Pio IX. Tuttavia, la pace non durò a lungo e, dopo la morte di Rosmini, si intensificarono gli attacchi alla sua teologia sotto l'insegna di un tomismo, che guadagnava sempre più terreno ed era promosso dall'ordine dei Gesuiti. Nel 1887 la teologia di Rosmini con il decreto *Post obitum* è stata condannata di fatto nella sua interezza come eresia e messa all'Indice.

La ricezione teologica delle opere di Rosmini fu drasticamente ridotta da questa misura, sebbene Rosmini, che aveva una miriade di contatti personali con importanti personalità della

cultura e della Chiesa, continuasse a essere ricordato come un modello spirituale ben oltre il suo ordine. Inoltre i suoi scritti non furono completamente dimenticati e furono letti e recepiti anche al di fuori della sfera ecclesiastica. Soprattutto nell'Italia settentrionale si era formato un ambiente cattolico intellettualmente attivo, che fiorì nel periodo postfascista fino al Concilio Vaticano II e oltre. L'esponente più importante di tale ambiente fu probabilmente Giovanni Battista Montini, il futuro Papa Paolo VI (1963-1978), che conosceva la vita (e nelle sue linee fondamentali anche l'opera) di Rosmini. Infine, il Concilio Vaticano II portò a quel processo di apertura, seppure con 100 anni di ritardo, che Rosmini aveva variamente concepito. Rosmini è stato riabilitato e beatificato nel 2007, dopo che era stato segnalato come un modello esemplare nell'enciclica *Fides et ratio* (1998).³

II. LE CINQUE PIAGHE DELLA CHIESA SECONDO ROSMINI

Quanto le riforme del Concilio Vaticano II corrispondano alle idee di Rosmini, è dimostrato dalla prima piaga denunciata da Rosmini, cioè la *separazione del popolo dal clero nel culto pubblico*. La chiave per una comprensione più profonda di questa e delle altre quattro "piaghe" è già presente nel titolo del suo scritto, che parla delle cinque piaghe della Santa Chiesa. Delle quattro classiche *Notae Ecclesiae* (unità, santità, cattolicità, apostolicità) Rosmini privilegia la *santità*. Nella Bibbia il termine *santità* è associato al nome di Dio, il tetragramma impronunciabile YHWH. In questo contesto la santità designa qualcosa di inaccessibile al potere dell'uomo, che apre uno spazio libero di incontro tra l'umano e il divino, privo di qualsiasi proiezione e costrizione. Nella misura in cui l'uomo può volersi procurare prestigio e potere trasformando l'intero mondo in un'immagine speculare dei suoi desideri e delle sue pretese valoriali, egli tuttavia *in quanto uomo* rimane costituito da un'alterità, la cui occupazione e usurpazione avrebbe come conseguenza la perdita dell'umano e il passaggio verso un meccanismo totalmente presentabile senza lacune (sarebbe il passaggio verso il demoniaco non libero, depersonalizzato).

Rosmini nei suoi scritti politici ha una chiara visione dei meccanismi di potere della società del suo tempo, vale a dire di tutte le rivendicazioni di dominio terreno, che non possono tralasciare nulla dal loro controllo totalitario. Nel contesto politico, in cui egli sostiene l'Unità d'Italia a guida papale, egli concepisce perciò la Chiesa come un'autorità il cui compito sarebbe quello di relativizzare i regimi terreni e di correggere il loro carattere autocratico, al fine di sottrarre e proteggere la dignità umana da una definitiva intrusione della politica. Si può respingere questo intento di Rosmini come ingenuo, in quanto anche la Chiesa funzionava come un sistema di potere mondano e forse esagerava la propria pretesa di potere anche più delle altre istituzioni politiche, ricorrendo all'immaginario sacrale. Tuttavia la lotta di Rosmini per un'istituzione che serva da correttivo per il potere mondano, deve essere presa sul serio in quanto tentativo di purificare la Chiesa, per fare in modo che essa si ricordi delle sue origini evangeliche e mostri un uso alternativo del potere sottoponendosi a un processo di autopurificazione.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 74.

La visione di Rosmini indica una Chiesa di devozione amorevole nel servizio ai poveri, nel segno della Croce, che letteralmente ostacola ogni autoesaltazione umana. Oggi Papa Francesco si riallaccia in particolare al grande ideale della Chiesa di Rosmini.⁴ Tutte le piaghe identificate da Rosmini sono inestricabilmente legate alla santità della Chiesa, che egli esige con veemenza e che è inseparabile dalla rinuncia al potere mondano. Secondo Rosmini, il sacro non è uno spazio sacrale speciale, all'opposto, come indica la croce, diventa esperibile laddove nessuna rivendicazione terrena di governare e salvaguardare nasconde l'apertura sempre vulnerabile al trascendente e all'Altro.

Esaminando le cinque piaghe in dettaglio, ognuna di esse significa il medesimo cedimento della Chiesa al potere mondano, legato all'allontanamento da Cristo e dalla Sua crocifissione. La prima piaga, la *separazione del popolo dal clero nel pubblico culto* (Divisione del Popolo dal clero nel Pubblico culto) non si limita a separare il popolo di Dio da una importante fonte della sua esistenza spirituale, ma trasforma anche il chierico in un amministratore del potere sacro, che diventa di sua proprietà. Quando il ministero, che ha il compito di mantenere lo spazio della Chiesa libero per l'incontro di Cristo e di rappresentarlo (non se stesso) nella sua sovranità divina (che si manifesta nella kenosi e nell'abbandonare se stessi), inizia a glorificare il proprio potere, perverte la santità della Chiesa. Anche la seconda piaga della Chiesa, *la formazione inadeguata del clero* (l'Insufficiente educazione del clero), va in questa direzione: non si tratta semplicemente di un clero scarsamente addestrato, ma anche di una messa a fuoco sbagliata all'interno del futuro ministero sacerdotale. Ciò si manifesta nel fatto che il clero assume principalmente compiti amministrativi e diventa quindi un funzionario del potere amministrativo.

Non è un caso che la terza piaga, la *divisione tra i vescovi* (La disunione de' Vescovi), sia al centro della critica di Rosmini. Infatti i vescovi hanno il compito di esprimere in modo speciale l'amore disinteressato e l'amicizia della Chiesa cristiana. Il vescovo, in comunione con il papa, è chiamato a posporre gli interessi profani e le fazioni associate, rendendo così possibile sperimentare la santità della Chiesa.

Anche la quarta e la quinta piaga della Chiesa sono associate a particolari forme di potere: la *nomina dei vescovi abbandonata al potere mondano* (La nomina de' Vescovi abbandonata al Potere laicale) non sottopone solo la Chiesa al *potere secolare*, ma degrada i vescovi a funzionari politici e parti interessate. Si può aggiungere che la critica di questa pratica in modo particolare ha messo in discussione gli interessi degli attori politici di allora (non da ultimo anche dell'impero austriaco). La quinta piaga riguarda il *potere economico* e tratta della *servitù dei beni della Chiesa* (La servitù dei beni ecclesiastici). In tale contesto Rosmini critica aspramente la ricchezza della Chiesa, nella misura in cui essa non è radicalmente al servizio dei poveri e del necessario sostegno del clero - in modo che quest'ultimo possa operare senza angustie di carattere economico.

⁴ Cfr. DE GIORGI, *Quale ri-generazione della Chiesa nel rosminianesimo di Papa Francesco?*

III. LA RISACRALIZZAZIONE DELLA CHIESA COME NUOVA PIAGA

3.1. *La peculiarità del sacro: il sacro come apertura e come spazio sacrale speciale*

Riassumendo le critiche di Rosmini, si vede che esse sono al servizio dell'idea di rinnovare la Chiesa per amore della sua santità. Da un lato, questa santità è moralmente connotata nel senso della capacità di amare liberamente con un amore che non è subordinato ad altri interessi, che vive dell'abbondanza dell'amore divino. D'altra parte, dietro questa concezione c'è l'idea che tutta la creazione è aperta a Cristo. Ciò implica che nulla vive sulla base di se stesso e per se stesso, che la vita in generale, e l'uomo in particolare, oscilla sempre tra due soggetti: il proprio e quello di Gesù come rappresentante di YHWH. Gesù si riferisce a un'apertura radicale del soggetto, una sfera di tangibilità, di devozione, ma anche di esposizione e vulnerabilità. Il sacro quindi non si può fissare e localizzare in modo definitivo, ma è, metaforicamente parlando, nei pori della vita, dove essa va oltre se stessa e incontra la devozione di Gesù.

3.2. *La santificazione della creazione in Gesù e nella sua Chiesa*

Questa concezione della santità si oppone a una sacralità separata e così definita, che possa essere gestita. La santità può trovare la sua più profonda espressione biblica in Col. 1: 15-20, dove si sottolinea che tutta la creazione è stata creata in Cristo, in cui dimora la pienezza divina (cioè il santo nome di YHWH). Questa pericope comprende la radicalizzazione della dottrina della giustificazione di Paolo, ma anche una trasformazione del panteismo filosofico nella confessione di Cristo come pienezza del nome di Dio. Attraverso la risurrezione, Gesù è stato riconosciuto dal Padre come il nuovo Adamo, e quindi come il nuovo rappresentante dell'uomo. Dietro a ciò si trova l'idea testimoniata dalla vita di Gesù che l'essere va inteso come essere-per (pro-esistenza), che si vive sempre attraverso l'altro e per l'altro. Nella risurrezione di Gesù, l'essere di Gesù è riconosciuto come un essere-per paradigmatico, e quindi Gesù diviene l'immagine della nuova creazione. Pertanto, d'ora in poi, non è più Adamo che rappresenta l'umanità, ma Gesù, il che implica a sua volta che Gesù si incontra in ogni essere umano. Paolo estende questa idea in Col (in riferimento a 1 Cor. 15, 28): Gesù non è solo il soggetto dell'uomo, ma il volto di tutta la creazione, che in Gesù - nella cui devozione si esprime il nome di Dio YHWH - è santificato. A differenza delle concezioni panteistiche (e metafisiche), l'essere e Dio non coincidono (astoricamente), ma l'essere diventa la dimora di Dio in e attraverso Gesù e la storia del popolo di Dio, in cui Gesù è presente. In tal modo è indicato il nucleo intimo della vocazione ecclesiastica: come luogo di devozione di Gesù, la croce contiene la pienezza del nome di Dio e diventa il simbolo e il soggetto della nuova creazione, santificata nella croce di Cristo. Tuttavia, l'idea che la croce prende il posto dell'essere non cambia semplicemente un paradigma ontologico, ma il paradigma si sposta dall'ontologia (senza tempo) alla storia, in quanto la croce nello Spirito Santo chiama alla sequela (situata storicamente) da parte dei cristiani. Gesù, in quanto pienezza del nome di Dio, non può essere separato da questa sequela; la Chiesa, come comunità di seguaci di Gesù, è chiamata a santificare ciò che è santificato in se stesso da Cristo, cioè la creazione nel segno della croce. Poiché Gesù è la pienezza di tutti i tempi, la creazione è santificata dall'inizio dei tempi, ma questa santificazione rimane legata alla pratica storica della sequela. Quindi, il passato è santificato nel futuro (Parusia) di Gesù, che viene reso presente per via liturgica. In tale prospettiva

quindi senza Gesù non c'è creazione e non c'è Gesù (come salvatore) senza Chiesa/sequela, e perciò nessuna creazione. Dunque se la santità della Chiesa è obnubilata, crolla l'intero mondo simbolico.

Da ciò si vede come sia centrale, da un lato, l'idea di santificazione, che in primo luogo apre il senso della creazione (di cui Gesù è il soggetto). D'altra parte, ciò mostra che la santificazione è radicalmente legata alla kenosi - cioè l'essere-per fino alla croce - di Gesù, da cui ha origine la Chiesa. Se, d'altra parte, la Chiesa è intesa come uno spazio speciale sacrale e istituzionale o come detentore terreno del potere, ciò equivale a un tradimento della croce di Gesù e quindi di tutta l'umanità e della creazione.

3.3. Dal santo alla virtualità del sacro

Il concetto rosminiano di santità della Chiesa è evangelico nel senso più profondo del termine e ha trovato una conferma sostanziale attraverso il Concilio Vaticano II. La liturgia, la rivelazione nella parola divina, il pellegrinaggio della Chiesa e il suo servizio al mondo (con un'opzione per i poveri) sono sotto il segno della santificazione della creazione a cui l'intera vita della Chiesa in Cristo deve essere organicamente orientata.

A questa forma del Vangelo si era impegnato anche il papa del concilio, *Paolo VI*. Tristemente questa concezione grandiosa della Chiesa e della creazione subì una prima crepa ad opera di un'enciclica - la *Humanae vitae* (1968) - la cui parte centrale è dedicata alla santificazione della vita umana. Paolo VI riconobbe che la questione dell'inizio della vita umana tocca la nozione di santità, e che nella sua trascendenza non deve mai essere ridotta a un evento meccanico.⁵ Ciò che in tal modo non fu adeguatamente considerato, era il fatto che la Chiesa, nei secoli precedenti il Concilio, dall'idea che in essa il mondo è santificato aveva fatto discendere una pretesa infinita al potere sul mondo, che si estendeva alle dimensioni più intime del corpo e della sessualità. Pertanto l'enciclica in cui era estremamente vivo lo spirito profetico del grande papa del Concilio (ed erede di Rosmini), non poté essere compreso rettamente e poté essere interpretato solo come una rinnovata richiesta di potere della Chiesa, che ha contribuito a rallentare il nuovo spirito cui il Concilio aveva dato inizio. Il fatto che il tema del rapporto tra santità e potere sacrale, come esso si mostra nell'ambiguità dell'ufficio clericale, fosse largamente ignorato dal Concilio, si prese la sua vendetta.

Sotto il pontificato di *Giovanni Paolo II* cambiò la concezione della santità che aveva inaugurato il Concilio sotto Montini (e Roncalli). Wojtyła è stato il Papa della nuova evangelizzazione e il Papa di grandi immagini: dal 1978 al 1990 il suo pontificato è stato segnato dalla resistenza al comunismo ateo, che violava la santità onnicomprensiva della vita (l'immagine decisiva fu l'immagine del tentativo di assassinare la sua persona nel 1981); dal 1991 al 2000, il suo pontificato si è dedicato allo sforzo di guidare una Chiesa missionaria, in quanto forza purificata (e quindi santificata) verso il terzo millennio sul fondamento di Israele (rimane indimenticabile la preghiera

⁵ Da questo punto di vista la questione decisiva è il fatto che il controllo delle nascite con metodi artificiali, con il suo meccanismo di causa/effetto, non può accordarsi con l'apertura da cui ha origine la vita.

di Giovanni Paolo II davanti al Muro del pianto di Gerusalemme, così come la sua richiesta di perdono per la colpa che la chiesa ha preso su di sé); dal 2001 al 2005 Wojtyła è stato finalmente percepito come Papa della pace e dell'affermazione incondizionata della vita e della sacra dignità dell'uomo (si ricordi solo l'ultima processione del Venerdì Santo nel 2005, che Wojtyła poté guardare solo dalla finestra). Forse l'ultima parte del suo pontificato fu il segno più impressionante di una santità completa della vita nel senso di Rosmini (e Montini), che comprende anche la vita debole, vecchia e guasta.

Così, mentre i grandi gesti di Giovanni Paolo II e i principali contenuti di politica planetaria del suo pontificato erano una prosecuzione del concetto di santità - così come l'avevano inteso Rosmini, il Concilio Vaticano II, ma anche Paolo VI - la politica ecclesiastica di Giovanni Paolo II rappresentava una clericalizzazione e sacralizzazione della Chiesa con una quasi-divinizzazione dell'ufficio papale e dell'amministrazione curiale associata a questo ufficio. La ragione di tale evoluzione (contraddittoria) era che Wojtyła vedeva la chiesa profondamente minacciata da due lati: da un lato dal comunismo ateo, dall'altro dal libertario Occidente. Quest'ultimo, secondo Giovanni Paolo II, si era allontanato dal concetto di santità della vita umana attraverso la legalizzazione dell'aborto e del divorzio. Proprio come nella stessa Polonia dopo lo sterminio della nobiltà, quando il clero aveva preservato l'identità nazionale, a un clero animato da una nuova fiducia in se stesso e sostenuto dai Movimenti sorti di recente, avrebbe dovuto spettare il compito di rendere visibile la santità della Chiesa - in opposizione al mondo profanato dal comunismo e dal libertinaggio - e in questa visibilità dare inizio a una nuova evangelizzazione. Quale ostacolo per questo slancio missionario nella visione di Wojtyła era il fatto che il sacerdozio, fortemente influenzato dall'idea di sacralità prima del Concilio, era profondamente in crisi.

Giovanni Paolo II invece voleva conferire sia al ministero che alla Chiesa una nuova identità e una nuova forza missionaria. Emersero però molto rapidamente massicce aporie. Il Papa polacco, seguendo il Concilio, ha visto nel sacerdozio il servizio per una santificazione completa della vita, ma molti esponenti della nuova generazione di sacerdoti cercavano una ben definita, spesso auto-referenziale, identità nell'esercizio del potere sacrale. Tuttavia un ritorno alla vecchia sacralità dell'ufficio e della persona si rivelò quasi impossibile in una società postmoderna.⁶ Infatti la società globale postmoderna, caratterizzata da urbanizzazione, industrializzazione, secolarizzazione e identità multiple è fundamentalmente sradicata e non è più in grado di risalire *direttamente* alle sue tradizioni (spesso rurali). La perdita di identità che questo comporta viene sempre più compensata dalla creazione di "marchi", ovvero marchi virtuali e identità che possono essere modificati in qualsiasi momento senza riferimento a una tradizione storica vivente. Pertanto, proprio dove la Chiesa voleva ricostruire certe posizioni sacrali, le trasformò immediatamente in tali marchi, perché il contesto della tradizione vivente era lacerato. Come risultato, si formò un clero che non amministrava più il "sacro" come prima del Concilio, e (come subito

⁶ Il termine "postmoderno" non è usato qui nel senso di Lyotard, ma come caratterizzazione di un'epoca, nella quale al posto della coscienza della storia nel segno della libertà, che caratterizza l'epoca moderna, è entrata in scena la deriva nel virtuale e quindi la perdita della storia *tout court*.

dopo il Concilio) non cercava di partecipare in radicale kenosis (in particolare del potere clericale) alla santificazione del mondo attraverso Cristo, ma voleva definire, gestire e controllare i marchi. Mentre questo ha permesso un certo controllo su alcuni marchi, ciò che è scomparso è stata la capacità di vedere il mondo dietro i marchi, cioè di vedere la reale vulnerabilità e contingenza degli esseri. Questa forma di Chiesa postmoderna rendeva sempre più virtuale l'attività pastorale. Nella misura in cui i contenuti, al di là delle tradizioni scomparse, possono essere ottenuti solo attraverso uno sguardo attento sulle realtà rotte, lesionate e marginalizzate, tali contenuti invece andavano sempre più persi, e la mera volontà di autoaffermazione si è rivelata come l'ultimo contenuto al quale questa forma di cristianesimo postmoderno poteva aggrapparsi.

In un'epoca in cui le identità sono spezzate, plurali e soprattutto vulnerabili, una certa facciata potrebbe ancora essere (ri) costruita in questo modo, ma ciò si è rivelato una bolla mediatica. Ciò era particolarmente evidente nei funzionari sacri, che nel vero senso della parola non potevano più inaugurare nulla con il Vangelo.

In questo modo, anche la Chiesa ha perso sempre di più la capacità di percepire le nuove fragilità di natura spirituale, culturale e sociale, ed essa difficilmente potrebbe fare uso delle sue strutture erose, ma non completamente spazzate via (parrocchie, monasteri, comunità religiose, ecc.) per aprire nuovi spazi di incontro con coloro che cercano e hanno bisogno nella nostra cultura.

3.4. Le quattro nuove piaghe della chiesa

3.4.1. L'esclusione totale dei laici dalla corresponsabilità per la Chiesa

Il principale sintomo di una Chiesa divenuta virtuale, che si presenta come un sacro Disneyland, è stato un clericalismo che è ben rappresentato non solo dal chierico sopra designato come "postmoderno", ma a volte con la stessa veemenza anche da laici neoconservatori che sono alla ricerca di un'origine che non è mai esistita. Questo clericalismo si manifesta nel fatto che per esso il soggetto della Chiesa è un clero sacralizzato (e pochi politici credenti e sostenitori, incondizionatamente subordinati al clero). I laici, nonostante e proprio per il fatto che si fossero mossi sulla scia dei promettenti processi di rinnovamento ecclesiale del Concilio, che miravano a un maggiore coinvolgimento di tutti i battezzati,⁷ devono rimanere esclusi dalla responsabilità verso la Chiesa. A onor del vero si deve ammettere che negli ultimi decenni hanno fatto carriera

⁷ Tali trasformazioni ebbero luogo in molte parrocchie, centri di predicazione, comunità di base, oratori, ecc. in giro per il mondo durante il Concilio. La loro caratteristica comune consisteva nella pazienza con cui tali soggetti prendevano contatto con le culture locali e presentavano se stessi come luoghi ospitali e non direttamente orientati al dominio. In Europa e in America Latina molti laici assunsero ruoli responsabili nelle parrocchie e nelle comunità di base, in Africa e in Asia molti catechisti erano responsabili di centri missionari, ecc. Molti di loro sono caduti vittime della clericalizzazione e hanno aperto la porta al Pentecostalismo (in America Latina), ma anche a un mondo distante dalla religione (Europa).

soprattutto quei vescovi che potevano vantare seminari affollati e un numero elevato di sacerdoti; ed era del tutto irrilevante se a questo sistema corrispondeva un'evangelizzazione sostenibile e se il nuovo clero poteva dimostrare anche solo minime capacità pastorali, sociali e spirituali. Inoltre un fenomeno sintomatico molto diffuso in molte parti dell'Europa occidentale è anche l'importazione di un clero straniero che non è in grado di comprendere le sensibilità culturali delle comunità a lui affidate. Il popolo di Dio, a sua volta, non ha alcuna possibilità di aver voce in capitolo nelle ordinazioni dei vescovi o nelle vocazioni sacerdotali, e generalmente non conta nulla. È importante solo che ci siano sacerdoti ordinati che coprano le comunità; se essi riuniscono le comunità loro affidate o le disperdono, per molti vescovi, che spesso non hanno alcun rapporto intrinseco con la loro diocesi, è del tutto indifferente. Il clericalismo si mostra in tutta la sua assurdità e virtualità, quando i vescovi e i sacerdoti di nuova nomina possono spegnere ogni struttura e forma di spiritualità costruita con pazienza (spesso da laici) in qualsiasi momento, spesso solo per una pura e semplice dimostrazione di potere.

3.4.2 Rivendicazione della superiorità morale come legittimazione del potere sacralizzato

Un'altra piaga è la rivendicazione della *superiorità morale* come legittimazione del proprio potere sacralizzato. La parola chiave per questa piaga è la condanna del tutto indifferenziata delle cosiddette "ideologie di genere", dell'omosessualità, del divorzio, ecc. Anche se alcune critiche riguardanti gli eccessi di auto-determinazione degli uomini, la quale agisce come principio guida nelle società occidentali, sono giustificate, questa critica spesso diventa immorale quando si accompagna all'ignoranza del valore fondamentale della (responsabile) autodeterminazione dell'uomo e a una mancanza di empatia verso i traumi e i processi dell'incessante ricerca che sono alla base di molti dibattiti e forme di vita contemporanei. La denuncia degli errori di determinate scelte di vita serve soprattutto a sottolineare la propria pretesa di superiorità morale, che è sacralizzata allo scopo di riconquistare il dominio perduto nella società. Tuttavia, l'ethos cristiano a cui ci si riferisce, raramente si traduce in concrete espressioni di vita e forme attuali di espressione culturale, ma si riduce spesso a polemica verbale. Il risultato è una *drastica deculturazione* del Vangelo.

3.4.3. Abuso sessuale

Ancor più che nell'auto-sacralizzazione attraverso la superiorità morale, il clericalismo qui descritto si esprime nel tentativo di ottenere un *controllo assoluto sul corpo fisico*. Sarebbe necessario chiedersi se la perdita del corpo reale (sociale, culturale e fisico), combinata con la sua sacralizzazione, potrebbe portare alla conseguenza che anche le ferite vengono percepite solo virtualmente. Sembra riduttivo vedere dietro i casi di abuso sessuale, soprattutto nei confronti dei minori, "solo" una sessualità immatura dei perpetratori (sebbene questo sia un dato di fatto!). Piuttosto, sembra che molti dei casi di abuso siano anche legati a una schiacciante affermazione di potere sul corpo dell'altro e a una virtualizzazione sia del proprio corpo sia del corpo altrui – come la forma più estrema del tentativo di ottenere il controllo del corpo. In questo modo, la santità è pervertita in una sacralità virtuale che non considera il corpo, ma solo un maggiore controllo. Inoltre, a causa della sacralità virtuale del clero, l'abuso è stato sistematicamente taciuto e coperto perché avrebbe danneggiato una certa "immagine" del sacerdozio sacrale.

3.4.4. Il clericalismo come potere patriarcale e l'esclusione delle donne dalla sfera del sacro

La santificazione universale dell'uomo da parte della Chiesa ha indubbiamente portato a un apprezzamento unico delle donne, così come all'idea di autodeterminazione, che comprende anche le donne.⁸ Tuttavia, anche qui si è manifestata la tendenza a creare un corpo sacrale chiuso dal quale le donne continuano a essere escluse. Il fatto che oggi le donne continuano a essere escluse dal sacerdozio con l'argomento che esse non possono rappresentare Cristo, difficilmente può essere preso teologicamente sul serio, se si tiene conto del sacramento fondamentale del battesimo.

Excursus: il sacerdozio della donna?

Nella sua apostolica esortazione *Ordinatio Sacerdotalis* (1994), Giovanni Paolo II, con la sua elevata autorevolezza papale, ha consolidato l'antica pratica dell'esclusione delle donne dal sacerdozio. I suoi successori, il papa Benedetto XVI e papa Francesco, hanno confermato questo no. Per i teologi, questo significa che, se affrontano tale questione, devono preliminarmente identificare i motivi – anche più profondi di quelli emersi in precedenza – per cui le donne non sono state ammesse al sacerdozio. È chiaro che la donna non ha solo uguali diritti rispetto all'uomo, ma partecipa anche alla stessa grazia battesimale e quindi alla santità di Cristo. Le molteplici ragioni storiche o esegetiche addotte per giustificare l'esclusione delle donne dal sacerdozio, sono poco convincenti: se i Dodici erano solo uomini, essi erano anche esclusivamente ebrei; inoltre va notato che la prima testimone della risurrezione e quindi *Apostola Apostolorum* era una donna, Maria di Magdala.⁹ Inoltre Paolo conosce Junia, una persona che indica come apostola (*Rm* 16, 6).

Pertanto, se si desidera progredire in questa tematica, allora la domanda da porre sarebbe se solo le donne siano escluse dal sacerdozio o non forse anche gli uomini. Di primo acchito questa domanda sembra assurda, ma a un'analisi più attenta potrebbe essere possibile trovare argomenti che la giustificano appieno. Gesù nel suo famoso e strano detto dell'eunuco (*Mt* 19, 12) sottolinea che alcuni si trasformano in eunuchi per amore del Regno dei Cieli. Qui non si tratta di una castrazione fisica (non si ha notizia che essa sia stata praticata), ma va notato che gli eunuchi in contrapposizione alla dicotomia uomo / donna rappresentano una specie di terzo sesso, che nella scala sociale è ancora classificato come inferiore al genere femminile. Più accurata

⁸ L'entrata in convento di molte donne può essere considerata in quanto tale come un gesto rivoluzionario in direzione dell'autodeterminazione, nel senso che la donna con tale scelta non sarebbe più ridotta al mero ruolo di oggetto del desiderio sessuale maschile o al suo ruolo di madre.

⁹ Ci sono buone ragioni per sostenere che Maria di Magdala è anche la prima concrezione del discepolo favorito di Gesù, Giovanni. Cfr. K. APPEL, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling* (BTC 187), Queriniana, Brescia 2017, 185-188 e 202-210.

dell'espressione "terzo sesso" per designare gli eunuchi è l'indicazione che gli eunuchi trascendevano la più fondamentale delle tre classiche categorie identitarie del periodo antico (ebreo / goyim, libero / schiavo, maschio / femmina), cosicché essi esistevano senza alcuna identità di genere. Anche se Paolo in *Gal 3, 28* fa riferimento alla dissoluzione di tutte le identità tradizionali a favore del nuovo essere in Cristo, egli è in linea con il detto di Gesù sugli eunuchi e ne restituisce il significato più profondo.

La *basileia*, il regno che è menzionato anche nel detto sugli eunuchi, è connessa a un abbandono di tutte le precedenti identità e rassicurazioni. È la transizione radicale al santo nome di Gesù, che si riferisce a YHWH. La santità non rappresenta una sfera delimitata in se stessa, ma indica l'apertura della creazione a Gesù, il fatto che il battezzato non vive più chiuso in se stesso e nelle proprie identità, ma rimane radicalmente aperto a Cristo. Riguardo al sacerdozio, si può affermare che la verginità femminile esprime *positivamente* una nuova identità nella santificazione del corpo attraverso l'universalizzazione dell'amore, cioè attraverso la trascendenza della maternità biologica. Al contrario, la verginità maschile, cioè la castrazione (simbolica) dell'uomo indica *negativamente* che la *basileia* stessa è in grado di trascendere anche la forma più fondamentale dell'identità umana, cioè quella sessuale. Da ciò non consegue l'idea di un'asessualità dell'uomo "castrato", ma una non-identità (o una non identità mondana) nel nucleo del sé, la quale non distrugge le identità mondane, ma le relativizza, le rende più dinamiche e le trasforma. Si potrebbe dire in questo senso che il sacerdozio – almeno nella tradizione latina, che ha cercato di conservare l'usanza originale (infatti il celibato episcopale è obbligatorio in tutte le Chiese apostoliche) – non è accessibile né alla donna né all'uomo, ma è aperto all'uomo castrato come segno del santo/sacro assente e presente, che non può essere posseduto positivamente e quindi amministrato (!). La misura in cui il celibato è inerente al sacerdozio è attualmente ancora in discussione, ma va sottolineato che in questa prospettiva è evidentemente molto più di una configurazione disciplinare o pastorale del sacerdozio.¹⁰

3.4.4. *Continuazione: il clericalismo come potere patriarcale ed esclusione delle donne dalla sfera del sacro*

Da quanto è stato detto finora consegue che un concetto del sacro che esclude la donna dal sacro è contro lo spirito del Vangelo. Come sopra è stato indicato, ci sono delle buone ragioni per cui la donna non è ammessa al sacerdozio, ma non vi è alcuna argomentazione che possa giustificare l'esclusione delle donne dalla leadership della Chiesa. La clericalizzazione delle funzioni di leadership ecclesiastica non è solo una stupidità pastorale, ma anche una piaga della Chiesa, perché indica una comprensione del sacro che collide con il Vangelo.

¹⁰ Perciò se la stessa Chiesa Cattolica per amore del Vangelo rifiuta l'obbligatorietà del celibato, tale circostanza denota un'enorme flessibilità, che potrebbe forse fungere da esempio in altre questioni.

IV. PAPA FRANCESCO E LA RICERCA DI UNA NUOVA SANTITÀ DELLA CHIESA

Papa Francesco nella sua comprensione della santità è evidentemente in linea con la tradizione del Vangelo, del Concilio Vaticano II e anche di Rosmini. Egli continua a sottolineare che la santità può essere trovata nei poveri, nei migranti e negli emarginati. Si vedrà se il suo pontificato avrà un effetto duraturo in rapporto a una riforma della Chiesa nel senso della sua santità o se il clericalismo autosacralizzante (che è stato scosso dalle dimissioni di Papa Benedetto XVI, nella misura in cui questi ha desacralizzato l'ufficio papale) alla fine sarà più forte. Il futuro della Chiesa cattolica, la quale versa in una profonda crisi in molte parti del mondo, come annunciatrice universale del Vangelo dipende in ogni caso da una concezione della santità, quale è stata espressa nel testo di Rosmini, *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa*.

(trad. it Claudio Tugnoli)

kurt.appel@univie.ac.at

(Universität Wien)

BIBLIOGRAFIA

ROSMINI, A., *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, a cura di ALFEO VALLE, Città Nuova: Roma 1981.

DE GIORGI, F., *Paolo VI. Il papa del moderno*, Brescia: Morcelliana 2015.

DE GIORGI, F., *Quale ri-generazione della chiesa nel rosminianesimo di Papa Francesco?*, in: BELLELI, F./ PILI, E. (ed.), *Ontologia, Fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*. Atti del convegno "Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione." Modena 13/14 novembre 2014, Città Nuova Editrice: Roma 2016, 205-219.

DOSSI, M., *Il Santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Trento: Il margine² 2017.

MARANGON, P., *Il risorgimento della chiesa. Genesi e ricezione delle "cinque piaghe" di A. Rosmini* (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 63), Herder: Roma 2000.

MENKE, K.H., *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Tyrolia: Innsbruck 1980.

NARDIN, V., *Paolo VI, Rosmini e i Rosminiani*, in: *Rosmini Studies* 3 (2016), 271-277.





Rosminiana

La sezione “Rosminiana” di questo numero consente di aprire uno sguardo verso nuovi fronti di ricerca, affrontati da giovani studiosi del Rosmini che si affacciano con “umiltà e coraggio”, secondo le indicazioni del Roveretano, al mondo della ricerca. Una nuova generazione di rosministi sta dunque maturando piste d’indagine innovative, capaci di mettere in luce quelle dimensioni ancora oggi inesplorate, o poco frequentate, del pensiero dell’Abate di Rovereto, con cui si testimonia la fecondità della teoresi dell’Autore. Che lo si guardi secondo la lente d’indagine filosofica, o da una prospettiva teologica, oppure utilizzando un approccio di tipo storico, Rosmini mantiene intatta un’ampiezza e un’originalità teoretica che ne fanno a tutti gli effetti un classico irrinunciabile del diciannovesimo secolo.

Gli articoli che compongono questa sezione del volume sono il frutto indiretto di un seminario promosso dal Centro Studi e Ricerche “Antonio Rosmini” dell’Università di Trento tenutosi nel gennaio del 2017 a Rovereto e mostrano l’interesse che i membri del Centro hanno nel promuovere e valorizzare le ricerche effettuate dai giovani autori in sede di tesi di laurea magistrale o dottorale.





LORENA CATUOGNO

RESTORING THE UNITY OF KNOWLEDGE: ANTONIO ROSMINI TOWARDS TRANSDISCIPLINARY INSTANCE

RESTAURARE L'UNITÀ DEL SAPERE:
ANTONIO ROSMINI VERSO L'ISTANZA TRANSDISCIPLINARE

The chief aim of this research is to single out, in light of the overall view of Antonio Rosmini, a high level of integration between the various disciplines, which is to be defined “transdisciplinary”, within the epistemological architecture of the Theosophy, and to investigate his ambitious attempt to restore the unity of knowledge, developed by Rosmini in the course of his life and implemented by the Theosophy, in light of this new “transdisciplinary” paradigm.

I. PREMESSA

Le grandi espressioni culturali di ogni popolo, dall'arte alla letteratura, dalla visione della natura alla concezione dell'uomo, hanno spesso incarnato la ricerca di un sapere unificato e coerente, soprattutto ad opera delle spinte maggiormente unificanti provenienti dal pensiero filosofico e teologico: ne sono state espressione i miti fondativi delle prime culture umane, la struttura e la vita delle *póleis* greche, le *Summae* medievali, le enciclopedie della modernità. I tentativi di operare una unificazione concettuale del reale, in vista di una unificazione delle conoscenze di esso, sono stati molteplici.

Tra le imprese sorte nell'ambito della cultura cattolica nel XIX secolo, il tentativo di Antonio Rosmini di restaurare l'unità del sapere rappresenta di certo il progetto più ambizioso. Il

giovane Rosmini di fronte al «colosso dello scibile umano»¹ vagheggia un'opera capace di mostrare la bellissima unità che sorregge la ricchezza di tutte le umane cognizioni.² Pur restando saldo il principio ispiratore, muta nel tempo l'ampiezza di quell'originario progetto e la sua articolazione: il Rosmini adulto, di fronte allo «spettacolo dell'universo»,³ progetta ancora un'enciclopedia capace di cogliere l'unità ordinata delle scienze che, costituendola, ne riveli «la bellezza e l'attitudine a giovare».⁴

L'individuazione del principio dello scibile umano apre Rosmini alla comprensione dell'ordine naturale delle scienze che, come pensiero parziale e con metodo analitico, trattano dei singoli enti e di quanto loro appartiene. Eppure è alla *Teosofia*, espressione di un pensiero integrale che considera «l'ente nella sua totalità»,⁵ che viene assegnato l'arduo compito di una sintesi organica del pensato, occupandosi non della semplice giustapposizione dei risultati delle singole scienze, ma della strutturazione organica e armonica dei loro principi: attraverso la *Teosofia* Rosmini scandisce la triadica unità di una scienza capace di sprigionare le potenzialità approntate nell'ambito del momento analitico precedente e di cogliere nel momento sintetico la grande unità di tutto il sapere.⁶

È alla luce dell'intera speculazione rosminiana che si può rintracciare nell'impianto epistemologico della *Teosofia* uno stadio elevato di integrazione tra le discipline che può ben essere detto 'transdisciplinare', inteso come dipendenza 'verticale' che metodi e oggetti di una determinata disciplina possono avere quando sono letti e compresi alla luce di saperi più generali e fondanti: è in questo nuovo paradigma che è possibile rileggere l'ambizioso progetto di una restaurazione dell'unità dei saperi sviluppato da Rosmini nell'arco di tutta la sua vita e che trova nella *Teosofia* il suo massimo compimento.

¹ L'espressione rosminiana riportata da uno scritto all'amico Niccolò Tommaseo è ripresa da A. Valle in: A. VALLE, *La vera sapienza è in Dio. Antonio Rosmini. Biografia spirituale*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 40-43.

² Cfr. *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano*, Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894, vol. I, pp. 157-158: Lettera al Conte Giovanni Fedrigotti, 31 maggio 1816.

³ A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di S.F. TADINI, Bompiani, Milano 2011, n. 105.

⁴ ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, voll. 3-5, Città Nuova, Roma 2003, n. 1465.

⁵ ID., *Teosofia*, cit., n. 14.

⁶ Cfr. *ivi*, nn. 30-32.

II. INDAGINI SUL PRINCIPIO IDEOLOGICO DELLE COGNIZIONI

È di fondamentale importanza riconoscere come Rosmini, già nella fase della prima formazione filosofica, avvertisse la necessità di interrogarsi su una visione totale e unitaria di tutto lo scibile.⁷ A partire dalla molteplicità delle cognizioni il giovane Rosmini era spinto principalmente dal bisogno di pensare la loro unità, cioè di ricondurle ad unità, ovvero ad un'unica cognizione: possiamo ben dire che tutto il travaglio della sua meditazione filosofica giovanile era rivolto a ricercare questa cognizione prima, immediatamente e assolutamente certa, oggettiva, costitutiva di tutte le altre e della cui oggettività tutte partecipassero, e a chiarire in quale modo si potesse passare da questo primo dato al pieno sviluppo di tutte le potenze umane.⁸

Innanzitutto, il riconoscere che la conoscenza umana riflette in sé i caratteri propri della verità, cioè l'unità e la totalità, indusse Rosmini a interrogarsi sulla classificazione e sistemazione unitaria dei saperi: infatti, i molteplici studi ai quali egli si dedicava in questi anni dovevano servirgli per la preparazione di una grande e completa *Enciclopedia cristiana* da opporre alla famosa *Enciclopedia* di Diderot e D'Alembert, da realizzare con la collaborazione dei suoi amici, ma che, purtroppo, rimase un nucleo progettuale mai portato a compimento.⁹

Alla luce di tale proposito, il progetto elaborato in questi anni giovanili di un'unificazione del sapere come ricerca di una derivabilità di esso da un principio unitario, si unì all'altra pro-

⁷ Scrive a Don Sonn nel 1816: «Ah! Chi ben vedesse come tutte le scienze, tutto lo scibile è una unità, una cosa sola, e ciascuna scienza è parte d'un medesimo tutto! Costui conoscerebbe appieno il valore e l'utilità di ciascuna, l'influenza che vicendevolmente s'hanno, non ne dispregerebbe alcuna, e avvilendo la grammatica, intenderebbe come egli offende la retorica, e la letteratura offendendo, sentirebbe a dolersi la filosofia, e offendendosi essa, sarebbe la teologia medesima oltraggiata e risentita» (*Epistolario completo*, cit., vol. I, p. 149: Lettera a Don Sonn, 23 gennaio 1816).

⁸ Attraverso le opere di questo periodo, in particolare il trattato sull'*Esame della Ragione*, *Sulla utilità e necessità di coltivare la ragione*, *la Metafisica giovanile* e gli *Opuscoli filosofici*, il giovane Rosmini si propose di indagare la conoscibilità e la natura dell'intelletto e di elaborare una propria soluzione al problema gnoseologico, affidando a questi e ad altri lavori abbozzati in manoscritti il risultato delle sue prime ricerche filosofiche. Queste opere costituiscono il terreno su cui edificò quella filosofia che da tempo progettava, che lo condusse a dare l'avvio all'opera sull'origine delle idee con la quale egli intendeva gettare le fondamenta del suo sistema filosofico.

⁹ Alla luce di questo progetto enciclopedico è possibile ben riconoscere che tutte le pagine edite e inedite scritte da Rosmini in questi anni non furono altro che l'illustrazione della grande tavola manoscritta intitolata *Sistema delle cognizioni umane*, anche *Contemplazione del Piano generale delle scienze*, pienamente rispondente al bisogno di quegli anni giovanili: rilevare in modo chiaro una suprema divisione di tutto lo scibile alla luce di una visione unitaria della verità.

fonda esigenza, nata anch'essa precocemente nella mente di Rosmini, di un rinnovamento generale della filosofia da realizzare a partire dalla risoluzione del fondamentale problema gnoseologico. Affrontare in maniera sistematica il problema più discusso del tempo, ossia quello della conoscenza, dopo la grande sistemazione kantiana e l'enciclopedia hegeliana, significava per Rosmini indagare la natura delle cognizioni e, in particolare, la natura e l'origine di quel germe di universalità contenuto in ogni cognizione, in ogni giudizio, in ogni idea: è questo il problema centrale affrontato nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*.

In quest'opera Rosmini riconobbe l'elemento intellettuale ingenuo, che riteneva essere stato intravisto, ma non focalizzato a sufficienza dai pensatori precedenti, nell'idea dell'essere: «L'idea dunque dell'essere è l'universalissima, è quella che rimane dopo l'ultima astrazione possibile, è quella idea, tolta la quale è tolto interamente il pensare, ed è resa impossibile qualsiasi altra idea».¹⁰ Pertanto, viene rilevata a fondamento della conoscenza umana una prima idea innata, quella dell'Essere, non deducibile, ma esclusivamente intuibile in quanto comunicata direttamente da Dio nell'atto del rendere l'essere umano un soggetto intellettuale. Infatti, secondo Rosmini, dopo gli sforzi di Kant «restava però a semplificare ancora: a ridurre al menomo possibile questa parte formale della cognizione, che s'era conosciuto dover essere data dalla natura e non formata da noi, dover essere il seme seminato ne' nostri animi dal Creatore, acciocché indi si sviluppasse l'immensa pianta della umana cognizione».¹¹

È indagando l'origine delle idee che Rosmini giunse a questo principio da cui tutte le cognizioni derivano, per il quale tutte si accertano e che riconduce le cognizioni umane in una grande unità.¹²

In quanto la forma della cognizione è causa e lume di tutte le altre cognizioni, Rosmini può riconoscere che «il sistema delle cognizioni umane dee dunque partire da una osservazione riflessa che fa l'uomo sulla propria cognizione naturale, mediante la quale osservazione egli ravvisa e discerne in se medesimo l'idea dell'essere: e trovata questa, con essa, come con un mezzo universale, trova e certifica tutte le altre cognizioni»:¹³ ecco, quindi, la genealogia delle cognizioni a partire dal loro principio ideale.

Dunque, Rosmini era fortemente consapevole che non potesse esserci unità del sapere senza un principio unificante, cioè non potesse esserci enciclopedia senza un punto di partenza del sistema delle cognizioni che avesse nella comunicazione dell'essere all'uomo la propria ra-

¹⁰ ROSMINI, *Nuovo Saggio*, cit., n. 411.

¹¹ Ivi, n. 394. Occorre cioè «determinare quel minimo di cognizione, o sia quella luce che rende l'anima intelligente, e perciò idonea alle operazioni intellettive»: il quale minimo è veramente una scintilla celeste rubata al sole; è tanto, quanto può rubarsi di verità, per così dire, mediante un'occhiata a lei data furtiva, istantanea» (ivi, n. 395).

¹² «Chi prende a formare un albero genealogico delle scienze, conviene che cominci dal considerare lo scibile umano come un gran tutto, una scienza sola» (ivi, n. 1461).

¹³ Ivi, n. 1468.

gion d'essere. Vedere le cognizioni e le scienze in unità a partire dal principio ideale delle cognizioni significava per Rosmini intendere per unità il sapere del fondamento che permette di fondare, nella stabilità dell'essere, ogni sapere. Per Rosmini, il sapere dell'unità si dava in forza della capacità di concepire che l'essere in universale è il lume della ragione e che la struttura logica della conoscenza della realtà garantisce l'unità del sapere come notizia della totalità del sapere.

III. DAL PENSIERO REGRESSIVO AL PENSIERO PROGRESSIVO: VERSO IL SISTEMA DELLA VERITÀ

Poste con il *Nuovo Saggio* le fondamenta di un sistema per la comprensione e l'unificazione del reale secondo l'ordine della verità, basato sul principio sistematico dell'idea dell'essere, Rosmini iniziava a conferire alla propria enciclopedia l'unità e la coerenza proprie della Verità.¹⁴

Egli elaborò una visione d'insieme del proprio pensiero scrivendo nell'estate del 1844 il *Sistema Filosofico*. Con questa opera, contenuta nella *Introduzione alla filosofia*, che costituisce di fatto il più completo manifesto dell'enciclopedia rosminiana,¹⁵ il Roveretano impostava e delineava con sintesi rigorosa il mondo intellettuale della sua enciclopedia tracciando, oltre alla sua precisa posizione ontologica, una distribuzione sistematica di tutto lo scibile, suddividendo in tre grandi classi le scienze filosofiche: quelle d'intuizione, quelle di percezione e quelle di ragionamento. Successivamente, nella *Prefazione alle opere metafisiche*¹⁶ del 1846, Rosmini collocava la Metafisica in questo sistema – propriamente tra le scienze di percezione e il primo ramo di quelle di ragionamento, ovvero quelle ontologiche –, e al tempo stesso preannunciava che tale sistemazione sarebbe stata ulteriormente superata dalla *Teosofia*, la scienza unica dell'Essere supremo, nella quale avrebbe fatto convergere tre trattazioni distinte, ma intimamente connesse: quella ontologica, quella teologica e quella cosmologica.¹⁷

Il vero e proprio resonconto del pensiero rosminiano in grado di offrire uno sguardo panoramico sulla sua speculazione di quegli anni, e nel quale poter cogliere il senso della sua enciclo-

¹⁴ Cfr. K.-H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, tr. it. a cura di C.M. Fenu, Morcelliana, Brescia 1997.

¹⁵ Cfr. P.P. OTTONELLO, *Notizie storico-critiche*, in A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, voll. 1-2, Città Nuova, Roma 1979, p. 455.

¹⁶ In questa *Prefazione*, che si colloca nel periodo iniziale della stesura della *Teosofia*, come afferma P.P. Ottonello, «il “sistema” di enciclopedia sintetica vi si configura infatti in termini che chiaramente preannunciano i primi disegni della sua opera conclusiva» (P.P. OTTONELLO, *Rosmini: l'ordine del sapere e della società*, Città Nuova, Roma 1997, p. 22).

¹⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Prefazione alle opere metafisiche*, in *Psicologia*, a cura di V. Sala, voll. 9-9A-10-10A, Città Nuova, Roma 1988, p. 27.

pedia filosofica, si trova nel trattato *Degli studi dell'Autore* dell'estate del 1850: muovendo dall'immagine unitotale della scienza, indivisibile, semplice, presente alla mente dell'uomo in modo connaturale, condizione di possibilità e senso compiuto della visione unitotale dei saperi,¹⁸ Rosmini qui esponeva il valore e i fini della sua attività filosofica: combattere gli errori delle dottrine correnti, ridurre la verità a sistema ed elaborare una filosofia che potesse essere solida base per la scienza, in maniera tale che di questa filosofia potesse valersi anche la teologia.

Il *Preliminare alle Opere ideologiche* del 1851 costituisce il passo decisivo verso la realizzazione del sistema della verità su base filosofica e teologica. In esso Rosmini, riprese le conclusioni del *Nuovo Saggio*, faceva seguire al 'pensiero regressivo' – che è, in senso stretto, il pensiero ideologico che permette di risalire induttivamente dalla molteplicità degli enti e delle idee all'unità dell'essere –, il 'pensiero progressivo' – che percorre deduttivamente il sentiero inverso dall'unità alla molteplicità, procedendo dall'unità dell'essere alla deduzione della molteplicità. Se il pensiero regressivo «è tutto il lavoro che fa la mente dell'uomo quasi tornando indietro quando vuol arrivare a quel punto evidente, da cui parte la luce intellettuale, e che serve poi a spiegare tutte le cose»,¹⁹ quello progressivo, partendo dall'evidenza del principio rinvenuto, progredisce a tutte le cognizioni umane, «che con la virtù di quella prima verità giustifica e dimostra, e finalmente spiega in qualche modo all'uomo l'enigma del mondo».²⁰

Dunque, dopo tutto il lavoro regressivo, è con la speculazione *progressiva* che «il pensatore trova la *Teosofia*, cioè la teoria dell'ente, la quale abbraccia l'Ontologia che ne contiene la dottrina universale, la Teologia che contiene quella dell'Ente co' suoi termini propri che lo rendono assoluto, la Cosmologia che contiene quella dell'Ente co' suoi termini impropri che lo rendono finito e relativo. Dottrina dunque dell'Ente in universale, dottrina dell'Ente infinito, dottrina dell'Ente finito sono le tre parti della Teosofia: sempre dottrina dell'ente: questa sola merita, propriamente parlando il nome di Teoria».²¹ Dunque, per Rosmini, «la *Teosofia* è propriamente la filosofia progressiva; la speculazione per eccellenza, il sistema».²²

¹⁸ «Noi reputiamo che ciascuno di coloro, i quali si danno alla contemplazione e all'investigazione del vero, deva tenere davanti agli occhi della mente quell'immagine della scienza che la dimostra una, semplice, indivisibile, e tuttavia senza dividersi in se medesima, applicabile a tutte le cose particolari. La quale immagine sta presente all'uomo, quasi direi, per natura» (A. ROSMINI, *Degli studi dell'Autore*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, a cura di U. Redanò, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, p. 6).

¹⁹ ID., *Preliminare alle opere ideologiche*, in ID., *Nuovo saggio*, cit., n. 5.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, n. 33.

²² Ivi, n. 34.

IV. IL SINTESISMO ONTOLOGICO E SCIENTIFICO DELLA TEOSOFIA

Negli ultimi dieci anni di vita Rosmini diede inizio alla realizzazione del poderoso e ambizioso progetto di presentazione della dottrina generale dello scibile umano in una grande sintesi unificatrice, la *summa* del suo pensiero e il compimento del suo impianto enciclopedico: la *Teosofia*²³ – che, come pensiero totale, ha per oggetto l'essere in tutta la sua totalità.

Mentre la speculazione filosofica condotta nel contesto delle scienze particolari regressive procede quasi come una linea retta, la scienza teosofica, considerando l'ente in se stesso nella sua universalità e totalità, osserva che esso è «uno ed identico in tre forme, e cerca come queste sieno nell'infinito, e poi come ne partecipi il finito, allora viene spinta in circolo perché ben s'avvede non potersi parlare d'alcuna di quelle forme a parte, senza contemporaneamente supporre l'altre due, tali essendo le tre forme che, rimanendo inconfusibili, pure reciprocamente si chiamano e si compenetrano».²⁴ Individuando la radice della molteplicità dell'essere nelle tre forme di cui esso consta – in quanto, pur rimandando l'essere sempre uno nella sua interezza, ha tre modi a lui essenziali –, cioè quello ideale, il reale e il morale, Rosmini conciliava in questo modo l'unità e la molteplicità dell'essere e caratterizzava, con esso, il procedere della scienza teosofica. Il circolo solido risultante dal sintesi delle tre forme dell'essere e dalla loro inessione reciproca rendeva ragione del fatto che tutto il complesso della speculazione teosofica, che porta il nome di un'unica scienza, viene costituito da tre parti: ««L'Ontologia, la Teologia (razionale), e la Cosmologia sono tre parti d'una sola scienza, a ciascuna delle quali manca il tutto e l'esistenza propria: rientrando di continuo l'una nell'altra, esse confondono, quasi direi, le loro acque nel mare dell'essere»».²⁵

Inoltre, poiché per Rosmini la simultanea unità e molteplicità dell'essere trova una immagine analoga nella Trinità divina, ne consegue che nulla impedisce che la ragione filosofica faccia uso di un dato o meglio di una chiave di lettura dell'essere, come quella trinitaria, che gli è offerta da un'altra fonte ed è istituita da un'altra disciplina e che, quindi, dal cuore della rivelazione del mistero trinitario la ragione possa speculativamente andare a fondo nel mistero dell'essere e della sua scienza totale. Infatti, «la dottrina della Trinità, la dottrina cioè dell'essere uno e trino profondamente, interamente scioglie quel problema dallo spirito umano sempre proposto come un enigma a se stesso, vinto non mai: comunica all'uomo la dottrina dell'essere in tutte le sue forme. La dottrina dunque dell'augustissimo de' misteri discende dal cielo come una cupola d'oro che si colloca in sull'edificio dello scibile naturale, il quale senz'essa resterebbe scoperto e

²³ «Quello dunque che noi abbiamo incominciato in verde età, vogliamo continuare in questa già canuta, e se piace a colui, in cui mano sono le nostre sorti, e a cui dobbiamo tutti noi stessi, in suo onore, intendiamo d'aggiungere ai trattati filosofici precedenti, anche questo, che più divisatamente ragiona di quelle materie, che il Contarini con Aristotele attribuisce ad una Prima Filosofia, e che a noi parve intitolare *Teosofia*» (*Teosofia*, cit., n. 44).

²⁴ Ivi, n. 28.

²⁵ Ivi, n. 30.

patente alle piogge ed ai venti, e l'uomo, anche il filosofo, sarebbe condannato a vivere mal pago di sé, siccome colui che cerca continuo quello che non trova giammai. Ecco il soprannaturale della scienza necessario altrettanto che il soprannaturale della vita».²⁶

È alla luce di questa comunicazione che nella Teosofia l'Ontologia triadico-trinitaria, come trattazione dell'ente considerato in tutta la sua estensione – cioè nella sua essenza e nelle tre forme in cui è costituita tale l'essenza –, viene da Rosmini riportata ad una unità superiore in sintesi con la Teologia naturale e la Cosmologia, quali parti dell'unica teoria dell'ente. L'organizzazione del campo disciplinare di questo sistema del sapere, del sistema teosofico, fa capo, dunque, alle tre forme dell'essere: la natura solidale, sintetica delle tre forme dell'essere fa sì che Rosmini possa derivare l'intero campo della filosofia dall'ontologia illuminata dalla Rivelazione, rendendolo così coerente al suo impianto ontologico-metafisico. In altre parole, dunque, il sintetismo ontologico trinitariamente fondato rende ragione del sintetismo scientifico che la *Teosofia* intende realizzare.²⁷

Ciò che è importante far emergere nella prospettiva di questa analisi è che la domanda sulle possibilità e sulle condizioni di una unità del sapere è suscitata su due diversi livelli concettuali che in Rosmini, per quanto distinti, sono continuamente congiunti: il primo riguarda l'integrazione della razionalità scientifica con quella filosofica e interpella la gnoseologia, l'epistemologia, ma anche l'antropologia; il secondo livello riguarda l'integrazione fra ragione naturale ed esperienza di fede, tra filosofia, intesa in senso ampio come conoscenza della realtà e della coscienza interrogante, e teologia. La questione dell'unità del sapere si articola in Rosmini attraverso questo duplice livello: filosofico-epistemologico, muovendo dalla questione gnoseologica e chiamando in causa l'integrazione tra le varie forme di razionalità; filosofico-teologico, assumendo il cuore della Rivelazione dell'essere trinitario di Dio e utilizzando gli strumenti speculativi tipici del pensiero moderno. In questo modo egli rilancia la prospettiva di un rinnovato rapporto di reciproco vantaggio tra teologia e filosofia.²⁸

V. ROSMINI E LE ATTUALI ISTANZE EPISTEMOLOGICHE: LA TRANSDISCIPLINARIETÀ

In diversi ambiti culturali, sebbene con profondità e modalità differenti, si torna ancora

²⁶ ID., *Degli studi dell'Autore*, cit., p. 198.

²⁷ Cfr. *Teosofia*, cit., n. 199.

²⁸ «Nella definizione di questa enciclopedia Rosmini rivela il suo ruolo di pensatore di frontiera, lungo la quale esercita il mestiere del 'pontiere'. Questo ponte è tutta l'opera sua» (G. MORRA, *Rosmini e lo spirito dell'«Encyclopédie»*, in P.P. OTTONELLO (ed.), *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Olschki, Firenze 1998, p. 91). Nel suo rifiuto del materialismo dell'enciclopedismo illuministico, Rosmini intende collegare cristianesimo e cultura moderna, superando la chiusura della filosofia alla fede, e della religione alla scienza.

oggi a parlare di unità del sapere:²⁹ il quadro concettuale più frequente è quello che propone il contrasto tra l'unità del sapere, promossa dalla cultura classica e cristiano-medievale fino all'umanesimo, e la frammentazione dei saperi, conseguente all'affermarsi del metodo scientifico-sperimentale della modernità, compresa la visione relativista del problema della verità della cultura post-moderna. Tuttavia, è necessario inserire in tale quadro anche quanto l'epistemologia delle scienze naturali ha maturato a partire dagli anni '30-'40 del XX secolo, nonché la rinnovata sensibilità che ha interessato sia i rapporti tra scienze naturali e scienze umane, sia quelli più delicati tra pensiero scientifico e pensiero religioso. Solo rendendo ragione di questa novità potremo cercare di comprendere l'attuale diffondersi di riflessioni provenienti da ambiti diversificati e indipendenti che suggeriscono la necessità di saperi aperti e correlati tra loro, in vista di una sintesi superiore.

Siffatta tensione del sapere verso l'unità assume oggi nuove forme di cui una delle principali è quella dell'interdisciplinarietà, sia nella sua accezione 'debole', come multidisciplinarietà, ovvero come approccio orizzontale che favorisce la comprensione di un oggetto il cui studio completo sfugge alla presa di un singolo metodo disciplinare, sia come transdisciplinarietà, quindi in senso 'forte', cioè come indagine della dipendenza verticale che metodi e oggetti di una determinata disciplina possono avere quando letti e compresi alla luce di saperi più generali e fondanti, dai quali possono anche implicitamente assumere principi, asseriti o modelli.

Nello specifico, «l'interdisciplinarietà si ha ogni qual volta discipline diverse danno luogo ad aree integrate nuove in cui si ha la trasposizione dei modelli e delle strutture nell'utilizzo di comuni metodi di ricerca. Il confronto di prospettive d'indagine diverse dà luogo ad uno sforzo di mutua interazione nella consapevolezza della parzialità di ciascuna prospettiva e nello stesso tempo della reciproca indispensabilità per la comprensione di un problema o di una data realtà».³⁰

Tuttavia, affinché l'interdisciplinarietà fondi un autentico processo di unificazione del sapere, deve necessariamente accedere ad una riflessione filosofica sulla realtà e sulla conoscenza stessa, «trasformandosi da semplice strategia metodologica in progressiva apertura sapienziale ai diversi livelli di intellegibilità del reale»:³¹ solo in questo senso può nascere un dialogo interdisciplinare 'forte', cioè transdisciplinare, che fondi un dialogo che sia al tempo stesso sintetico e fondativo.

Il termine 'transdisciplinare' è apparso per la prima volta in Francia nel 1970, durante una conferenza dello psicologo svizzero Jean Piaget nell'ambito dello studio sperimentale dei processi cognitivi legati alla costruzione della conoscenza. Il fisico teorico Basarab Nicolescu, intuendo il rischio che la formulazione di Piaget potesse indurre a pensare la transdisciplinarietà

²⁹ Cfr. W. TEGA, *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, il Mulino, Bologna 1983.

³⁰ S. RONDINARA, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà. Una prospettiva epistemologica*, in «Sophia. Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi», n. 0, Città Nuova, Roma 2008, p. 63.

³¹ *Ibidem*.

come una superdisciplina e una sorta di sistema chiuso, propose una indagine accurata di questa nuova prospettiva epistemologica affermando che «come il prefisso trans indica, la transdisciplinarietà riguarda quello che è ad un tempo fra (*between*) le discipline, attraverso (*across*) le singole discipline e dietro (*beyond*) a tutte le discipline. Il suo obiettivo è la comprensione del mondo, uno dei cui imperativi è l'unità del sapere». ³² La transdisciplinarietà, dunque, secondo Nicolescu, non ha alcuna pretesa di creare un nuovo campo disciplinare o di costruire una super-disciplina, piuttosto si presenta come uno stadio più elevato di integrazione tra le discipline, in grado di dar luogo ad un orizzonte unitario partecipato, cioè ad uno spazio relazionale extra-disciplinare, dove ogni sapere, aprendosi con il proprio metodo e i propri contenuti agli altri saperi, può collocarsi: la categoria fondamentale operante in questo orizzonte è quella di 'integrazione'.

La prospettiva transdisciplinare induce «ad avanzare lungo un itinerario che muova contemporaneamente verso l'esterno e verso l'interno: verso l'esterno, nella ricerca di meta-linguaggi e di meta-scienze che consentano di trattare con successo ciò che nel livello interno non era riconoscibile in modo sufficientemente chiaro e contestualizzato; e verso l'interno, nel tentativo di trovare un fondamento per quei metodi e quei principi che non posseggono la loro ragione ultima nella disciplina che li impiega. Il cammino analitico non può allora più esaurirsi in mera scomposizione, ma deve aprirsi alla ricerca di una fondazione». ³³ In questo modo, la transdisciplinarietà potrà offrire una completa visione del reale se, alimentando un autentico dialogo e una libera coesistenza fra le varie discipline, saprà indagare con una razionalità aperta il significato della realtà e i suoi fondamenti.

In questo itinerario metafisico-epistemologico alla ricerca dei fondamenti dei metodi e dei principi del sapere, e dei saperi, appare opportuno recuperare il 'precedente' di Rosmini. Con la riflessione di Rosmini la filosofia della conoscenza si apre ai presupposti metafisici del sapere: non solo la metafisica offre intuizioni e principi che ne spiegano la possibilità, ma soprattutto in quanto ontologia, cioè filosofia dell'essere e conoscenza capace di spingersi oltre il sensibile, essa consente di ascendere a livelli più alti, più generali e al tempo stesso più sintetici di comprensione. È in questa prospettiva che Rosmini può essere considerato il prodromo della svolta transdisciplinare: attraverso i frutti del rinnovato equilibrio tra filosofia e teologia, il sintesi scientifico della Teosofia, sulla base del sintesi ontologico radicato in Dio, rende concreta la possibilità di un dialogo transdisciplinare sintetico e fondativo, circolare e dinamico. Quindi, è in questo senso che egli diviene un ponte tra le prospettive tradizionali di sintesi tra i saperi e le attuali istanze transdisciplinari.

lorenacatuogno@gmail.com catuogno@bc.edu

(Boston College, Lonergan Institute)

³² B. NICOLESCU, *Manifesto of Transdisciplinarity*, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 44.

³³ G. TANZELLA NITTI, *Unità del sapere*, in ID. – A. STRUMIA (eds.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofica e teologica*, vol. II, Città Nuova, Roma 2002, p. 1423.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Edizione Nazionale delle Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini-Serbati, Anonima Romana Editoriale, a cura di U. Redanò, Roma 1934

ID., *Saggi inediti giovanili*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini (ENC) promossa da Enrico Castelli e da Michele Federico Sciacca, voll. 11-11/A, a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1987.

ID., *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano*, XIII voll., Tip. Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894.

ID., *Psicologia*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini (ENC) promossa da Enrico Castelli e da Michele Federico Sciacca, voll. 9-10, a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1988.

ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Edizione Nazionale e Critica delle Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini (ENC) promossa da Enrico Castelli e da Michele Federico Sciacca, voll. 3-5, a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 2003.

ID., *Teosofia*, a cura di S.F. Tadini, Bompiani, Milano 2011.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

G. BONAFEDE, *Progetto rosminiano di un'enciclopedia cristiana*, in «Humanitas», x, 1955, pp. 931-944.

K.-H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, tr. it. a cura di C.M. Fenu, Morcelliana, Brescia 1997.

P.P. OTTONELLO, *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze*, Atti del Congresso internazionale diretto da M.A. Raschini, Napoli 22-25 ottobre 1997, Olschki, Firenze 1998.

S. RONDINARA, *Dalla interdisciplinarietà alla transdisciplinarietà. Una prospettiva epistemologica*, in «Sophia. Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi», n. 0, Città Nuova, Roma 2008

G. TANZELLA NITTI – A. STRUMIA (eds.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofica e teologica*, II voll., Città Nuova, Roma 2002.

W. TEGA, *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, il Mulino, Bologna 1983.





FRANCESCA MASTRACCHIO

THE THALAMUS OF BEING. INVESTIGATIONS ON THE NUPTIAL CHARACTER OF ROSMINI'S ANTHROPOLOGY

IL TALAMO DELL'ESSERE:

INDAGINI SUL CARATTERE NUZIALE DELL'ANTROPOLOGIA ROSMINIANA

*Recognizing in Rosmini a solid starting point for anthropo-theo-logical reflection, the investigation has moved from the main writings of the philosopher read in synopsis to the reasoning *Del bene del matrimonio cristiano*, identified as an unicum of synthesis of Rosmini-thought in a nuptial key. We also wanted to trace the analogies to the Trinitarian ontology, where possible, according to the category of relationship, declined within the paradigm of nuptiality.*

La Scuola teologica partì
dalla meditazione di Dio, io
partii semplicemente dalla
meditazione dell'uomo e mi
trovai nondimeno pervenuto
alle conclusioni medesime.¹

La celebre affermazione di Rosmini proposta in esergo, tratta dal *Rinnovamento della filosofia in Italia*, seppur in modo mirabilmente semplice e conciso, ci introduce subitamente al cuore della speculazione *antropo-teo-logica* del Roveretano; la nota sentenza, infatti, è sinteticamente espli-

¹ A. ROSMINI, *Rinnovamento della filosofia in Italia*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 2008, II, § 472, p. 185 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 7, Ideologia e Logica, a cura di G. MESSINA).



cativa dell'impostazione rosminiana rispetto alla ricerca filosofica e, nel contempo, immediatamente permette di cogliere l'ampiezza delle implicazioni ontologiche che l'integrazione dei piani filosofico e teologico, quali versanti di analisi reciprocamente illuminanti sulle realtà umano-divine, rivelano a proposito dell'uomo.

Essa risulta, quindi, assai efficace per comprendere l'impostazione sistematica e teoretica che si è cercato *rosminianamente* di imprimere anche al lavoro del quale il presente contributo rappresenta una sorta di condensato ri-elaborato.²

In linea con gli orientamenti della riflessione teologica contemporanea sull'integralità del soggetto, che tematizza la profonda implicazione tra ontologia e prassi, in una più solidale composizione di filosofia e teologia, si è riconosciuta in Rosmini una solida base di partenza per una riflessione *antropo-teo-logica*. Essa ha mosso dai principali scritti del Roveretano (che con singolare genio profetico giungeva già al suo tempo a formulazioni di straordinaria attualità), letti in sinossi al ragionamento *Del bene del matrimonio cristiano*,³ quale *unicum*⁴ di sintesi del Rosminipensiero in chiave *nuziale*, al fine di pervenire, mediante l'affermazione dell'uomo come *talamo*, al riconoscimento della *relazione nuziale*, incardinata IN CRISTO,⁵ quale cifra interpretativa, per Rosmini come per noi, dell'essere e dell'Essere, ovvero *reciproca appropriazione* di Dio per l'uomo e

² Il presente studio costituisce una sintesi dei risultati speculativi della tesi di laurea triennale della scrivente, sostenuta presso l'Issr S. Lorenzo Giustiniani (originariamente parte integrante dello Studium Generale Marcianum), appartenente alla rete della Facoltà Teologica del Tri-veneto, il 12 ottobre 2016, dal titolo *Nel Respiro dell'Essere. La struttura della prassi di Antonio Rosmini e la sua analogia alla dimensione nuziale Trinitaria*; allo stesso tempo ne è una rielaborazione, a seguito della sedimentazione di quanto acquisito e dell'ulteriore maturazione a riguardo delle questioni trattate.

³ A. ROSMINI, *Del matrimonio: operette varie*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 1977, pp. 339-353 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 30, Filosofia della morale, a cura di R. BESSERO BELTI).

⁴ Il saggio citato rappresenta un apporto sull'argomento assolutamente originale da parte di Rosmini, che si differenzia sostanzialmente dall'approccio più ricorrente: non un carattere apologetico-controversistico o filosofico-giuridico, bensì decisamente teologico-sintetico. Questo *Ragionamento* (cfr. ROSMINI, *Del matrimonio: operette varie*, cit., p. 372 [EC 30]), posto, non a caso, in calce al volume dedicato al matrimonio, retrospettivamente proietta un afflato d'infinito al tema, letto ultimamente alla luce della nostra *antropo-teo-logia*. Nonostante, quindi, la vasta e riguardevole produzione del filosofo roveretano sull'argomento, foriera altresì di numerosi spunti di riflessione, la specifica particolarità ravvisabile nel *Ragionamento*, ovvero la sua sintetica ampiezza teologica, fanno di questo scritto un *unicum* all'interno dell'opera di Rosmini.

⁵ Si propone qui lo stesso maiuscoletto usato da Rosmini nell'*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata* (cfr. A. ROSMINI, *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 2009, p. 234 [*Opere*

dell'uomo per Dio, e dunque effettiva sostanziazione di un concetto pieno di *persona* che investe completamente l'antropologia e la teologia.⁶

Indagando, quindi, la struttura della prassi teorizzata dal roveretano, cercando di rintracciare, ove possibile, le analogie tra l'ontologia trinitaria e l'intima struttura della dimensione dell'agire dell'uomo, si è prestata particolare attenzione alla categoria di *nuzialità*, in quanto essa, a nostro avviso, pone in essere interessanti ricadute teologiche e antropologiche.⁷

Rosmini, fin dai primi scritti giovanili, è un pensatore solido, originale, in molti tratti profetico: la sua lettura dei classici, interagenti con i nuovi portati delle scienze moderne, è una proposta di sottile ri-equilibratura e ri-assesto degli stessi, alla luce dell'urgente appello alla soggettività che la modernità aveva sollevato.

Già nell'affrontare il quesito gnoseologico, egli afferma l'esistenza nell'uomo del *sentimento fondamentale corporeo*,⁸ principio di qualsiasi sentimento, cioè la percezione insopprimibile e co-

edite ed inedite di Antonio Rosmini, 41, Opere teologiche, a cura di S.F. TADINI]), poetica meditazione del filosofo sull'Incarnazione del Verbo. Il maiuscoletto, infatti, raramente usato nel corpo testo dal Roveretano, pone bene in evidenza, con solidità anche visiva, la fondante e fondativa cristocentricità delle relazioni umano-divine.

⁶ Cfr. P. PAGANI, *Essere e persona. Un destino solidale*, in «Rivista Rosminiana», 96 (2002), 2-3; A. PERATONER, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona in Antonio Rosmini*, in «Studia Patavina», 56 (2009), 3.

⁷ A questo proposito, estremamente motivanti ai fini della ricerca sono state le parole di papa Benedetto XVI, che, proprio all'inizio della Lettera enciclica *Deus Caritas est*, scrive: «L'amore di Dio per noi è questione fondamentale per la vita e pone domande decisive su chi è Dio e chi siamo noi» (BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, 2006, 1).

⁸ È proprio nel *Nuovo saggio* che, per la prima volta, Rosmini afferma l'esistenza di «un sentimento universale e costante in noi [...], io credo avervi nello spirito stesso, congiunto alla materia ed all'essere, un sentimento unico, fondamento di tutti gli altri, che cogli altri tutti di mescola, e fa di tutti un incognito indistinto, pel quale sentiamo lo spirito col suo corpo» (A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 2003, vol. 2, p. 256 [*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 4, Ideologia e Logica, a cura di G. MESSINA]).

stante e del proprio corpo a sé stessi, della propria esistenza⁹ e della realtà esterna,¹⁰ che continuamente interviene a sollecitare il sentimento, rifornendo di materiale il pensiero.

Possiamo ravvisare, in sintesi, già da queste prime battute analitiche, l'intima *struttura relativa* dell'uomo, che già nel misurarsi con sé stesso e con la realtà fuori di esso si pone in *relazione recettiva*, nei confronti di una realtà ontologicamente connotata che svolge una funzione *attiva*; ma anche, proprio di fronte al reale, l'uomo manifesta la sua intrinseca unità nella ricomposizione della sintesi¹¹ di queste prime relazioni oggettivo-soggettive (date dalle modificazioni soggettive del *sentimento* prodotte dall'azione della realtà oggettiva).

Il solo *sentimento*, tuttavia, a motivo del suo fornire il materiale, ma non l'intelligibilità dello stesso, non può comporre la conoscenza. Quest'ultima, infatti, giunge all'uomo attraverso l'*idea dell'essere*, che è la verità¹² che *informa* la ragione e dà l'evidenza e la conoscenza di ciò che è. Si tratta, cioè, di quell'*apertura* alla percezione dell'idea della totalità: non una ragione capace di tutto, ma capace *del* tutto. Per il Roveretano, qui ci troviamo innanzi al *lume* della ragione, da non equivocare con la ragione stessa;¹³ esso, infatti, è sia un dato acquisito che fondamento della stessa possibilità di conoscenza, condizione di pensabilità di qualsiasi altra idea. L'*idea dell'essere* è altresì innata nell'uomo e possiede la qualità dell'*oggettività*.¹⁴ Non si tratta di Dio, non si tratta di natura: è il *divino nella natura*.¹⁵

⁹ Così il Roveretano nel *Nuovo Saggio*: «l'uomo che comincia a filosofare non può che partire dallo stato in cui egli si trova per riandare tutti i passi del suo precedente sviluppo, sottoporli ad un giudizio rigoroso, rendendoli in tal modo a se stesso più chiaramente certi» (ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee*, cit., vol. 3, p. 323 [EC 5]).

¹⁰ Essendo realmente agente sul sentimento, essa, nel suo specifico modo e in virtù di questa connotazione *relativa*, appare nella sua piena, e dunque innegabile, *oggettiva* costituzione ontologica.

¹¹ È necessario qui tenere presente, in anticipazione di quanto verrà poi esplicitato in seguito, che questa prima percezione è comunque un atto della persona, e, in quanto tale, costituisce una sintesi – *morale* – nella quale convergono i modi *ideale* e *reale* dell'essere. Nonostante sia possibile, in via teorica, parlare distintamente delle tre modalità dell'essere, esse, nell'attualità, si danno sempre sinteticamente insieme (legge del *sintetismo*).

¹² Cfr. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee*, cit., vol. 1, pp. 97-99 (EC 3).

¹³ Si tratta infatti di ciò che *illumina* la ragione.

¹⁴ L'*idea dell'essere*, infatti, ovvero la fonte riconosciuta di tutte le altre idee, in virtù delle sue unità e semplicità, necessarietà e indeterminatezza, eternità e immutabilità, si dà *evidentemente* al soggetto nella sua *oggettività*.

¹⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 1991, c. III, § 15-17, pp. 33-36 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 20, Scienze metafisiche, a cura di P.P. OTTONELLO). «Quindi se l'intelligenza nostra non può

Siamo di fronte, ancora una volta, ad una passività, o meglio una *recettività* nei confronti dell'essere, *ideale* in questo caso, che permette di dare forma intelligibile a ciò che il *sentimento* ha fornito.

Appare evidente, a questo punto, la *struttura profondamente relativa* dell'antropologico, fin qui delineata dal filosofo: ciò che è *sentito* (mediante l'essere Reale) è *conosciuto* (mediante l'essere Ideale); tuttavia, lo svelamento finale dell'umano avviene mediante il completamento del circolo relazionale, ovvero nell'esplicitazione della terza forma dell'essere, dove il sentito-conosciuto è altresì *amato* per la sua intrinseca connessione all'essere. La sintesi del Reale coll'Ideale si dà nel *Morale*, che compie e perfeziona le prime due modalità, e dona loro *la forma di un'assoluta bontà*.¹⁶

Così si chiude, e si corona, la *circolarità delle tre forme* attraverso la *legge del sintesi*,¹⁷ per la quale ciascuna delle forme dell'essere non può sussistere senza le altre due, pur teoricamente percepibili e analizzabili singolarmente. L'ontologia metafisica di Rosmini fissa – nelle dottrine dell'essere Reale e Ideale – il *sentimento-intelletto* quale luogo d'insistenza delle relazioni soggettivo-oggettive dell'uomo con l'essere; ma nell'uomo, e più precisamente nell'inscindibile unità di corpo-intelletto-spirito, egli fissa – nella dottrina dell'essere *Morale* – l'antro della composizione di queste relazioni contrapposte. Questo spazio di sintesi è individuato propriamente nell'agire umano.

giammai conoscere perfettamente la divinità, ciò non avviene perché ella non abbia una forma illimitata, ma perché questa forma ritrovasi in una limitata natura, nella quale l'infinito non può essere contenuto, e perciò non può essere tutto intero ad essa offerto da contemplare» (A. ROSMINI, *Teodicea*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 1977, § 153, p. 121 [*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 22, Scienze metafisiche, a cura di U. MURATORE]). Le cose reali (Dio incluso), al di fuori del soggetto uomo, la cui esistenza concreta da Cartesio in poi rappresenta un punto problematico della riflessione filosofica, ritrovano, quindi, la loro piena e oggettiva consistenza ontologica: l'atto intuitivo con cui la mente coglie l'essere *ideale* è un atto soggettivo che coglie l'oggettività dell'essere. Tutte le idee particolari, infatti, sono formate da una componente formale (data dall'*idea dell'essere*, che illumina senza lasciarsi modificare dall'uomo) e da una componente materiale (data dal *sentimento corporeo*, che soggettivamente si modella ad ogni modificazione); l'unione di queste due componenti avviene all'interno dell'uomo, di *tutto* l'uomo: esso si presenta come un *talamo*, dentro il quale l'Essere viene sentito, percepito e pensato nell'oggettività delle sue infinite pieghe e nell'unità della sua totalità.

¹⁶ A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in ID., *Principi della Scienza Morale*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 1990, c. I, Art. V, p. 182 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 23, Filosofia della morale, a cura di U. MURATORE).

¹⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 1979, III Parte, n. 173, p. 283 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 2, a cura di P.P. OTTONELLO).

L'uomo è il *talamo*¹⁸ che accoglie e opera tale relazione *nuziale*, nell'attuazione sostanziale di quella caratteristica *agapica* dell'*essere morale* che realizza la *circuminsessione* perenne e necessaria delle tre forme dell'essere.

L'*atto* è quindi l'adeguazione dell'io alla verità oggettiva delle cose, e dunque alla loro bontà, al loro essere amabili, in ordine al proprio grado di partecipazione all'essere,¹⁹ cioè alla pienezza dell'Essere che è Dio: in altre parole, *atto intellettuale amoroso*.²⁰

La moralità si spande su tutte le relazioni umane, *ad intra* e *ad extra*, ordinandole in un armonioso circolo, dove ogni cosa è simile a catene congiunte,²¹ legate all'uomo perché fatte per l'uomo, in quanto nell'antropologia è attuato il nesso onto-etico dell'amore universale.²²

L'*atto*, ovvero «ciò per cui un'essenza qualunque è»,²³ in virtù della sua capacità di essere

¹⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 1998, Libro III, Sez. II, c. III, § 14, n. 840 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 13, Scienze metafisiche, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO).

¹⁹ Rosmini afferma nella *Psicologia* che «come poi in ogni atto del principio razionale vi ha una compiacenza, così vi ha pure l'amore, il quale, definito in modo generale, è la "fruizione dell'oggetto"» (A. ROSMINI, *Psicologia*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 1989, Parte II, Libro IV, c. XIII, Art. VI, n. 1416, p. 79 [*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 10, Scienze Metafisiche, a cura di V. SALA]). In modo perfettamente coerente, nei *Principi della Scienza morale*, il filosofo enuncia il principio cardine della morale rosminiana, ovvero «ama l'essere ovunque lo conosci, in quell'ordine ch'egli presenta alla tua intelligenza» (ROSMINI, *Principi della Scienza Morale*, cit., c. I, art. VII, p. 110 [EC 23]).

²⁰ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Libro III, Sez. VI, c. I, Art. III, n. 1268 (EC 14). Per il Roveretano, siamo qui di fronte ad una *tendenza reale ed essenziale all'essere* presente nell'uomo, che lo inclina naturalmente alla felicità, ovvero la compiuta santità (cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Libro III, Sez. III, c. IX, § 2, n. 1037 (EC 13)).

²¹ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Libro III, Sez. VI, c. III, Art. I, n. 1289 (EC 14).

²² Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 1981, Libro III, c. VIII, Art. VII, §1, n. 632, p. 356 [*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 24, a cura di F. EVAIN]). Infatti, per Rosmini, «all'intelligenza corrisponde la *volontà*. [...] la *volontà* è il soggetto che muove se stesso ad approvare gli oggetti conosciuti, in quanto sono approvabili, senza riguardo a sé [...]. La *volontà* dunque è quella potenza attiva, per la quale l'uomo opera non ispinto da una inclinazione, ma dietro gli oggetti della sua mente, opera con cognizione, opera secondo le ragioni ch'egli contempla» (ROSMINI, *Principi della Scienza Morale*, cit., c. V, art. I, p. 119 [EC 23]).

²³ ROSMINI, *Carteggio edito e inedito, Nicolò Tommaseo e Antonio Rosmini*, 1827, 1855; a cura di V. MISSORI, Milano Mazorati, 1967, vol. II, Let. 363, p. 431.

luogo di composizione di ogni legame di partecipazione all'essere, è inteso dal filosofo come momento onto-epifanico della relazione, ma, ancor più, dell'uomo stesso, in quanto autore della sintesi: per questo motivo, a nostro avviso, analogamente al concetto di enciclopedismo, l'uomo è altresì definibile come *enciclopedia di relazioni*,²⁴ e, nella sua inscindibile integralità, costituisce il cardine e la cerniera tra ontologia ed etica.

Sulla scorta, quindi, di quanto fin qui argomentato e anticipando parte delle prossime considerazioni, delineiamo con Rosmini un approccio teoretico che vede l'apice dell'umano – inteso come *persona* – nella *moralità*, in quanto momento di svelamento *antropo-teo-logico* della *relazione* in chiave *nuziale*.

Il luogo dove avviene la sintesi delle tre forme dell'essere è l'*anima razionale*, compresa però nell'orizzonte ontologico di un uomo integralmente inteso, sostanzialmente composto dall'inscindibile unità duale di anima razionale e corpo senziente. Infatti, afferma Rosmini che «da una tale unione nasce un unico individuo: quest'individuo è unico, perché ha un solo principio supremo [...]; e questo principio supremo è la sostanza dell'anima». ²⁵ Il *principio supremo*, che è la *volontà*, è, dunque, la sostanza dell'*anima razionale*, la quale, a sua volta, è ciò che dà forma al *corpo* e principio primo che individua l'*io* come essente-conoscente-agente.

Ma non è tutto. L'umano, per sua intima costituzione, anela alla pienezza d'essere²⁶ ed esige ancora di dispiegare tutto il suo potenziale. L'anima razionale è il luogo dell'operazione di un'ultima azione reale, ovvero, come afferma il Roveretano, di «quell'*azione reale* che Dio stesso opera

²⁴ Il termine *enciclopedia* deriva dal greco *enkýklios paideîa*, ovvero *educazione circolare*: tanto cara agli antichi e ripresa in epoca medievale e rinascimentale, essa designa quell'educazione alla Verità che mira, attraverso l'unitarietà fondamentale del sapere declinata nella circolarità dei vari campi dello scibile umano, alla formazione della persona. Questo tipo di formazione, *estremamente relazionale*, si fonda sulla inderogabile *integralità* del soggetto, chiamato a riconoscere e comporre il tessuto connettivo della realtà.

²⁵ ROSMINI, *Psicologia*, cit., Libro II, c. IX, Art. I, n. 205, p. 118 (EC 9).

²⁶ Amare l'essere ovunque lo si conosca significa sostanzialmente una tensione continua verso l'essere, in senso teleologico e ontologico. Per l'uomo, quindi, solo nel suo corrispondente simile, ovvero solo nella *persona*, può darsi finalità adeguata. Ricordiamo che per Rosmini «il nome *persona* non significa né meramente una sostanza, né meramente una relazione, ma una relazione sostanziale, cioè una relazione che si trova nell'intrinseco ordine dell'essere di una sostanza» (ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., IV, n. 833 [nota 50], p. 460 [EC 24]. Cfr. anche PAGANI, *Essere e persona. Un destino solidale*, cit., pp. 270-271). Solo in un'altra *persona*, cioè nell'incontro con un'altra *relazione sostanziale*, l'uomo trova la soddisfacente adeguazione al suo profondo bisogno di adesione all'essere, quella che Rosmini chiama *ragion pratica*. Solo qui è possibile e attuabile l'apertura all'incontro con l'oltre da sé, verso quell'Essere infinito del quale l'uomo ha notizia, verso quella Persona che è l'Essere: Dio, termine ultimo di riposo e quiete (cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., Parte II, Libro IV, c. XVII, n. 1442-1443, p. 90 [EC 10]).

nello spirito dell'uomo. [...] è quell'elemento divino, che si suole appellare col nome di grazia, è quello che corona e compisce tutta la serie degli altri elementi, e reca questo tutto [...] all'ultimo suo perfezionamento».²⁷

La Rivelazione, meditata dalla Teologia, e l'esperienza umana, riflessa dalla filosofia, mostrano, nel loro addentellarsi,²⁸ un'antropologia modellata sull'Incarnazione,²⁹ che rivela l'altissima vocazione umana: l'essere un essere per Dio.

Uomo e Dio compongono, così, una *doppia relazione*, o reciprocità, che attesta entrambi nella propria essenza e dona all'uomo la sua ragion d'essere e il suo fine ultimo.

Il soprannaturale non è giustapposto estrinsecamente, ma donato come sublimazione e pienezza di ciò che è già abbozzato, già presente *in nuce* in natura, un *novum* nella continuità con l'esistente.³⁰

L'uomo dunque, in quanto *persona*, è fatto per Dio, e solo in questa relazione, che allarga la ragione³¹ fino a riposare nella totalità dell'essere, è possibile per l'uomo svelarsi interamente a sé stesso.³²

²⁷ A. ROSMINI, *Antropologia Soprannaturale*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 1983, vol. I, p. 75 [*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 39, Opere teologiche, a cura di U. MURATORE]).

²⁸ Come ben sintetizza Krienke, «[Rosmini] declina il concetto di uomo ontologicamente come sintesi tra essere (sussistenza), conoscere (idealità) e agire (moralità) sotto quel "principio supremo" che è la persona» (M. KRIENKE, *Essere - Conoscere - Agire. I presupposti teoretici dell'antropologia Rosminiana*, in «Studia Patavina», 56 (2009), p. 578); e, come esplicita ulteriormente Peratoner, la *persona*, per sua costituzione ontologica, «viene ad essere perciò il luogo privilegiato di convergenza delle due vie d'indagine, o dei due fasci di luce della ricerca filosofica e della datità rivelata che sulla verità dell'uomo si intersecano e si trasfondono sino ad offrire la massima luminosità» (PERATONER, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico*, cit., p. 600).

²⁹ «Il Verbo si fece carne [...]. Se Adamo era unito con Dio dell'unione della grazia, l'umanità nell'Adamo novello fu unita con Dio dell'unione ipostatica» (ROSMINI, *Del matrimonio: operette varie*, cit., p. 345 [EC 30]).

³⁰ Cfr. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., Introduzione, n. 8, p. 24 (EC 24); ROSMINI, *Introduzione alla Filosofia*, cit., Parte III, n. 87, p. 159 (EC 2); PERATONER, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico*, cit., p. 601.

³¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Incontro con i rappresentanti della scienza presso l'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html, visitato il 17 gennaio 2018.

³² Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Ap. *Gaudium et spes*, 1965, 22.

Il principio supremo che è la *persona*, luogo dove poggia la sostanzialità dell'uomo,³³ è il luogo, infine, del matrimonio dell'uomo con Dio: la grazia divina trasfigura la tridimensionalità umana; l'operare dell'uomo diventa l'operare *di Dio nell'uomo*.³⁴ Questo matrimonio tra l'io e la grazia «è il compimento, il realizzamento dell'essere nell'uomo».³⁵

A questo punto appare chiaro che il cardine esplicativo, attorno al quale ruota l'intero sistema dell'antropologia rosminiana, è Cristo in *persona*, a sua volta pienamente comprensibile solo all'interno dell'intrinseco orizzonte trinitario nel quale Egli è generato, insieme alla fondamentale *logica sacramentale* che la Trinità stessa mette in moto. Solo in Cristo è possibile, per Rosmini, proporre una concezione di *persona piena*, costituita essenzialmente dalla sintesi *soggettivo-oggettivo-morale*, nel segno di una *antropologia trinitaria*, che fa risaltare al contempo sia la *sostanzialità* che la *relazionalità* della *persona*.³⁶

La comunicazione del Verbo di Dio, in Cristo, all'uomo è dunque un *fatto reale* e non un ragionamento.³⁷ Per mezzo di questa comunicazione, l'operare della grazia nell'uomo assume il tratto *verbi-forme*;³⁸ ma, proprio in quanto il Verbo di Dio è sporgenza di conoscibilità e appropriazione, per l'uomo, della Trinità, mediante *la reale e mistica unione dell'uomo con Cristo*, per opera

³³ Nell'essenza dell'anima razionale, intesa come *Io* – integrale, identico e unico –, avviene l'azione reale della divina grazia e lì, come ben esplicita Peratoner, «vi produce un principio attivo nuovo, “supremo, nobilissimo, potentissimo”. Ma *principio attivo supremo* è precisamente, come abbiamo potuto constatare nella definizione rosminiana di *persona*, l'espressione con la quale Rosmini designa il tratto della volontà, componente antropologica fondamentale della costituzione originaria dell'umano. Ora, posto ciò, una tale azione si pone in continuità tale con la realtà antropologica del piano naturale da saldarsi e formare un tutt'uno: “il lume della grazia congiunto a quello della natura non forma già due lumi, o due vite, ma un lume solo ed una vita sola: conciossiaché il lume soprannaturale è l'essere medesimo più manifestamente veduto, veduto di più forte luce a segno di percepirne in qualche modo la sostanza”» (PERATONER, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico*, cit., p. 604).

³⁴ Cfr. ROSMINI, *Antropologia Soprannaturale*, cit., I vol., p. 100 (EC 39).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. KRIENKE, *Essere – Conoscere – Agire*, cit., p. 596.

³⁷ Cfr. ROSMINI, *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, cit., pp. 103-106 (EC 41).

³⁸ Cfr. ROSMINI, *Antropologia Soprannaturale*, cit., I vol., pp. 197-198; 201; 218-222; 225-226 (EC 39).

della grazia *triniforme*,³⁹ si delinea il vero e proprio *Cristianesimo in atto*,⁴⁰ espressione che compendia la *antropo-teo-logia* rosminiana della persona umana, originariamente, fundamentalmente e nuzialmente costituita in Cristo. Mediante i sacramenti, la persona *nuova*, già in potenza, è tratta dalla potenza all'atto «quasi maritandosi la *volontà* al *carattere*»:⁴¹ un *matrimonio* avviene nell'uomo, tra l'uomo e Dio.

La *nuzialità*, quindi, che pervade l'intera Creazione, come marchio indelebile del Creatore sulla realtà tutta, rende la realtà stessa riconoscibile, e amabile, solo per mezzo di un *movimento nuziale* nell'uomo, che nel *talamo della mente* prende atto e, di conseguenza, attua concretamente il *sintetismo delle forme dell'essere*, derivante dalla *circuminsessione*⁴² dell'essere Ideale, Reale e Morale; dinamica, questa, che riceve la sua intima struttura dalla partecipazione alla *circuminsessione* dell'Essere del Dio Trinitario:⁴³ l'uomo è allora un' *enciclopedia di relazioni*, perché Dio è *relazioni sussistenti*. Ultimamente, proprio dal *matrimonio* con la grazia, la *persona umana* riceve, in sé, l'impressione indelebile del Verbo Incarnato, sostanziando un sempre maggior grado di partecipazione alla vita e all'operare delle *Persone Divine*.

A questo punto, viste le forti implicazioni in chiave *nuziale*, in larghissimo anticipo rispetto alle esplicitazioni novecentesche, che l'impianto teoretico di Rosmini pone in essere, ci si aspetterebbe forse, secondo il consueto stile del Roveretano, una trattazione sistematica della dottrina

³⁹ Il Figlio *mostra e rivela* il Padre, il Padre *trae* l'uomo verso il Figlio permettendo all'anima umana di percepire la Verità del Figlio che rivela il Padre, per condurre l'uomo a Lui. La persona del Figlio è costantemente *chiarificata* dall'azione dello Spirito Santo, mandato congiuntamente da Padre e Figlio nelle anime a rendere testimonianza di Cristo, per condurre gradualmente l'uomo alla conoscenza della Verità del *Logos*. La persona umana, attratta dal Padre, sollevata – ontologicamente – in Cristo mediante l'opera dello Spirito Santo (eminentemente nei *sacramenti*, reali accrescimenti ontologici), è trasfigurata al piano soprannaturale dalle *Persone Divine*, in un avvolgimento talmente profondo e intimo da rivelare la fondamentale predisposizione a tal fine, nel raggiungimento di quella *sostanziazione* pienamente e autenticamente *umana* plasmata sul *typos* del Verbo Incarnato, che è *Parola e Verità della Trinità*, di quella Trinità che è *Amore*.

⁴⁰ «“In esso era la vita, e la vita era la luce degli uomini”. In questa solenne parola: IN CRISTO, si contiene compendiato tutto il Cristianesimo perché esprime la reale mistica unione dell'uomo con Cristo, nella quale unione e incorporazione consiste il Cristianesimo in atto» (ROSMINI, *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, cit., p. 234 [EC 41]).

⁴¹ ROSMINI, *Antropologia Soprannaturale*, cit., II vol., p. 226 (EC 40).

⁴² La *circuminsessione* viene anche definita come *inesistenza reciproca delle tre forme dell'essere*, ovvero come la possibilità di ciascuna forma di esprimere anche le altre due, e quindi la *totalità dell'essere*, pur restando sé stessa, ovvero contenendo la totalità secondo la modalità della propria forma.

⁴³ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Libro III, Sez. IV, c. IX, § 8, n. 1093 (EC 13).

del matrimonio, quale sporgenza sacramentale della *nuzialità*. In realtà non è così. Le profonde meditazioni di Rosmini in tal senso sono affidate a scritti d'occasione o alla *Filosofia del Diritto*.

Tuttavia, come già anticipato, lo scritto intitolato *Del bene del matrimonio cristiano*, che di fatto è un *ragionamento* in stile teologico-sintetico del filosofo, letto in filigrana a quanto fin qui argomentato, permette una ricapitolazione del Rosmini-pensiero secondo il taglio prospettico del paradigma della *relazione nuziale*.

Questo scritto ha un andamento concentrico, quasi *chiastico*, incentrato sull'Incarnazione, fondante la *reciprocità antropo-teo-logica*; esso richiama, nella struttura, lo stile biblico, particolarmente quello *sapienziale*, dove sono legate – prendendo in prestito le parole di Rosmini – «le teoretiche divine verità alle pratiche umane vicende»⁴⁴ e dove spesso l'Evento è raccontato in toni nuziali.

La bi-polarità Incarnazione-Antropologia è quindi letta dal filosofo entro una cornice ed una dinamica *nuziale*, significata, *in humanis*, eminentemente dal matrimonio sacramentale.⁴⁵ Il tema nuziale assume quindi una valenza *esplicativa* e *attuativa* della relazione umano-divina, sia a livello teologico che antropologico, attestandone ontologicamente e reciprocamente i termini, ovvero Dio e l'uomo. L'essenza di tale relazione è l'Amore: perché Dio è Amore.⁴⁶

⁴⁴ ROSMINI, *Del matrimonio: operette varie*, cit., p. 339 (EC 30).

⁴⁵ Afferma Rosmini: «Di che nasce per amorosa intuizione di Cristo, che allorquando due fedeli di vario sesso intendono perpetuamente unirsi in quella unione perfetta e compiuta che è il matrimonio, si uniscono non solo in ciò che hanno di naturale, ma benanco in ciò che hanno di soprannaturale, succedendo così la comunicazione dello indelebile carattere delle anime loro» (ivi, p. 348 [EC 30]).

⁴⁶ Cfr. 1Gv 4, 7-8; 1Gv 4, 16; A. ROSMINI, *Storia dell'Amore, cavata dalle Divine Scritture; Storia dell'amore*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma 2002, Libro I, c. I, § 1-4, pp. 29-32 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 52, Prose ecclesiastiche, Ascetica, a cura di A. VALLE e U. MURATORE). Nello scritto *Del bene del matrimonio cristiano*, nel raccontare in termini poetici la dipendenza ontologica – diremmo noi *ad imago dei* – della creaturalità dell'uomo-donna dal Creatore, Rosmini scrive: «Era Iddio quell'oggetto, a cui il loro cuore era egualmente formato, e questo solo oggetto poteva appagarne il comune sospiro [...] così vigea fra quei coniugi innocenti ineffabile amicizia, perfetto amore, poiché il vincolo dei loro cuori era Iddio: lui amavano più di sé stessi con affetto indiviso, siccome una sola persona. Natural bene è il matrimonio, appunto perché egli è compiuta unione di quelle due forme in cui il Creatore divise l'umana natura, l'una delle quali è compimento reciprocamente dell'altra. Della quale unione è auspice l'amore; anzi l'unione stessa non è che amore» (ROSMINI, *Del matrimonio: operette varie*, cit., p. 342-343 [EC 30]).

L'amore, quindi, diffusivo per sua natura, origina una radicale apertura alla socialità.⁴⁷ Afferma Rosmini nella *Filosofia del diritto* che «Le intelligenze sono essenzialmente unitive e sociali».⁴⁸ Il matrimonio, in questa dinamica, costituisce l'unione *più profonda* sperimentabile tra due persone umane,⁴⁹ e «l'unione stessa non è che amore».⁵⁰

Il matrimonio, che è già bene in natura, è ultimamente *sublimato* in Cristo: nelle *nozze dell'unione ipostatica*, prima, e nelle *nozze mistiche* della sua Passione-Morte-Resurrezione, poi, è originato e incardinato il bene del sacramento del matrimonio, intrinsecamente connesso alla *relazione nuziale* che intercorre tra Cristo, sposo, e la Chiesa, sua sposa.⁵¹

La capacità di adeguazione all'operare divino, che già gli sposi posseggono mediante il battesimo,⁵² nel matrimonio diventa sacerdozio *comune* degli sposi,⁵³ i quali, mediante la loro *disu-*

⁴⁷ Krienke afferma che quella del Roveretano è una moralità che «non si lascia risolvere in razionalità. Anzi, è un atteggiamento originariamente pratico-universale che Rosmini declina come amore morale, per cui può formulare l'imperativo morale pure nella formula: “ama gli esseri tutti”: “Vale dunque un medesimo il dire ‘Segui il lume della ragione’, e il dire ‘Ama gli esseri tutti’; giacché ciò che il lume della ragione ci mostra e ci presenta sono gli esseri, e ce li presenta acciocché noi gli amiamo, essendo il lume della ragione quello che ci mostra in ogni essere un bene, in ogni essere un ordine interiore”. Ossia, in altre parole, il criterio deve comprendere necessariamente anche la concretezza dell'ordine oggettivo – e non solo formale –, per poter avanzare la pretesa di imparzialità. Un tale amore imparziale è la valorizzazione della relazionalità della morale che non può essere formulata attraverso una semplice legge oggettiva né tramite un imperativo astratto della ragion pratica. Infatti, a differenza della morale kantiana basata su una libertà astratta, la libertà rosminiana che diventa il luogo della morale si realizza “nella *relazione* di un individuo all'altro”» (KRIENKE, *Essere – Conoscere – Agire*, cit., p. 593).

⁴⁸ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, CEDAM, Padova 1967-69, Diritto sociale, Libro II, Parte I, sez. II, c. I, art. I, § 1, 650.

⁴⁹ Cfr. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., Diritto Derivato, Parte Seconda, Diritto Sociale, Libro III, Parte II, Sez. I, c. 1, Art. IV, § 995.

⁵⁰ ROSMINI, *Del matrimonio: operette varie*, cit., p. 343 (EC 30). A queste profetiche parole del Roveretano sembra quasi far da contrappunto più esplicito, a distanza di un secolo, Giovanni Paolo II, specialmente nell'esplicitazione della *qualitas communionalis* dell'uomo-donna quale segno attuativo, *in humanis*, della comunione divina (cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Mulieris Dignitatem*, 1988, 1; 7).

⁵¹ Cfr. ROSMINI, *Del matrimonio: operette varie*, cit., pp. 345-347 (EC 30).

⁵² Cfr. *ivi*, p. 348.

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 348-349.

guaglianza armonica⁵⁴ e la loro unità di vita, *un solo culto rendono a Dio*,⁵⁵ nella piena realizzazione di quella *santità di relazione*, che non sono due santità, ma *una sola*, la quale santifica i termini della relazione.⁵⁶

Il Creatore, ancora una volta, ha voluto consegnare all'uomo la pienezza di ciò che già, nella sua natura, è *abbozzato*: il dono di un operare *triniforme* che permette alla *tridimensionalità* di questo essere umano, di questo soggetto sensitivo-intellettivo-volitivo, di questa *persona* che è *relazione sostanziale*, di raggiungere la massima unione possibile⁵⁷ col suo differente simile e innalzare

⁵⁴ Cfr. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, cit., Diritto Derivato, Parte Seconda, Diritto Sociale, Libro III, Parte II, Sez. I, c. 1, Art. III, § 1236. Vedi anche N. MUZZIN, *Matrimonio e famiglia in Rosmini: luogo di umanizzazione e fattore di civiltà*, in «Rivista Rosminiana», 100 (2006), p. 346.

⁵⁵ ROSMINI, *Del matrimonio: operette varie*, cit., p. 348 (EC 30).

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 329. Rosmini, con singolare genio profetico, anticipa, di oltre cento anni, tematiche (quali la originaria prevalenza del *fine unitivo* del matrimonio o la tematica della *santità di relazione*) che troveranno esplicitazione nel magistero ecclesiale solo molto più tardi. Emblematica, a tal proposito, la canonizzazione dei coniugi Guérin avvenuta nel 2015, prima canonizzazione di una coppia di sposi, appunto.

⁵⁷ L'atto unitivo sessuale, lungi dall'essere considerato da Rosmini come atto materiale, bensì quale *vitale atto dell'anima* dove l'*eros* si fonde con l'*agape*, investe la totalità della persona e, al contempo, ne evidenzia la vocazione: nulla di ciò a cui l'uomo è chiamato è estrinseco alla sua natura: la dinamica nuziale pervade la Creazione, ordinandola alla sintesi mirabile che avviene nell'uomo, il quale è chiamato, attraverso la soprannaturale unione matrimoniale (di maschio e femmina), a sua volta *ordinata all'unione sessuale* quale sua *differenza specifica* rispetto alle altre relazioni unitive, a comporre quell'*imago Dei* (esplicitata dalla teologia contemporanea come *communionalis*) che non solo *rappresenta* ma *produce* e *perfeziona*, attraverso gli sposi, l'unione di Cristo con l'umanità. A motivo di tutto ciò possiamo parlare di *unione piena*, come ben sintetizza Muzzin, «non solo perché è la più intima e la più intensa, ma anche perché è totalizzante nel senso che comporta ed esige il coinvolgimento di tutta la persona, in tutte le sue espressioni, fino a realizzare una autentica indissolubile comunione di vita» (MUZZIN, *Matrimonio e famiglia in Rosmini*, cit., p. 348), che è, in ultima analisi, l'immagine stessa della Trinità. È evidente che le prospettive per l'oggi aperte dalla concezione *antropo-teo-logica* rosminiana della relazione matrimoniale (riflessioni peraltro per larga misura anticipatrici del pensiero contemporaneo e felicemente assunte ed esplicitate nel magistero degli ultimi pontefici), permettono al pensiero di Rosmini di inserirsi positivamente su una varietà di dibattiti in corso, dall'indissolubilità del vincolo matrimoniale all'alto valore della sessualità, dal ruolo della famiglia ai diritti e doveri dei coniugi, dal soprannaturale valore di ogni singola vita alla dignità dell'uomo.

questa relazione a diventare epifania di Dio, attuazione del Suo Essere, *produzione e perfezionamento*⁵⁸ della Sua Volontà.

E non poteva darsi luogo migliore, a detta del Creatore, per la generazione di nuova vita: in questa unione soprannaturale che involge e innalza l'umano, l'umano è di nuovo dato alla vita. Ed educato, dall'amore, all'amore.

A conclusione di questo breve itinerario speculativo, si evidenzia, quindi, che sebbene, in ultima analisi, il nostro filosofo non abbracci mai espressamente il paradigma di *nuzialità* nell'esplicitazione teoretica di relazione – e quindi di essere –, appare altresì chiaramente come esso permei profondamente la riflessione antropologica e teologica di Antonio Rosmini, sollevando l'uomo, nel respiro dell'Essere, fino a raggiungere quell'unico e appagante riposo nelle infinite pieghe dell'Amore Trinitario che, *grazie a Dio e in Dio* – quel Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo –, è anche la cifra dell'amore *pienamente umano*.

f.mastracchio@gmail.com

(Facoltà Teologica del Triveneto)

⁵⁸ Cfr. ROSMINI, *Del matrimonio: operette varie*, cit., p. 348 (EC 30).

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

- A. ROSMINI SERBATI, *Antropologia in servizio della Scienza morale*, Pogliani, Milano 1838; Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma [1981], pp. 590 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 24 - Filosofia della morale, vol. 2, a cura di F. EVAÏN).
- , *Antropologia Soprannaturale*, Tip. Giovanni Pane, Casale Monferrato 1884; Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma [1983], 2 voll., pp. 497; 459 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 39-40 - Opere teologiche, a cura di U. MURATORE).
- , *Carteggio edito e inedito, Nicolò Tommaseo e Antonio Rosmini*, 1827, 1855; a cura di V. MISSORI, Mazorati, Milano, [1967], vol. II.
- , *Del divino nella natura*, in *Teosofia*, vol. IV, Società Editrice Libri di Filosofia, Torino 1869; Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma, [1991], pp. 305 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 20 - Scienze metafisiche, a cura di P.P. OTTONELLO).
- , *Del matrimonio: operette varie*, scritti pubblicati in diverse occasioni (composti tra il 1847 e il 1853); Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma [1977], pp. 415 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 30 - Filosofia della morale, a cura di R. BESSERO BELTI).
- , *Filosofia del Diritto*, Pogliani, Milano 1841-43; CEDAM, Padova 1967-69, 6 voll., pp. 1676 (*Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 35-40, a cura di R. ORECCHIA).
- , *Introduzione alla Filosofia*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma [1979], pp. 490 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 2 - a cura di P.P. OTTONELLO).
- , *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Unione Tip., Torino 1882; Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma [2009], pp. 390 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 41 - Opere teologiche, a cura di S.F. TADINI).
- , *Nuovo saggio sull'origine delle Idee*, Salviucci, Roma 1830, 4 voll.; Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma [2003-05], 3 voll., pp. 475; 461; 505 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 3-5 - Ideologia e Logica, a cura di G. MESSINA).
- , *Principi della Scienza Morale*, Pogliani, Milano 1831; Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma [1990], pp. 505 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 23 - Filosofia della morale, a cura di U. MURATORE).
- , *Psicologia*, Gerolamo Miglio, Novara, 1846; 1848; Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma [1989], 4 voll., pp. 357; 373; 238; 422 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 9-9/A-10-10/A - Scienze Metafisiche, a cura di V. SALA).
- , *Rinnovamento della filosofia in Italia*, Pogliani, Milano 1836; Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma, [2008], voll. 2, pp. 354; 492 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 6-7 - Ideologia e Logica, a cura di G. MESSINA).
- , *Sistema filosofico*, in *Documenti per la Storia universale di Cesare Cantù*, Pomba e C., Torino 1844, pp. 559-610; in *Introduzione alla filosofia*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma [1979] pp. 490 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 2 - a cura di P.P. OTTONELLO).
- , *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, Pogliani, Milano 1837; in *Principi della Scienza Morale*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani,

Stresa - Città Nuova, Roma [1990], pp. 505 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 23 - Filosofia della morale, a cura di U. MURATORE).

—, *Storia dell'Amore, cavata dalle Divine Scritture*, Tip. Dal Feraboli, Cremona 1834; *Storia dell'amore*, Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma [2002], pp. 251 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 52 - Prose ecclesiastiche, Ascetica, a cura di A. VALLE e U. MURATORE).

—, *Teodicea*, Boniardi-Pogliani, Milano 1845; Istituto di Studi Filosofici, Roma - Centro di Studi Rosminiani, Stresa - Città Nuova, Roma, [1977], pp. 701 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 22 - Scienze metafisiche, a cura di U. MURATORE).

—, *Teosofia*, Soc. Ed. Libri di Filosofia, Torino 1859-1874, 6 voll.; Istituto di Studi Filosofici: Roma, Centro di Studi Rosminiani: Stresa, Città Nuova: Roma [1998-2002], 5 voll., pp. 706; 498; 384; 568; 539; 422 (*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, 12-17 - Scienze metafisiche, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO).

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Letteratura critica

M. KRIENKE, *Essere - Conoscere - Agire. I presupposti teoretici dell'antropologia Rosminiana*, in «Studia Patavina», 56 (2009), pp. 577-596.

N. MUZZIN, *Matrimonio e famiglia in Rosmini: luogo di umanizzazione e fattore di civiltà*, in «Rivista Rosminiana», 100 (2006), pp. 337-362 [Rec. M. Krienke, in «Philosophisches Jahrbuch», 112 (2005), 2, pp. 453-455].

P. PAGANI, *Essere e persona. Un destino solidale*, in «Rivista Rosminiana», 96 (2002), n. 2-3, 333-357.

A. PERATONER, *Enciclopedia ontologica e Metafisica dell'unitotalità. La via di Antonio Rosmini alla deframmentazione dei saperi*, in «Marcianum», 4 (2008), pp. 13-62.

A. PERATONER, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona di Antonio Rosmini*, in «Studia Patavina», 56 (2009), n. 3, pp. 597-616.

Sitografia

BENEDETTO XVI, *Incontro con i rappresentanti della scienza presso l'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html, visitato il 17 gennaio 2018.

Documenti del Magistero della Chiesa

CONCILIO VATICANO II, Cost. Ap. *Gaudium et spes*, 1965.

GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Mulieris Dignitatem*, 1988.

BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, 2006.



EMANUELE PILI

A PRECIOUS BOND. FRIENDSHIP IN THE YOUNG ROSMINI'S LETTERS (1813-1819)

UN PREZIOSO LEGAME

L'AMICIZIA NELLE LETTERE DEL GIOVANE ROSMINI (1813-1819)

Starting from the recent publication of the young Antonio Rosmini's letters (1813-1819), the author of this paper intends to probe the topic of friendship within the formation of the Roveretan philosopher. In particular, two interconnected aspects will emerge. On the one hand, the relevance of the relationships – often qualified by a deep friendship – in which Rosmini matured both as man and scholar. On the other, starting from the personal experience and the several contents he studied, his high conception of friendship.

I. L'OCCASIONE

La recente pubblicazione in edizione critica dei primi due volumi delle lettere di Antonio Rosmini, sapientemente curata da Luciano Malusa e Stefania Zanardi,¹ offre una notevole quantità di materiale per gli studiosi interessati ad approfondire la maturazione umana ed intellettuale di uno dei pensatori più significativi della prima metà dell'Ottocento europeo. Le 323 epistole rinvenute danno uno spaccato sul variegato universo di rapporti nei quali Rosmini era in-

¹ Cfr. A. ROSMINI, *Lettere I: 2 giugno 1813 – 19 novembre 1816*, a cura di L. MALUSA e S. ZANARDI, vol. 61, Città Nuova Editrice, Roma 2016 (d'ora in poi: *Let. I*); ID., *Lettere II: 27 novembre 1816 – dicembre 1819*, a cura di L. MALUSA e S. ZANARDI, Città Nuova Editrice, Roma 2016 (d'ora in poi: *Let. II*).



serito, e consentono di apprezzare gli interessi, i progetti, le aspirazioni, le intuizioni e i sentimenti che albergavano nell'animo del nostro giovane Autore.² I primi scambi epistolari risalgono, secondo quanto rinvenuto, agli anni 1813-1816, quando Rosmini frequenta, dapprima, le scuole ginnasiali roveretane e, poi, secondo quanto deciso da un gruppo di famiglie roveretane, la scuola liceale privata, guidata da Pietro Orsi. Un secondo plesso di lettere, invece, è quello degli anni 1816-1819, quando Rosmini prosegue gli studi universitari a Padova (torna a Rovereto nel luglio-dicembre 1819). Complessivamente, i corrispondenti sono quindi i familiari, i docenti, persone di cultura, i primi compagni di studi e altri giovani, con i quali Rosmini ha modo di intrattenere scambi epistolari di varia natura, che non di rado risentono sia degli stessi argomenti – dapprima di natura letteraria, poetica, spirituale, e poi anche filosofica e teologica – che egli approfondisce, sia dell'atmosfera culturale delle vivaci Rovereto e Padova.³

Tra le molte tematiche percorribili, abbiamo scelto di studiare l'epistolario rintracciando i principali motivi riconducibili all'amicizia. Non si tratta di ricostruire una "teoria" dell'amicizia, sebbene altri scritti giovanili ne lasciano trasparire la presenza.⁴ Piuttosto, in questa sede, cercheremo di dischiudere due profili diversi, ma profondamente legati: da un lato, la rilevanza delle relazioni, spesso qualificate da una profonda amicizia, nelle quali Rosmini è maturato come uomo e come studioso (sarà l'aspetto preponderante); dall'altro, l'alta concezione che egli si era formato, a partire dalla personale esperienza e dalle molteplici letture di cui si nutriva, della stessa amicizia. L'argomento, assai poco frequentato, non è affatto secondario. Rosmini, infatti, è stato arricchito in maniera decisiva, probabilmente anche per dei veri e propri percorsi intellettuali, dalle amicizie strette negli anni della formazione. Non di meno, egli trova nell'amicizia una delle tematiche che, secondo un'espressione del 1816, più gli «vanno a sangue».⁵ D'altra parte, come ha sottolineato De Giorgi, l'amicizia non è

² Per quanto riguarda il contesto più generale del giovane Rosmini, della sua formazione e del suo epistolario, cfr. gli imprescindibili lavori di F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003; ID., *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, il Mulino, Bologna 1995; L. MALUSA – S. ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati un "cantiere" per lo studioso. Introduzione all'epistolario rosminiano*, Marsilio, Venezia 2013. A questa puntuale e stimolante introduzione va affiancata quella dell'edizione critica delle lettere di Rosmini: L. MALUSA, *Il giovane Antonio Rosmini, ossia il desiderio di una comunicazione "intelligente ed amica". Introduzione alle lettere del periodo della formazione*, in *Lett. I*, pp. 25-131 (con relativa e ampia bibliografia, curata da Stefania Zanardi, ivi, pp. 133-142).

³ Cfr., DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, cit., pp. 15-21 e pp. 79-86; MALUSA – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati*, cit., pp. 41-51 e pp. 127-152.

⁴ Penso, segnatamente, agli scritti *Delle laudi dell'amistà* (ASIC, A. 2, 70/A/1) ed al *Dialogo tra Cieco e Lucillo* (ASIC, A. 2 - 60/D), tuttora inediti.

⁵ *Lett. I*, p. 387.

un estrinseco e astratto luogo retorico tradizionale: toccava invece sia uno degli insegnamenti più forti che venivano al giovane dall'ambiente familiare [...] sia un aspetto del suo vissuto esistenziale al quale [Rosmini] cominciava a riservare un'importanza sempre maggiore. Tale importanza attribuita all'amicizia sarebbe in effetti rimasta come una delle caratteristiche di tutta la sua vita.⁶

Oltre alle figure genitoriali, Pier Modesto e Giovanna, Rosmini trovò un fondamentale punto di riferimento nello zio Ambrogio, architetto e brillante intellettuale, dal quale ricevette non una semplice educazione estetica,⁷ ma l'introduzione «ad una ben più vasta problematica teorica, fu l'inserimento, in maniera naturale e quasi inconsapevole, in un orizzonte filosofico ricco di potenzialità».⁸ La prosa ed i tentativi di poesia rosminiani, che in questi anni sono influenzati molto anche dalla figura del filippino Antonio Cesari, sono in costante ricerca del purismo della lingua italiana, ispirandosi agli scrittori del Trecento (Petrarca e Boccaccio, in particolare) e del Cinquecento (tra gli altri: Bembo, Ariosto, Tasso). Tuttavia – nonostante l'impegno sincero e, di anno in anno, l'oggettivo miglioramento –, lo stile acquisito da Rosmini «è non di rado pesante e talvolta impervio»,⁹ adoperando, non sempre felicemente, «vocaboli e costrutti molto ricercati».¹⁰ Il tono del suo scrivere, che alterna, e talora coniuga insieme, formalità e confidenzialità, varia a seconda del destinatario: «Con i familiari e con le persone più ragguardevoli è di prammatica, secondo l'uso allora invalso, il “Lei”; con gli amici il “Voi”. Ma diverse volte Rosmini passa al “Tu”».¹¹

Nell'affrontare la tematica dell'amicizia – già tra il 1812 e il 1813 – «appariva essenziale la lettura delle opere di Cicerone e di Seneca».¹² Ma i riferimenti sono molteplici: da Aristotele a Boezio, passando per Virgilio e Ovidio, fino a Cassiodoro, agli autori del periodo patristico (Origene, Giovanni Crisostomo, Agostino d'Ipbona, Girolamo), e poi a Dante, Ficino, Poliziano, Chiabrerà, Francesco di Sales (oltre a quelli già citati in precedenza).¹³

⁶ DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, cit., p. 41.

⁷ Cfr. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, cit., pp. 30-31.

⁸ Ivi, p. 31.

⁹ MALUSA – ZANARDI, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati*, cit., p. 37.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 36.

¹² DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, cit., p. 36.

¹³ Il sottoscritto sta lavorando all'edizione critica dei due manoscritti giovanili poc'anzi menzionati e risalenti al 1813: *Delle laudi dell'amistà* (ASIC, A. 2, 70/A/1) e il *Dialogo tra Cieco e Lucillo* (ASIC, A. 2 - 60/D). I due scritti danno un'ulteriore e solida testimonianza delle fonti rosminiane.

II. AMICIZIA FONDATA IN DIO

Per rendersi conto dell'attenzione riservata all'amicizia, si può partire proprio da alcune delle prime lettere rinvenute. In effetti, il 3 agosto 1813 Rosmini si rivolge a Simone Michele Tevini – che, insieme a Luigi Sonn, è tra i suoi amici più cari –, confessando: «io amo molto il conversare cogli amici, con que' specialmente co' quali posso imparare». ¹⁴ Successivamente, il 22 ottobre 1813, egli scrive al cugino Antonio Fedrigotti, che aveva mostrato segni di una vocazione al sacerdozio, al fine di accompagnarlo nel pensare insieme la bellezza di tale vocazione:

Sapendo che tu se' presso alla deliberazion della vita, e che molto inchini e pieghi verso lo Stato Sacerdotale ho creduto dovere dell'amicizia che da gran tempo mi stringe dolcissimamente, di dirne alcuna cosa. E questo non m'è paruto dover far meglio, che mandandoti un'orazione ¹⁵ [...]. Né io già con ciò intendo di persuaderti, e indurti a questo genere di vita, il quale tanti grandi uomini veggiamo aver temuto grandemente, ma solo di darti piena cognizione del bello di questo stato. Pure, oh mi venisse fatto come a Basilio di Crisostomo! ¹⁶

L'amico intende rinforzare l'altro nel suo desiderio, mostrando e illuminando ulteriormente che cosa egli desidera. È probabile – anche se, al riguardo, non vi sono riferimenti espliciti – che anche Rosmini avesse già qualche sentore per la medesima vocazione, ma qui egli preferisce richiamare il *De Sacerdotio* di Giovanni Crisostomo, quasi a voler impersonare Basilio – per Rosmini: Basilio Magno, ma oggi sappiamo trattarsi di un personaggio immaginario all'interno di una *fictio rhetorica* ¹⁷ –, colui che amava Crisostomo più di tutti gli altri suoi amici, colui con il quale «bisognava consigliarsi sulla migliore strada di vita da scegliere». ¹⁸ Il rapporto con il cugino Fedrigotti doveva essere, in effetti, particolarmente profondo, tale che la loro amicizia – secondo le parole di Rosmini, in una lettera del 20 marzo 1814 – si fondava in Dio, alla luce del quale vivere insieme ogni aspetto della propria vita, dal divertimento alla preghiera. ¹⁹ Il 10 ottobre dello stesso anno, peraltro, Rosmini definisce Fedrigotti come «uno de' più cari amici, ch'io m'abbia al mondo», ²⁰ e, poiché era diverso tempo che non riusciva a rispondere ad un paio di sue lettere,

¹⁴ *Let. I*, p. 152.

¹⁵ È il discorso *Delle laudi del sacerdozio*, pronunciato il 27 maggio 1813 in occasione dell'ordinazione sacerdotale di Luigi Sonn e di Simone Michele Tevini: di questo scritto non rimane che qualche foglio e parte di un'introduzione (ASIC, A. 2, 73/A, 70v).

¹⁶ *Let. I*, p. 154.

¹⁷ Cfr. A. QUACQUARELLI, *Introduzione*, in GIOVANNI CRISOSTOMO, *Il sacerdozio*, Città Nuova Editrice, Roma 1989², p. 19.

¹⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Il sacerdozio*, cit., I, 1, p. 27.

¹⁹ Cfr. *Let. I*, p. 171.

²⁰ *Ivi*, p. 215.

aggiunge: «Oggi non per tanto, è pure venuto quel benedetto momento d'ozio, in cui possa soddisfare a' doveri dell'amicizia, e di quella carità, che ne fa tutti fratelli, e insieme strettamente ne lega co' legami i più soavi, e i più dolci. O bella amicizia! E oh carità beata, e santa!».²¹

In nuce, l'ancor giovanissimo Rosmini concepisce il legame amicale come l'occasione nella quale ognuno dei due, proprio in virtù del rapporto interpersonale, può accompagnare l'altro a Dio. Quasi come in una forma di vicarietà reciproca, ognuno vive talmente nell'altro che può parlare in sua vece, sostituendolo. La lettera precedente, in effetti, si chiude con queste raccomandazioni: «tutto offerite a Dio; [...] con lui conversate spesso; e quando sete nel più stretto colloquio con esso Lui, allora presentategli pur me povero, e meschinissimo suo servitore; e gridate per me PIETÀ».²²

L'amicizia stringe in unità le due persone; in un'unione che, essendo essenzialmente pneumatica, non conosce indebolimento o fine, nonostante la distanza fisica.²³ Rosmini, in uno dei passaggi forse più suggestivi, si interroga su questa natura spirituale dell'amicizia e, quasi come suo paradosso, sul costante desiderio di incontrarsi, di abbracciarsi, di guardarsi negli occhi, di ridere insieme. Si tratta della lettera del 27 ottobre 1814, da lui scritta in attesa di incontrare il solito cugino:

Antonio mio dolce, fate presto a venire, che io v'attendo a braccia aperte, e mi par mill'anni, che mai non movete. Voi sete pur sempre meco, ma sì fatta è la natura degli amici, che quantunque l'amicizia sia negli animi, pur amano ancora di vedere gli amici, e di sentirli favellare, e di trastullarsi e sollazzarsi seco, forse per la meravigliosa unione che è fra l'anima nostra e 'l corpo. Io v'amo, credetelo pure, e io v'amo con un amore non da dozzina, o comunale, o basso e vile; ma raro, e particolare, e alto e nobile [...]. E veramente state certo, che questo è quell'amore che mai non minuisce, né per lontananza scema, né per tempo manca e sfuma; ma sempre sta, e dura eguale.²⁴

Emerge, dunque, la dimensione corporale come costitutiva della relazione di amicizia, poiché – Rosmini sembra suggerire questo – è proprio in virtù dell'ilemorfismo che la distanza, benché non rompa il rapporto, non appaga pienamente e, anzi, domanda, *hic et nunc*, il contatto, l'incontro reale, uno stare insieme incarnato.

III. AMICIZIA COME CONDIVISIONE

Un altro tratto caratteristico della concezione dell'amicizia, in queste prime epistole, è quello della condivisione. Non sono rare, infatti, le espressioni attraverso cui Rosmini intende l'amicizia come quel luogo dove si mette a nudo il proprio essere. In una lettera del maggio 1816,

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. la lettera al cugino Giovanni Fedrigotti, 3 gennaio 1816, *ivi*, pp. 356-357.

²⁴ *Ivi*, p. 221.

egli scrive a Leonardo Rosmini, un altro cugino, lamentandosi di non aver abbastanza tempo di conversare di quelle cose che «proprie son degli amici, scaricando il proprio cuore, ogni tristezza, ogni disegno che si concepisce aprendo, e dichiarando, e il proprio stato, e le circostanze della vita quotidiana manifestando, tutto insomma, tutte le cose del cuore». ²⁵ Nel 1815, peraltro, Luigi Sonn condivide con Rosmini che sta attraversando una situazione assai dolorosa. Il 22 dicembre dello stesso anno, Rosmini, nel cercare di alleviargli la sofferenza, risponde così:

[...] sento veramente quanto sia vero che gli amici nelle tribolazioni ci servono di conforto; perciocché offendendomi voi col pingermi il vostro stato di melanconia e quasi dilacerandomi; sento nel medesimo tempo come alla ferita porgete conforto e medicina, e come l'amicizia la quale le triste avventure m'annunzia essa sì vagamente me le rechi innanzi che non tanto sento l'animo dalla tristezza del loro aspetto conturbato; quanto dalla leggiadria e soavità dell'amistà sentolo risuscitato e occupato in una squisita dilettazione. ²⁶

È interessante che si legga la condivisione proprio come il luogo nel quale già si dà qualche cosa della risurrezione, qui intesa come l'uscita dalla sofferenza. La comunione, però, è comunione di ciò che si è e di ciò che si ha. Così, il 24 giugno 1814, scrivendo a Luigi Sonn e a Simone Michele Tevini, Rosmini raccomanda di procurarsi *La città di Dio* di Agostino, che a lui arriverà presto, ma poi aggiunge: «[...] non di meno potete sempre dire con verità d'averla, perché secondo suona il proverbio greco: *Tutte le cose degli amici sono comuni*. ²⁷ E a vostro senno voi potete disporre di me e delle cose mie». ²⁸ Si tratta di un motivo che ritorna anche in una lettera del gennaio 1818, quando Rosmini chiede a Pietro Orsi di intercedere presso i suoi genitori, e in particolare la madre, affinché si convincano a comprare una intera biblioteca. Tra le ragioni dell'impegnativo acquisto, Rosmini riserva un ruolo specifico a quella della condivisione: «Io sarei fortunato se la avessi; Ella sa quello che Ella medesimo m'impose, cioè di fare una biblioteca che faccia onore alla nostra Città, e più che sia utile a tutti gli amici». ²⁹ A conferma di queste parole, segue un'altra epistola del maggio 1818, inviata ad Antonio Fedrigotti (che nel frattempo si era

²⁵ Ivi, p. 440. Nell'agosto del 1815, Rosmini scrive a Luigi Sonn in intima confidenza: «v'apro tutto l'animo; né in esso v'è alcun luogo riposto che qui a voi non faccia palese» (ivi, p. 278). In un'altra lettera a Matteo Tevini (del 31 dicembre 1815), fratello di Simone Michele, Rosmini stimola l'amico a non trattenersi nella condivisione (ivi, pp. 351-352).

²⁶ Ivi, p. 338.

²⁷ Il proverbio è attribuito, secondo varie testimonianze, a Pitagora (cfr. DIOGENE LAERZIO, *De vitis philosophorum*, VIII, 10; PLATONE, *Fedro*, 279 b-c; ID., *Leggi*, V, 739 c; ID., *Repubblica*, V, 449 c; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Θ, 8-9, 1159 b 30-35; si ritrova anche nella forma latina in TERENCE, *Adelphoe*, 804).

²⁸ *Let. I*, p. 183.

²⁹ *Let. II*, p. 155.

traferito a Innsbruck per motivi di studio), nella quale si attesta il poderoso acquisto e la medesima intenzionalità:

Sappi che ho comperati molti libri bellissimi, e che n'ho mandate già a casa quindici Casse, cinque delle quali sono più grandi assai di quelle dell'anno scorso: e ne ho qui meco degli altri. [...] Avrai forse fatti degli acquisti anche tu, per essere utile e caro a te stesso, agli amici, alla patria.³⁰

IV. AMICIZIA E LIBERTÀ

Dalle lettere di questi anni, traspare altresì la libertà che è implicata in ogni autentico rapporto di amicizia. Ne abbiamo un'interessante testimonianza alla fine dell'agosto del 1815, quando Rosmini intende presentare all'amico Luigi Sonn un altro giovane, Giuseppe Bartolomeo Stoffella, dicendo di averlo incoraggiato a contattarlo, pur senza conoscerlo: «Io l'ho esortato a scrivervi come ad amico; e così voi vedete come usi della vostra amicizia, la quale istimo tanto esser cosa mia che ne dispongo e la dono a chi mi piace».³¹ Il rapporto con Sonn è, in effetti, preziosissimo: «l'anime nostre – gli confida Rosmini alla fine del 1816 – dapprima furono ravvicinate e poi in soave amicizia congiunte».³² Un'amicizia che propizia la libertà di condividere sinceramente che cosa ognuno pensa dell'altro, fino a desiderare una vita comune, come Rosmini spera, da quanto scrive a Sonn nel giugno del 1819:

Se ci fosse una casa di Preti che fanno vita comune che bella cosa! Era il desiderio anche di S. Agostino [...]; e chi sente in cuore *virtù*, ed *amicizia* credo che non possa a meno di concepir sì bel desiderio. Concordia di studj, unione di preghiere, conglutinamenti di anime, che più? Cristo fra noi: tutti uno in Cristo.³³

Ma una analoga libertà di rapporto si riscontra anche con Pietro Orsi. Con lui, Rosmini si lascia coinvolgere in dialoghi profondi, nei quali egli può aprirsi e mostrare ciò a cui intimamente anela: desideri di studio, di lode a Dio e ai fratelli che rendono tutto dolce e nulla la fatica.³⁴ In onore al suo maestro, Rosmini dedica anche *La canzone sull'Amicizia*, composta da otto stanze di diciotto versi ciascuna.³⁵ La libertà della loro relazione, però, è data anche dalla testimonianza di vivaci dibattiti filosofici, come si ricorda in una lettera della fine di gennaio 1816, scritta al cugino Giovanni Fedrigotti: «quanti contrasti non abbiamo avuto con Don Pietro! quante volte siamo

³⁰ Ivi, p. 192.

³¹ *Let. I*, p. 287.

³² *Let. II*, p. 48.

³³ Ivi, p. 324.

³⁴ Cfr. *Let. I*, pp. 302-304, in particolare p. 304.

³⁵ Cfr. *Radice Annali*, I, p. 245.

stati in calda zuffa! Di quelle cioè, nelle quali acquistano e egualmente tanto il vincitore che il vinto, e questo secondo non si lagna della sconfitta».³⁶

La parresia comunicativa sembra una precisa caratteristica del dialogo con Orsi. Nell'agosto dello stesso anno, Rosmini quasi si scusa col maestro della forse eccessiva condivisione, ma qui – semmai – traspare la grande fiducia verso di lui:

E pure, 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.³⁷

Il legame con Orsi, peraltro, non sarà mai dimenticato e, anzi, aiuta a comprenderne l'importanza il fatto che Rosmini ricorderà il prezioso insegnamento del maestro anche nel suo maturo *Degli studi dell'Autore*.³⁸ In questo testo, traspare come sia lo stesso Rosmini a percepire l'unità del suo percorso intellettuale come inaugurato fin dai primi anni di studio. Certo, si tratta di un racconto a posteriori, riletto alla luce della sua maturità intellettuale, ma, in effetti, non dovrebbe essere considerato secondario che è proprio l'età della gioventù, come spesso ancor oggi accade, quella segnata dalle scelte, intellettuali ed esistenziali, decisive per la vita futura. È così anche per Rosmini, che – in queste lettere – lascia traccia della sua vocazione personale e culturale. Nel 1816, proprio dopo un elogio dell'amicizia,³⁹ egli rivela al cugino Giovanni Fedrigotti, in un'epistola già citata, il progetto che, di fatto, lo avrebbe accompagnato per l'intera vita:

Io desidererei (quello che non si è mai veduto insino a qui malgrado di tanti scritti sopra ciò) un libro, che mostrasse in tutte le cognizioni umane, comprese anco come gran parte religiose quella bellissima unità, quel tutto formato dal gran fine, e scopo comune da quello cioè dove mettono capo tutti gli altri fini particolari, mezzani, soggetti! Come si schiarirebbe per questa la vera idea che si dee avere di ciascuna scienza!⁴⁰

Il progetto di una grande enciclopedia cristiana, che racchiude l'idea di una certa unitarietà del sapere, e dunque anche dell'intrinseco rapporto di filosofia e teologia, ha origine in queste primissime, tanto luminose quanto iniziali, intuizioni. Disegno enciclopedico, beninteso, che Ro-

³⁶ *Let. I*, pp. 387-388.

³⁷ *Let. II*, p. 361.

³⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova Editrice, Roma 1979, pp. 100-101. Cfr. anche S. BORNANCIN, *Il maestro di Rosmini*, in «Rosmini studies», 2016, III, pp. 217-245.

³⁹ Cfr. *Let. I*, p. 386.

⁴⁰ *Let. I*, p. 389.

smini non pensa di realizzare in solitaria, ma in comunione con altri: gli amici che vengono costantemente ricercati e coinvolti per immaginare e architettare questo grande progetto.⁴¹

V. DIFFICOLTÀ RELAZIONALI

I rapporti interpersonali, tuttavia, non sono sempre caratterizzati da idillio. Tra le diverse occasioni nelle quali Rosmini si trova a dover gestire situazioni più complesse, è interessante ripercorrere alcune epistole inviate a Luigi Martello, a Giuseppe Bartolomeo Stoffella e al fratello Giuseppe. Il primo, coetaneo e amico di Rosmini fin dai tempi del ginnasio, da quando si trasferisce a Innsbruck per motivi di studio – nell'anno scolastico 1815-16 – incontra alcune difficoltà di rapporto con l'amico roveretano, che, dall'inizio del 1816, mostra di non condividere alcuni suoi comportamenti (sappiamo, inoltre, che Rosmini aiuterà economicamente l'antico compagno di studi, il quale, comunque, restituirà la somma ricevuta). È rilevante che, in una delle prime lettere, scritte anche a nome di Orsi, non si lasci spazio – nonostante la durezza dei toni – alla rottura del legame, ma, al contrario, se ne incentivi il rinnovamento, alla luce dell'alto ideale dell'amicizia.⁴² Qualcosa di analogo si ritrova anche nel rapporto con Stoffella,⁴³ che aveva con Rosmini un legame tanto stretto, perché frequentavano la scuola con Orsi e dividevano la stessa casa a Padova, quanto complicato, poiché l'intensa collaborazione comportava anche divergenze di varia natura, che talora spazientivano il giovane Rosmini.⁴⁴ Complessivamente, il giudizio di quest'ultimo non è sempre coerente: da un lato, come visto in precedenza, nel 1815 Rosmini incoraggia Stoffella a scrivere a Sonn per il suo genio, fino a raccomandarlo, nel 1819, per una cattedra di insegnamento a Rovereto;⁴⁵ dall'altro, egli lo considera sregolato e superbo.⁴⁶ È interessante rimarcare il modo in cui Rosmini si rivolge a questo singolare amico in una lettera dell'aprile del 1819:

Io metto per somma legge dell'Amicizia che l'uno amico promuova il bene dell'altro, e che questo sia l'unico interesse che la forma. Appoggiato su questo principio io mi son dato con tutta la forza a me possibile ad eseguire la parte mia. Sì, caro fratello, la mia consolazione fu sempre il vostro avanzamento nella virtù. [...] Ma voi certamente, lasciate ch'io vi parli con libertà, non corrispondeste intieramente ai

⁴¹ In questa sede, abbiamo lo spazio solo per accennare al progetto di una *Società degli Amici*: cfr., in proposito, S. ZANARDI, *La Società degli Amici di Antonio Rosmini-Serbati*, in «Filosofia Italiana», XI, 2016, 1: <http://www.filosofia-italiana.net/announdicesimo-uno/> (15 gennaio 2018).

⁴² Cfr. *Lett. I*, p. 385.

⁴³ Sulla sua figura cfr. MALUSA, *Il giovane Antonio Rosmini*, cit., pp. 67-70.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 67.

⁴⁵ Cfr. *Lett. II*, p. 330.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 339.

miei desiderj ed alle mie cure. [...] Ho quindi fatto sembante di non volere più con voi nessuna amicizia; acciocché se m'eravate amico vi addoloraste, e pensaste a voi stesso, e se tale non m'eravate conoscessi io alla fine con chi trattava. [...] Eccovi, io vi manifesto me stesso. In me ravvisate sempre un fratello in Gesù Cristo pronto a farvi del bene col proprio discapito. [...] Sì, vi sono anche amico; non ho infranti i legami, ma mi si sono nulla di meno aggravati questi ceppi di ferro; sì, io vi sono amico, ma sono un amico a cui l'Amicizia altro non dà che tristezza ed afflizione; un'amico che non conosce quello con cui è stretto, che non sa se l'amico suo sia una larva sotto cui nascondasi l'interessata perfidia: vi sono amico finalmente se amico si può dir quegli che è pronto a fare altrui qualunque beneficio egli possa, senza attenderne alcuno.⁴⁷

In fondo, in questo passaggio è racchiusa molta dell'"ambiguità" di Rosmini nella gestione di questo rapporto. Il suo giudizio è severo, ma al tempo stesso sembra non voler essere definitivo, tale da chiudere la relazione. E, in effetti, la raccomandazione di Stoffella a Sonn per un insegnamento nel ginnasio di Rovereto, è successiva all'epistola citata (verso il giugno 1819).⁴⁸ Ciò significa che veramente Rosmini resta a disposizione dell'amico, anche se il loro rapporto, alla fine, è destinato a non durare.

Un'altra relazione «tormentata»⁴⁹ è quella con il fratello Giuseppe. A differenza di Margherita e Antonio, gli altri suoi fratelli, egli non presenta particolari talenti e, anzi, oggi la sua condizione psico-fisica sarebbe studiata, per lo stile di vita dissipato e disordinato, come un caso di disadattamento.⁵⁰ Agli occhi dei familiari, Giuseppe appare svogliato e nullafacente, talvolta come affetto da un «male incancrenito»⁵¹ che rende il suo carattere duro «come un macigno».⁵² Il giovane Antonio, di concerto con l'intera famiglia, prova a suggerire delle vie d'uscita da questo malessere, ma, ogni volta, i suoi tentativi sostanzialmente falliscono e, semmai, tradiscono una non sufficiente attenzione alle difficoltà di Giuseppe: «forse talvolta Antonio non riesce a "penetrare" nella crisi esistenziale del fratello».⁵³ Occorre ricordare, tuttavia, che l'atmosfera sociale nella quale i Rosmini vivono richiedeva che certi obiettivi formativi, per una famiglia come la loro, venissero raggiunti (Giuseppe supera a fatica l'istruzione di base). E c'è da dire, ad ogni buon conto, che quando si sono manifestati alcuni timidi miglioramenti era perché la famiglia cercava

⁴⁷ Ivi, pp. 306-307.

⁴⁸ Cfr. la lettera a Stoffella del 19 giugno 1819, ivi, p. 330.

⁴⁹ MALUSA, *Il giovane Antonio Rosmini*, cit., p. 58.

⁵⁰ Cfr. ivi, p. 60.

⁵¹ Lettera a Pier Modesto Rosmini, 25 marzo 1818, in *Lett. II*, p. 177.

⁵² Lettera a Pier Modesto Rosmini, 15 aprile 1818, ivi, p. 185.

⁵³ MALUSA, *Il giovane Antonio Rosmini*, cit., p. 60. Cfr. anche la severissima lettera inviata a Giuseppe nel maggio 1818, in *Lett. II*, p. 193

di intervenire positivamente, con fermezza ma anche con carità e premurosità.⁵⁴ Ne dà testimonianza, tra le altre, una lettera di Rosmini del 13 gennaio 1818, di cui riportiamo i momenti salienti:

[...] Caro fratello, e in che altro si conosce l'amor verace d'alcuno se non se nel desiderio che ei mostra coll'opere e colle parole di giovare al suo amico? [...]. Vero è che queste mie parole altro non fanno che percuoter le orecchie, e Iddio solamente parla nel cuore degli uomini: [...] e come comparte Iddio le sue grazie? [...] Egli ci parla amorevolmente per mezzo delle prosperità e delle disgrazie; per mezzo degli avvenimenti che secondano la nostra volontà, e per quelli che ce la impediscono e rompono; per mezzo di quelle persone che ci amano e di quelle che ci odiano [...]. Io vi confesso, o fratello, che sento questa voce in tutti i miei casi buoni od avversi, in tutti gl'incontri, in tutti i discorsi che mi si fanno: quando mi parla il mio maggiore, quando mi parla il mio inferiore, quando mi parla l'eguale: quando mi parla il dotto e quando mi discorre l'indotto: anche per bocca d'una abietta servetta Iddio ci parla talvolta. [...] Questo, o fratel caro, si è il segnale di verace amore che io vi do, di volere sempre più aprire le orecchie ed il cuore alle istruzioni continue che ci porge Iddio per mezzo di ogni uomo. [...] Se fate bene io veggo che tutti s'allegnano: se fate male tutti se ne dolgono, [...] e co' loro rimproveri vi perseguitano: trasportati dal zelo vi dicono anche delle cose che voi credete insulti. E pur tutto questo è amore, è tenerezza per voi. Ah no, caro fratello, non vogliate mai nascondere a voi medesimo chi vi ama, anzi vogliate conoscerli, e conosciuti riamateli. A me certamente nulla è più dolce che di amare gli amici anzi gli uomini tutti, corrispondere e assecondare li sforzi che da altrui si fan per giovarmi, e dirò anche, se volete, nulla mi è più dolce che sopportare i difetti degli altri. Imperciocché qual uomo è senza difetto? E se io sopporto gli altrui godo di adempire la legge che ci dà Iddio per bocca di S. Paolo: *Alter alterius onera portate* (Gal 6, 2) [...]. Voi da capo ai piedi reso più perfetto e più saggio, imperciocché io credo che non siavi uomo che resister possa alla violenza dell'amore [...]. Pregate Iddio che diavi lume; molto, e caldamente pregatelo, e poi scegliete un amico dotto e fedele che vi diriga; allora assicuratevi quello esser l'organo per cui Iddio vi vuol ricolmare delle sue grazie: allora mettetevi intieramente nelle sue braccia, confidatili tutto voi stesso, ponete ogni cura nell'informarlo bene di tutta la vostra situazione, di tutto quello che avviene in voi: non sia luogo alcuno sì rimoto e picciolo nel vostro cuore che voi non ricerchiate e poi non ne facciate partecipe il vostro *Direttore*: i suoi consigli poi ed i suoi precetti seguite fino all'ultima esattezza e camminerete una via larga e facile e sicura.⁵⁵

Nell'esortare alla nascita e alla crescita delle virtù, Antonio invita il fratello Giuseppe a scoprire i piani di Dio per la sua vita nella relazione con l'altro, apprezzandone i pregi e portandone i difetti, poiché è solo nell'incontro con l'altro – qualsiasi altro che, per fede, Dio mette al proprio fianco – che si conosce e si delinea il progetto della vita personale. Rosmini, soprattutto nell'ultima parte, pensa, tra gli altri, all'insegnamento di Francesco di Sales, il quale incentiva – nella sua *Introduction à la vie dévote* (1609) – una costante comunione col proprio direttore spirituale. È dietro a questo tipo di approccio, spronante e affettuoso insieme, che Giuseppe mostra piccoli segni di miglioramento e, commosso e motivato da quella lettera, chiede di soggiornare a Padova con il fratello, per tentare di riprendere gli studi e di rendere più regolare la sua vita. Il tentativo,

⁵⁴ In una lettera del 9 marzo 1817, ad esempio, Antonio esprime a Giuseppe l'affettuoso desiderio di rivederlo: cfr. *ivi*, p. 84.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 161-164.

però, fallisce, come Antonio – nonostante il suo impegno – mostrava di intravedere fin da subito: che Giuseppe cresca – scrive a Pier Modesto, poco dopo aver accolto in casa il fratello – «è un pretto *miracolo*. E pure io lo spero, perché Iddio è infinitamente buono; e concede ogni cosa a chi nel prega con fede». ⁵⁶

emanuele.pili@gmail.com

(Università degli Studi di Genova – Istituto Universitario “Sophia”)

BIBLIOGRAFIA

Testi di Antonio Rosmini:

Introduzione alla filosofia, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova Editrice, Roma 1979.

Lettere I: 2 giugno 1813 – 19 novembre 1816, a cura di L. MALUSA e S. ZANARDI, vol. 61, Città Nuova Editrice, Roma 2016.

Lettere II: 27 novembre 1816 – dicembre 1819, a cura di L. MALUSA e S. ZANARDI, vol. 62, Città Nuova Editrice, Roma 2016.

Letteratura critica:

S. BORNANCIN, *Il maestro di Rosmini*, in «Rosmini studies», 2016, III, pp. 217-245.

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

-, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, il Mulino, Bologna 1995.

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

S. ZANARDI, *La Società degli Amici di Antonio Rosmini-Serbati*, in «Filosofia Italiana», XI, 2016, 1: <http://www.filosofia-italiana.net/announdicesimo-uno/> (15 gennaio 2018).

⁵⁶ *Let. II*, p. 167.



VALENTINA PARPINELLI

**BEING AS BEAUTY.
LINES OF AN ART THEORY
IN ANTONIO ROSMINI**

L'ESSERE COME BELLEZZA

LINEE DI UNA TEORIA DELL'ARTE IN ANTONIO ROSMINI

The present article intends to show that the aesthetics of Rosmini is an important theoretical node for a regeneration of modernity and that Rosminian aesthetic perspective reveals itself to be prophetic in responding to the issues involved in the contemporary. Rosmini's aesthetics, attesting the completeness of the relationship between the forms of being and the statute of art as an expression of participation in God by man and man's theological and eschatological tension in life, helps to reformulate being in a dynamic way, as the contemporary thought wants, without the elimination of metaphysics.

I. INTRODUZIONE

Nel sistema rosminiano la teoria estetica occupa un rilievo decisivo, in quanto proprio nella *Callologia*, la 'scienza del bello', si mostra dispiegata la portata della teoria sintesistica delle forme dell'essere e il suo senso più profondo.

Tra i primi ad evidenziare l'importanza del pensiero estetico per l'intero sistema filosofico di Rosmini è stato Ottonello,¹ il quale ha denunciato come i temi dell'estetica, dell'arte e della bellezza siano stati oggetto di un vero e proprio oblio nella storiografia rosminiana, probabilmente a causa del notevole impatto che la loro seria trattazione avrebbe comportato nel deter-

¹ Per una ricostruzione storico-filosofica delle pubblicazioni dedicate all'estetica rosminiana cfr. P.P. OTTONELLO, *La scienza del bello*, in «Rivista Rosminiana», LXVIII, 2015, 4, pp. 201-225.



minare «radicali cambiamenti nei percorsi della metafisica, della psicologia, nonché della filosofia dell'arte e della politica».² Alcuni recenti contributi, tuttavia, afferma Ottonello, ne stanno riportando alla luce la significatività.³

Forse proprio il *focus* che in questi ultimi tempi si sta ponendo sul pensiero estetico di Rosmini è indice di quanto la sua proposta filosofica possa essere attuale, capace di parlare al cuore delle questioni poste in gioco dalla post-modernità.

Nel pensiero post-moderno si affermano con forza le istanze della soggettività: la libertà, il desiderio, l'affettività, la corporeità, la creatività, sono temi largamente presenti nel panorama culturale odierno. Come evidenzia Sequeri,⁴ a questo protagonismo della soggettività si accompagna tuttavia l'espansione pervasiva di una razionalità intesa in senso tecnico, procedurale, formalistico e funzionale, tesa alla programmazione e alla pianificazione di ogni aspetto della vita, comprese quelle istanze della soggettività ritenute in accordo al paradigma della ragione tecnica come alogiche e irrazionali. Questo marchio di irrazionalità pare tuttavia non essere avvertito quale fattore di disturbo, ma anzi sembra costituire per la soggettività la possibilità di dispiegare illimitatamente il suo potere espressivo esimendosi da qualsiasi responsabilità. Una soggettività dunque declinata in una prospettiva totalmente egocentrata. Anche la ragione appare autoreferenziale, avviluppata in un ripiegamento logicistico, estranea all'esperienza umana del significato dell'essere vivi e in relazione al mondo. Una ragione detentrica di un potere immenso capace di marginalizzare tutto ciò che non rientra nel pensiero unico della tecno-scienza e che coltiva l'ambizione di legittimarsi come non solo post-teologica e post-umana, ma sempre di più anche post-etica.⁵ Ciò che viene sacrificato è il piano dell'umanità reale, ridotta a un insieme di processi biologici e fisici schematizzabili ma privi di un vero senso.

L'esplosione dell'istanza soggettiva si manifesta oggi attraverso il processo che Sequeri chiama di 'estetizzazione del mondo', in cui la ricerca del benessere individuale si annoda con le più avanzate possibilità tecnologiche multimediali. Alleanza, questa tra la razionalità tecnica e il desiderio soggettivo, che sembra sorprendente, ma che in realtà ha il suo comune denominatore nell'espansione del sé individuale, espansione attuabile anche attraverso le possibilità di proiezione e rappresentazione permesse dalle nuove tecnologie.

Il peso determinante che questo processo di estetizzazione ha sulla società contemporanea è indice di quanto i temi di cui si occupa l'estetica siano rilevanti per il pensiero filosofico e teologico, in ordine anche alla scoperta del loro valore e significato autentico, oltre ogni possibile

² Ivi, p. 201.

³ In particolare Ottonello cita F. DE FAVERI, *Essere e Bellezza: il pensiero estetico di Rosmini nel contesto europeo*, Morcelliana, Brescia 1993; E.G. RIZZIOLI, *Antonio Rosmini Serbati conoscitore d'arte*, La Garangola, Padova 2008; A. ANNESE, *Il pensiero estetico di Rosmini. Prospettive teologiche*, Aracne, Ariccia (RM) 2014.

⁴ Cfr. P. SEQUERI, *Metafisica e ordine del senso*, in «Teologia», XXXVI, 2011, 2, pp. 159-171.

⁵ Cfr., ivi, p. 161.

strumentalizzazione.⁶

Nel sistema rosminiano l'estetica costituisce un luogo decisivo in cui il Nostro cerca di superare le dicotomie e i riduzionismi operati dalla cultura illuministico-romantica del suo tempo; essa ci appare tuttavia oggi attuale, in quanto capace di anticipare in modo sorprendentemente profetico il nucleo delle istanze poste in gioco dalla contemporaneità. Porre in dialogo il pensiero rosminiano con le più recenti acquisizioni della ricerca teologica e filosofica offre la possibilità di mettere in luce l'originalità e la fecondità che esso rivela per il cammino futuro del pensiero.⁷

II. LA FORMAZIONE ARTISTICA ED ESTETICA DI ROSMINI

Prima che nella riflessione, le questioni estetiche e artistiche occuparono un ruolo di primo piano nella biografia del Nostro. Tra i primi scritti rosminiani, risalenti alla sua adolescenza, si segnalano proprio alcuni lavori che trattano di storia dell'arte e di estetica.⁸ Egli stesso si cimentò in composizioni di carattere poetico, letterario e nel disegno. Determinante nello sviluppo di questi suoi interessi fu l'ambiente familiare – i Rosmini, famiglia nobile pienamente inserita nella vita politica e culturale di Rovereto – e in particolare lo speciale legame che ebbe con lo zio Ambrogio, uomo singolare, espressione di quell'ecclettismo cosmopolita settecentesco che lo portò ad essere pittore, architetto, conoscitore d'arte e amante dei viaggi. Viaggi, che se ad un certo punto non poté più intraprendere a causa dei doveri familiari che lo costringevano a Rovereto, poterono continuare almeno nella mente e nello spirito, grazie alla ricca e aggiornata biblioteca e alla raccolta di opere d'arte e stampe che si faceva arrivare un po' dappertutto.⁹ Casa Rosmini divenne quasi un piccolo museo, come un piccolo punto di osservazione da cui aprirsi per osservare e conoscere la vastità dell'universo. Fu proprio l'ambiente familiare e scolastico, grazie anche alla figura del maestro don Pietro Orsi, che gli trasmisero quella passione enciclopedica, che

⁶ Cfr. P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 11-54.

⁷ Per l'approfondimento della trasposizione del pensiero rosminiano nella contemporaneità tramite un'ermeneutica diacronica cfr. 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, pp. 155-220.

⁸ In particolare *Il Compendio dell'istoria dell'antichità di Giovanni Winckelmann, Dialogo fra Cieco e Lucillo, Pensieri di Simonino Ironta Roveretano*; cfr. ANNESE, *Il pensiero estetico di Rosmini. Prospettive teologiche*, cit., pp. 91-96.

⁹ Cfr. RIZZIOLI, *Antonio Rosmini Serbati conoscitore d'arte*, cit., pp. 29-34.

mentre si apre alla ricognizione dell'«immenso pascolo dell'essere»,¹⁰ cerca quel saldo centro che solo tiene insieme e illumina il tutto. L'amore per l'arte accompagnò Rosmini lungo tutta la sua vita, come emerge in particolare dal ricco epistolario e dal *Diario dei Viaggi*. La bellezza naturale e artistica per Rosmini non va tuttavia intesa solo come fonte di un diletto estetizzante ma sostanzialmente epidermico: essa possiede un afflato teologico, rappresenta una strada percorribile per arrivare a Dio.¹¹

La prima organica riflessione estetica di Rosmini appare nel saggio giovanile *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, scritto tra il dicembre del 1825 e il gennaio del 1826, mentre il Nostro si trovava impegnato ad approfondire lo studio di temi politici a Milano, e pubblicato nella raccolta degli *Opuscoli filosofici*, usciti in due volumi tra il 1827 e il 1828.¹² In quest'opera il Roveretano prende le distanze da qualsiasi visione meramente estetizzante dell'arte, collegandola espressamente a riflessioni relative alla società, alla politica, alla storia e a temi teologici, in particolare vertenti sulla questione della Provvidenza. L'opera prende spunto dal coevo dibattito tra classicisti e romantici: gli uni tesi ad inseguire l'ideale di una letteratura capace di rappresentare modelli eterni e perfetti, gli altri volti ad elaborare un'arte concentrata sulla storia, in cui emerge l'esaltante quanto tragico scontro tra il desiderio umano e la durezza della realtà, sulla quale finisce per infrangersi inevitabilmente ogni anelito alla felicità.¹³

La conciliazione tra ideale e reale sta per il Nostro in una terza via, cioè nella proposta di un'arte ispirata al cristianesimo.

L'arte si configura come una attività umana tesa a cogliere la bellezza, cioè quell'ordine della verità che si dispiega nel mondo, ordine in cui appare come le vicende umane siano accompagnate da una presenza divina e provvidente. L'arte dunque ha il compito per Rosmini di incrociare il cuore della verità stessa, cioè l'ideale morale; di costituire un luogo in cui fare esperienza della cura provvidenziale di Dio nei confronti dell'essere umano. Rosmini definisce nel saggio l'arte come uno «sfiorare dalle cose la verità».¹⁴ L'arte non ha solo una funzione rappresentativa, ma è essa stessa trasfigurazione del mondo ed è portatrice di un vero e proprio compito morale, una missione civilizzatrice a servizio dell'umanità: «E perciò questo ideale, il sublime poeta dee parte vederlo nella società presente, parte indovinarlo nella futura, conciossiaché appartiene alla dignità di lui non essere assentore de' vizii del suo tempo, lusingatore di contaminati orecchi. Egli è qui, che il poeta parmi autorizzato a volare un poco più sopra la storia. [...] Si protendano

¹⁰ A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, 3 voll., Città Nuova, Roma 2003, p. 97.

¹¹ Una panoramica sulla formazione artistica ed estetica di Rosmini è data da RIZZIOLI, *Antonio Rosmini Serbati conoscitore d'arte*, cit., pp. 11-53.

¹² Per l'analisi del contesto personale in cui va collocata la redazione del saggio sull'idillio cfr. ANNESE, *Il pensiero estetico di Rosmini. Prospettive teologiche*, cit., pp. 97-109.

¹³ Cfr. l'introduzione di Ottonello in A. ROSMINI, *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, a cura di P.P. OTTONELLO, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 9-18.

¹⁴ A. ROSMINI, *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, a cura di P.P. OTTONELLO, cit., p.52.

dunque i poeti verso ad una generazione più civile della presente, e n'aiutino quasi con profetica immagine l'avvenimento; né facciano, quanto è da loro, l'uman genere, che irrepugnabilmente s'avanza, retrogredire, se pur vogliono suonar cari, risuonar venerati ai lontani posteri».¹⁵

III. ESTETICA E CALLOLOGIA NEL SISTEMA FILOSOFICO ROSMINIANO

Le questioni estetiche ed artistiche costituiscono un valido punto d'ingresso per entrare nel sistema filosofico rosminiano, che si caratterizza per la solida e articolata connessione tra i vari campi del sapere. L'arte infatti è un luogo in cui giungono a unità aspetti della realtà che possono apparire distanti o separati quali la sensibilità, la conoscenza, la pratica, la tecnica; un luogo in cui da un punto di vista metodico si dà implicazione tra teoria e prassi. Implicazione che caratterizza anche il metodo filosofico di Rosmini, per il quale la conoscenza razionale, con la sua potenza riflessiva, è un rafforzamento, un approfondimento di quella comunicazione con la realtà che si dà tramite la capacità spirituale umana.

Questa organica articolazione enciclopedica raggiunge la sua piena configurazione con le opere della maturità, nelle quali si rende evidente come per il Nostro le questioni estetiche non siano affatto marginali per il pensare filosofico e teologico, ma anzi abbiano una rilevanza propriamente ontologica e fondamentale. Se per lungo tempo le questioni estetiche sono state considerate appannaggio esclusivo della teoria dell'arte, in Rosmini appare la consapevolezza che esse hanno un significato irriducibile ad essa e che riguardano la costituzione della realtà stessa.

Un segnale di questo appare nel *Sistema Filosofico*. Esso viene scritto nel 1844 ma poi ripubblicato nel 1850 all'interno dell'*Introduzione alla filosofia* con alcune importanti modifiche, in particolare la menzione, al n. 210, di *Estetica e Callologia*, inserite tra le *scienze deontologiche*, cioè tra quelle discipline che si occupano dell'essere nell'ordine morale, considerato in relazione al suo stato di perfezione finale.

Il legame tra l'estetica e le questioni fondamentali dell'essere si rivela in modo chiaro nella *Teosofia*, nella quale, all'interno del libro terzo, dedicato all'*essere trino*, un cospicuo capitolo viene riservato al trattato *Della Bellezza*: precisamente il capitolo decimo della quarta sezione, dedicata alle relazioni interne all'essere.

Rosmini, considerando l'estetica alla luce del suo sistema filosofico, opera una partizione tra *Estetica*, scienza che si occupa del «bello nel sensibile»¹⁶ e *Callologia*, «scienza del bello in universale»,¹⁷ di cui la prima costituisce una parte speciale. A queste scienze fanno capo le discipline delle belle arti. Rosmini riconduce questi saperi alla deontologia generale, cioè al sapere che si occupa degli enti in relazione al loro stato finale, cioè agli enti che realizzano il loro archetipo,

¹⁵ Ivi, p. 93-95.

¹⁶ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1979, pp. 291.

¹⁷ *Ibidem*.

l'idea divina dell'ente nella sua perfezione, presente nell'Esemplare del Mondo.¹⁸

Potrebbe sembrare a prima vista che Rosmini coltivi un'idea platonizzante di bellezza, in cui la bellezza sensibile appare quale pallida immagine di una bellezza celeste collocata in un orizzonte irraggiungibile, che gli artisti avrebbero il compito di ricopiare il più esattamente possibile. In realtà, nel pensiero di Rosmini il senso è ben diverso, e per comprendere ciò occorre far riferimento alla sua ontologia e antropologia.

Cardine del suo sistema filosofico è l'essenza dell'ente, cioè l'essere stesso così come inteso dall'uomo: universale, indeterminato, possibile, oggettivo. Esso, colto nel suo aspetto conoscitivo, è l'idea dell'essere: quella luce che permette all'uomo ogni conoscenza. L'essere si presenta all'uomo come alterità rispetto al soggetto; da lui inteso, ma indisponibile alla sua manipolazione, come testimonia il ragionamento logico: l'uomo è immerso nell'atto del pensare, che per lui è un orizzonte insuperabile. La mente dell'uomo infatti per conoscere la realtà che gli si manifesta, e per conoscere anche se stesso, attinge sempre all'idealità dell'essere, in cui scopre implicata la sua realtà, e coglie così l'essere come un inizio, una precedenza, in cui si trova implicato, immerso, che non può afferrare perché ne è afferrato lui stesso. Coglie l'essere come una relazione di inessione reciproca tra le forme, relazione però disponibile all'uomo solo come *dialetticità*, come passaggio spazio-temporalmente limitato. Se l'ideale è il manifestarsi del reale ad una mente, l'essere a cui il reale si manifesta può congiungersi ad esso tramite l'idealità nella forma morale, che manifesta l'essere come essenzialmente amabile, cioè come vero e proprio appello all'amore.¹⁹

Al di là di ogni visione cosificatrice della realtà, il reale per Rosmini è essenzialmente sentimento, capacità di essere toccati e movimento verso.²⁰ L'essere umano è formato per Rosmini da un sentimento sensibile-intellettuale, che costituisce la sua anima e che lo protende all'essere nella sua interezza. Il sentimento umano, sensibile, è informato da una facoltà passiva che è l'intelligenza: l'essere umano infatti riceve la luce dell'essere, che lo rende intelligente. A questa passività originaria corrisponde un atto primo, una spontaneità che costituisce la volontà primitiva e che consiste nell'inclinazione dell'uomo con tutto il suo essere verso il reale intuito nell'ideale.²¹ Volizione prima che si caratterizza per essere affettiva, in quanto costituita di sentimento. Questa inclinazione intellettuale-volitiva all'essere forma la ragione, quella facoltà che sola rende l'uomo compiutamente tale.²²

La conoscenza si configura per essere un atto che coinvolge l'essere umano in tutte le sue

¹⁸ Cfr. ANNESE, *Il pensiero estetico di Rosmini. Prospettive teologiche*, cit., pp. 81-91.

¹⁹ Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di S.F. TADINI, Bompiani, Milano 2011, p. 352; pp. 361-363; pp. 609-611; pp. 815-837; pp. 1938-1999.

²⁰ Cfr. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, cit., p. 282; pp. 389-390.

²¹ Cfr. A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1990, pp. 117-119; ID., *Filosofia del diritto*, a cura di M. NICOLETTI, F. GHIA, Città Nuova, Roma 2014, p. 22; p. 157.

²² Cfr. A. ROSMINI, *Compendio di etica*, a cura di M. MANGANELLI, Città Nuova, Roma 1998, p. 48.

dimensioni e richiede non solo il momento intellettuale, ma anche la sensibilità, la moralità e la prassi. L'intuizione intellettuale infatti coglie solo le cose nella loro oggettività, ma non vi è conoscenza completa se non si arriva a toccare la realtà stessa. La vera intelligenza per Rosmini è pratica e amorosa e ha al suo fondamento la riconoscenza: amare gli enti *per come essi sono*, tendere a loro in un movimento che non è possessivo ma in favore della loro esistenza.²³

Nel pensiero rosminiano non si dà scissione tra teoria e pratica: la ragione è un movimento verso l'essere, movimento che include intelligenza, volontà, affezione, sensibilità.

La verità stessa per Rosmini è manifestazione della realtà, manifestazione che non si compie senza qualcuno a cui manifestarsi, non c'è a prescindere da qualcuno che alla realtà possa attingere. Per l'insessione reciproca delle forme dell'essere, ogni forma si dà non senza l'altra. L'esperienza, come manifestazione dell'essere, implica l'essere umano che intenziona tale manifestazione e lo chiama a decidersi. L'essere umano non è creatore né della realtà, né della verità, ma scopre che ogni suo atto è implicato nell'essere stesso, è istituito da un'antiorità che lo precede. Antiorità che precede l'atto stesso, che nell'atto si anticipa e che è tale proprio perché nella sua irriducibile eccedenza all'atto dell'uomo da esso si lascia determinare e mediare effettivamente. Ogni atto è dunque un'attività che si configura per essere sempre una chiamata, una vocazione. E ogni atto è una reale e libera novità, un evento, proprio perché nel suo essere vocazione si presenta come mediazione effettiva di una realtà che si anticipa nell'istituzione dell'atto stesso, ma che è eccedente e irriducibile all'atto, e che è eccedente proprio perché capace di lasciarsi mediare, capace di lasciarsi determinare dall'atto dell'uomo.²⁴ L'attività dell'uomo dunque è sempre invocazione, chiamata, e l'uomo stesso può considerarsi come una domanda, come un'attesa di un amore compiuto. A se stesso, l'uomo è una domanda, un mistero fin nelle profondità delle sue fibre, interamente abitato da chi lo chiama alla relazione. Da se stesso l'uomo non può trovare al suo mistero una risposta compiuta. L'essere reale si presenta come amabile, come invocante, ma questa amabilità del reale, questa amabilità degli altri e di se stesso, a cui l'uomo dà molte risposte attraverso i suoi atti, si presenta sempre come attesa di un amore compiuto.

L'essere come intuito e amato dall'uomo resta avvolto da una potenzialità, da una virtualità infinita. La moralità praticabile dall'uomo è sempre parziale, è sempre un'attesa, attesa di un amore attivo, di un amore compiuto, che non gli è disponibile. Scrive Rosmini: «Ora noi vedemmo che entro i limiti della natura umana l'essere non si manifesta se non con una comprensione totale ma sì del tutto virtuale, che è quasi una capacità, un vuoto immenso da riempire, o se si

²³ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., pp. 1305-1306; ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., pp. 122-137.

²⁴ Cfr. G. TRABUCCO, *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in Simone Weil*, Glossa, Milano 1997, pp. 126-192. Alla luce della più recente ricerca teologica e filosofica, sarebbe davvero interessante effettuare un confronto tra Rosmini e Weil sull'estetica, proprio per il rilievo che essa riveste nel pensiero di entrambi. Benché li separino periodi storici differenti, entrambi approdano ad intuizioni estetiche molto simili, in parte dovute anche al loro originale e innovativo approccio alla filosofia kantiana.

vuol meglio, un abisso profondo nel quale c'è tutto, ma per la cupa sua oscurità nulla si vede». ²⁵

Questa conoscenza finita e parziale dell'essere Rosmini la chiama *astrazione teosofica*, in quanto appartenenza di Dio stesso, e precisamente di Dio nella sua forma assoluta Oggettiva, cioè del Verbo. È un'appartenenza del Figlio. ²⁶ L'essenza dell'essere è il modo umano di intuire l'atto creativo di Dio, atto che è uno e trino. Dio crea il Mondo nel suo Verbo e l'Esemplare del Mondo è proprio l'atto creativo di Dio visto dalla sua prospettiva. Se il Verbo ha esistenza assoluta, il Mondo ha esistenza relativa al Padre che lo crea nel Figlio per mezzo dello Spirito Santo. Avendo esistenza relativa a Dio, ha esistenza reale anche in se stesso. ²⁷ Il pensiero che pensa l'astrazione teosofica, essenza dell'ente chiamata da Rosmini anche *essere iniziale* o *essere virtuale*, a seconda della prospettiva sotto cui è considerato, è il pensiero della *chóra*, quel grembo primordiale e generativo di cui Platone parla nel *Timeo*, in cui la separazione e la congiunzione tra il sensibile e l'intelligibile non si dà nelle forme a noi note, che non è né Dio, né il Demiurgo, né il mondo, i quali senza di esso non possono neppure essere pensati. ²⁸ Scrive Sequeri a proposito di questa precedenza generativa: «Il mistero più fitto e luminoso che ci è dato da pensare seguendo il filo (*Theotókos*) che congiunge l'umana generazione e la generazione eterna del Figlio. – La contiguità dell'Assoluto e del finito, dell'Uno e dei molti – fatta salva la differenza – non si lascia dedurre né immaginare onticamente *en archê*. A meno che il pensiero della *chóra*, prima che essere luogo virtuale di tutti gli effetti originabili, rimandi al tempo virtuale di tutti gli affetti destinabili: semplice *theós*, non *chaós* polimorfo. – L'*apéirōn* (l'illimitato, lo sconfinato) sarebbe allora l'ombra energetica del possibile indeterminato (*chaós* e *chóra*) proiettata sull'origine separata – virtualmente – dal divino. Effetto ottico della mente finita, che deve procedere “fondazionalisticamente” a ritroso, verso l'origine, senza poter approdare onticamente al principio: che solo può farsi presente “intenzionalmente” come sensibilità e affezione, non essere rappresentato concettualmente e iconicamente». ²⁹

L'Esemplare del Mondo è il complesso delle essenze divine e degli archetipi, cioè degli enti stessi nello sguardo amorevole di Dio, che Rosmini fa corrispondere alla biblica Sapienza creata di Dio. ³⁰ Le essenze dunque non sono gli enti collocati in un presunto iperuranio, ma gli enti come il Padre li ha da sempre pensati nel Figlio. Dio, quando ha disegnato il Mondo nel Verbo, lo ha fatto per l'uomo. L'uomo stesso, con la sua intelligenza pratica e amorosa, è partecipazione all'azione creatrice di Dio, 'consorte' di Dio, pienamente libero perché pienamente in relazione a Lui.

²⁵ ROSMINI, *Teosofia*, cit., p. 948.

²⁶ Ivi, pp. 559-562.

²⁷ Ivi, pp. 558-579.

²⁸ Cfr. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, cit., pp. 280-301.

²⁹ SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, cit., p. 179.

³⁰ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., pp. 573-574.

L'uomo dunque è chiamato a realizzare questo sguardo che Dio ha su di lui, realizzazione che non è un diventare l'atto creatore di Dio, ma intesa come cammino verso di Lui, come partecipazione sempre più intensa al suo amore. Questa realizzazione dell'archetipo non è possibile, per Rosmini, se non in prospettiva soprannaturale, in quanto Dio stesso deve entrare nel Mondo e renderlo partecipe di sé, e ciò avviene nell'Incarnazione del Verbo e nella filiazione divina degli uomini mediante il battesimo e diviene compiuta in prospettiva escatologica.³¹

L'amore umano, sperimentato come parziale, limitato, può davvero essere abitato dalla Carità divina, così come traspare dai gesti e dalla vita dei Santi.

Nel pensiero di Rosmini vi è una grandissima considerazione dell'ordine naturale. La creazione, nella sua dignità e valore, si presenta come attesa, come un grido lanciato verso il Cielo. Attesa di Colui che da questo mondo non si può né dedurre, né ricavare. Attesa di Colui che nella sua venuta è per eccellenza l'Inatteso, colui che si consegna agli uomini, e che non fa venire meno il suo amore neanche a chi lo rifiuta.

Estetica e Callologia sono inserite da Rosmini tra le scienze deontologiche perché per lui la bellezza e l'arte riguardano la trasformazione del mondo, che nell'ordine soprannaturale è autentica trasfigurazione, relazione tra le cose nel loro stato attuale e così come sono nel progetto di Dio, così come le vede e le vuole Dio.

IV. IL TRATTATO DELLA BELLEZZA

Se la modernità ci consegna un quadro filosofico in cui teoria e prassi, verità e storia appaiono separate ed estrinseche, Rosmini, grazie alla teoria del sintesismo dell'essere, mostra come il soggetto sia implicato e correlato all'evento della verità, che non può accadere senza qualcuno a cui manifestarsi. L'evento della verità non può darsi a monte della sua attuazione e della sua mediazione. Con la teoria dell'insessione reciproca delle forme dell'essere, Rosmini, con una genialità davvero profetica, può fornire un quadro metafisico alle istanze contemporanee della fenomenologia e dell'ermeneutica, in quanto mostra come l'evento della verità non si dia a monte della sua attuazione e della sua mediazione e come questa implicazione del momento morale e pratico pertiene al livello del fondamento, che si mostra come assoluto perché relazionale, incondizionato perché in modo incondizionato decide di legarsi e consegnarsi liberamente a quella condizione che è l'essere umano.³² Solo la prospettiva dell'amore permette di comprendere la correlazione fra libertà e relazione.

Estetica e Callologia in Rosmini si configurano propriamente come una poetica, in quanto implicano il momento etico e pratico come costitutivo: la manifestazione veritativa del reale include il riconoscimento etico e pratico. Estetico indica la sfera del sentimento, dell'affezione, del sensibile, dell'emozione, di ciò che è in quanto 'toccato' da altro. Esso indica il primato della passività nell'uomo rispetto all'attività, o meglio, il fatto che ogni attività umana è propriamente

³¹ Ivi, pp. 1069-1074.

³² Cfr. TRABUCCO, *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in Simone Weil*, cit., pp. 251-260.

risposta ad un appello. Ogni vera estetica include una poetica, cioè la consapevolezza che l'accadere dell'esperienza implica l'uomo e la sua attività. L'estetica rappresenta una sorta di correttivo ad ogni concezione antropologica che considera l'attività umana come autogenerativa e autoreferenziale, mostrando che essa è essenzialmente chiamata, evocata da altro. Il problema della visione contemporanea estetizzante del mondo è appunto la sua autoreferenzialità, la considerazione delle questioni estetiche come mere espressioni delle pulsioni dell'io, quando invece la questione estetica chiama in causa la questione dell'origine, implica l'attività dell'uomo nella verità.³³ Più che una generica idea di relazione, l'estetica mette in evidenza la radicale dimensione di dipendenza dell'essere umano, il suo essere anticipazione e avvento di un amore che sempre lo precede e che solo può dargli compimento. Questa dipendenza non è solo espressione della creaturalità dell'essere umano, ma più compiutamente della sua chiamata ad essere figlio, chiamata inscritta da sempre nell'eterna generazione del Figlio di Dio. Amore ricevuto, che costituisce l'uomo come essere capace di amare attivamente, proteso verso gli altri e l'Altro.³⁴

La Callologia porta le istanze sollevate dalla questione estetica a livello del fondamento, indicando che esso stesso è proteso nell'amore all'altro da sé.

Il trattato dove Rosmini espone la sua teoria estetica è il trattato *Della Bellezza nella Teosofia*. In questo importante capitolo Rosmini definisce la bellezza come una relazione: essa ha sede nell'oggetto che splende di fronte al soggetto e che ha a capacità di attirarlo a sé. Sede della bellezza dunque sono i tipi: gli enti così come nella loro oggettività si mostrano all'uomo. Essi sono le cose stesse così come conosciute in modo limitato dall'essere umano. Solo in una prospettiva soprannaturale può darsi pienezza di bellezza, in quanto l'uomo è reso capace da Dio stesso di partecipare della sua essenza per grazia. Già come inizio sulla terra e compiutamente in prospettiva escatologica. In Cielo l'uomo non solo partecipa dell'essenza di Dio, ma partecipa anche del suo sguardo creativo, e può contemplare gli altri con lo stesso amore con cui li vede Dio.

Il bello per Rosmini dunque non si configura tanto come una quarta forma dell'essere, quanto più indica l'intensità della relazione tra le forme dell'essere, il loro essere indirizzate verso Dio o, meglio, il fatto che Dio stesso si indirizzi verso la sua creazione, rendendola partecipe della sua vita.

L'estetica rosminiana, che è intrinsecamente poetica, si apre ad una vera e propria teoria dell'arte, con accenni anche ai saperi che presiedono ad alcune singole arti.

Se la bellezza è dunque per Rosmini questa relazione con Dio, l'arte è realizzazione della bellezza, cioè è vista da Rosmini come quell'elaborazione del reale che si configura come un entrare sempre di più nel cuore della realtà stessa, come Dio la pensa e la vuole, secondo il progetto di Dio. Nella sua potenzialità di collegamento tra sfere differenti del reale, nella sua capacità metaforica e analogica, l'arte «rende testimonianza alla sorgente inesausta del *significare*, che è il miracolo indeducibile del *generare* che – oscuramente – lo illumina».³⁵

³³ Cfr. *ivi*, pp. 109-118.

³⁴ Cfr. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, cit., pp. 170-176.

³⁵ SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, cit., p. 225.

L'uomo, attraverso l'attività artistica, non è creatore di bellezza, come prospettato in certe visioni titaniche romantiche: l'attività creativa dell'uomo è sempre mediazione, mai autogenerativa; mediazione effettiva di un rapporto con un'alterità che rende possibile la mediazione stessa e che sempre la supera.

L'atto artistico dunque è relazione mediata effettivamente con la sapienza di Dio, relazione che essendo mediata dalla realtà effettiva dell'uomo si traduce nell'importanza dell'atto, del gesto artistico: il gesto infatti unisce intelletto, volontà e corporeità.

Molta importanza è data da Rosmini nella trattazione dell'esecuzione artistica, che è ciò che distingue la persona di gusto, capace di apprezzare la bellezza, dall'artista vero e proprio, colui che si è esercitato nella tecnica. Ma tra queste due figure per Rosmini non si dà dicotomia. Proprio per la visione profondamente unitaria che Rosmini ha dell'uomo, nella sua concezione della ragione come intellettuale e pratica allo stesso tempo è difficile conoscere la bellezza senza alcuna pratica di essa, come afferma nel saggio *Sull'idillio*: «La bellezza delle cose non è tale se non a chi la percepisce; e la capacità di percepirla s'accresce coll'arte, cioè coll'osservare, e col meditare».³⁶

Il Nostro accenna in *Teosofia* anche ai diversi tipi di attività artistica. Molto interessante e forse anche sorprendente il riferimento alla danza, esempio per lui di arte che esprime bellezza armonica, in quanto non si dà divisione tra elementi intellettuali, sensibili e corporei (come emerge dal concetto di ritmo). La danza rileva per Rosmini l'importanza della gestualità e dell'atto artistico quale unità ordinata di corporeità e sensibilità guidate da volontà e intelletto.³⁷

Altra forma di arte su cui si concentra è la scultura, in quanto in essa si manifesta chiaramente il rilievo dell'opera d'arte, in cui emerge come l'attività umana non si dia in astratto, ma abbia sempre necessità di essere effettivamente e concretamente mediata.³⁸

L'opera d'arte prodotta dunque è come una traccia nel mondo di questa tensione che corre nella creazione, manifestazione di un incontro che ad essa non preesiste e che essa rivela. Un incontro però che non può mai essere completamente racchiuso dall'opera, che l'opera stessa non smette di indicare e a cui non cessa di alludere.

L'arte è così per Rosmini autentica trasfigurazione del mondo, anticipazione sulla terra di una realtà che ha un compimento escatologico.

V. LA CHIESA DEL SANTISSIMO CROCIFISSO A STRESA

Per Rosmini, conoscere la bellezza, anche artistica, implica sempre una 'messa in pratica' di essa.

Se nella giovinezza del Nostro questo si tradusse soprattutto nella sua dedizione allo studio

³⁶ ROSMINI, *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, cit., p. 86.

³⁷ ROSMINI, *Teosofia*, cit., pp. 1185-1186.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 1160-1161.

dell'arte e alla composizione poetica amatoriale, nella maturità lo vide trovarsi committente di opere d'arte, in particolare per la sua congregazione religiosa.

La committenza costituisce un modo particolare di rapportarsi al fatto artistico, che mette chiaramente in luce la responsabilità sociale, culturale e politica che l'arte possiede intrinsecamente.

Molto rilevante è la committenza per l'apparato iconografico della chiesa del Santissimo Crocifisso di Stresa, chiesa del Noviziato dell'Istituto della Carità, affidata alla scuola nazarena di Johan Friedrich Overbeck.³⁹ La scelta dei nazareni, considerata anche la loro originalità e secondarietà nel panorama artistico ottocentesco, risulta illuminante per comprendere la concezione estetica di Rosmini. La loro arte intendeva essere 'primitiva': contatto con quel mistero capace di rivelarsi proprio nell'essenzialità, ricercata attraverso l'utilizzo di colori puri e luminosi e di un disegno semplice basato sull'importanza della linea. Considerando l'arte una forma di preghiera, i nazareni coltivavano l'idea di un'arte profondamente performativa, più che semplicemente figurativa, capace di coinvolgere e trasformare la vita.

L'apparato iconografico ideato da Rosmini intendeva rappresentare il mistero che si attua nella liturgia, verso il quale conduce: negli altari laterali vengono rappresentate le tre forme di articolazione della Carità: temporale, intellettuale e spirituale. Tutto converge verso il cuore: l'altar maggiore, in cui viene rappresentata la Trinità: sulla lunetta il Padre che apre le braccia verso il Figlio Crocifisso, raffigurato nella pala d'altare, con ai lati la Madre, san Giovanni e san Carlo Borromeo in atto di adorazione. Allo Spirito si allude in quanto nel Vangelo di Giovanni è proprio con la morte in croce che Cristo dona lo Spirito. La carità ha la sua fonte nella Trinità e viene donata agli uomini con il sacrificio di Cristo in croce, che si rinnova nell'offerta eucaristica, vera sorgente cui attingere per vivere nella Carità.

La vera bellezza risplende nel Cristo crocifisso, che nel suo amore ha consegnato tutto se stesso per donare la sua vita agli uomini e al mondo, amore di fronte al quale le parole cedono il posto all'adorazione. Così Rosmini è rappresentato dal suo monumento funebre al lato della chiesa, vicino all'entrata: con un libro semiaperto in mano, in ginocchio, ai piedi di quell'amore con cui ha intrecciato per sempre la sua vita. Sulla cancellata in ferro battuto le ultime parole che ha consegnato all'amico Manzoni, che si domandava cosa avrebbero fatto senza di lui: «Adorare, Tacere, Godere».

VI. CONCLUSIONE

Di fronte all'«estetizzazione del mondo», al culto pervasivo dell'io nella nostra società, nonché al dominio di una ragione tecnica anaffettiva e disinteressata a qualsiasi interrogativo sul senso e sulla verità, la proposta filosofica di Rosmini si rivela capace di inaugurare una prospettiva nuova, una via percorribile e feconda, ponendosi con originalità in dialogo con le sfide del

³⁹ Per l'analisi puntuale di questa committenza cfr. RIZZIOLI, *Antonio Rosmini Serbati conoscitore d'arte*, cit., pp. 299-349.

pensiero moderno e contemporaneo. La teoria della circuminsessione delle forme dell'essere dissolve qualsiasi idea che collega la metafisica ad una concezione della realtà 'monolitica', come se l'essere fosse un assoluto autoreferenziale chiuso nella propria perfezione, e mostrando invece come al fondo delle cose vi sia una disposizione dinamica nell'amore,⁴⁰ profondamente generativa e creativa, al di là dei nostri piccoli schematismi e riduzionismi. Si rivela un'affinità con quella categoria individuata da Sequeri nella proaffezione e che proprio la riflessione estetica fa emergere, categoria capace di essere fonte di rinnovamento per il pensiero filosofico e teologico. Essa, chiamando in causa i temi della generazione, della dipendenza, della dedizione, mette in luce l'asimmetria presente nel concetto di relazione che impedisce di leggerlo secondo un egualitarismo omologante e indifferenziante.⁴¹ Se nella mentalità odierna il concetto di libertà si oppone a generazione e dipendenza, dalla riflessione rosminiana sembra trasparire la categoria di 'filialità' quale chiave per intendere la libertà umana: l'essere umano è libero in quanto in relazione con un'antiorità che lo precede e che lo istituisce e nell'istituirlo si lascia mediare, determinare e rivelare.

Il pensiero estetico rosminiano mostra che tra razionalità e affettività non si dà dicotomia, ma la logica della ragione è questa grata riconoscenza, che trova felicità nella promozione della vita. L'uomo trova se stesso non girando ossessivamente intorno agli angusti margini del proprio io, ma solo in quell'Amore che è sorgente di vita per lui e per l'intero universo.

Un'estetica di questo tipo può valere come risorsa anche per l'arte contemporanea la quale si caratterizza per la sua ricchezza espressiva e per le sue straordinarie potenzialità di associazione e collegamento tra diversità di tecniche, tra persone, tra tempi e spazi, non da ultimo la sua capacità di esplorare la dimensione del virtuale.

valentina.parpinelli@gmail.com

(Facoltà Teologica del Triveneto)

⁴⁰ Sull'essenza dell'essere come cardine teoretico di una ontologia dinamica cfr. P.P. OTTONELLO, *L'Ontologia di Rosmini*, Japadre, L'Aquila-Roma 1989, pp. 136-138.

⁴¹ Cfr. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, cit., pp. 180-189.

BIBLIOGRAFIA

- A. ANNESE, *Il pensiero estetico di Rosmini. Prospettive teologiche*, Aracne, Ariccia (RM) 2014.
- 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.
- F. DE FAVERI, *Essere e Bellezza: il pensiero estetico di Rosmini nel contesto europeo*, Morcelliana, Brescia 1993.
- P.P. OTTONELLO, *L'Ontologia di Rosmini*, Japadre, L'Aquila-Roma 1989.
- P.P. OTTONELLO, *La scienza del bello*, in «Rivista Rosminiana», XLVIII, 2015, 4, pp. 201-225.
- A. PERATONER, *Enciclopedismo ontologico e Metafisica dell'unitotalità. La via di Antonio Rosmini alla deframmentazione dei saperi*, in «Marcianum», IV, 2008, 1, pp. 13-62.
- E.G. RIZZIOLI, *Antonio Rosmini Serbati conoscitore d'arte*, La Garangola, Padova 2008.
- A. ROSMINI, *Letteratura e arti belle, I - Opuscoli vari*, a cura di P. PEREZ, Tip. Bertolotti, Intra, 1870.
- A. ROSMINI, *Letteratura e arti belle, II - Pensieri e dottrine trascelti dalle opere di A. Rosmini ordinati e annotati in servizio della letteratura e delle arti belle*, a cura di P. PEREZ, Tip. P. Bertolotti, Intra, 1873.
- A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, 2 voll., Città Nuova, Roma 1979.
- A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1990.
- A. ROSMINI, *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, a cura di P.P. OTTONELLO, Guerini e Associati, Milano 1997.
- A. ROSMINI, *Compendio di etica*, a cura di M. MANGANELLI, Città Nuova, Roma 1998.
- A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2003-05.
- A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di S.F. TADINI, Bompiani, Milano 2011.
- A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. NICOLETTI, F. GHIA, Città Nuova, Roma 2013-14.
- P. SEQUERI, *Metafisica e ordine del senso*, in «Teologia», XXXVI, 2011, 2, pp. 159-171.
- P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016.
- G. TRABUCCO, *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in Simone Weil*, Glossa, Milano 1997.
- G. TRABUCCO, *L'evento della fede. Materiali per un approccio fondamentale alla teologia*, Messaggero, Padova 2018.

FEDERICO CROCI

**ABSURDISSIMA RES:
ANTONIO ROSMINI AND
THE SEMANTIZATION OF NOTHINGNESS**

ABSURDISSIMA RES: ANTONIO ROSMINI E LA SEMANTIZZAZIONE DEL NULLA

The paper investigates the problem of the not-being's semanticization in the philosophy of Antonio Rosmini. It shows how the problem is strictly invoked by that of the being's semanticization. The article points out the Augustinian roots of the not-being's semanticization developed by Rosmini, proving that above all he wanted to refute the positive semanticization of the not-being developed by Hegel, going through a phenomenological critique of the concept of the becoming elaborated by the German philosopher.

I. INTRODUZIONE: SEMANTIZZAZIONE E INTUIZIONE DELL'ESSERE

Accostandosi alla filosofia rosminiana, la prima domanda che si offre al lettore riguarda la definizione che ne offre Rosmini stesso. Essa è, precisa il Roveretano, il costituirsi sistematico del circolo solido del sapere attorno alla sintesi originaria dell'intuizione dell'essere ideale indeterminato e del sentimento fondamentale.

Questo nesso primigenio, fonte sorgiva del fatto della coscienza, richiama, una volta iniziata la sua esplicazione filosofica, il discernimento e l'indagine di altri problemi: in particolare, la relazione tra noesi e dianoia, la dimostrazione dell'esistenza di Dio e il teorema della creazione. Più di tutti, tuttavia, la dialettica tra l'intuizione e il sentimento pone al centro della teosofia rosminiana il problema della semantizzazione dell'essere.

Pignoloni¹ e Gomarasca² hanno rilevato che l'essere, prima ancora di semantizzarsi, si impone all'anima conoscente con la sola forza della propria presenza: la sua idealità gode della proprietà dell'*innegabilità logica*; la sua realtà si illumina alla luce della *certezza fenomenologica*. L'«interrogante silenzioso», lo definisce Pignoloni: pungolatore efficace, la cui manifestatività è sufficiente per dischiudere all'uomo la dimensione del conoscere filosofico.

La semantizzazione dell'essere deriva dalla presenza dell'essere, di per sé assolutamente certa in virtù della propria evidenza. Ne è, in un certo senso, l'esplicazione dianoetica. Proprio questa precisazione, tuttavia, spinge l'interrogazione più a fondo, verso luoghi poco esplorati del pensiero rosminiano: se la semantizzazione dell'essere è un momento del dianoetico, non ritorna forse, con forza e quasi prepotenza, l'interrogazione del *Sofista*³ platonico? Possiamo noi comprendere che cosa è l'essere senza aver risolto l'aporia a cui tale questione ci conduce? Possiamo noi dire che cosa è l'essere se non abbiamo compreso che cosa sia il non essere?

II. DIRE L'ESSERE

Per Rosmini, il problema della semantizzazione dell'essere è qualcosa che pertiene esclusivamente al campo dianoetico, cioè discorsivo, della conoscenza umana, strutturalmente finita. Prima di affrontare l'aporetica connessa, relativa alla semantizzazione del nulla, è importante soffermarsi brevemente sulle critiche che, in proposito, sono state mosse a Rosmini da Gustavo Bontadini, Emanuele Severino e Giulio Goggi.

Bontadini va direttamente al cuore della questione, rilevando come Rosmini, concentrandosi su quella che potremmo definire la semantizzazione interna dell'essere – l'esplicazione delle distinzioni lessicali del termine – non avrebbe i giusti strumenti per replicare alle critiche neoempiristiche e positivistiche, secondo cui i termini “essere” e “nulla” sarebbero meri costrutti linguistici insignificanti.⁴ Più precisamente, Bontadini critica a Rosmini la mancata tematizzazione di un'esperienza della semantizzazione dell'essere, a cui consegue la sua collocazione in un ambito puramente dianoetico.⁵

Severino, sviluppando gli spunti del proprio maestro, articola logicamente la critica. In

¹ E. PIGNOLONI, *Sull'idea dell'essere nella filosofia dell'integralità e il superamento della visione realistica*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», LX, 1966, p. 185.

² P. GOMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La “poiesi” del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 20.

³ PLATONE, *Sofista*, 243C.

⁴ G. BONTADINI, *La metafisica e l'essere*, in ID., *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 14.

⁵ G. BONTADINI, *Intorno al concetto di essere II*, in ID., *Appunti di filosofia*, cit., p. 20.

particolare, a Rosmini viene imputata l'impossibilità di affermare la conoscibilità dell'essere considerato astrattamente dalle proprie determinazioni.⁶ Infatti, continua il filosofo bresciano, è impossibile porre un contenuto semantico significativo indipendentemente dall'intero semantico che lo limita, costituito, nel caso dell'essere, da tutte le determinazioni a cui è congiunto. L'essere indeterminato, conclude Severino, non significa nulla o, meglio, significa il nulla: si può pensare l'indeterminato solo *ex negativo*, per astrazione dalle determinatezze.

Infine, Goggi⁷ ha ricondotto le critiche severiniane a una dimensione sistematica, sottolineando come i rilievi severiniani implicino l'impossibilità di sostenere una precedenza della dimensione noetica su quella dianoetica. Se per Rosmini la conoscenza umana si apre con l'intuizione dell'essere ideale indeterminato, a cui segue la semantizzazione e lo sviluppo dianoetico, per Severino e Goggi i due momenti si presentano come cooriginari, in quanto l'apprensione è sempre apprensione di un ente determinato, semantizzato in relazione a tutti gli altri determinati, rispetto a cui appare come distinto.

Non è possibile, dati i limiti che la nostra trattazione si è proposta, delucidare in che senso la posizione rosminiana non sia posta fuori gioco da tali critiche: tale compito implicherebbe tematizzare il rapporto che, secondo Rosmini, intercorre tra noesi e dianoia. Per altro verso, i rilievi avanzati sono utili a sottolineare come la posizione dell'essere implica, per la propria semantizzazione, perlomeno la posizione e la semantizzazione del proprio contrario trascendentale, vale a dire il non essere assoluto.

III. DIRE IL NULLA

Il problema della semantizzazione del nulla non è solo dialetticamente richiamato da quello della semantizzazione dell'essere: appare in tutta la sua portata una volta che si sia indagato il teorema della creazione che, secondo la tradizione cristiana, si attua nei termini di una *creatio ex nihilo*.

Semantizzare il nulla significa semantizzare la contraddizione. Semantizzarla, ovviamente, in modo antitetico a Hegel, la cui semantizzazione positiva del nulla conclude all'affermazione della realtà della contraddizione come struttura del divenire.

Sul punto, Rosmini è categorico: la rappresentazione hegeliana del divenire è totalmente fuorviante, poiché non è – questo il punto fondamentale – *fenomenologicamente evidente*. Se si afferma che il divenire è l'identità di essere e nulla, allora, scrive Rosmini, si può dire che tutto deriva da tutto (se $A = \text{non-}A$, allora B, C ecc.).

Questa peculiarità della critica rosminiana a Hegel non è stata adeguatamente valorizzata

⁶ E. SEVERINO, *L'innatismo rosminiano*, in ID., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 551-576.

⁷ G. GOGGI, *Rosmini interprete di Aristotele. Il fondamento dell'ideologia e la struttura originaria della mente in atto: alcune riflessioni critiche*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 1998, n. 3-4, pp. 341-361.

dagli interpreti,⁸ che hanno insistito sulla semantizzazione interna dell'essere, spesso a discapito di quella ontologico-trascendentale (la semantizzazione dialettica in riferimento al non essere). Soprattutto, non si è rilevato come Rosmini insista sull'aspetto fenomenologico, secondo cui l'esperienza non attesta mai il nullificarsi dell'essere, a differenza dei critici hegeliani che, ancora con Gentile, rimproveravano a Hegel una mancata deduzione logica del divenire dall'essere e dal nulla.

Perché questo rifiuto così netto della posizione hegeliana? Perché, scrive Rosmini, tra l'essere e l'incontraddittorietà esiste un rapporto di reciproca inesistenza (*inesse*), essendo l'incontraddittorietà l'espressione dianoetica dell'idealità dell'essere stesso. L'essere che si manifesta è di necessità incontraddittorio: l'apprensione noetica, che lo intuisce come tale, implica che qualsiasi riflessione dianoetica successivamente svolta sull'essere, qualora lo indichi come contraddittorio, sia di per se stessa autonegantesi, poiché negherebbe l'essere come proprio fondamento strutturalmente incontraddittorio.

L'incontraddittorietà dell'essere non è affermata (piano dianoetico), bensì attestata (piano noetico). Quello di Hegel, conclude Rosmini, non è che il concetto volgare del divenire:

In fatti che cosa significa diventare preso alla volgare? Significa che un ente passa dal non essere all'essere, o che un ente ne diventa un altro. In questo significato si suppone che ci abbia un ente soggetto identico del non essere e dell'essere, soggetto identico di due enti successivi l'uno che cessa e l'altro che sopravviene.⁹

Hegel, secondo Rosmini, ha confuso i concetti di divenire e di creazione: il diventare, infatti, presuppone che vi sia un soggetto che diviene e un soggetto che ancora non è divenuto, vale a dire che non esiste; si può dire che diventa solo un soggetto già esistente, laddove un soggetto inesistente è creato. L'apparire di un soggetto non può essere inteso come una successione, la quale è sempre e solo il passaggio da uno stato a un altro di un soggetto già esistente. Che comunemente il divenire venga pensato come il passaggio dal non essere all'essere o dall'essere al non essere non implica che questa persuasione abbia come contenuto un'esperienza vera: piuttosto, attesta solo la strutturale limitatezza del conoscere umano, che si finge un processo dialettico, cioè solo mentale, come un processo reale.

L'argomentazione rosminiana presenta una notevole affinità con quella agostiniana. Nel *De magistro*,¹⁰ Agostino aveva affermato che il *nihil* non può significare una *res*, in quanto *l'id quod non est*, che il nulla significa, non è una realtà, pena la contraddizione di un positivo significare del nulla; di conseguenza, esso non è un *signum*. Sorgeva, allora, il problema di spiegare come

⁸ Cfr., ad esempio, M.A. RASCHINI, *Studi sulla teosofia rosminiana*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1985², pp. 87-89 e G. NOCERINO, *È possibile una metafisica dopo Hegel? La critica di Rosmini alla dottrina hegeliana dell'essere*, in M. KRIENKE (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 602-604.

⁹ A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di S.F. Tadini, Bompiani, Milano 2011, n. 1743, p. 1769.

¹⁰ AGOSTINO, *De magistro*, II, 3-4.

mai vi sia la parola *nihil*, se essa non è il *signum* di una *res*: Agostino concludeva che tale termine è un *signum* che significa l'*affectio* subita dall'anima, la quale, tuttavia, non è causata da una *res* né a una *res* si riferisce, bensì è prodotto di una *suppositio mentis*. Per Agostino, il *nihil* non significa una *res*, ma un modo soggettivo di rapportarsi alla realtà: non pertiene al piano ontologico, ma a quello psicologico. Se il *nihil* fosse un qualcosa, ci si troverebbe invischiati in una *absurdissima res*.

La questione era stata approfondita da Agostino stesso nel *De Genesi ad litteram*:¹¹ il *nihil* non sta più a indicare un'*affectio animae*, bensì una *res cogitabile* per privazione da ciò che è; tale soluzione permette di affermare con più rigore che il *nihil* non rimanda a una *res*, ma a un mero concetto costruito per privazione dal concetto di *esse*. Agostino, pertanto, veniva a sostenere che la pensabilità di X non richiede la sua esistenza, in quanto può essere dedotta dall'esistenza del suo contrario. Ogni affermazione positiva sul *nihil* del tipo "il *nihil* è *nihil*" si rivela, concludeva Agostino, sempre come una proposizione negativa, essendo il *nihil* nulla più che *non aliquid*: *nihil est non aliquid* equivale a dire *nihil non est aliquid*.

Anche secondo Rosmini il non essere è un mero concetto dialettico, costruito per negazione dell'essere.¹² Pensare che una cosa non sia implica pensare la cosa esistente, negarne l'esistenza e pensarla così astratta dall'essere: risulta solo che ci si è costruiti un concetto astratto a partire da qualcosa che esiste, senza che si abbia realmente esperita l'inesistenza della cosa. L'ente è o non è: l'esperienza di un ente che diviene è qualcosa di strutturalmente impensabile.

La semantizzazione del nulla è solo *secundum quid*, cioè a partire dalla relazione con il suo contrario, l'essere. Il nulla, dunque, è un prodotto della riflessione, non un contenuto dell'apprensione. Aristotelicamente, Rosmini afferma che vi è il contraddirsi, cioè la persuasione, espressa in un giudizio, del rimando del nulla a una realtà inesistente, mentre non si ha mai la contraddizione, cioè l'apparire di un contenuto positivamente insignificante.¹³

Scrive Rosmini:

Che sia pensato il niente si può dire, che sia rappresentato no, molto meno ch'egli sia. Onde dunque questo sofisma? Dalla confusione accennata fra il conoscere per via di affermazione o negazione, e il conoscere per via d'intuizione. Il conoscere per via d'intuizione è un conoscere *oggettivo*: ogni intuizione ha un oggetto, fa conoscere un oggetto. Il conoscere per via di affermazione o di negazione è soggettivo, non fa conoscere un oggetto nuovo, ma dispone in un dato modo il soggetto verso l'oggetto dato dall'intuizione, cioè altro non produce che una *persuasione* del soggetto circa l'oggetto dato dall'intuizione. Ora quando si dice di pensare il niente, di conoscere il niente, si parla egli d'un conoscere per intuizione, o d'un conoscere per affermazione, e negazione? D'un conoscere di questa seconda specie certamente, conoscere il niente è un conoscere per negazione. In fatti il concetto del niente non si ha che per la negazione dell'ente. L'ente è l'oggetto, l'oggetto è sempre l'ente. Questo è dato dall'intuizione. Sopravviene il verbo della mente cioè la negazione dell'ente e che cosa ella produce? Produce una disposizione del soggetto intellettuale verso l'ente, la persuasione che l'ente non sia: ella non dà niun oggetto nuovo: il niente

¹¹ AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VIII, 16,34.

¹² ROSMINI, *Teosofia*, cit., nn. 302-306.

¹³ Ivi, nn. 1764-1765.

dunque non è: non v'è altro che la persuasione dell'essere intelligente che l'ente intuito non sia, non esista.¹⁴

Del tutto pedissequo ad Aristotele, Rosmini conclude che il vero e il falso sono proprietà della dianoa: la cosa non è né vera né falsa, ma solo intuita o ignorata, esistente o inesistente. Affermare e negare sono atti del soggetto, non proprietà dell'oggetto.¹⁵ Come si legge nel libro *Γ* della *Metafisica*,¹⁶ del non essere si deve dire che è non essere, vale a dire che un pensiero che non ha un contenuto oggettivo è un pensiero che non ha un contenuto oggettivo. Un pensiero inintenzionale, un pensiero che si toglie da sé.

Si comprende in che senso il mistero della contraddizione possa essere rappresentato solo dialetticamente come un passaggio dal non essere all'essere: infatti, questa rappresentazione implica figurarsi il non essere del soggetto che viene a essere, cioè figurarsi il soggetto prima del proprio stesso venire all'essere. L'incominciare a essere e il cessare di essere, la creazione e la morte, sono gli estremi che determinano l'atto divino, di per sé incomprendibili e inaccessibili per la creatura finita: l'incominciare e il cessare, infatti, non sono atti dell'ente che incomincia o cessa, bensì di quell'Ente che fa incominciare e fa cessare.

Formalizzare la questione mostra tutta la forza dell'argomentazione rosminiana. L'ente da cui si diventa e l'ente divenuto devono avere una relazione identitaria: $A = B$. Il divenire, quindi, implica che A e B siano identici e differenti al contempo: vale a dire, che vi sia un momento temporale in cui A e B siano l'ente che diventa, identico e differente da se stesso *sub eodem*.

Conclude Rosmini:

“Un ente diventa un altro”. Acciocché questa proposizione abbia una verità rigorosa conviene che ci sia identità tra l'ente che diventa e l'altro diventato, perché in ogni proposizione vera ci dee essere un'identità tra il predicato e il subietto (*Logic*. 203-205, 348-357, 403-408). Ma questo è impossibile, perché il diventato è un altro, diverso da quello che diventa, e però sono due, e l'ente è essenzialmente uno. Né vale il mutar forma alla proposizione riducendola così: “Un ente è diventante un altro”, ovvero: “un ente è diventato un altro”. Poiché la seconda di queste due forme ha lo stesso assurdo in se stessa, perché l'*ente diventato* già non è più l'ente di prima, onde non è l'ente di prima che sia diventato, perché l'*ente diventato* non è quello a cui s'attribuisce l'atto del diventare. Manca dunque ancora ogni identità del giudizio. Dicendo poi “l'ente è diventante un altro”, fino che l'ente è diventante solamente è ancora l'ente di prima, ma quando ha finito il suo atto, egli si è annullato, e perciò non è mai diventante un altro, ma solamente è nell'atto di annullarsi, checché rimanga dopo di lui, che non è lui. Se non può mai essere diventato un altro, dunque né pure può essere diventante. [...] Si replicherà, che altra proposizione è: “l'ente che diventa è il diventato”, e l'altra: “l'ente diventa un altro”. Ammettiamo qualche differenza nelle due proposizioni; ma se non è vera la prima, non può esser vera la seconda, perché la seconda implica la prima. Tuttavia dimostriamo di novo l'impossibilità della seconda. “Un ente diventa un altro”: quest'altro non è lui che diventa altrimenti non sarebbe un altro. Dunque se indichiamo l'ente che diventa colla lettera A, la proposizione un ente diventa un altro si potrà esprimere così “A diventa non A”. Ora diventare non-A

¹⁴ Ivi, n. 1764, p. 1790.

¹⁵ Ivi, nn. 1145-1147 e p. 1910, nota 1.

¹⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, *Γ*, 1011a 16.

equivale a cessare di essere A, e cessare di essere A equivale per A ad annullarsi. Diventare dunque un altro è prima di tutto un annullarsi. Ma ciò che è annullato non può più diventare un altro. La proposizione dunque, come dicevamo, implica una contraddizione inevitabile, perché contiene due cose contraddittorie, cioè l'annullarsi, e il diventare un altro.¹⁷

Tre sono, dunque, i cardini della critica rosminiana al concetto volgare del divenire: il divenire non è un concetto immediato, ma relazionale, che presuppone paradossalmente un soggetto triplice (il soggetto che è, il soggetto che diventa e il soggetto che è divenuto); il divenire è il risultato di un atto creativo, poiché, se fosse eterno, sarebbe già da sempre cessato e tutto sarebbe divenuto; non c'è dimostrazione del passaggio dall'indeterminatezza del divenire alle molteplici determinazioni di cui si fa esperienza.

La filosofia rosminiana si caratterizza, si può concludere, per la mancanza di una meontologia: il non essere, ridotto a mero costrutto dialettico, lascia intravedere l'essere come il solo orizzonte in cui si situa l'esperienza umana, la cui dialettizzazione è tutta interna, in virtù del sintetismo delle tre forme secondo cui si esprime. Se questo ha permesso a Rosmini la fondazione di una delle più lucide e serrate critiche al concetto hegeliano del divenire, nondimeno si deve rilevare che conduce l'esplicazione dell'atto creativo divino a una *impasse* teoretica, poiché rende quel *nihil*, cioè il non essere che si figura nella mente divina nell'atto creativo, qualcosa di radicalmente altro dal *nihil* costruito per astrazione dialettica dall'intelletto finito. In ultima istanza, la soluzione di Rosmini, che si è vista inserirsi in quella tradizione che risale ad Aristotele attraverso Agostino, non può strutturalmente sconfessare quell'altra che al problema dell'aporia del nulla ha voluto rispondere con una positiva semantizzazione del termine *nihil*, come nel celebre caso di Fredegiso di Tours.¹⁸

In questa millenaria diatriba risuona, carico di tutta la propria ambiguità semantica, l'adagio ironico di Alcuino di York:

Quid est quod est et non est? Nihil.¹⁹

f.croci@outlook.it

(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

¹⁷ ROSMINI, *Teosofia*, cit, n. 641, pp. 721-722.

¹⁸ Cfr. F. CROCI, *Deus Terribilis. Quattro studi su onnipotenza e me-ontologia nel Medioevo*, Inschiboleth, Roma 2018.

¹⁹ ALCUINUS, *Disputatio Pippini*, in PL 101, 980A.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO, *De magistro*, in ID., *Opera omnia*, vol. III/2, a cura di A. Trapè e D. Gentili, Città Nuova, Roma 1992².

AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, in ID., *Opera omnia*, vol. IX/2, a cura di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1989.

ALCUINUS, *Disputatio Pippini*, in PL 101, coll. 975-980.

ARISTOTELE, *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, OUP, Oxford 1953³.

BONTADINI G., *La metafisica e l'essere*, in ID., *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 13-14.

BONTADINI G., *Intorno al concetto di essere II*, in ID., *Appunti di filosofia*, cit., pp. 19-22.

GOGGI G., *Rosmini interprete di Aristotele. Il fondamento dell'ideologia e la struttura originaria della mente in atto: alcune riflessioni critiche*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», 1998, n. 3-4, pp. 341-361.

CROCI F., *Deus Terribilis. Quattro studi su onnipotenza e me-ontologia nel Medioevo*, Inschibboleth, Roma 2018.

GOMARASCA P., *Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1998.

NOCERINO G., *È possibile una metafisica dopo Hegel? La critica di Rosmini alla dottrina hegeliana dell'essere*, in M. KRIENKE (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008., pp. 589-618.

PIGNOLONI E., *Sull'idea dell'essere nella filosofia dell'integralità e il superamento della visione realistica*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», LX, 1966, pp. 183-208.

PLATONE, *Sofista*, in J. Burnet (ed.), *Platonis opera*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke – W.F. Hicken – W.S.M. Nicoll – D.B. Robinson – J.C.G. Strachan, Oxford Classical Texts, Oxford 1995.

RASCHINI M.A., *Studi sulla teosofia rosminiana*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1985².

ROSMINI A., *Teosofia*, a cura di S.F. Tadini, Bompiani, Milano 2011.

SEVERINO E., *L'innatismo rosminiano*, in ID., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 551-576.



FERNANDO BELLELLI

ROSMINI AND BLONDEL AS INTERPRETERS OF ARISTOTLE

ROSMINI E BLONDEL INTERPRETI DI ARISTOTELE

The research focus of this paper is to investigate the interpretation of Aristotle developed by A. Rosmini and M. Blondel. After an introduction describing the contextualization of the current state of research, the context and the method of investigation of the authors' writings and texts about the authors and their comparison through a correct hermeneutic operation, to assume a theoretical gateway are defined. Next the Aristotle of Rosmini and the Aristotle of Blondel are analyzed. The final achievement – obtained determining the convergence between the moral form of being of Rosmini and the theoretical-practice passage from act to action in Blondel – is that Rosmini and Blondel don't take leave from Aristotle and his theorizing but they return there and develop it as "exoteric", which means belonging to Aristotle's thought even if it isn't immediately explicit.

I. INTRODUZIONE

Il presente contributo si occupa di porre a confronto l'interpretazione di alcuni specifici aspetti del pensiero di Aristotele da parte di due autori che hanno approfondito con particolare attenzione il pensiero dello Stagirita, quali A. Rosmini e M. Blondel, il pensiero dei quali, a loro volta, non ci risulta (nonostante come qui tentiamo di mostrare ci sarebbe motivo di indagine ben più corposa e cospicua di un articolo) essere stato oggetto fino ad ora di studi approfonditi di comparazione.¹ Data inoltre, da un lato, la vastità, originalità e complessità del pensiero di

¹ A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, G. MESSINA (ed.), vol. 18, Città Nuova Editrice, Roma 1995; ID., *Psicologia*, V. SALA (ed.), voll. 9-10/A, Città Nuova Editrice, Roma 1988-1989; ID., *Teosofia*, S.F. TADINI (ed.), Bompiani, Milano 2011. Sull'Aristotele di Rosmini l'opera principale rimane E. BERTI, *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, Città



tutti e tre i pensatori in esame e, dall'altro lato, la natura limitata della tipologia del presente contributo in quanto articolo, si è scelto di circoscrivere in modo motivato gli aspetti e i contenuti analizzati. La prospettiva d'indagine comparativa preferenziale che percorreremo è quella che riguarda il tema della forma morale dell'essere;² per fare ciò la metodologia di ricerca utilizzata è quella dell'analisi e ricognizione in primo luogo complessiva – alla luce dello specifico punto di vista qui espresso, ed elaborato in precedenti nostre ricerche³ – sui testi di Rosmini e Blondel che trattano di Aristotele,⁴ poi focalizzata su alcune opere del Roveretano e dell'ideatore

Nuova, Roma 1978; si veda anche G. GOGGI, *Aristotele, Rosmini e la struttura del nous*, Cafoscarina, Venezia 2006. Rispetto a queste due opere intendiamo qui offrire l'indicazione di una diversa pista di ricerca. M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1983, tr. it. a cura di S. Sorrentino, *L'azione*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993 rimane l'opera principale di riferimento; sull'Aristotele di Blondel si veda D. CORNATI, *L'ontologia implicita nell'“Action” (1983) di Maurice Blondel*, Glossa, Milano 1998 (in particolare la parte dell'opera che titola: “In ascolto del realismo di un maestro: Aristotele”, pp. 306-322, da noi riprese nello specifico pp. 317-322); S. D'AGOSTINO, *Blondel e Aristotele nel progetto de “L'Action”(1893)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999 (in particolare pp. 433-436 da noi riprese); ID., *La metafisica di Ernesto Grassi tra Platone e Blondel*, in P. PAGANI - S. D'AGOSTINO - P. BETTINESCHI (eds.), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Treccani, Roma 2012, pp. 275-295. Quest'ultimo contributo è interessante anche perché propizia la lettura della presenza di Rosmini nella filosofia italiana del Novecento, passaggio obbligato per cogliere l'incidenza di Rosmini nella prospettiva europea.

² 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.

³ Ci permettiamo di rimandare, oltre che alla nostra opera indicata nella nota precedente, alla conferenza del Cenacolo Rosminiano Emiliano-Romagnolo, all'interno del ciclo di incontri ‘Rosmini e i filosofi/teologi del Novecento’, dal titolo *Rosmini e Blondel*, svoltasi a Reggio Emilia, presso la biblioteca dei Frati Cappuccini, il 27/04/2016, relatori F. Bellelli e G. Panari, disponibile sul canale YouTube dell'Associazione culturale “Spei lumen” al link https://www.youtube.com/watch?v=Y8k8_1YNAe0&list=PL4Px-XxaY4nppso6Lom95HjylBu0CbCq3&index=1 (31/01/2018). In questa sede abbiamo sostenuto una tesi analoga a quella di Vincenzo La Via qui esposta, consistente nella analogabilità tra il sintesismo delle tre forme dell'essere e l'essere, il pensiero e l'azione blondeliani.

⁴ Non sono molti gli studi che comparano il pensiero di Rosmini con quello di Blondel. A titolo indicativo e non esaustivo rimandiamo a X. TILLIETTE, *Problèmes de philosophie eucharistique II: Rosmini et Blondel*, in «Gregorianum», LXV, 1984, pp. 605-633; S. BIOLO (ed.), *Rosmini, Newman, Blondel. Filosofi cattolici a confronto con il pensiero moderno*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996; K.-H. MENKE, *Deontologische Glaubensbegründung: Antonio Rosmini (1797-1855) und Maurice Blondel (1861-1949)*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», CIX, 1987, 2, pp. 153-172; S. ARMIERI, *Profili di pedagogisti cattolici: S. Agostino, S. Tommaso, A. Rosmini, M. Blondel, E. Devaud, M. Casotti. Con appendice: Il pensiero*

del metodo dell'immanenza. Tale focalizzazione corrisponde ai fini e ai criteri volti a far emergere: a) sia quanto dell'Aristotele essoterico, e non solo esoterico, Rosmini ha fatto corretta e creativa interpretazione in opere, quali la *Psicologia*⁵ più che l'*Aristotele esposto ed esaminato*,⁶ non ancora molto approfondite – proprio la *Psicologia* in particolare, in tal senso; b) sia il nesso, veritiero proprio sul riferimento allo Stagirita e su una originale lettura del suo fondamentale argomento dell'atto, tra l'opera principale di Blondel, *L'Action*, e la "Première notule"⁷ del 1882, come

della Chiesa nella problematica pedagogica contemporanea, Gastaldi, Milano 1959. Tra i massimi interpreti italiani ed internazionali di Aristotele, riconosciuti dalla comunità scientifica, sono senza dubbio E. Berti e G. Reale. Berti così si esprime: «Nel complesso l'interpretazione di Aristotele esposta da Rosmini nella *Teosofia* appare più corretta dal punto di vista storico e meno polemica dal punto di vista teoretico di quella contenuta nell'*Aristotele esposto ed esaminato*. [...] Nella *Teosofia* insomma Rosmini riconosce ad Aristotele quello che forse è il suo merito maggiore dal punto di vista metafisico, cioè l'affermazione chiara e rigorosa della trascendenza di Dio [...]. Un altro merito che Rosmini riconosce chiaramente ad Aristotele nella *Teosofia* è la concezione di Dio come soggetto, cioè come intelligenza, come autocoscienza» (BERTI, *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, cit., pp. 166-168). In quest'opera Berti non cita mai nessun passo della *Psicologia* di Rosmini, nella quale, a nostro avviso, come intendiamo qui documentare a titolo esemplificativo, si trovano elementi tali da evidenziare come, a fianco di questa interpretazione dell'Aristotele di Rosmini, ce ne possa essere anche un'altra, ricavabile dall'applicazione della criteriologia dell'Aristotele di G. Reale (G. REALE, *Guida alla lettura della metafisica di Aristotele*, Laterza, Bari 2007 e J. DUDLEY, *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'«Etica Nicomachea»*, introduzione di G. Reale, traduzione di G. Reale con la collaborazione di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1999) applicata a Rosmini, più rispondente ad una metafisica trascendentalistica della partecipazione analogabile alle metafisiche dell'esperienza, a patto che esse non escludano ma prevedano la *quaestio* sul *quid est* in modo non empiristico: proprio questa è l'operazione che ci sembra faccia Rosmini nella *Psicologia*.

⁵ Nella *Psicologia* il lemma "Aristotele", comprensivo anche del lemma "aristotelico" con le varie flessioni morfologiche, si ripete 296 volte. Si tratta quindi, evidentemente, di una presenza significativa.

⁶ Le volte in cui Rosmini cita il *De interpretatione* di Aristotele nel suo *Aristotele esposto ed esaminato* sono le seguenti: nota 9 n. 58, n. 117 e rispettive note, nota 59 n. 220, nota 84 n. 237, nota 279 n. 293, nota 5 n. 345, nota 382 n. 413.

⁷ «La "Première notule" si chiudeva in origine con una citazione in greco dal tredicesimo libro della *Metafisica* che nel testo finale della tesi troviamo "tradotta" in latino: "Bonum semper in actu". A essa si aggiunsero successivamente le due citazioni dall'*Etica Nicomachea*, che nel testo finale della tesi cadenzarono i passaggi fondamentali del nucleo speculativo dell'opera, le tre

remota cifra interpretativa di tutto l'opus blondeliano, cifra ricavata ed intessuta anche con altri riferimenti alle opere di quest'ultimo.⁸

Ci preme specificare che per esoterico intendiamo l'esplicitazione della intenzionalità di Aristotele tanto inespressa quanto effettiva nelle sue opere, con riferimento a quanto scrive G. Reale, studioso di indiscussa autorità:

ESOTERICO (ἔσωτερικός). È un termine che deriva dal greco ἔσω, che significa *dentro*, ed indica la caratteristica di un pensiero quando sia riservato a pochi intimi collaboratori all'interno di una scuola, di un circolo o di un sodalizio, e si differenzia da quello destinato ad un pubblico esterno più ampio. Esoterici sono detti, ad esempio, tutti gli scritti di scuola di Aristotele, redatti per le lezioni (cfr. Acroamatico).⁹

tappe centrali della terza parte. La seconda di queste tre, scritta nella "Première notule" con l'inchiostro rosso, scandita per ben tre volte nel testo finale de *L'Action*, e rammentata ancora molti anni più tardi dal filosofo, fu di tutti i passi della *notule* il più determinante, quello in grado di focalizzare e riassumere l'intuizione fondamentale della filosofia dell'azione di fronte alle grandi aporie della sua epoca. Età, non a caso, che si trova al centro delle tre citazioni che chiudono la *notule*, un ordine che sarà rigorosamente rispettato nella scansione che di esse verrà fatta nella tesi. [...] I termini fondamentali che compongono questa espressione – formulata a partire da un passo di *Etica Nicomachea*, I 6, 1097^b 26-27, rielaborato da Blondel – sono *ergon*, "azione, opera"; *agathon*, "bene"; *hen*, "uno". La proposizione – che in Aristotele si regge retoricamente su di un'opinione bene consolidata (*endoxon*) – contiene due soggetti predicati del medesimo oggetto: "l'*agathon* e il *hen* sono nell'azione"» (D'AGOSTINO, *Dall'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'Action"* (1983), cit., p. 433).

⁸ «I limiti di una comprensione aristotelica dell'essere, già presentiti nella *nota* e nella prima *Action*, vengono impugnati con maggior decisione da Blondel in un saggio dell'anno 1903, dal titolo: *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*. Più precisamente, Blondel cattura in questo studio le proprie obiezioni alla teoria della conoscenza e alla logica di Aristotele, avendole dapprima avviate nelle poche righe del "foglietto ingiallito". Tuttavia, lo sviluppo del suo articolo, nelle due pagine legate all'apporto aristotelico, vede incunarsi una riflessione, estremamente istruttiva, in rapporto alla medesima problematica dell'essere. Tale conversione dell'aspetto logico verso la tematica ontologica è del resto facilmente abordabile» (CORNATI, *L'ontologia implicita nell'"Action"* (1983) di Maurice Blondel, cit., pp. 317-318).

⁹ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 104 che a p. 109 continua: «ESSOTERICO (ἔξωτερικός). Deriva dal greco ἔξω, che significa «fuori», ed indica quella forma di pensiero che si mantiene ad un livello comprensibile anche a persone che non sono membri specializzati di una scuola. Significa, in sostanza, ciò che noi oggi indichiamo come «non-tecnico» o «divulgativo». Essoterici sono detti ad esempio gli scritti di Aristotele (redatti per lo più in forma dialogica) programmaticamente indirizzati al grosso pubblico e composti nel periodo accademico. Di questi possediamo solo frammenti (cfr. II, 379 sgg., nota 1)».

Ultimo iniziale e sintetico obiettivo, che verrà in questa sede solo inizialmente istruito, è l'impostazione embrionale del confronto, sugli aspetti relativi alla loro lettura di Aristotele qui individuati, tra Rosmini e Blondel, riprendendo tale comparazione in particolare attraverso la riflessione di Vincenzo La Via,¹⁰ pensatore che ha approfondito nelle sue opere il pensiero di Rosmini e che, nel contempo ha intrattenuto un confronto diretto anche epistolare, qui documentato, con Blondel.

II. STATUS QUAESTIONIS E PROSPETTIVE DI RICERCA

Lo *status quaestionis* riguardo all'Aristotele di Rosmini è quello che documenta ricerche sull'*Aristotele esposto ed esaminato*, ma non sulla rilevante presenza di Aristotele in altre opere rosminiane quali la *Psicologia* e la *Teosofia*.¹¹ Abbiamo scelto di concentrarci sulla *Psicologia* in quanto, sebbene non ancora, a nostro avviso, del tutto compresa in questo suo aspetto di valore, essa è opera fondamentale per accedere alla *Teosofia* e per ricomprendere in quest'ottica l'*Aristotele esposto ed esaminato*, che non ha una redazione sistematica e non può essere considerato il testo *princeps* per comprendere l'Aristotele di Rosmini. L'incremento che su questi temi s'intende qui offrire è la documentazione della pertinenza di questa prospettiva sia con riferimenti testuali, sia con la loro analisi.

Lo *status quaestionis* riguardo all'Aristotele di Blondel riporta in particolare due molto significative ed argomentate ricerche in materia.¹²

In questa sede, ed è l'obiettivo specifico di questo contributo, si ritiene di mostrare il nesso tra il criterio filosofico e il criterio teologico sotteso a ciò che accomuna Rosmini e Blondel nella

¹⁰ «Vous voyez bien jusqu'à quel point la discussion de Votre pensée – que je compare souvent avec celle de notre grand ROSMINI (il Vous ressemble dans la tripartition de l'être en "être réel", "être idéal" et "être moral", qui correspondent très bien à Vos "Etre", "Pensée" et "Action"; dans la doctrine du "synthésisme universel" et en d'autres) – s'entrecroise avec le développement de ma propre préoccupation philosophique. C'est à cause de cela que je n'ai pu et je ne puis pas m'occuper publiquement de Votre ouvrage – comme je veux avec l'employeur nécessaire – avant d'avoir fixées mes idées en les exprimant dans le livre que je prépare» (V. LA VIA, lettera inviata a M. Blondel il 28 luglio 1935, in «Teoresi», 1980, 3-4). Le opere di La Via su Blondel pubblicate successivamente sono state due: *Blondel e la logica dell'azione*, Muglia, Catania 1964 e *Blondel e la questione totale*, Peloritans, Messina 1969. Su Rosmini: *La restaurazione rosminiana della filosofia*, Spes, Milazzo 1966.

¹¹ All'interno della *Teosofia* il nostro riferimento complessivo specifico alla presenza di Aristotele è *Articolo II. Dottrina di Aristotele e S. Tommaso*, dal n. 1693 al n. 1702.

¹² Ci riferiamo alle già citate opere di D'Agostino e Cornati.

loro rispettiva analisi critica di Aristotele: il discostarsi, motivato nei loro rispettivi sistemi di pensiero, dalla teoresi sull'atto aristotelicamente inteso come principio gnoseologico realistico sintetico del rapporto tra pensiero ed essere, in quanto costitutivamente elusivo della moderna soggettività intelligente, libera, desiderante e volente. È ciò che, in particolare, Blondel intende con l'immagine della "falsa farfalla", che può essere scambiata o confusa o intesa come sostitutiva della "vera crisalide", e viceversa; elemento teoretico che a sua volta Rosmini elabora nel sintesi ed in particolare nella forma morale¹³ dell'essere, e che Blondel esprime nel rapporto tra l'atto e l'azione, portando a riconoscere il primato ontologico-soggettivo di quest'ultima sull'atto aristotelico oggettivisticamente inteso, mediante una metafora viva, proprio come "farfalla", intendibile a nostro sommo avviso da e in Blondel stesso come paradossalmente "immortale", in quanto non conseguenza ma presupposto dell'atto, e non, quindi, come primato del simulacro che una certa teoresi razionalistica denominerebbe erroneamente come "farfalla" e che in realtà non sarebbe altro che una "crisalide".¹⁴ Sia per Rosmini che per Blondel l'atto aristotelicamente inteso nella sua globalità (la "vera farfalla" blondeliana) non elude (tale elusione sarebbe, per Blondel, "falsa farfalla", mentre in realtà l'atto senza soggettività sarebbe soltanto "vera crisalide") bensì include la moderna soggettività intelligente, libera, desiderante e volente. L'atto senza soggettività è "vera crisalide" da cui nasce l'azione-"vera farfalla", in quanto atto che include la soggettività (e viceversa); d'altro canto, dopo Blondel e in dialogo con Nietzsche, occorre sottolineare anche che la soggettività senza atto è anch'essa "falsa crisalide" e non solo "falsa farfalla" scambiata per "vera farfalla", essa altro non è, sotto molteplici punti di vista, se non l'aborto dell'atto e dell'azione nel contempo. Per Blondel l'azione non è accidente dell'atto, e l'atto assolutizzato nella sua oggettività razionalistica (e quindi concependo la de-soggettivazione non come un riduzionismo, bensì come una purificazione-elevazione dell'atto stesso) non è culmine manifestativo dell'essere stesso, in quanto si dà il contrario, che, cioè, l'azione, fenomenologicamente percepita all'inizio come termine accidentale dell'atto e non come suo principio, è in realtà fondamento dell'atto, e ciò è coglibile se e solo se non si cede all'oggettivazione assolutistica dell'atto, ma si coglie l'azione in quanto espressione di quella soggettività che genera l'oggettività dell'atto, realtà che Rosmini denomina come *subiettività* dell'oggetto (proprio nella quale si iscrive l'ontologicità dell'azione e la sua fondatività metafisica rispetto all'atto, senza per questo nulla togliere a quanto la storia della filosofia ci restituisce sulla teoresi aristotelica relativa all'atto). In questa dinamica sia Rosmini che Blondel ci aiutano a cogliere

¹³ Sul tema della morale in Blondel si veda, di una giovane studiosa che sta lavorando su Rosmini, M. GALVANI, *Maurice Blondel e la logica dell'azione morale*, in «Philosophical news», VII, 2013, pp. 78-89.

¹⁴ Cfr. nota 34 del presente contributo. A proposito di Blondel, diversamente da Rosmini, la concordanza della critica sulle sue posizioni riguardo ad Aristotele giustifica una maggiore attenzione agli sviluppi delle ricerche sull'Aristotele di Blondel piuttosto che il riferimento ampio alle fonti dirette delle sue opere; al contrario, l'operazione inversa svolgiamo sulle opere di Rosmini, per legittimare una linea interpretativa che riteniamo molto pertinente, sebbene, per quanto ci consta, fino ad ora non documentata pienamente.

l'elemento intrinsecamente morale di una veramente armonica teoresi metafisica, capace di non unilaterizzare né la soggettività né l'oggettività, riducendo l'una all'altra e viceversa.

L'aspetto conoscitivo che, a nostro avviso, viene aggiunto alle ricerche sin qui condotte è quello di rispondere in senso negativo alla domanda se quello operato sia da Rosmini che da Blondel sia realmente per entrambi un congedo da Aristotele. La tesi qui sostenuta è che, in modo diverso, entrambi gli studiosi, l'italiano e il francese, interpretano lo Stagirita raggiungendone l'intenzionalità recondita più genuina ed autentica, e per questo non senza interpretare la tradizione metafisica di ispirazione cristiana che nell'Aristotele di Tommaso d'Aquino ha uno dei suoi passaggi obbligati. L'angolazione ermeneutica qui perseguita e sinteticamente proposta è quella che il ricavo della soggettività, conquistato dalla reinterpretazione cristiana della svolta antropologica trascendentale della modernità operata dal Beato di Stresa e dall'ispiratore di H. de Lubac,¹⁵ è tale proprio in quanto si rende accorta dell'assenza di tutto ciò nella esplicita riflessione del Peripatetico.

I nostri due moderni europei rileggono tutto ciò alla luce di quello che è stato opportunamente definito da Rosmini come primato del principio di cognizione,¹⁶ in quanto gnoseologicamente fondativo dell'intuizione dell'idea dell'essere e del suo rapporto con l'intelletto agente e con il principio di non contraddizione,¹⁷ e da Blondel come preoccupazione di non fermarsi alla

¹⁵ Ciò è documentato in G. MORETTO, *Destino dell'uomo e corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Morcelliana, Brescia 1994; per approfondire tale legame si veda anche J. SERVAIS, *Una logica del concreto. Blondel di fronte all'illusione idealista*, in S. D'AGOSTINO (ed.), *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2006, pp. 79-97. Quanto qui mostrato è presupposto fecondo della possibilità di comparare con rigore il pensiero rosminiano e quello di de Lubac.

¹⁶ Cfr. S.F. TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milano 2015. Chiave teoretica decisiva è la trattazione sul *principio di cognizione* (pp. 308 e ss.), da correlare con quella sull'essere ideale puro, che permette a Rosmini di fare un "passo in là" (p. 302) rispetto a coloro che lo hanno preceduto nella riflessione sulla tematica in oggetto (molto pregnante in merito è la nota 17 alle pp. 155-161).

¹⁷ Significativo a questo proposito il seguente passaggio di Rosmini stesso: «117. Ora l'aver posto Aristotele che l'oggetto della mente in atto sia la verità, non discorda né pure in questo da noi, che abbiamo detto il primo oggetto della mente essere appunto la verità. Ma resta a vedere più accuratamente che cosa sia questa verità che non viene da' sensi, ma è dalla mente immediatamente conosciuta. Cercando dunque Aristotele qual sia il fondamento della verità de' giudizi e delle proposizioni, trova che tutti dipendono in ultimo da due principi o prime proposizioni per sé evidenti ed indimostrabili: 1° il *principio di contraddizione*; 2° un principio che egli non denomina né chiama principio, ma che noi per maggior chiarezza, parendoci che così si determini meglio il suo pensiero, chiameremo *principio d'affermazione assoluta*. A questi principi Aristotele suppone questo fondamento: "l'ente quando è, è necessario che sia, e /il non ente/ quando non è, è necessario che non sia", perché "niente è o si fa con incertezza o a caso, ma tutto l'essere è determinato".

“crisalide” (vera o falsa che sia) formalistica-oggettivistica dell’atto, quanto piuttosto di raggiungerne la vitale realtà espressa con la metafora della “farfalla”.

III. L’ARISTOTELE DI ROSMINI

La tesi sostenuta in questa sede ha, dal nostro punto di vista, la sua legittimità testuale nel seguente riferimento del Roveretano:

Il quinto sistema poi, che fu l’Aristotelico, evita in parte, come dimostrai, gli errori precedenti, essendosi avveduto il suo autore, che l’anima non potea essere alcuna di quelle quattro cose, le quali sono termini del suo operare. Ma là dove Aristotele pose mano a spiegar l’intelletto, cadde egli stesso in un sistema di soggettivismo contrario ai quattro primi, e massimamente contrario a quello de’ falsi oggettivisti, poiché mentre questi voleano innalzar l’anima dandole le divine qualità delle idee, egli degradò le idee dalla loro condizione altissima, riducendole al grado dell’anima stessa e delle cose soggettive. Che se nol disse espressamente, conseguita nulladimeno dal sistema di quel filosofo, il quale concede senza esitazione l’uno ossia il comune alle cose reali e soggettive; onde per Aristotele l’oggettivo ossia l’ideale non è più che un’appartenenza dello stesso soggettivo ossia reale. Poiché ogni reale, volendo ragionare dirittamente, al soggetto si riduce. Tu pertanto, confrontando ciò che noi abbiamo esposto circa la natura dell’anima colle altrui opinioni, giudica liberamente, guidato dal tuo proprio senno, se la sentenza nostra sia preferibile alle altrui, e se in questa parte abbiamo in nulla colle nostre meditazioni vantaggiata la filosofia, la quale non si vantaggia, senza prode della sapienza e della religione.¹⁸

Il fondatore dell’Istituto della Carità evidenzia, dal suo punto di vista, quello che non è un errore per eccesso quanto piuttosto una mancanza di Aristotele: il non aver chiaramente espresso la distinzione tra il soggettivo-reale e l’oggettivo-ideale. Questa mancata esplicita distinzione viene documentata da Rosmini in questo passo di un’altra opera, in virtù della sua riconducibilità ad un’altra mancanza, quella dell’inadeguata articolazione tra il principio di contraddizione e quello di affermazione assoluta:

Ora consideriamo a parte i due principi. Il principio di contraddizione è questo: “d’ogni cosa è necessario che sia vera o l’affermazione o la negazione”. Su questo principio osserva Aristotele, che non è già necessario che sieno veri i due estremi dell’alternativa presi in separato, ma o l’uno o l’altro, e il principio non determina punto quale: “È necessario che ogni cosa sia o non sia, [...] avvenga o non avvenga, [...] ma non si deve dire necessaria l’una delle due cose in separato”. Laonde non determinando questo principio quale de’ due estremi sia vero, ma solo che l’uno o l’altro è vero, non basta per conoscere la verità, ma dee esser soccorso da qualche altro che, togliendo l’alternativa, mostri quale sia de’ due il vero: dal che poi s’inferisce l’altro, falso» (ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., n. 117).

¹⁸ ROSMINI, *Psicologia*, cit., n. 205.

Questo secondo principio è quello, che noi abbiamo chiamato *di affermazione assoluta* e che da Aristotele viene solamente indicato. Poiché dice che l'alternativa che si ha nel principio di contraddizione, c'è solo ne' contingenti, cioè "in quelle entità che non sono sempre in atto". "Poiché, dice, i ragionamenti sono veri come le cose, e però rispetto a quelle cose che accadono nell'uno o nell'altro modo, e possono accadere in contrari, è necessario che similmente stia la contraddizione; il che avviene in quelle che o non sempre sono, o non sempre non sono". C'è dunque un altro principio per le cose necessarie, che dice: "l'uno de' due estremi del principio di contraddizione è vero, e l'altro non può esser vero". E come il principio di contraddizione ha per fondamento la natura dell'entità in astratto, senza che si consideri ancora se l'entità sia contingente o necessaria: così il secondo principio nasce quando s'è conosciuto che vi hanno degli enti contingenti e degli enti necessari, pe' primi de' quali rimane valevole lo stesso principio di contraddizione che pone l'alternativa, per gli altri poi è già tolta l'alternativa, e al principio di contraddizione sostituita l'affermazione assoluta.¹⁹

Prima di documentare testualmente la nostra proposta interpretativa di rileggere l'*Aristotele esposto ed esaminato* alla luce della *Psicologia* per entrare più approfonditamente nella comprensione della *Teosofia* specificiamo, a motivo della legittimazione epistemologica qui applicata, qual è la nostra semantizzazione della disciplina ermeneutica e che cosa intendiamo per interpretazione, tenendo conto della pregnanza, seppur ridotta in termini quantitativi dei riferimenti diretti di Rosmini al *De interpretatione* di Aristotele, i quali ci orientano su due fronti teorici: da un lato quello relativo alla metafisica, dall'altro quello relativo all'etica. Metafisica ed etica di Aristotele, nella nostra interpretazione dell'ermeneutica rosminiana, vengono correlate non in termini di subordinazione dell'etica alla metafisica, quanto piuttosto nei termini della svolta affettiva della metafisica in base alla quale l'etica come (nuova) ontologia consente di decifrare teoreticamente in modo compiuto la forma morale dell'essere e del sintesismo rosminiano. La struttura teoretica in base alla quale Rosmini compie questa interpretazione aristotelica è a sua volta fornita da un'altra interpretazione ermeneutica condotta dal Roveretano nella *Teosofia*: quella sull'interpretazione che Tommaso d'Aquino fa di Aristotele, da leggersi non tanto o soltanto con l'*Aristotele esposto ed esaminato* ma anche e soprattutto con la *Psicologia*.

L'opzione in cui si svolge questo percorso teoretico è costituita da tre elementi: quello fenomenologico, quello ermeneutico e quello dell'"altra metafisica". Il primo elemento, quello fenomenologico, si configura come ingresso reciproco tra la fenomenologia, segnatamente nella provocazione lévinasiana, e il pensiero di Rosmini. Il secondo elemento è quello ermeneutico. Come ho già avuto modo di specificare:

intendiamo per ermeneutica quella disciplina filosofica che ci permette di interpretare e d'intendere correttamente l'intenzionalità del pensiero dell'autore in esame, codificandone il linguaggio per portarlo all'interno di un altro mondo linguistico, quello, nel nostro caso, della post-modernità. L'ermeneutica è un elemento teologico-filosofico, uno strumento essenziale e indispensabile per l'operazione teoretica che vogliamo compiere, uno strumento essenziale e indispensabile, perché si tratta proprio di tradurre senza tradire l'ambito linguistico-culturale nel quale ci muoviamo (quello della lingua italiana,

¹⁹ ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., n. 117.

con uno sguardo aperto alla cultura europea, come è già in Rosmini).²⁰

L'operazione ermeneutica, che ci appare implicante dell'approccio fenomenologico e che altrove abbiamo compiuto, è di ricostruzione del pensiero di Rosmini a partire da due letture non contrapposte: la prima dal versante della modernità, la seconda da quello della sua genesi interna. In questo modo l'attualità di Rosmini viene riscoperta e la sua riflessione sul tema della coscienza/soggettività, anche qui trattato, può entrare a pieno titolo nel dibattito contemporaneo, contribuendo a superare la situazione di *impasse* attuale di una post-modernità disorientata.

Uno dei passaggi implicati in questo itinerario, che riteniamo necessario sottolineare ed illustrare più nel dettaglio, è proprio il focus relativo a quella che è a tutti gli effetti l'implicita invocazione lévinasiana dell'essere morale là dove Lévinas stesso si pone la domanda sulla possibilità dell'etica come nuova ontologia.²¹

Gli elementi-criteri ermeneutici in base ai quali abbiamo esplorato il campo d'indagine della vastissima produzione rosminiana sono stati: *in primis* l'essere morale nella sua portata metafisico-teologica. L'essere morale, analizzato nel suo passaggio dal Medioevo all'epoca moderna: nel Medioevo come espressione dell'essere nel trascendentale *bonum*; nell'epoca moderna come espressione del soggetto che si misura con l'essere. Il secondo elemento su cui abbiamo condotto la nostra analisi è stato quello di porre l'attenzione sulla coscienza, delineando una prospettiva di sintesi imperniata su di un'estetica teologico-antropologica della fede, riflettendo sulla trascendentalità della bellezza drammatico-agapica. È verso il duplice riduzionismo della correlazione che reagisce Lévinas, rifiutando sia l'implosione ontica della eticità della donazione, sia il trascendentalismo, ancora una volta, ultimamente attestato solo onticamente nella cifra della carne-desiderio. La co-originarietà di ontologicità e affezione ci sembra essere una delle cifre caratterizzanti il pensiero di Rosmini. Il trascendentale, in Rosmini, infatti, non sembrerebbe prestarsi ad una facile quanto improbabile omologia con l'impostazione trascendentale di Rahner, quanto piuttosto, sempre in rapporto a Kant e alla modernità, sembrerebbe condurre la ricerca verso l'individuazione di una originarietà della *coscienza* medesima come criterio centrale per la riformulazione del rapporto tra filosofia e teologia. Questo rapporto è espresso ed articolato in particolare con un percorso che si dipana in due fuochi ellittici: la *Teosofia* (e nel rimando vicendevole alle altre opere antropologiche del nostro) e l'interpretazione del *Trattato della coscienza morale*, ed è tale per cui gli asserti dogmatici, tra cui, principalmente, quello del *peccato* e della *grazia*, immessi con i dovuti passaggi epistemologici nella metodologia di ricerca, fungono da elementi d'incremento dell'indagine filosofica, come, per esempio, abbiamo indicato emblematicamente, per il peccato, nel rapporto tra la volontà-giudizio e la legge (eterna-naturale-razionale-positiva). Per la grazia, invece, a proposito del sentimento fondamentale, è proprio questa co-originarietà di ontologicità e affezione l'elemento caratterizzante l'apertura della coscienza, ed è individuato non come aporetico, bensì come fenomeno implicante il suo fondamento, nell'atto della libertà che accede al darsi dell'evento della rivelazione come libertà assoluta: platonicamente si direbbe ciò

²⁰ BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo*, cit., p. 31.

²¹ Cfr. il paragrafo dal titolo "Per un'ermeneutica dell'etica come ontologia in Lévinas: invocazione implicita dell'essere morale", nel nostro BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo*, cit., pp. 175-183.

Chora, rosminianamente è l'essere morale nel sintesi, che ha nell'*idea dell'essere* il suo elemento portante.²²

L'operazione che facciamo è di ermeneutica teologica, intendendo con questo termine anche l'orizzonte di riflessione sviluppatosi all'interno della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale ad opera di alcuni teologi quali G. Angelini, A. Bertuletti, F.G. Brambilla e A. Margaritti. Il terzo elemento è costituito dalla elaborazione dell'"altra metafisica" negli studi rosminiani, cioè di una metafisica dell'affezione e della sua svolta affettiva.²³

I tre elementi metodologici fondamentali, quali la fenomenologia, l'ermeneutica e la metafisica della pro-affezione, da noi utilizzati per illustrare la correlazione tra la rivelazione e la coscienza morale di Rosmini con la quale egli supera la modernità, consentono di passare, nella prospettiva teosofica, in circolarità reciproca dall'aspetto metafisico a quello fenomenologico, a quello antropologico. Tutto ciò, applicato al tema qui in oggetto, tenendo sempre presente anche

²² BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo*, cit., pp. 310-312. Per arrivare a questa conclusione segnaliamo questo punto intermedio del nostro itinerario: «Ci sembra che quello che siamo andati esponendo documenti e prospetti un orizzonte in cui si possa cogliere il modo in cui i sentieri interrotti e ripresi della modernità, segnatamente attraverso l'emblematicità del pensiero di Lévinas, trovino nella riflessione di Rosmini non solo un termine effettivo di confronto, ma anche un'analisi del pensiero di Rosmini e Lévinas che ci permette di evincere indicazioni di attualità e di sviluppo più che possibili e pertinenti: possiamo a tutti gli effetti affermare che Rosmini anticipa e risponde alle domande di Lévinas esprimendo nel proprio sistema aperto una teoresi che mette in campo elementi tali non solo da corrispondere ma anche da superare le prospettive delineate dallo stesso Lévinas. Il nucleo tematico centrale dell'accesso alla rivelazione da parte della coscienza nell'apertura all'esteriorità della grazia, generata dalla sensibilità per il senso, trova la sua specificità nel cimento cristologico, in cui la pro-affezione si attesta come originario darsi di verità e libertà, nella singolarità dell'ospitalità teologale di Gesù, e nella riconfigurazione della fede come significazione universale e metafisico-affettivo-simbolica della *coscienza credente*. Nella prospettiva dell'etica teologica della verità, alla luce della quale la svolta affettiva della metafisica conduce a riconoscere l'esteriorità e la sensibilità come trascendentali, la sensibilità della rivelazione è l'esteriorità della coscienza» (ivi, pp. 218-219).

²³ Ci sembra di aver compendiato tutto ciò affermando quanto segue: «L'ermeneutica teologica della fenomenologia della post-modernità (nella sua svolta teologica) ci può portare, con Rosmini, ad un'altra metafisica, ad una metafisica dopo la fine della metafisica. Dopo la fine della metafisica dell'auto-affezione, la metafisica della pro-affezione è plesso tematico messo in campo da Sequeri, e che in questa sede, messo a confronto con l'essere reale di Rosmini, conduce all'esito di risignificazione del dinamismo della conoscenza, e ci conduce ad una riflessione sull'essere ideale, l'ermeneutica del quale essere ideale, attinto fenomenologicamente a partire dall'essere reale, porta alla focalizzazione per la post-modernità della centralità, nel *sistema* rosminiano, dell'essere morale» (ivi, p. 36).

il dato teologico, essenziale per ricostruire la vicenda storica di Rosmini – in consonanza con il metodo storico-culturale proposto da Fulvio De Giorgi – fattore irrinunciabile per la quarta fase in quanto l’archeologia culturale del rosminianesimo,²⁴ che qui si tenta di applicare al tema in oggetto, consente di focalizzare, a proposito di Rosmini e Blondel, la convergenza tra il dato teorico e quello storico-storiografico qui documentato a proposito di Vincenzo La Via.²⁵

Indichiamo di seguito i precisi riferimenti testuali documentativi della correttezza dell’interpretazione qui proposta riguardo all’ermeneutica rosminiana di Aristotele con Tommaso d’Aquino:

183. Noi avvertimmo nell’*Ideologia*, che questo è quel luogo di tutte le opere d’Aristotele, in cui questo filosofo più s’avvicina alla vera teoria dell’origine delle idee, perché parla di un universale quiescente nell’anima, e dice, che “l’uno in quanto è ente è il principio della scienza”. Ma conviene confessare, che, ogni cosa bene considerata, rimane per lo manco dubbioso se Aristotele esca con ciò dal sensismo. Primieramente quell’universale quiescente è tradotto da Abramo de Balmes, e da Gio. Francesco Burana, per universale costituito e stabilito nell’anima dalle molte memorie, o reminiscenze precedenti, di maniera che non sia l’universale nell’anima che dia l’unità alle molte memorie, ma sieno le molte memorie che lascino l’unità e per essa l’universale nell’anima; e così pure la intende l’arabo commentatore.²⁶

²⁴ Cfr. F. DE GIORGI, *Per un’archeologia culturale del rosminianesimo*, in F. BELLELLI (ed.), *Tommaso e Rosmini. Il sapere dell’uomo e di Dio fra due epoche*, in «Divus thomas», CXIV, 2011, 1, pp. 42-90.

²⁵ Cfr. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo*, cit., pp. 31-36, 40-55.

²⁶ ROSMINI, *Psicologia*, cit., n. 183 e continua: «Ove egli è chiaro che il senso può lasciare dopo le sensazioni, immagini nella fantasia, e più immagini associate fra sé e con novelle sensazioni possono produrre l’istinto d’operare in modo che simuli un operare ragionevole, per una cotale aspettazione istintiva di casi simili, come noi abbiamo dichiarato rendendo ragione del perché nell’operare de’ bruti scorgasi ordine, simigliante a quello che si scorge nell’operare dell’uomo; ma non sarà mai, che con ciò si spieghi un concetto universale, che è quello col quale la mente intuisce l’oggetto nella sua possibilità, mentre il fantasma non esce dalla realtà delle cose passate e presenti e nulla più produce che un’inclinazione e aspettazione di cose simili (senza idea di somiglianza)». Una volta che Rosmini ha fatto emergere l’aspetto di Aristotele che ritiene fondamentale architrave da lui condiviso della struttura gnoseologico-realistica di una metafisica dell’esperienza compatibile con la metafisica della partecipazione, esplicita che è proprio l’interpretazione tommasiana di Aristotele a legittimare l’interpretazione creativa che il Roveretano fa di entrambi mentre afferma, con questo, di essere fedele all’intenzione di tutti gli autori: «184. Quindi i commentatori più penetranti, come l’Aquinata, ritennero l’universale quiescente nell’anima esser cosa nuova, che qui introduce quasi di furto Aristotele, non l’unità dell’effetto fantastico lasciato nell’anima dalle varie memorie ossia immagini; ritennero che per quell’universale quiescente Aristotele intendesse veramente un principio esistente nell’anima pel quale l’esperimento o l’effetto delle memorie rimaso nell’anima venga esteso all’avvenire e propriamente ai possibili, rendendosi così universale in atto. E se si considera che Aristotele pone sempre in potenza nell’anima, ciò che

Al termine del suo confronto tra Aristotele e Tommaso, Rosmini afferma che:

Quindi Aristotele paragona l'intelletto alla tavola che non porta ancora pittura determinata, e sulla quale però si può dipingere qual pittura si voglia. E questa similitudine oltremodo conviene all'essere in universale. Perocché la tavola senza linee o dipinture non è pur l'occhio che la rimira: né basta l'occhio a vedere le dipinture, ma ci vuole la tavola, su cui si dipingano: e se l'occhio vede la tavola non dipinta, ved'egli pur qualche cosa. Il che s'avvera del tutto in quella teoria che pone l'anima intuire di continuo l'essere in universale, ed in questo vedere poscia tutte le sue determinazioni. Aggiunge S. Tommaso, che se vi avessero nell'intelletto gli oggetti determinati, cesserebbe il bisogno de' fantasmi ad intendere le cose sensibili. Dice ancora, che come il lume non ha in sé alcun colore, eppure riduce ad atto tutti i colori; così fa l'intelletto agente, perché fornito del lume, ed aggiunge, ch'egli partecipa questo lume dalle sostanze separate. Questo lume non è dunque l'intelletto soggettivamente preso, ma è l'oggetto indeterminato che informa l'intelletto, come il lume materiale non è l'occhio, ma quella forma all'occhio visibile per se stessa, per la quale e nella quale vede tutti i determinati colori.²⁷

La forma morale dell'essere viene ricavata da Rosmini proprio nel solco di questa interpretazione, in quanto l'essere morale infinito è l'essere reale infinito per sé cognito in quanto infinitamente amabile; l'essere reale finito, per parte sua, nell'ideale percepisce solo virtualmente l'infinita attualità ed amabilità, e negli enti finiti solo un'amabilità proporzionata al loro grado. È in questo sintesi che si vede all'opera l'anima dell'uomo in rapporto al suo intelletto e alla sensibilità.²⁸ È su questo punto del sistema aperto della teoresi rosminiana che intendiamo innestare il confronto con Blondel in quanto l'essere morale è punto di contatto con lo specifico

poscia vi è in atto, non è punto improbabile che per universale quiescente egli intenda l'universale in potenza» (ivi, n. 184).

²⁷ ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 1702. È lo stesso Rosmini ad affermare di avere interpretato l'ermeneutica della *intentio auctoris* presente in tutti e tre (Rosmini, Tommaso e Aristotele) riguardo al tema dell'anima, dell'intelletto e dell'*habitus*: «Finalmente lo stesso Angelico Dottore osserva, che Aristotele chiama l'intelletto agente anche *abito*, benché non abito determinato. Ora ogni abito intellettuale suppone un oggetto. Così la scienza, a ragion d'esempio, dicesi abito; perché l'uomo che la possiede ha continuamente le notizie senza attualmente pensarle. Convien dunque dire che l'intelletto differisca appunto in questo dall'altre potenze intellettive, che egli ha in sé la natura di potenza e di abito primitivo. Le quali tutte cose intorno alla mente d'Aristotele e di S. Tommaso ho voluto dire (benché in parte le abbia dette altrove), perché noi non vogliamo già spezzare il filo della tradizione della scienza e della verità, ma ci studiamo anzi con tutte le nostre forze di rannodarlo» (*ibidem*).

²⁸ Vincenzo La Via, a proposito di Blondel, in un suo contributo si esprime in questi termini, con i quali parzialmente concordiamo nella nostra interpretazione: «Ora qui nasce la questione con la quale ho chiuso il mio discorso: cioè che l'opzione non può, come qualche volta appare in

dell'azione nella teoresi blondeliana. Su tale innesto lo sviluppo che qui ci limitiamo ad indicare nella sua pertinenza di indagine è quello del passaggio obbligato (a motivo del fatto che, come abbiamo indicato, è il principale filosofo studioso di Rosmini che si è confrontato direttamente con Blondel) per la teoresi di V. La Via, la ripresa della linea teoretica del quale è in corso di elaborazione.

IV. L'ARISTOTELE DI BLONDEL

L'affermazione "il bene è nell'azione" (che è lo stesso di *Bonum semper in actum*) consente a Blondel di reperire l'interconnessione della prassi con le opere prima e oltre che con la teoria; tramite l'assioma "l'uno è nell'azione" lo stesso Blondel riesce ad oltrepassare l'antinomia tra

Blondel (per cui a Blondel è stata rivolta l'accusa di volontarismo) determinare essa il senso necessario dell'essere, perché è invece il senso necessario dell'essere che può dare significato all'opzione stessa, in quanto l'opzione consiste nel dire sì o no, nell'aderire o nel respingere, nel consenso all'essere, come dice il Forest, oppure nel dissenso dall'essere. Questa è posizione già del Rosmini; il pensiero del Rosmini ha tanta importanza. Allora l'opzione è veramente un nodo di teoreticità e praticità, perché è una specie di modo di chiudere un circolo. Di questo circolo oggi si parla tanto: il Padre Hayen di Lovanio, ha fatto recentemente uno studio sul circolo di conoscenza e di azione in S. Tommaso, per vedere se c'è o no in S. Tommaso appunto un circolo di teoria e pratica. Ora, io trattavo di questo circolo della teoria e della pratica, ed infine concludevo che non è possibile che l'opzione sia essa determinante, perché al contrario essa suppone che sia dato nella coscienza un ordine che il Rosmini chiama l'ordine dell'essere» (V. LA VIA, *Nota su la speculazione filosofico-religiosa nella cultura europea contemporanea*, in «Teoresi. Rivista di cultura filosofica», 1978, 1-2, si consulti l'intero fascicolo). La divergenza che ci permettiamo di esprimere tra la prospettiva di La Via e la nostra è riguardo al modo in cui viene interpretato il rapporto tra l'ordine dell'essere rosminiano e l'azione blondeliana. Mentre La Via si esprime così: «Il quale ordine dell'essere è in funzione di un significato o di un contenuto necessario dell'essere o dell'idea dell'essere che è principio della coscienza, quindi non può essere costituita o prodotta o determinata dall'opzione; invece l'opzione la presuppone e presuppone quindi il conoscere, quel conoscere fondante al quale mi riferivo. Questo è il significato che io davo all'opzione; quindi l'opzione ha solamente un carattere pratico, in quanto realizza la persona, consentendo o dissentendo rispetto all'ordine dell'essere cioè all'oggettività. Ma l'oggettività è sempre presupposta, non è mai determinata, non è mai posta dall'opzione» (*ibidem*), noi propendiamo nell'affermare che, come asseriamo avvalendoci delle posizioni di D'Agostino e di Cornati, sia in Blondel sia in Rosmini l'oggettività è sia presupposta sia determinata dall'opzione.

prassi e teoria.²⁹

Ne *L'Action* tutto quanto qui sintetizzato e affermato in base ad opinioni confermate da un sapere autorevole e condiviso dalle comunità scientifiche, viene con rigore incontrovertibile dimostrato nella sua necessaria verità teorico-pratica. Il formalismo morale viene superato da Blondel attraverso la comprensione della mortificazione (*sterēsis*) intesa come capacità della volontà (e della sua unità) e della personalità (e della sua identità) di dimostrare che la libertà è tale nel momento in cui riconosce di dover rispettare le esigenze della natura (e in tale operazione, quando viene frainteso, Blondel può sembrare un volontarista). L'interpretazione di Aristotele che Blondel mette in campo nella seconda tappa de *L'Action* è la dimostrazione che *theōria*, *praxis* e *poiēsis* sono articolate a partire dalla loro sintesi organica, resa possibile da quest'ultima. In questo consiste il passaggio dall'atto all'azione, che è il nucleo essenziale de *L'Action*, dal quale scaturiscono gli ulteriori presupposti argomentativi: «Qui si gettano i presupposti filosofici dell'opzione e della pratica letterale; qui avviene la prima *sterēsis* dell'uomo a se stesso, e la sua trascendenza negli *erga*, qui la libertà inizia il suo esodo e costituisce sé grazie a qualcosa di altro da sé».³⁰

Esiste un rimando evidente tra l'ultima delle tre citazioni che chiudono la "Première notable", che contiene il sintagma della *philia*, e la fine della quarta e l'inizio della quinta tappa della terza parte de *L'Action*. Si tratta proprio del sintagma della *philia*, che costituisce l'energia propria dell'intenzionalità che appartiene al determinismo della natura, soggiacente all'intima intenzionalità della libertà, la quale desidera che l'opera realizzata diventi rispetto al suo autore un *alter ego*, capace di interagire con esso. La *philia*, in questa prospettiva, è implicazione di quella *poiēsis* (la vera entelechia blondeliana) che soggiace alla *praxis* e alla *theōria*: in tutto ciò risiede il ruolo decisivo nella storia del pensiero de *L'Action*, nella quale Blondel, tramite il riferimento a Kant, passando dal fatto all'atto, risale all'origine della soggettività; tramite il riferimento ad Aristotele, invece, Blondel, passando dal fatto all'atto e dall'atto all'azione, scende dal formalismo raggiungendo le profondità dell'oggettività. Con questi due riferimenti si misura più o meno implicitamente la *notule*: in ciò risiede la modernità e il superamento della stessa da parte della filosofia di Blondel.³¹

²⁹ Nel ripercorrere l'Aristotele di Blondel ci avvaliamo, anche per il reperimento dei testi dell'autore, dell'opera di D'Agostino e Cornati. La linea di ricerca della messa in dialogo tra Rosmini e Blondel, alla quale in questo articolo si vuole umilmente e sebbene in modo embrionale dare un contributo il quale per essere più esaustivo necessiterebbe di una ben più ampia dissertazione, può continuare anche con il contributo di M. GALVANI, «Non v'ha cosa che abbia a che fare coll'uomo, che non si associ con la sua moralità». *L'antropologia morale secondo Antonio Rosmini e Maurice Blondel*, in F. BELLELLI (ed.), *Rosminianesimo teologico*, secondo volume della collana, in corso di pubblicazione.

³⁰ D'AGOSTINO, *Dall'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'Action"* (1983), cit., p. 434.

³¹ Ivi, pp. 433-435.

La pregevole ed eccellente lettura che D'Agostino fa della teoresi blondeliana sprigiona, a nostro avviso, le sue migliori potenzialità tramite l'accostamento con un altrettanto pregevole lavoro su Blondel quale quello di Cornati, particolarmente rispetto al dato teologico. Cornati evidenzia come Blondel conduce l'apprezzato realismo di Aristotele ad una piena maturazione proprio con il portare l'attenzione aristotelica sulla questione del vincolo, soggettivo e critico, del fine costitutivo ed immanente che realizza le sostanze. Blondel, che conferisce disciplina alla concretezza nel suo essere pensata senza cadere nella tentazione che l'essere venga concepito in modo statico, evita il rischio di una lettura sostanzialistica della Metafisica: «i limiti di una comprensione aristotelica dell'essere, già presentiti nella *nota* e nella prima *Action*, vengono impugnati con maggior decisione da Blondel in un saggio dell'anno 1903, dal titolo: *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*».³²

Blondel, con Cornati, si domanda quali siano le cause che hanno ingabbiato nella debordante logica deduttiva come struttura di pensiero imperante la cruciale tematica della logica della vita morale; in quale modo tale *quaestio* possa venire riportata alla ribalta nella sua portata dirimente e ineludibile; quali siano le ragioni più che evidenti per le quali l'autonomia della logica della vita morale, restituita alla sua originale originarietà (e quindi capace di svincolarsi dal deterioramento della destoricizzazione) sia tale per cui ci si possa accorgere dell'inversione tra la foce – che è la logica generale trattata purtroppo come fonte – e la fonte – che è la logica morale purtroppo trattata come foce. Questa analisi del pensiero di Blondel collima pienamente con la nostra interpretazione di Rosmini quando nel confronto con Lévinas siamo giunti ad affermare che l'etica come ontologia prima è una invocazione implicita della forma morale dell'essere in Rosmini. «A detta dello stesso Blondel: “*Aristote, du moins, demeurait plus délibérément placé au point de vite die language*” [...] la riqualificazione della tematica 'logica' dovrà attenersi alla corretta valutazione di tale rigonfiamento classico della proposizione linguistica, a discapito della posizione più concreta di un'esistenza pratica, inizialmente eccellente».³³

Punto cruciale dell'analisi di Cornati sull'Aristotele di Blondel risiede nella critica di *acosmismo* di un ideale di precisione letteraria applicato all'intenzionalità di fedeltà al concreto che finisce per diventare un principio di immobilismo dottrinale e di intolleranza pratica:

Avviene come di una crisalide vuota che pretende di valere più della farfalla e che la invita a far ritorno in sé stessa col pretesto d'averla per un istante racchiusa. Si eviti dunque di cambiare banalmente il guscio verbale con la stessa Psiche dalle ali spiegate; e se davvero, il principio di contraddizione viene estratto dalla vita, non si accetti di snaturarlo, isolandolo ed erigendolo a norma *a priori* di una realtà, che non rientra più in lui. Pertanto, se qualcuno intende sottomettere totalmente la realtà concreta a questa legge, tanto rinsecchita e rattappita, non deve meravigliarsi, similmente al bimbo che pretende di tenere al padre la lezione che deve aspettarsi, di urtare nell'impossibilità di una dialettica reale e di una logica morale.³⁴

³² CORNATI, *L'ontologia implicita nell'“Action”* (1983) di Maurice Blondel, cit., p. 317.

³³ Ivi, p. 318.

³⁴ Ivi, p. 319, sono parole di Blondel.

Secondo Cornati Blondel inaugura «una *ricusazione cristiana* della concettualità classica dell'ente, una smentita della lettura statica e cosmocentrica: che, se avvertita del convenzionale dualismo platonico, 'da Aristotele' prima; 'contro Aristotele' denuncia l'abuso del regime linguistico emissario di una bugiarda promessa». ³⁵

Che questa analisi non debba essere interpretata come una ricusazione blondeliana di Aristotele lo afferma lo stesso Cornati: «ora, non è chi non veda la possibilità, procurata in questa revisione aristotelica, di riassegnare un traguardo nobile e nondimeno auspicabile ad un processo già avviato di *idéalisme réaliste*». ³⁶ Quello che Blondel compie è un ripensamento del realismo aristotelico e della teoria della *analogia entis* proposto nella scienza dell'azione, in cui la sua ontologia implicita emerge nella correlazione tra il fenomeno concreto e l'atto in quanto *a priori* sintetico/soggettivo dell'azione stessa, in quanto, a sua volta, rivelativa della – relativa all'azione stessa – *apriorità* dell'atto.

V. CONCLUSIONI

Alla luce della disamina effettuata, ci sembra pienamente sostenibile affermare che Rosmini e Blondel sono interpreti nel contempo ortodossi e creativi di Aristotele. A proposito dei riferimenti ad Aristotele ci siamo limitati ad una indagine iniziale a nostro avviso sufficientemente dimostrativa della pertinenza di un iter poco frequentato e da frequentarsi per ampliare le fonti della prospettiva individuata; a proposito delle fonti aristoteliche di Blondel abbiamo ritenuto innovative quelle di D'Agostino e Cornati. Rimandiamo ad altri studi nei quali esporre nostre analisi specifiche sui testi stessi di Aristotele, ritenendo tale lavoro un appesantimento eccessivo per il presente contributo. *Focus* sul quale ci si è intesi soffermare è il fatto che l'originale ed esoterico Aristotele rinvenuto da Rosmini e Blondel ha un ben fondato radicamento nelle fonti aristoteliche stesse. La continuità di lettura aristotelica da parte di Rosmini e di Blondel non è, tuttavia, omologata ed omologabile, come hanno mostrato i rimandi storico-storiografici della critica, ancora purtroppo molto sguarnita, che si è occupata di comparare gli stessi Rosmini e Blondel (eccezion fatta, in modo seppur minimale, da La Via, il cui contenuto è da sondare con studi più approfonditi): nella impossibilità che il sistema di pensiero rosminiano e quello blondeliano siano isomorfi, in ogni caso, la comparazione di questi due sistemi ha mostrato che il cuore dell'ermeneutica aristotelica affermato nel metodo dell'immanenza blondeliano (esemplificato dall'immagine paradossale del rapporto invertito “crisalide”/“farfalla” nella storia dell'interpretazione svolta sull'atto dall'aristotelismo essoterico), geniale elaborazione prevalentemente di natura filosofica, è lo stesso cuore dell'ermeneutica rosminiana, precipuamente teologica – avente in Tommaso d'Aquino uno dei suoi co-autori principali –, espressa nell'articolazione

³⁵ Ivi, pp. 320-321.

³⁶ Ivi, p. 321.

tra l'intelletto agente/principio di cognizione e il giudizio del soggetto come affermazione sintesistica triadico-trinitaria (e qui risiede la portata filosofica del teologico) della sua analogabilità con l'idea dell'essere e il sentimento fondamentale.

fernandobellelli@gmail.com

(Università di Modena e Reggio Emilia)

BIBLIOGRAFIA

- D. CORNATI, *L'ontologia implicita nell'"Action" (1983) di Maurice Blondel*, Glossa, Milano 1998.
- S. D'AGOSTINO, *Dall'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de "L'Action" (1893)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999.
- F. BELLELLI (ed.), *Tommaso e Rosmini. Il sapere dell'uomo e di Dio fra due epoche*, in «Divus thomas», CXIV, 2011, 1.
- 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.



Focus

La metodologia del confronto, si sa, ha, all'interno della repubblica delle lettere filosofiche, un diritto di cittadinanza solo limitata: essa è cioè plausibile solo a condizione che i termini o gli autori convocati per un confronto siano davvero ed effettivamente comparabili in ragione di un terzo elemento che funga, per così dire, da elemento di raccordo. Ne consegue che un testo come la Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling è senza alcun dubbio un confronto in piena regola perché il suo autore individua, metodologicamente, un tertium comparationis, segnatamente nella nozione di infinito; invece, un testo come – e si può proprio dire: si parva licet... – L'anima di Hegel e le mucche del Wisconsin non è e non potrà mai e in nessun caso ambire a essere un confronto perché, come appare a tutti evidente, l'accostamento tra i due termini manca di un terzo che avvicini i rispettivi generi concettuali di appartenenza e li renda, in un modo o nell'altro, collegabili.

I testi che pubblichiamo nel Focus di questo numero rientrano però, incontestabilmente, nel genere letterario e concettuale del confronto. Ciascuno di essi, infatti, si premura, a partire da uno specifico punto di osservazione, nonché nella diversità delle prospettive di ricerche degli autori, di specificare con nettezza quali siano gli elementi di raccordo rinvenuti o ipotizzati che rendano possibile l'accostamento del pensiero e dell'opera di Rosmini a filoni o correnti da lui anche (temporalmente e ideologicamente) assai distanti. Il genere letterario del confronto è sempre in fieri, ossia dischiude prospettive di approfondimento potenzialmente inesauribili. E tanto più un pensiero si presta a essere, con serietà e rigore metodologico, confrontato con un altro, quanto più esso attesta, mediante una tale raffrontabilità, il suo essere vitale. Nel confronto, infatti, come abbiamo appreso, tra gli altri, da Benedetto Croce, si



assume, dei pensieri raffrontati, “ciò che è vivo”, in qualche modo perpetuanolo, e si mette da un canto “ciò che è morto”.

Così, il confronto apre alla collocazione, a uno spazio in cui, oltre al terzo della comparazione, entra anche un “altro terzo” in gioco: il lettore. Il quale, al di là delle distanze temporali che, necessariamente, lo separano da quei dibattiti, si dispone, mediante il confronto, a un colloquio critico con gli autori convocati. Il tutto, e sempre, all’insegna di un duplice motto, che qui vorremmo, in combinato disposto, fare nostro: quello, balthasariano, dell’abbattere i bastioni e quello, brentaniano – rievocato da Omar Brino – dell’abbattere i pregiudizi.

Abbatte i bastioni e i pregiudizi, oltre che i clichés che solo una tutt’altro che commendevole pigrizia storiografica ha consolidato, ci pare, in estrema istanza, la via maestra per restituire sempre più al pensiero di Rosmini quel posto che, giustamente, gli spetta nella storia della filosofia e della cultura.



OMAR BRINO

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

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

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

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



tumo *Versuch über den Erkenntnis*.¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Cfr. *infra*, nota 52.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

prio là dove risiede la determinazione temporale.⁷

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

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

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

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

Locke, infatti,

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

⁷ Ivi, p. 29.

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

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

¹⁰ Ivi, p. 20.

¹¹ Ivi, p. 34.

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

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

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

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

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

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

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

¹² Ivi, p. 28.

¹³ Ivi, p. 33.

¹⁴ Ivi, p. 29.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ *Ibidem.*

filosofico moderno-cartesiano.¹⁸

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Scrive De Sarlo:

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

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

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

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

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

²³ Ivi, p. 161.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

all'interno della scuola brentaniana stavano portando alla fenomenologia.

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

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

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

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

Dice Capone Braga, nelle conclusioni della sua ricerca,

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

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

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

E poco dopo:

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

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

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

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

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

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

³³ Ivi, p. 149-150.

³⁴ Ivi, p. 149.

³⁵ Ivi, p. 150.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 147.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*intellectu quod prius non fuerit in sensu.*⁴¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁴ Ivi, p. 64; tr. it. cit., p. 92.

⁴⁵ Ivi, p. 87; tr. it. cit., p. 113.

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

⁴⁷ Ivi, p. 118; tr. it. cit., p.145.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Già Meinong

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

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

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

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

⁵³ Ivi, VIII, 1914, n. 1, p. 200.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ivi, p. 198.

⁵⁶ *Ibidem*.

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

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

L'«*epoché*», continua Capone Braga,

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

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

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

⁵⁷ Ivi, IX, 1915, n. 1, p. 73.

⁵⁸ Ivi, p. 74.

⁵⁹ Ivi, p. 75.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶² Ivi, p. 341.

⁶³ Ivi, p. 370.

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

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

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

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

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

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

⁶⁴ Ivi, p. 371.

⁶⁵ Ivi, p. 372.

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

⁶⁷ Ivi, p. 371.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

omar.brino@virgilio.it

(Università di Chieti)

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

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

MARIO VERGANI

PERSON AND PERSONALISTIC ATTITUDE IN HUSSERL AND ROSMINI. BETWEEN ANTHROPOLOGY AND PHENOMENOLOGY

PERSONA E ATTEGGIAMENTO PERSONALISTICO IN ROSMINI E HUSSERL
TRA ANTROPOLOGIA E FENOMENOLOGIA

The article distinguishes two different methods to elaborate the idea of person: Rosmini's anthropological approach and Husserl's phenomenological approach. It analyses and discusses the articulate description of the person proposed by both philosopher, pointing out elements of continuity and discontinuity and concluding with the main difference that consists in a metaphysical definition of person in Rosmini and a relational definition by Husserl.

I. INTRODUZIONE: IL TEMA DELLA PERSONA COME PROBLEMA DI COSTITUZIONE FENOMENOLOGICA.

Questo saggio si limita a presentare la differenza di approccio al tema della persona in Husserl e in Rosmini e le conseguenze che ne derivano. Si tratta di una lettura comparativa con un'intenzione teoretica volta ad evidenziare alcuni elementi di vicinanza e i punti di divaricazione. La dimensione descrittiva – com'è noto si è parlato di accenti fenomenologici nelle ricerche di Rosmini – è fondamentale per vedere l'immagine diversa della persona che ne risulta, ma il punto di vista seleziona e dunque discrimina quello che si può vedere o non vedere. Alla luce di tali premesse proponiamo di prendere Husserl come guida e di leggere Rosmini come controcanto. Per ragioni di prudenza ermeneutica, per evitare forzature e accostamenti estrinseci, per non lavorare sul piano analogico, la scelta adottata consiste nello spostarsi sul piano del metodo, le differenti vie per raggiungere il tema della persona, sui diversi approcci.

Le due tesi sostenute sono le seguenti: 1. per porre la domanda sulla persona in Husserl bisogna partire dalla nozione di atteggiamento personalistico; è necessario chiedersi come si arriva fenomenologicamente al personalismo e in che senso questo, prima che una dottrina, sia appunto un atteggiamento. Dunque cosa significa atteggiamento e come si distingue questa posizione rispetto ad altri atteggiamenti. Il punto è delicato, perché se introduciamo la nozione di atteggiamento come presupposto per parlare della persona, dobbiamo poi chiederci se non è forse vero che l'atteggiamento è proprio un requisito della persona; 2. dato l'approccio husserliano al tema della persona, fenomenologico e non antropologico, emerge un modello pluralistico e aperto che si può verificare in due direzioni: la prima è quella relativa al problema della determinazione della persona (chi e cos'è persona, che tipi di persona abbiamo e come si rapportano tra di loro?); la seconda si riferisce allo sviluppo delle implicazioni etiche delle riflessioni sulla persona, che accentuano sempre più la direzione verso un'etica non formalistica e antigerarchica. Questi esiti verranno confrontati con le tesi rosminiane.

La nozione di persona viene decostruita genealogicamente o arriva a rappresentare il bersaglio di diverse impostazioni teoriche o filosofiche del Novecento: dall'area etno-antropologica (seminale è Mauss), alle obiezioni antipersonaliste del secolo scorso, ad esempio le ardite tesi esposte dalla Weil, fino alle attuali critiche di area biopolitica (si pensi alle linee di ricerca che vanno in direzione dell'impersonale quale risorsa etica). Intendiamo suggerire che, rispetto alle contestazioni – in larga parte da sottoscrivere – che sono state avanzate al concetto di persona, la via fenomenologica può avere qualche ragione di interesse. Come scrive Ricoeur:

Per uscire dalle astrazioni, vorrei, da parte mia, individuare l'*attitudine-persona*. Innanzitutto è persona quella entità per la quale la nozione di *crisi* è il segno di riferimento essenziale della sua situazione [...] percepire la mia situazione come crisi significa non sapere più qual è il mio posto nell'universo (una delle ultime opere di Max Scheler si intitola proprio *Il posto [Stellung] dell'uomo nell'universo*). Vedersi come persona desituata [*déplacée*] è il primo momento costitutivo dell'attitudine persona.¹

Si noti che *attitude* è la traduzione francese per *Einstellung*, atteggiamento.

¹ P. RICOEUR, *Approches de la personne*, in «Esprit», CLX, 1990, 3/4, pp. 115-130, trad. it. e cura di I. BERTOLETTI, *La persona*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 28-29; cfr. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris 1968 (IV ed.), *Cinquième partie: Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"*, tr. it. di F. ZANINO *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di 'io'* (1938), in *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000, pp. 351-380; S. WEIL, *La personne et le sacré* (1943), extrait de *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, pp. 11-44, tr. it. di M. C. SALA, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012; più recentemente R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, in particolare pp. 80-126.

II. QUESTIONI DI METODO: ANTROPOLOGIA E FENOMENOLOGIA DELLA PERSONA.

Storicamente la nozione emerge in contesti determinati e che tuttavia presentano degli elementi di ricorrenza riconoscibili: dagli ambiti teologico e giuridico-politico generalmente supportati da impostazioni di carattere ontologico o metafisico, fino ai loro portati in termini di analisi antropologiche. Una distinzione maggiore è certamente quella tra approccio antropologico e approccio fenomenologico al tema della persona.

In Rosmini la persona appare all'incrocio tra differenti campi della sua ricerca: ontologico, gnoseologico, morale, politico-giuridico; la si trova sia nella filosofia della politica che nella psicologia, nella filosofia del diritto, come nella filosofia morale e nell'antropologia. Il luogo nel quale in maniera molto esteso viene discusso il tema, dentro un inquadramento il più ampio possibile, è però l'ambito antropologico e in particolare nell'*Antropologia al servizio della scienza morale*. Per evitare di assumere la nozione di antropologia rosminiana al modo in cui Husserl intende ogni antropologia, è utile mostrare in cosa consiste appunto il metodo che Rosmini segue per praticare la sua ricerca che si vuole appunto antropologica:

Questo trattato ha scritto in fronte *Antropologia in servizio della scienza morale*; il che viene a dire: discorso dell'uomo, o dell'umana natura considerata sotto i rispetti della moralità. Formando adunque l'uomo l'argomento di questo trattato, ci gioverà cominciare dal definire accuratamente l'uomo, per poi analizzare questo concetto dell'uomo, per indi riassumere tutte insieme le parti che entrano in questo concetto, e riunendole dar nuova luce alla definizione da prima posta dell'uomo stesso. Con questo metodo noi partiamo dal tutto, e veniamo alle parti: il che è un seguire il *metodo analitico*, che consiste nell'analizzare il tutto, cioè scomporlo nelle sue parti (I): di poi, facendo il viaggio contrario, dalle parti ritorniamo al tutto, sintetizzando, cioè componendo ad unità le parti scomposte. Il metodo adunque, che noi ci proponiamo tenere in questi ragionamenti, si può acconciamente chiamare analitico-sintetico.²

L'impostazione fenomenologica e quella antropologica si separano in un punto preciso: l'andamento analitico-sintetico presuppone, quale punto di partenza, un riferimento all'idea di uomo non priva di implicazioni di natura metafisica. Nel libro I dell'*Antropologia al servizio della scienza morale*, Rosmini ne propone due; riportiamo la seconda, la più completa: «L'uomo è un soggetto, animale, dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato agente in modo conforme all'animalità e all'intelligenza che possiede». ³ La definizione viene quindi spacchettata. Cosa significa adottare questo approccio lo si capisce dalla struttura del testo rosminiano: in ragione di queste scelte l'impianto stesso dell'indagine risulta complesso e all'idea di persona si arriva dopo una lunga serie di passaggi speculativi. I capitoli dall'uno al tre sono dedicati rispettivamente all'uomo, all'animalità (in quanto essere reale) e alla spiritualità (in quanto essere ideale) e solo nel quarto capitolo, intitolato *Del soggetto umano*, si

² A. ROSMINI, *Antropologia al servizio della scienza morale*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. II, Tipografia e libreria Pogliani, Milano 1838, p. 18.

³ Ivi, art. 2, p. 26.

trova la definizione di persona, ma alla fine, di nuovo, dopo un percorso che introduce una serie di ulteriori discriminazioni: 1. l'‘individuo’ in quanto sostanza indivisibile e sussistente per sé; 2. il ‘soggetto’ in quanto individuo senziente dotato di uno specifico principio attivo; 3. il ‘soggetto intellettuale’ in quanto intuisce l'essere ideale; 4. il ‘soggetto umano’ in quanto assomma il principio dell'animalità e quello dell'intelligenza; 5. l'idea di ‘io’ che introduce un elemento di riflessività del principio supremo intellettuale – come viene ribadito anche nella *Psicologia* «Il monosillabo io è dunque ‘il segno vocale pronunciato da un'anima intellettuale (o più generalmente da un soggetto intellettuale) di un atto suo proprio quando interiormente rivolge l'attenzione a se stessa e si percepisce’»⁴ – e infine, da ultimo, la persona: «*Persona* è ‘un soggetto intellettuale in quanto contiene un principio attivo supremo’».⁵ Riassumendo: risucchiata dentro e secretata, la persona è principio – in atto – per il quale il soggetto, intuendo, è uomo.

La distinzione tra antropologia e fenomenologia compare in Husserl proprio quando si affaccia il tema della persona. Nella seconda parte della *Filosofia come scienza rigorosa*, nel quadro delle critiche rivolte allo storicismo abbiamo da una parte il riconoscimento dello straordinario contributo di Dilthey rispetto allo studio delle scienze dello spirito, ma dall'altra parte la sottolineatura che, esattamente dal punto di vista dell'atteggiamento, le filosofie delle *Weltanschauungen* trattano il tema della persona trasponendo l'atteggiamento naturalistico nell'ambito delle scienze dello spirito. Non fanno dunque fenomenologia, ma semmai antropologia, come più tardi verrà ribadito in diverse appendici delle *Idee*.⁶ Tutto ciò non sfugge a Heidegger che esattamente in riferimento alla lettura di *Idee II*, nel § 10 di *Essere e tempo*, giudica positivamente le obiezioni husserliane. A prescindere dal dissenso che a partire da questa posizione vede contrapposti Husserl e Heidegger rispetto alla definizione schiettamente fenomenologica o antropologica delle reciproche indagini, è però chiaro che entrambi distinguono l'interpretazione della persona compiuta sulla scorta del metodo fenomenologico da quella attinta per via antropologica.⁷ Detto altrimenti: via descrittiva e via

⁴ A. ROSMINI, *Psicologia*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. VI, Tipografia e libreria di Girolamo Miglio, Novara 1846, n. 63, p. 53.

⁵ ROSMINI, *Antropologia al servizio della scienza morale*, cit., Libro IV. “Del soggetto uomo”, def. 8, p. 61.

⁶ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Bd. II, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1952 (*Husserliana*, IV), tr. it. di E. FILIPPINI, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica II*, nuova edizione a cura di V. COSTA, Einaudi, Torino 2002, “Appendice XIV”, p. 362.

⁷ Da dove deriva il termine Husserl è difficile dire con esattezza, anche se i riferimenti maggiori nella storia delle idee paiono essere Dilthey e Leibniz. Dilthey un po' ovunque, ad esempio nell'*Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, hrsg. von H. PEUCKER, Dordrecht-Boston-London, Kluwer 2004 (*Husserliana*, XXXVII), tr. it. e cura di S. F. TRINCIA,

analitico-deduttiva.

Introduzione all'etica, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 100, mentre in E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, hrsg. von I. KERN, M. Nijhoff, Den Haag 1973 (*Husserliana*, XIV), p. 48, viene citato Leibniz (*Nouveaux Essais*, II, 27 §. 9), dove compare l'idea di persona. Per il rapporto con Heidegger, cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von W. und M. BIEMEL, Den Haag, M. Nijhoff 1950 (*Husserliana*, III), tr. it. di E. FILIPPINI, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I Torino, Einaudi 1965, nuova edizione a cura di V. COSTA, Einaudi, Torino 2002 "Postilla alle Idee", pp. 418-434 e l'introduzione di E. FRANZINI, p. XLVII: Heidegger conosce certamente le *Idee II*, quindi il tema della persona in Husserl e lo specifico dell'atteggiamento personalistico ed opera un confronto con Scheler, mostrando come la via di Scheler sia preferibile; ma al fondo critica sia Husserl che Scheler sull'idea di persona, sostenendo che entrambi mancano il 'problema dell'essere della persona' (cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001 (1927), tr. it di P. CHIODI, nuova edizione a cura di F. VOLPI, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 524 e 70-71, § 10 "Delimitazione dell'analitica esistenziale rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia"). Come detto, l'idea di persona compare già in *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur» (1910-1911), tr. it. di C. SINIGAGLIA, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 68-69, mentre la monade compare per la prima volta nei manoscritti sull'intersoggettività tra il 1908 e il 1911. La conferenza del 1932 su *Phänomenologie und Anthropologie* (E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, hrsg. von T. NENON und H.R. SEPP, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989 (*Husserliana*, XXVII), pp. 164-181) vuole dissipare una serie di fraintendimenti: antropologismo e psicologismo si oppongono all'altro indirizzo del soggettivismo moderno, rappresentato dal trascendentalismo, da ultimo dalla fenomenologia stessa, ma Husserl, al termine della conferenza, si chiede «per quale motivo, in effetti, la psicologia, e se si vuole l'antropologia, non è una scienza positiva accanto alle altre, accanto alle discipline scientifico-naturali, ma ha una interna affinità con la filosofia, con la filosofia trascendentale», p. 181. In questo caso un punto di contatto rispetto al tema della persona negli specifici percorsi di Husserl e Rosmini piuttosto che da Kant è rappresentato da Leibniz. Se rispetto ad altri aspetti – quali ad esempio l'idea dell'essere e la manifestatività della stessa – è possibile operare un confronto tra il pensiero di Rosmini (il "Kant italiano") e quello di Husserl via Kant (cfr. M. KRIENKE, *L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 141-154) qui forse è interessante ricordare che rispetto all'idea di persona Rosmini si richiama invece alla monadologia di Leibniz, anche se in termini di insufficienza e di necessità di integrazione: «Ciascun eletto dunque nel suo stato finale è un concetto realizzato che abbraccia tutto il mondo, e di lui si può ben dire, in un modo assai più vero che non disse Leibnizio nelle sue monadi, che rappresenta in sé l'universo», A. ROSMINI, *Teosofia*, Libro III, art. n. 1120, a cura di S.F. TADINI, Bompiani, Milano 2011, p. 1174.

Al di là di questa precisazione risulta comunque sorprendente come le implicazioni, la concettualità e un lessico metafisico molto tradizionali, riconoscibili in impostazioni più propriamente antropologiche, siano ancora ben visibili in numerose tesi husserliane: in ‘senso specifico’ la persona comporta le idee di libertà, volontà e autoresponsabilità. Se l’immagine è per molti aspetti classica, quanto fa differenza in questo caso è invece l’approccio che consente di descrivere l’atteggiamento personalistico.⁸ Nel secondo libro delle *Idee* (1912-1928) – per il nostro tema il riferimento maggiore – le ricerche sulla costituzione fenomenologica nel suo senso più ampio descrivono la realtà (*Wirklichkeit* e non *Realität*) e il suo rapporto con la razionalità fenomenologica, secondo una nota articolazione: natura da una parte e mondo spirituale dall’altra; ma l’analisi costitutiva riferita al mondo spirituale è di fatto una nuova ripartenza rispetto alla indagini precedenti, e infatti due volte Husserl è costretto a distinguere la differenza tra l’approccio naturalistico e quello personalistico: una prima volta nel § 34, prima di procedere alla descrizione della natura animale (per indicare che manca un’intera dimensione alle analisi costitutive, cioè quella dello spirito), e poi all’inizio della sezione terza vera e propria, che ci interessa maggiormente. Se queste parti non si lasciano collocare bene nell’impianto complessivo dell’opera, se Husserl fa fatica ad ordinare l’andamento delle sue ricerche costitutive in modo progressivo, è perché l’approccio fenomenologico non è né deduttivo, né emergentista: la coscienza in senso generale e poi la persona non sono punto culminante, né epifenomeni; non abbiamo qui un sistema gerarchico nel quale dal basso emerge l’alto, nel senso di un vertice. Al contrario, fenomenologicamente la persona *corrisponde* a un atteggiamento e al tempo stesso *si rende visibile* a partire da un atteggiamento. Già là fenomenicamente nella sua auto-datità, per il fenomenologo si tratta quindi di determinare meglio il *come* del suo darsi, spostando lo sguardo su questa dimensione spirituale o personale, perché – come scrive Husserl – «la fenomenologia procede per sguardi chiarificatori, determinazioni di senso, e distinzioni di senso. Essa confronta, distingue, collega, pone in relazione, divide in parti, o separa momenti. Ma tutto ciò entro il puro guardare. Essa non teorizza e non matematizza; non effettua cioè alcuna spiegazione nel senso di una teoria deduttiva».⁹

Concretamente, Husserl entra in questa prospettiva quando comincia a vedere che al di là

⁸ Cfr. come studi introduttivi e generali: D. MORAN e J. COHEN, *The Husserl Dictionary*, Bloomsbury Academic Publishing, London-Oxford-New York 2012, sulla persona e l’atteggiamento personalistico, pp. 309-312 e G. SEMERARI, *L’idea di persona nella fenomenologia di Husserl*, in V. MELCHIORRE (ed.), *L’idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 305-324. Anche internamente, se guardiamo alla seconda parte di *Idee II* sullo spirito, la disposizione della materia è piuttosto tradizionale: 1. senso dell’opposizione natura-spirito; 2. senso della legge fondamentale della motivazione; 3. senso della precedenza ontologica del mondo spirituale rispetto a quello naturale.

⁹ E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1950 (*Husserliana*, II), tr. it. di A. VASA, *L’idea della fenomenologia*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 96.

delle dipendenze idiopsichiche o fisiopsichiche (l'animo dipende da sé o dal proprio corpo) si danno anche dipendenze non psicologicamente o naturalisticamente descrivibili e tuttavia costitutive, dipendenze dagli altri in quanto esseri personali e dal mondo circostante, nelle sue determinazioni più o meno prossime, ma comunque in un regime plurale e storico-culturale. L'indagine si applica quindi alla descrizione delle condotte che in un ambiente umano e in circostanze sociali costituiscono la persona – e quindi la rendono riconoscibile – alla quale corrispondono specifici correlati intenzionali: dunque non altri uomini, ma altre persone, per Husserl compagni (*Mitgenosse* o *Heimgenosse*) che costituiscono e condividono lo stesso mondo familiare, la stessa *Umwelt* e pertanto oggetti sociali, tradizione, storia, comunità e così via, secondo cerchi di appartenenza più ristretti o più ampi. Questo significa che lo spirito, la persona non si deduce speculativamente, ma che allo sguardo fenomenologico si dischiudono diverse prospettive eidetiche non ordinate gerarchicamente, quanto piuttosto differenziali, plurali e intrecciate tra di loro.

Rispetto a questo modo di procedere, l'approccio rosminiano è certamente differente; coerentemente con il modello analitico-sintetico, ciò che definisce la persona in quanto persona è da ultimo il principio attivo che consente l'intuizione dell'essere ideale; non vi si arriva per via fenomenologica, ma deduttiva, a partire dalla tesi del dono del lume naturale, che consente di individuare la persona umana come il luogo di dischiusura della manifestatività pura. L'idea dell'essere conferita all'uomo ne fa una persona e lo eleva gerarchicamente al di sopra di ogni altro ente: «Il principio attivo supremo, base della persona, è informato dal lume della ragione, dal quale riceve la norma della giustizia: egli è propriamente la facoltà delle cose lecite».¹⁰ Da ultimo dunque la persona emerge come una vetta al di sopra del soggetto in senso generale, e anche rispetto all'uomo ne è il coronamento, quel coronamento che all'uomo conferisce infine, per partecipazione, la sua dignità, un'eccellenza. In quanto principio è elemento sovrano che riprende e gerarchizza gli altri: possiamo così leggere che è 'fondamento' e 'base', oppure, rovesciando la prospettiva, che è principio supremo, vertice, cima più alta, «comignolo dell'umana natura».¹¹

III. L'EINSTELLUNG PERSONALISTICA

Per distinguere meglio gli approcci, in prima battuta è necessaria una definizione ampia

¹⁰ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. I, Tipografia e libreria Bomiardi-Pogliani, Milano 1841, n. 52, p. 225.

¹¹ A. ROSMINI, *Antropologia al servizio della scienza morale*, cit., Libro IV, capitolo 6, art. 1, p. 519. Cfr. F. EVAÏN, *Introduction à l'ontologie personaliste d'Antonio Rosmini*, in A. ROSMINI, *Antropologie morale*, Beauchesne, Paris 1973, pp. 3-45; S. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997, in particolare pp. 111-131 e S. SPIRI, *Essere e sentimento, la persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma, 2004, cap. IV § 6: *La persona umana*, pp. 205-211.

di cos'è un atteggiamento, una *Einstellung*. Nella *Crisi* possiamo leggere che «Il termine atteggiamento significa, in generale, uno stile abitualmente definito della vita volontaria e che determina già lo stile complessivo delle direzioni pretracciate della volontà o degli interessi, gli scopi finali, le operazioni culturali. In questo stile permanente, in questa forma normale, fluisce la vita singolarmente determinata». ¹² In senso ampio possiamo dire che l'atteggiamento è quasi un punto di vista, un disporci o essere-disposto che profila, un moltiplicatore di punti di vista, un prisma che rifrange la luce. Ma immediatamente si pongono alcune questioni rilevanti dal punto di vista teoretico: questa *Einstellung*, cioè il punto di vista che apre o chiude sfere dell'esperienza è dato passivamente o acquisito attivamente? Non è forse vero che, come si evince dalla citazione, per definire la nozione più generale di atteggiamento dobbiamo già avere assunto alcuni elementi che sono proprio dell'atteggiamento personalista, ovvero le nozioni di stile di vita, di volontà e di interessi. Dunque tra gli atteggiamenti quale viene prima? Anche qui è un problema di intreccio e di rifrazione di prospettive. Allora siamo già sempre in un atteggiamento, già in una distinzione.

La distinzione di base è tra atteggiamento ingenuo o naturale (*doxastico*, la credenza nell'esistenza della realtà naturale alla mano) e atteggiamento trascendentale o fenomenologico. Nell'atteggiamento trascendentale, attraverso l'*epoché*, il mondo è solo sospeso, messo fuori circuito e così indagato fenomenologicamente secondo i diversi atteggiamenti. Naturalistica è invece l'*Einstellung* delle scienze naturali, quelle che operano la naturalizzazione appunto (il personalismo antropologico per Husserl si trova qui). Ma l'atteggiamento naturale non è quello naturalistico: naturale è pratico, una *doxa* originaria, mentre naturalistica è la riduzione all'oggettivismo. Dobbiamo riconoscere che la razionalità fenomenologica ha dunque a che vedere con un atteggiamento, e ben si capisce che si tratta di un'affermazione paradossale: la ragione ben fondata può riferirsi a qualcosa di così soggettivo, diremmo in prima battuta, come un atteggiamento? Si potrebbe dire che si tratta di qualcosa che somiglia molto alla postura, con tutti i problemi che il termine comporta sotto il profilo teorico. L'atteggiamento è un modo complessivo degli atti, cioè un atteggiarsi, in francese è ad esempio un'*attitude*. L'*Einstellung* contiene l'idea di porre-in, collocarsi attivamente in un certo modo in un certo contesto; dunque si può dire che vi sia un elemento attivo – l'atteggiarsi –, ma d'altra parte anche la dimensione contestuale del trovarsi collocati-in. Quanto all'atteggiamento personalistico:

Completamente diverso è l'atteggiamento personalistico, in cui noi siamo sempre quando viviamo insieme, quando ci parliamo, quando salutandoci ci tendiamo la mano, nell'amore e nell'avversione, nella meditazione e nell'azione, quando siamo in un riferimento reciproco, nei discorsi e nelle reciproche obiezioni; in cui siamo, anche, quando consideriamo le cose che ci circondano appunto come

¹² E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1954 (*Husserliana*, VI), tr. it. di E. FILIPPINI, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1997, pp. 338-339.

il nostro ambiente ci circostante e non, come nelle scienze della natura, come una “natura” obiettiva.¹³

L’atteggiamento personalistico si distingue così da quello naturalistico, che vede l’uomo come io empirico o psicofisico. Per accedervi riflessivamente bisogna spostarsi sul piano costitutivo, ovvero proprio della specifica articolazione di senso che si produce nelle modalità d’atto caratteristiche e costitutive della sfera spirituale. Abbiamo pertanto *Auffassungsweisen* eideticamente differenti. Nel caso in questione, atti dell’io raggiungono altri atti dell’io, una *Personenverband*, una ‘collettività delle persone’ o un legame personale, regolata secondo la legge fondamentale della motivazione e attorno a un termine centrale, qual è appunto la persona.¹⁴ In tal senso l’atteggiamento personalistico – lo ribadiamo – si riferisce a quanto è già là offrendosi alla descrizione a partire da fenomeni guida (possiamo pertanto dire che si presenta già ad un’analisi fenomenologica di tipo statico). La persona funge perciò da guida trascendentale e a sua volta essa profila da un lato la possibilità, sul piano descrittivo, di distinguere tra un «io che sono dal lato del soggetto, e io che sono quale *obiectum* per me, che è rappresentato, costituito, che è specificamente intenzionato nell’io-sono: il me [*das Mich*]. S’intende qui la persona costituita per me, l’io, che è presente nella coscienza come Sé».¹⁵ Se questo vale al livello della costituzione dell’io-persona, a maggior ragione varrà per la distinzione tra questa e il deposito delle sue realizzazioni culturali e comunitarie.

Stando così le cose è chiaro che lo spirito non si aggiunge ad un presunto primo livello costitutivo dell’esperienza, ma che, al contrario, corrisponde a una dimensione dell’esperienza. In tal senso Husserl non esita a dire che l’atteggiamento personalistico non è naturalistico, ma è «naturale»,¹⁶ ovvero che ci troviamo già in esso, ed inoltre che tale atteggiamento è, da ultimo, «pratico».¹⁷ Per questo la descrizione della costituzione di senso del mondo spirituale è una ripartenza, un nuovo inizio. Ma al tempo stesso una volta distinti e separati, si tratta anche di vedere in che rapporto si trovano l’uno rispetto all’altro, e al riguardo Husserl parla di ‘contaminazione’ e ‘preminenza’, fino a sostenere che l’atteggiamento naturalistico è subordinato a quello personalistico. Da ultimo, resta la questione di come si passi dall’uno all’altro: «Cambiamento dell’atteggiamento non significa altro che questo: passaggio tematico da una direzione d’apprensione a un’altra, due direzioni a cui corrispondono, correlativamente, oggettualità differenti. Infatti si tratta qui di cambiamenti radicali e di questo genere, di

¹³ E. HUSSERL, *Idee II*, cit., p.187.

¹⁴ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. STRASSER, M. Nijhoff, Den Haag, 1950 (*Husserliana*, I), tr. it. di F. COSTA, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2009, §§ 56, 57, 58. È bene ricordare la differenza di impostazione tra queste pagine e le *Idee II* che in gran parte si muovono ancora dentro l’orizzonte della costituzione statica piuttosto che genetica.

¹⁵ E. HUSSERL, *Idee II*, p. 254.

¹⁶ Ivi, p. 187.

¹⁷ Ivi, p. 194.

passaggi ad apprensione di un tipo fenomenologico radicalmente diverso». ¹⁸ Al fondo è dunque l'atteggiamento trascendentale che fa da prisma rispetto agli altri possibili atteggiamenti, nel senso che riflessivamente consente di moltiplicare i punti di osservazione, e tuttavia questo atteggiamento, come ogni atteggiamento, ha un suo intreccio rispetto all'atteggiamento personalistico stesso, in quanto pratico e naturale. Qui appunto il nodo non si scioglie e non si può individuare una postura originaria, ma si va piuttosto nella direzione per cui ci sono posture plurali, attivo-passive che si incrociano e combinano, pur restando radicalmente differenti. ¹⁹

IV. DISTINZIONI, DESCRIZIONI E DEFINIZIONI DELLA PERSONA.

Piuttosto che muoversi sul piano dei correlati noematici dell'intenzionalità che costituisce il mondo dello spirito, è più interessante a questo livello e per il tipo di interesse che muove la nostra ricerca soffermarsi di nuovo su una moltiplicazioni di distinzioni che Husserl introduce per precisare come si intrecciano gli elementi che costituiscono la persona stessa, ovvero le distinzioni tra attitudine, disposizione, carattere, *habitus*, stile. Anche in questa direzione, di nuovo, ma sul lato della costituzione della persona, si mostra come una posizione d'esistenza si costituisca in una complessa dinamica attivo-passiva, riproponendo in tal modo la questione densa dell'*Einstellung*, cioè in quale misura questo sia una presa di posizione o un

¹⁸ Ivi, p. 214.

¹⁹ Nella *Crisi* (Dissertazione III), nell'ambito di una riflessione che riguarda proprio il tema dell'*Einstellung*, Husserl rileva questo paradosso: «Perché esiste ancora la possibilità di una terza forma di atteggiamento universale (parallela a quella costituita dall'atteggiamento mitico-religioso e, dall'altra parte, da quello teoretico): si tratta di una sintesi dei due interessi che si attua durante il trapasso dall'atteggiamento teoretico a quello pratico, tanto che la filosofia è chiamata (e nelle sue scoperte teoretiche attesta questa sua vocazione) a servire in modo nuovo l'umanità, l'umanità che vive innanzitutto un'esistenza concreta e quindi sempre anche naturale», cit., p. 341. Cadere nell'atteggiamento naturale è normale, sostenere l'atteggiamento teoretico al contrario è faticoso. L'*epoché*, cioè la postura critica, è in fondo da rinnovare costantemente in quella specie di strano atteggiamento che nella *Crisi* Husserl presenta in questo modo: a fronte di un atteggiamento pratico naturale, la filosofia introduce un atteggiamento teoretico; se il primo è riferito a ambiti, il secondo è uno stile universalizzante. Accanto a questi però, precisa Husserl, esiste anche una prassi di nuovo genere che è sintesi di prassi e teoria: è un atteggiamento di terzo tipo che forse noi potremmo riassumere come una sorveglianza critica della propria implicazione esistenziale nell'esperienza.

essere già posti in essa.²⁰

In senso ampio e generale si può ordinare la complessa e talvolta variabile articolazione di tali descrizioni come segue: l'io spirituale viene indagato in riferimento al suo sfondo e questo vale sia nel senso dell'io personale irriflesso [*Ich*] che riflesso [*Mich*]; ovvero bisogna indagare le connessioni tra i diversi strati della sua costituzione ma, precisiamo, dal punto di vista del processo costitutivo: in questo caso non si tratta di una gerarchizzazione, ma del tipico movimento husserliano della domanda di ritorno [*Rückfrage*]. In tal modo vengono richiamati in causa, ma spostati sul piano fenomenologico (sia statico che genetico) concetti e categorie classici e tradizionalmente discussi da un punto di vista antropologico, sia sotto il profilo dell'antropologia filosofica che sotto il profilo della più classica antropologia pragmatica: abitudinalità [*Habitualität*] o abitudini [*Gewohnheiten*], disposizioni [*Dispositionen*], carattere [*Charakter*], *habitus* [*Habitus*], facoltà [*Vermögen*], stile [*Stil*].

Benché le distinzioni non siano sempre mantenute con la stessa rigidità, è possibile suggerire una sistematizzazione. Coerentemente con un'analisi di tipo retrospettivo, la domanda di ritorno risale allo strato dell'indagine più profondo, là dove si pone il livello della passività che costituisce le tendenze dell'io: a questa altezza abbiamo una distinzione tra passività primaria (in senso associativo e temporale) e passività secondaria (le sedimentazioni d'atto). Tenendo ferma la compresenza di lato passivo e componente attiva, dal *primo lato* troviamo, sul versante della motivazione, le abitudini e le abitudinalità: queste dal punto di vista dell'io psicologico o dell'io empirico reale configurano le disposizioni. In generale Husserl usa la parola *Disposition* quando pensa a un tratto stabile: è disposizione reale se si riferisce non al campo dell'atteggiamento personale, ma a quello propriamente psicologico (correlato della disposizione è precisamente l'io empirico reale – che non coincide perfettamente con l'io psichico reale –, perché è la psiche come realtà connessa con la realtà del corpo vivo). Quando tale disposizione ha per correlato l'io puro, allora è un *Habitus*, fa riferimento alla permanenza degli atti nel senso che è un fatto convertito in possibilità (detto altrimenti, non è una proprietà cosale, una *Eigenschaft*, ma una *Beschaffenheit* – termine di volta in volta tradotto con proprietà, caratteristica permanente, determinazione, e per il quale preferiamo la versione 'conformazione'). Tutto questo sul lato passivo. Dall'altro lato abbiamo invece le facoltà più attive che si riferiscono all'io posso: fondamentalmente cognitive, valutative e volontarie. L'*Habitus*, dunque non è una mera abitudinalità e il suo consolidamento si produce a partire da influssi di vario genere. A seconda dell'incidenza dei diversi influssi, da un lato si può dare una tipica generale – che si riferisce prevalentemente al peso dell'influsso sociale e culturale – e dall'altro una tipica individuale. Questa tipica, osservata dal punto di vista dell'io uomo o io quotidiano (che si attribuisce oltre a tratti permanenti che si manifestano nei vissuti anche il

²⁰ P. RICOEUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, "Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl", pp. 87-140; cfr. anche E. HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl*, P.U.F., Paris 1997, cap. VI *Le vivre ensemble*, pp. 179-205; per una visione diacronica della tematizzazione husserliana del concetto cfr. G. HIROSHI, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

corpo proprio) è carattere (carattere originario e proprietà di carattere, una distinzione che richiama quella kantiana tra carattere empirico e carattere intelligibile); osservata dal punto di vista della persona è uno *stile*.

Colpisce il proliferare delle differenze che la descrizione fenomenologica consente di far emergere e la loro articolazione. Danilo Zolo, in un saggio sul personalismo rosminiano scriveva opportunamente che «[i]l problema, che la filosofia moderna di ispirazione cristiana eredita dall'antropologia metafisica, si pone da una parte come la necessità di integrare la nozione intellettualistica di "persona" con una concreta fenomenologia personalista; dall'altra come l'esigenza di sottrarre il personalismo moderno, sviluppato quasi esclusivamente sul piano psicologico e fenomenologico come *expérience de la vie personnelle*, dalla spirale del soggettivismo». ²¹ La ricchezza descrittiva della ricerca rosminiana va in questa direzione. E questo è verificabile nella vastità dell'impianto e fondamentalmente nella capacità di illustrare l'intreccio tra le diverse dimensioni che compongono il soggetto umano, la sintesi di una molteplicità di operazioni, di principi attivi oggettivi quali la libertà e la volontà e principi soggettivi o istinti vitali e sensuali, sintesi che si gioca soprattutto nel rapporto tra la dimensione intelligibile e quella della sensibilità e della corporeità. Tenuto conto delle dovute differenze metodologiche che hanno conseguenze significative, è vero che la complessità

²¹ D. ZOLO, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 12. Raramente si trovano confronti tra i due pensatori riferiti al tema per noi oggetto di indagine, ovvero quello della persona. Sotto questo profilo segnaliamo C. VECCHIET, *Dall'essere alla persona. Contributo ad un'interpretazione fenomenologico-realistica dell'ontologia personalista di Antonio Rosmini*, in «Divus Thomas», CXIV, 2011, 2, p. 243. Rosmini è qui presentato come un 'protofenomenologo', mancando dell'accesso alla descrizione fenomenologica garantito dalla riduzione trascendentale. Più recentemente, R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell'idea di persona*, in «Conservare l'intelligenza». *Lezioni Rosminiane*, M. NICOLETTI - F. GHIA (eds.), Università degli Studi di Trento, Trento 2012, definisce Rosmini uno «straordinario fenomenologo spontaneo», p. 91. I temi di confronto privilegiati tra i due pensatori, com'è inevitabile, sono quelli dell'idea, dell'intuizione, del senso, ma la comparazione tra orizzonte fenomenologico e filosofia rosminiana è ancora poco praticata; segnaliamo da una parte G. Capone Braga che già nel 1914 prova a delineare qualche parallelismo rispetto alla nozione di idea (G. CAPONE BRAGA, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1914 (1924), p. 147; X. TILLIETTE «[l]'intuizione rosminiana [...] precede e anticipa l'intuizione categoriale di Husserl» (X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 320). Soprattutto recentemente l'importante studio di M. NOBILE, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 155-185. In senso molto largo anche Prini associa l'idea di intuizione rosminiana agli sviluppi futuri della fenomenologia: «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», cit., p. 169.

dell'articolazione del discorso sul soggetto umano rende conto della necessità di integrare la dimensione della persona con la sfera della sua appartenenza a una profondità esperienziale con la quale resta sempre in contatto. In tal senso qui abbiamo la componente più ricca, per chi è educato a una sensibilità fenomenologica, dell'indagine rosminiana.

Rispetto all'idea di persona si trovano in Rosmini – e non ce ne stupiamo – definizioni che combinano con pesi diversi un primo elemento relazionale con un secondo sostanziale: «Il nome *persona* non significa né meramente una *sostanza*, né meramente una *relazione*, ma una *relazione sostanziale*, cioè una relazione che si trova nell'*intrinseco ordine dell'essere* di una sostanza». ²² Fedele all'articolazione descrittiva, la definizione di persona rinvia a un ordine intrinseco, e dunque ad una definizione della persona *intrinsecamente* relazionale – nella *Teosofia* si può leggere che «La persona è dunque una relazione sussistente» ²³. Ma l'ordine è appunto intrinseco, in quanto è ricavato speculativamente mediante il metodo analitico-sintetico. Detto altrimenti, è dedotto a partire dalle definizioni d'apertura: persona è principio e questo principio personale è derivato dal riferimento all'idea di essere. Studiata nella sua ricca articolazione relazionale, la persona è da ultimo tale in forza di un principio ordinatore. Così l'antropologia può essere al servizio della morale, dato che questa individua il tema della dignità dell'uomo nel principio supremo che ne informa la relazione sostanziale:

È troppo importante l'osservare, che da quest'analisi della persona umana risulta, che l'uomo partecipa la dignità della sua persona dall'*essere stesso essenziale*, il quale essere, essenziale e però infinito, si comunica all'uomo in quanto è essenzialmente manifestativo, onde prende il titolo di *ideale*, o sia di *lume*. Di qui apparisce, che la dignità umana è dall'uomo ricevuta. Gli viene da fuori, e perciò, parlando a rigore, tutti i suoi diritti ugualmente debbono dirsi provenienti non dall'attività stessa dell'uomo, come tale; ma da estranea cagione, da Dio. ²⁴

In questo caso dunque emerge evidentemente un'idea maggiormente gerarchica, certamente meno prospettica. Tanto che Rosmini può poi ricavare dall'ontologia della persona così stabilita, oltre alla relazione con l'essere morale (la persona come principio morale in quanto a lei è consegnata l'idea di giustizia), anche la conseguenza nell'ambito dell'ordinamento giuridico, fino alla nota definizione: «'la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente', quindi anco l'essenza del diritto». ²⁵ Il punto di maggiore divergenza fra i due è da ultimo l'idea di costituzione – radicalmente antimetafisica in un regime di sospensione della tesi d'essere – che è il proprio della prospettiva fenomenologica. Husserl può essere fenomenologicamente più agile nell'interrogarsi su come identificare la persona e determinarla perché la persona non è mai pensata come il sostrato cui riferirsi nei termini di una relazione

²² A. ROSMINI, *Antropologia al servizio della scienza morale*, cit., Libro IV, cap. 6, nota 1, p. 516.

²³ A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., libro III, n. 903, p. 970.

²⁴ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., n. 52, nota 2, p. 225.

²⁵ Ivi, n. 49, p. 224.

assimilabile a quello tra un oggetto e le sue proprietà, né a quella tra un soggetto logico e i suoi predicati, dato che il correlato non può essere presupposto, ma solo costituito in quanto nesso o articolazione di senso.

V. UNA DIFFERENZA IRRIDUCIBILE NEL PUNTO DI MASSIMO CONTATTO.

Anche quando i due filosofi sembrano convergere, in realtà si produce subito una divaricazione e una differenza irriducibile, dovuta alla diversità dell'approccio. Al termine di *Idee II*, l'individuo non coincide con la persona, nel senso che la seconda è più ricca del primo, in definitiva l'individuo si raggiunge per spogliazione; ma, al tempo stesso, Husserl afferma che la ricchezza della persona è congiunta alla sua unicità. Questa unicità è più dell'individuo in quanto differenza e pluralità aperta sul mondo secondo forme e modi specifici descrivibili fenomenologicamente. Personalità [*Persönlichkeit*] e persona [*Person*] non sono esattamente sovrapponibili: la maggior ricchezza della persona rispetto all'individuo non dipende dal fatto che ha una personalità riconoscibile, un deposito che ne arricchisce il bagaglio e le proprietà:

L'ecceità [*Diesheit*] è una forma. Che cosa distingue questo "qualche cosa" da un altro "qualche cosa" in quanto "Qualche cosa"? "Nulla", se non esistono qualità, compagini aderenti alla cosa, che costituiscano la differenza. La forma del questo non è qualcosa che rientri nell'ordine della quiddità [*Washeit*], e in questo senso non è un'essenza. È generale nel senso della forma [...] Gli spiriti non sono, appunto, unità fenomeniche, bensì unità di nessi assoluti di coscienza, più precisamente; unità egologiche.²⁶

Detto altrimenti, la *Diesheit* non è un genere che appare in un questo [*Dies*]. Al contrario la sua ricchezza sta nella specifica forma della sua unicità; dobbiamo qui riconoscere una complessità nell'unicità, la sua pluralizzazione. Nonostante le distinzioni di metodo, le vie che i due filosofi seguono per arrivare a parlare dalla persona, quella antropologica e quella fenomenologica, al di là delle differenze che ne derivano da un punto di vista descrittivo è lecito chiedersi se non sia in questo punto il luogo di massima vicinanza. Rispetto alla definizione classica boeziana di persona – «*naturae rationalis individua substantia*» (*De duabus naturis* 3, Patrol. Lat. LXIV 1345) – al di là della personalità, la persona è una *hecceitas*. È questo il tema della *Diesheit* della persona ed è d'altra parte l'idea dell'incomunicabilità che contiene la prima definizione di persona nel Capitolo VI del Libro IV dell'*Antropologia al servizio della scienza morale*, intitolato appunto "Della persona": «'Si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile'»,²⁷ idea ribadita quindi nella *Teosofia*: «La sua esistenza come persona comincia e finisce in sé, è separata da ogn'altra esistenza. Se dunque esistono molte persone nel mondo, ciascuna di essere è un uno subiettivo incomunicabile; e perciò il mondo non ha un solo subiettivo, ma

²⁶ E. HUSSERL, *Idee II*, cit., p. 299.

²⁷ A. ROSMINI, *Antropologia al servizio della scienza morale*, cit., libro IV, capitolo 6, p. 516.

molti».²⁸

Potremmo dire che la persona in quanto *hecceitas* è il luogo mai dato attorno al quale è possibile articolare l'infinito rifrangersi della nostra esperienza umana, ogni volta unica e plurale. Proprio qui, in questo punto di contatto, si produce tuttavia una divaricazione tra i due movimenti teorici. Per Husserl la persona è unicità, ma fin da subito relazionale; detto altrimenti, si costituisce fenomenologicamente a partire dalla correlazione. Al contrario in Rosmini ciò che rende tale la persona non è la specificità della relazionalità fenomenologica nella quale si produce, ma un principio posto da fuori che intrinsecamente ne ordina l'articolazione interna. La distanza qui è netta: nella prospettiva husserliana, la combinatoria di eccità e relazionalità – fin da subito – fa sì che la persona sia forma non in quanto unità fenomenica, ma in quanto nesso fenomenico, cioè che si dia fenomenologicamente senza che di essa sia possibile alcuna definizione che contempra elementi sostanziali.

mario.vergani@unimib.it

(Università degli Studi Milano-Bicocca)

²⁸ ROSMINI, *Teosofia*, cit., libro II, n. 1119, p. 1172.



CRISTIAN VECCHIET

THE DIMENSIONS OF THE HUMAN BEINGS BETWEEN EXCESS AND ECCENTRICITY

SUGGESTIONS FOR REREADING ROSMINI'S ANTHROPOLOGY IN A
SCHELERIAN KEY

DIMENSIONI DELL'UMANO TRA ECCEDEZZA ED ECCENTRICITÀ
IPOTESI DI RILETTURA DELL'ANTROPOLOGIA DI ANTONIO ROSMINI IN CHIAVE
SCHELERIANA

*This study aims to seek the defining trait of human nature according to Antonio Rosmini's perspective, comparing his work *Del divino nella natura* (The divine in nature) with *On the Eternal in Man* by the phenomenologist Max Scheler. A both methodological and theoretical convergence emerges from the comparison between the two systems of thought. Scheler's framework of thought provides a gateway to Rosmini's thought and it is useful in order to identify the key element of Rosmini's personalism in the «divine».*

INTRODUZIONE

La presente ricerca si prefigge l'obiettivo di delineare il tratto essenziale della visione antropologica di Antonio Rosmini, individuandolo nella presenza nell'uomo del «divino», di una traccia del Trascendente. Il «divino» nell'uomo rappresenta il presupposto ineliminabile ed inequivocabile della differenza specifica dell'umano. L'essenza dell'umanità si radica in esso e il processo di umanizzazione dell'uomo trova la propria giustificazione nella qualità ontologica del «divino» e nella sua capacità di in-formare l'umano e tutto l'esistente.

Per delineare questo tratto essenziale dell'antropologia del Roveretano si intende porre attenzione privilegiata all'opera *Del divino nella natura*, interpretandola mediante il confronto con *L'eterno nell'uomo* di M. Scheler. Più specificamente, si intende leggere la proposta filosofica de *Del divino nella natura* mediante la chiave di lettura della *Fenomenologia dell'essenza della religione* di M. Scheler. Si vuole verificare se e come la fenomenologia della religione – meglio ancora la fenomenologia dell'essenza dell'atto religioso –, quale punto nodale della prospettiva

scheleriana, aiuti a far emergere e a comprendere l'essenziale della proposta teoretica di Rosmini.

La specificità di questo percorso risiede nell'ambizione di voler mostrare come la fenomenologia dell'essenza dell'atto religioso di Scheler si traduca in realtà in una fenomenologia dell'essenza dell'uomo e come questa struttura di pensiero aiuti in pari tempo a comprendere che l'analisi storico-filosofica delineata da Rosmini nell'opera citata costituisca a sua volta una fenomenologia della religione, ovvero in ultima analisi una antropologia fenomenologica, una fenomenologia dell'essenza dell'uomo. Il punto nodale della proposta teoretica di Rosmini nel suo *Del divino nella natura* viene a coincidere con la prospettiva teoretica di Scheler nel suo *L'eterno nell'uomo*.

La chiave di lettura proposta (rilettura de *Del divino nella natura* mediante *L'eterno nell'uomo*) ha la specificità di procedere attraverso la intelaiatura della prospettiva fenomenologica, che ha di proprio la capacità di analizzare i dati strutturali (le condizioni di possibilità trascendentali) dei fenomeni. La legittimità del confronto tra le due opere si presume verrà colta in *medias res*. Sarà l'analisi teoretica ed ermeneutica a far emergere la congruità e quindi la legittimità interna del metodo scelto. L'itinerario che si intende seguire vuol mostrare come la struttura essenziale de *L'eterno nell'uomo* faccia emergere più chiaramente la logica de *Del divino nella natura*: la struttura essenziale dell'uomo riaffiora mediante l'analisi fenomenologica della storia del pensiero, delle religioni, dei riti, dei miti, dei simboli. L'analisi storica proposta da Rosmini è un'analisi teoretica in quanto vuol far emergere dalla storia e dalla logica immanente alla storia la sua struttura essenziale, ovvero l'essere ideale che informa di sé il soggetto rendendolo intelligente.

Ad oggi non mancano studi di confronto tra M. Scheler e A. Rosmini.¹ Tuttavia lo specifico del presente lavoro è la prospettiva fenomenologica come chiave di lettura di entrambi gli autori. Infatti, si intende mettere a confronto la struttura di fondo, le linee essenziali e l'intenzionalità generale immanente a *L'eterno nell'uomo* con la struttura, le linee e l'intenzionalità immanente a *Del divino nella natura*. Mediante un'operazione di epochizzazione dei due testi si vuole far emergere la convergenza delle essenze colte, delle connessioni essenziali individuate e delle intenzionalità strutturanti le due opere.

Il presente lavoro è suddiviso in due parti. Nella prima viene presentato il metodo fenomenologico e l'analisi dell'atto religioso di M. Scheler con le implicazioni di ordine antropologico, così come sono delineati ne *L'eterno nell'uomo*. Nella seconda verrà indagata l'analisi storico-filosofica che Rosmini propone ne *Del divino nella natura*, sempre con l'intento di far affiorare la prospettiva della fondazione antropologica. Nelle conclusioni verranno messe in rilievo le convergenze delle due prospettive e le potenzialità teoretiche dell'itinerario seguito.

¹ A. NEGRI, *La persona: e dov'è?*, in «Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura», XCVI, 2002, pp. 202-234; D. GALATI, *Rosmini e Scheler: l'eterno nell'uomo*, in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini: il divino nell'uomo*, Sodalitas - Spes, Stresa - Milazzo 1992, pp. 255-291; G. CAMPANINI, *Il "risentimento" nell'edificazione della morale e del diritto: Nietzsche, Scheler e Rosmini*, P. PELLEGRINO (ed.), XX Corso della Cattedra Rosmini, Sodalitas - Spes, Stresa - Milazzo 1997, pp. 79-94; G. MORRA, *M. Scheler. Una introduzione*, Armando, Roma 1987.

PARTE PRIMA: L'UOMO NECESSARIAMENTE RELIGIOSO SECONDO M. SCHELER

Si intende qui di seguito affrontare la lettura fenomenologica che Max Scheler propone dell'atto religioso al fine di evidenziarne le specificità in vista della definizione della struttura antropologica. Prima di addentrarci nell'esame dell'atto religioso e dell'essenza del divino che in essa si offre, vengono delineati gli elementi chiave dell'approccio fenomenologico di Scheler.

Com'è noto, di norma lo sviluppo del pensiero di Scheler viene suddiviso in tre fasi, quello spiritualista del periodo giovanile, quello teista in cui egli si avvale della fenomenologia per apprezzare le verità cattoliche e infine quello panteista. L'opera che farà da riferimento nella presente indagine, *L'eterno nell'uomo*, appartiene al periodo teistico. È stata pubblicata complessivamente nel 1921, ma è composta da cinque saggi dati alle stampe tra il 1917 e il 1920. Il perno dell'opera è rappresentato dalla terza parte che ha per titolo *Problemi di Religione* e che deriva a sua volta dalla rielaborazione di altri cinque saggi.

I. LA PROSPETTIVA FENOMENOLOGICA DI M. SCHELER

La prospettiva fenomenologica rimane una costante nell'arco di tutto lo sviluppo del pensiero di M. Scheler. Tuttavia, la posizione fenomenologica di Scheler si distanzia rispetto a quella di E. Husserl, soprattutto perché il primo vede il secondo progressivamente slittare verso una fenomenologia trascendentale più attenta al lato del soggetto che a quello dell'oggetto. Scheler interpreta il motto «*Zu den Sachen selbst!*»² come orientamento ai «*pure oder reine Tatsache*», ai dati di fatto puri, ossia ai dati di fatto integri e che, come tali, includono nell'esperienza la dimensione apriorica.³ La fenomenologia si regge sui dati di fatto puri, sui dati di fatto che esprimono una legalità interna indipendente dalla mera esperienza empirica, eppure in essa manifestata. In questo senso la riduzione⁴ viene interpretata come possibilità di accesso all'autodati. Mettere fra parentesi equivale a superare le ristrettezze dell'esperienza organica per consentire al fenomeno di offrirsi in tutta la sua ricchezza.

Per il Nostro la filosofia si esplicita nella possibile conoscenza del mondo che si traduce a sua volta nel coglimento delle essenze dei fenomeni.⁵ È necessario partire dall'analisi degli atti

² E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, a cura di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. I, p. 271.

³ G. CUSINATO, *La fenomenologia e le affordances espressive dei dati di fatto puri*, in M. SCHELER, *Scritti fenomenologici*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 12-13.

⁴ G. CUSINATO, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 130-142, pp. 179-197.

⁵ «La fenomenologia è quel metodo che, procedendo da ciò che viene dopo, cioè la nostra esperienza, porta ciò che viene prima, cioè il mondo stesso – nel suo essere essenziale e di valore –, a presentarsi. [...] Innanzitutto sta l'“autodato”, per cui si tratta di definire le condizioni che

di coscienza per cogliere gli oggetti, le essenze e le connessioni delle essenze degli oggetti che si concedono da se stessi negli atti conoscitivi.

La conoscenza prende corpo quindi attraverso gli atti coscienziali e la fenomenologia si traduce pertanto in fenomenologia degli atti propriamente umani. L'atto umano è strutturalmente connotato dall'intenzionalità che lega inscindibilmente il soggetto all'oggetto dato nell'atto stesso. Ogni atto spirituale – atto di rappresentazione concettuale, atto emotivo e atto volitivo – è definito pertanto dal legame intenzionale.

Il contenuto dell'atto spirituale non è indifferente rispetto all'atto e al tipo di atto stesso. Un atto è dotato di senso solo se vi è un correlato possibile come contenuto. Tra intenzionalità e correlazione vi è pertanto un parallelismo stretto: l'intenzionalità si regge sulla correlazione. Di più: ogni tipo di contenuto definisce il tipo di atto. Tra atto e contenuto dell'atto vi è un nesso di correlazione essenziale. Ne deriva che un determinato tipo di atto è possibile solo se vi è un determinato tipo di oggetto.

La correlazione, come l'intenzionalità, può essere considerata sia dal punto di vista dell'oggetto che da quello del soggetto. L'atto è dato dalla correlazione del soggetto con l'oggetto. A un determinato tipo di atto corrispondono delle determinazioni specifiche sia da parte del soggetto che da parte dell'oggetto. A titolo esemplificativo, l'atto religioso implica come correlazione la presenza della creatura finita da parte del soggetto e dell'assoluto da parte dell'oggetto. Accanto alla intenzionalità e alla correlazione, a definire l'atto vi è il riempimento. Il riempimento – o la possibilità del riempimento – da parte dello stato di cose costituisce il perno dell'atto sia perché consente di cogliere la natura dell'atto sia soprattutto perché rappresenta la ragion d'essere dell'atto specifico e la giustificazione della sua legalità interna.

Data la struttura immanente dell'atto in sé, caratterizzata per essenza dall'intenzionalità che lega il soggetto all'oggetto, dalla correlazione tra soggetto e oggetto e dal riempimento possibile o necessario dell'intenzione, a determinare la natura e la plausibilità dell'atto è propriamente l'oggetto, il dato, lo stato di cose, che si dà nell'atto spirituale. È lo stato di cose a qualificare l'atto conoscitivo. Nel nesso tra coscienza e dato che si offre alla coscienza è quest'ultimo ad avere un ruolo definitorio dell'atto. L'atto conoscitivo è determinato dall'intuizione da parte del soggetto e dall'evidenza dell'oggetto.⁶ L'intuizione consente al soggetto spirituale di vedere l'oggetto dato nella coscienza. L'evidenza è un carattere del dato che emerge nell'atto di coscienza e rappresenta il criterio ultimo di attestazione dell'oggettività dello stato di cose. Il fenomeno si espone al soggetto manifestando il proprio stato di fatto nella

lo portano alla luce» (V. D'ANNA, *Guida alla lettura. Esperienza fenomenologica ed esperienza naturale*, in M. SCHELER, *Scritti fenomenologici*, cit., p. 27).

⁶ Nella prospettiva scheleriana nel fenomeno conoscitivo è l'oggetto a rendersi evidente: «La questione viene cioè ripensata non in base all'evidenza con cui il fenomeno vien colto, ma in base alla capacità d'illuminare (*leuchten*) – cioè di esprimersi, di rivelarsi – del fenomeno stesso. Ma in tal modo più che di evidenza sarebbe appropriato parlare d'illuminazione (*Erleuchtung*)» (G. CUSINATO, *Introduzione. La fenomenologia e le affordances espressive dei dati di fatto puri*, cit., pp. 16-17).

propria evidenza, ovvero nella propria capacità illuminativa.⁷

L'atto spirituale è un atto determinato dal nesso intenzionale tra soggetto e stato di cose. Lo stato di cose determina il tipo e la natura dell'atto, le specificità della correlazione, la possibilità o la necessità del riempimento. Se l'atto viene a consistere nella intuizione di evidenze, ne deriva che la conoscenza valida porta con sé il carattere dell'a priori. È il contenuto dello stato di cose a definire il carattere a priori della conoscenza oggettiva. Se ne deduce che la conoscenza è, propriamente parlando, conoscenza a priori materiale. La natura della 'materia' ideale è tale da essere 'evidente' e quindi 'a priori'.

Dati questi presupposti, si deduce che non sia necessario che tutti i soggetti personali abbiano determinate conoscenze per dare ad esse validità universale ed oggettiva. Basta che sia dato a qualcuno un atto spirituale di un certo tipo per giustificare il carattere oggettivo dell'a priori materiale di quell'atto. Il punto focale della questione risiede nella natura specifica degli atti spirituali e nelle necessità a priori che giustificano quei tipi di atti.

La procedura di analisi fenomenologica degli atti di coscienza è qui di seguito delineata. Se un atto si dà, la prima questione da porsi è quali siano le possibilità a priori del darsi di questo atto. Se quelle condizioni di possibilità sono oggettivamente necessarie per il darsi di quell'atto, allora anche lo stato di cose essenziali di quell'atto è necessariamente dato. Se uno stato di cose è necessariamente dato, allora esso è qualificante non solo il tipo (specie) di atto ma anche il soggetto che lo pone. L'atto che si dà e ancor di più l'oggetto dell'atto consente di conoscere non solo l'atto stesso ma anche il soggetto che lo pone in essere.

Si deduce che i vissuti di coscienza esperiti assumano in questa prospettiva un ruolo determinante al fine di conoscere la natura delle essenze degli oggetti conosciuti e la natura del soggetto che li pone in essere. Non si tratta di una constatazione con carattere meramente gnoseologico. I rilievi a carattere gnoseologico costituiscono una breccia per addentrarsi sul terreno antropologico, ontologico ed etico.

II. LA FENOMENOLOGIA DELL'ATTO RELIGIOSO

Date le specificità dell'approccio fenomenologico seguito da M. Scheler, determinante risulta l'analisi dell'atto propriamente religioso, l'atto in cui l'uomo entra in contatto diretto con una dimensione che non si esaurisce nella mera mondanità.

Secondo Scheler:

Per mettere in evidenza certe intenzioni spirituali dello spirito umano come «religiose», non è sufficiente che queste siano caratterizzate in modo puramente immanente. Il loro riferimento a Dio è la prima caratteristica essenziale della loro unità. Per questo presuppongono necessariamente l'*idea di Dio*.⁸

⁷ Ivi, p. 17.

⁸ M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, p. 619.

L'analisi dell'atto religioso nella sue caratterizzazioni intrinseche impone come necessario il riferimento a Dio. Non si dà atto religioso senza che si dia come referente oggettivo l'assoluto. Dio come oggetto strutturante l'intenzionalità dell'atto religioso rappresenta il presupposto oggettivo dell'atto religioso stesso.

L'atto religioso possiede una «autentica *essenza* peculiare, che corrisponde al suo oggetto come forma essenziale di apprensione». ⁹ Se l'atto religioso è tale per cui il riferimento a Dio gli è essenziale, questo vuol dire che l'atto religioso appartiene ad una classe di atti non assimilabili ad altre classi (ad esempio la classe di atti meramente psicologici). Se tale atto possiede una tale caratteristica essenziale, questo vuol dire che tale atto costituisce una classe di atti non assimilabile ad altre classi di atti, sebbene ne possa condividere alcuni tratti. Se l'atto religioso è di genere suo – una classe di atti non riducibile ad altre classi –, ne deriva che tale atto non è semplicemente uno dei possibili atti, ma esso esprime una *essenza* che, in quanto irriducibile ad altre classi di atti, «appartiene alla *costituzione* della coscienza umana». ¹⁰

L'atto propriamente religioso, in virtù della sua *essenza* specifica e quindi della sua irriducibilità ad altre specie di atti, appartiene alla coscienza umana «in modo tanto *costitutivo*, quanto il pensare, il giudicare, il percepire, il ricordare». ¹¹ Tale atto appartiene alla coscienza in quanto essa è finita. Infatti, l'atto religioso ha la sua specificità nel fatto di presupporre il superamento del finito (presuppone l'infinito) ed è per questo che non è riconducibile per *essenza* a qualunque altro atto che ha come riferimento l'empirico. L'atto religioso ha come specifico proprio un'intenzionalità che lo dirige «ad un *regno essenziale* di oggetti del tutto differente da quello degli oggetti empirici o "ideali"». ¹² L'atto religioso esprime un insieme di leggi non derivabile dalla causalità psichica o empirica. Il bisogno umano non può, data la classe di atti cui appartiene, stare all'origine dell'atto religioso. La specificità degli atti religiosi riposa nella necessità di presupporre un specifica classe di oggetti cui essi mirano:

solo se si ammette la realtà del *tipo* di oggetti a cui essi mirano, è possibile concepire la loro esistenza. Essi mostrano quindi lo spirito umano adattato, diretto e ordinato ad una realtà *soprannaturale*, ossia ad una realtà che è in ogni caso *essenzialmente* differente da quella empirico-naturale. ¹³

L'atto religioso non può provenire da eventi psichici o da combinazioni di atti noetici appartenenti ad altre classi (atti logici, etici, estetici...), sebbene altri classi di atti psichici siano coinvolte negli atti religiosi.

L'atto religioso non è giustificabile nella sua *essenza* specifica col riferimento ad altre classi di atti e col riferimento ad altre *essenze* ovvero a connessioni tra altre *essenze*. L'irriducibilità dell'*essenza* dell'atto religioso ad altre *essenze* costituisce la condizione a priori

⁹ Ivi, p. 623.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 625.

¹³ *Ibidem*.

della possibilità dell'esistenza dell'atto religioso stesso e chiaramente la sua caratteristica definitoria. Se tale è l'essenza dell'atto religioso, tale essenza diviene criterio di giudizio degli atti religiosi di fatto praticati dagli uomini, ovvero criterio di discriminazione tra atto religioso e atto frutto di mere causalità psichiche o di altra natura.¹⁴

Per comprendere la natura dell'atto religioso è necessario individuarne ed esplicitarne le componenti essenziali. Secondo Scheler l'atto religioso implica la trascendenza sul mondo della intenzione, la possibilità di trovare riempimento soltanto nel divino, la possibilità di trovare riempimento soltanto se un ente di carattere divino rivela se stesso e come tale si dona all'uomo. Da qui deriva che: «tutto il sapere intorno a Dio è sapere *per mezzo* di Dio».¹⁵ Nell'atto religioso tutte le cose a carattere contingente vengono incluse nell'idea di «mondo».¹⁶ Inoltre nell'atto religioso il «mondo» viene trasceso e superato. Tuttavia la caratteristica essenziale dell'atto religioso è data dalla «intuizione immediata, data insieme ad esso, della *essenziale impossibilità del suo riempimento* da parte di qualsiasi oggetto finito che appartenga al "mondo" o che costituisca il mondo stesso».¹⁷

La caratteristica essenziale del riempimento che l'atto religioso implica è che l'oggetto riempitivo non possa essere riconducibile ad alcunché di finito:

Ciò che, piuttosto, è caratteristico dell'atto religioso è il fatto che in esso domina l'intuizione che non possa esistere assolutamente *nessuna* cosa di tipo finito, nessun bene, nessun oggetto di amore di tipo finito, in grado di dare riempimento all'intenzione che è presente in esso.¹⁸

L'esigenza intrinseca all'atto religioso di trovare riempimento solo mediante un oggetto connotato come «divino» specifica la classe di atti religiosi.

Il divino è un oggetto non riconducibile ad alcuna altra classe di oggetti. Non solo: la semplice attesa del «divino» come oggetto riempiente ma non presente non giustifica la possibilità degli atti religiosi. L'atto religioso, infatti, è tale solo perché implica il riferimento necessario al «divino» totalmente altro rispetto al mondo. L'essenza del «divino» necessariamente è presupposta nell'atto religioso. Di più: secondo Scheler l'atto religioso esige una risposta da parte dell'oggetto intenzionato. Senza l'oggetto intenzionato non si dà atto religioso.

III. LA FENOMENOLOGIA DELL'ESSENZA DELLA RELIGIONE

La capacità conoscitiva dell'uomo deve essere letta come capacità noematica materiale a

¹⁴ Ivi, p. 627.

¹⁵ Ivi, p. 631.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, p. 633.

priori. L'uomo conosce innanzitutto mediante l'intuizione di essenze intelligibili. La capacità intuitiva di essenze è attestata dalla possibilità di definire a priori la materia di tali essenze. Questa rappresenta la struttura originaria della capacità di visione intellettuale dell'uomo.

Questa capacità di intuire le essenze, le diverse tipologie di essenze e le connessioni di essenze, è riscontrabile nella conoscenza che di fatto gli uomini possiedono. La conoscenza fattuale è resa possibile da strutture coscienziali a priori che emergono attraverso appunto la conoscenza fattuale. La coscienza si snoda lungo gli assi delle possibilità di intuizione della materialità di essenze oggettive, non prodotte dalla coscienza, e allo stesso tempo trascendenti ed immanenti la coscienza.

Si prenda in esame l'atto di conoscenza del «divino». L'uomo possiede una comprensione a priori dell'essenza del «divino». Di più, se la persona possiede la capacità di intuire le caratterizzazioni intrinseche all'essenza del divino, allora le caratteristiche essenziali che rientrano in questa sfera della conoscenza sono coessenziali alla coscienza stessa.

Secondo Scheler:

Allo stesso modo in cui, in tutti gli ambiti della conoscenza, l'essere e l'oggetto sono dati all'uomo prima della conoscenza dell'essere e anche prima del tipo e del modo *con cui* questa conoscenza giunge a lui, così anche gli oggetti propri dell'essenza del «divino» – Dio o i vari dei – appartengono in primo luogo al *dato originario* della coscienza umana stessa.¹⁹

La coscienza dell'uomo coglie attraverso l'empiria e la storicità degli enti materiali la «traslucidità» e la «trasparenza» del divino. Secondo Scheler:

nel momento in cui l'essere assoluto di un oggetto che si qualifica come «divino», diventa *da sé e per sé*, «traslucido» e «trasparente» in un oggetto empirico dell'essere relativo, solo attraverso questa traslucidità e trasparenza fa risaltare l'oggetto in questione tra tutti gli oggetti dell'essere relativo.²⁰

È nella vita concreta che l'uomo si accorge di possedere l'intuizione di un ente che possiede «almeno due determinazioni essenziali: è un ente assoluto ed è santo».²¹ Nell'intuire il divino, l'uomo ne coglie come coessenziali l'assolutezza e la santità. L'assolutezza rappresenta la caratterizzazione in virtù della quale tale ente trascende radicalmente ogni altro ente e ogni ente gli dipende radicalmente. La santità come qualità assiologica è in pari tempo essenziale al divino per la coscienza religiosa.

L'uomo riscontra che è in grado di porre in essere atti religiosi e che mediante tali atti coglie l'essere e il valore del divino. Indipendentemente dal grado di sviluppo dello spirito religioso o dal tipo specifico di religiosità, l'uomo coglie mediante l'atto religioso la sfera dell'essere e del valore del divino. È questo «il principio della *originarietà e inderivabilità dell'esperienza religio-*

¹⁹ Ivi, p. 435.

²⁰ Ivi, p. 437

²¹ Ivi, p. 435.

sa».²²

L'uomo compie atti religiosi che appartengono come tali a una tipologia di atti specifici e distinta dagli altri. Di più, l'oggetto colto è distinto essenzialmente dagli altri oggetti in virtù delle caratterizzazioni essenziali intrinseche. La specificità essenziale e necessaria deriva dal carattere di absolutezza e di santità del "divino". Date queste premesse, si constata fenomenologicamente un dato antropologico originario: «La relazione dell'uomo con il divino per mezzo dell'atto religioso e della manifestazione del divino è costitutiva per l'essenza dell'uomo».²³

L'esistenza di atti religiosi implica l'esistenza dell'oggetto eterno.²⁴ Questo dato non implica l'impossibilità di errori o evoluzioni nella conoscenza di Dio e nel rapporto con Dio. L'ente eterno sempre eccede il contingente e l'umanità. L'esistenza di atti religiosi attesta, tuttavia, sotto un profilo fenomenologico l'esistenza di un oggetto che, unico nel suo genere, rende possibile l'atto religioso stesso.

Se l'atto religioso attesta l'esistenza di Dio, ad attestare in misura e forma ancora più propria vi è l'esistenza del «santo». La santità incarnata nella vita e nella esistenza concreta dell'uomo che si dona totalmente a Dio e ai fratelli, attesta una classe di atti non giustificabile senza riferimento al trascendente stesso. La concretezza della santità esprime simbolicamente la traslucidità e trasparenza della santità di Dio, ancora una volta non attestabile da alcuna logica meramente sensoriale ed empirica.

IV. LA RELIGIOSITÀ COME TRASCENDENTALE ANTROPOLOGICO

L'atto religioso si dà. Questo rappresenta un dato di fatto. È innegabile, infatti, che vi siano degli uomini che compiono atti religiosi. L'atto religioso, nel darsi, è connotato dal «divino» come referente essenziale necessario ed incontrovertibile. Il «divino» si offre mediante differenti tipi di rivelazione. Poiché il «divino», in quanto referente assoluto dell'atto religioso, è inderogabile ed inequivocabile e giacché gli atti religiosi sono irriducibili ad altre classi di atti, se ne deduce per essenza che l'uomo realizza necessariamente atti religiosi.

Anche se di fatto non tutti gli uomini pongono in essere atti religiosi, in virtù della legalità interna agli atti religiosi, questi atti sono qualificanti l'umanità stessa dell'uomo. Infatti questa classe di atti non è riducibile per essenza ad alcuna altra classe di atti. Da queste premesse

²² Ivi, p. 459

²³ Ivi, p. 461.

²⁴ Secondo Scheler: «soltanto un essere reale con il carattere essenziale del divino può essere l'origine dell'inclinazione religiosa dell'uomo, ossia dell'inclinazione alla realizzazione effettiva di quella classe di atti, i cui atti non possono trovare riempimento attraverso l'esperienza finita ma che nello stesso tempo esigono un riempimento. *L'oggetto degli atti religiosi* è al contempo *la causa della loro esistenza*. Ovvero: tutto il sapere su Dio è necessariamente allo stesso tempo un sapere per mezzo di Dio» (ivi, p. 653).

deriva che l'uomo nella sua struttura legale interna è essenzialmente religioso. Il nesso che lega l'uomo a Dio rappresenta il differenziale ontologico definitorio dell'essenza dell'umanità.

L'uomo è essenzialmente *capax Dei*. Tuttavia questa apertura al Trascendente non è una delle tante spinte intenzionali possibili. Essa costituisce una apertura intenzionale di genere suo proprio e richiede quale riempimento un ente riempitivo di genere proprio. L'istanza di riempimento è costitutiva dell'umano a tal punto da diventare definitoria dell'umano stesso. L'uomo è un soggetto sbilanciato sul fuori di sé. L'uomo è essenzialmente espatriato perché trova il proprio fondamento in ciò che egli non è e che da sé non si può dare. L'uomo è definito dalla sua eccentricità, dal reperire il suo centro al di fuori di sé.²⁵ Questo sbilanciamento verso l'assoluto costituisce una traccia dell'eterno e un'istanza di riempimento, un riempimento che non potrà che debordare, senza contraddirle, le dinamiche intenzionali della persona. D'altro canto, l'essere della persona si manifesta pienamente e propriamente nell'*ordo amoris* che costituisce «il vero *principium individuationis* della persona».²⁶

È sulla base di questa premessa che si deduce «questa legge essenziale: ogni spirito finito crede o in Dio o in un idolo».²⁷ Se l'uomo in generale possiede un'intenzionalità costitutiva che lo apre al «divino» in misura e forma radicali, questa istanza intenzionale di riempimento esige immancabilmente di essere riempita, almeno in qualche misura e in qualche forma.

Per Scheler la questione non è più se l'atto religioso possa o non possa essere realizzato dall'uomo. La questione è: dato che l'uomo è essenzialmente religioso, il correlato oggettivo dell'istanza di riempimento intenzionale religioso trova un oggetto adeguato? Se non trova un oggetto adeguato, tale istanza cerca riempimento in realtà non corrispondenti alla sua natura, ovvero in forme di idolatria, in percorsi esistenziali ed interiori che non possono che risultare spersonalizzanti e disumanizzanti.

La struttura esodale²⁸ dell'uomo rappresenta un appello ad una patria che, se non viene raggiunta, esige di essere rimpiazzata da qualcosa che necessariamente risulta inadeguato. Seguiamo ancora Scheler:

ogni uomo ha *necessariamente* «un oggetto di fede» e ogni uomo compie l'atto di fede. Ogni persona ha qualche cosa di particolare, un contenuto connotato dal carattere del valore supremo (per lui), alla quale egli coscientemente o nella sua condotta pratica che attribuisce spontaneamente valore, pospone ogni altro contenuto.²⁹

²⁵ G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler*, San Paolo, Milano 2005, p. 72.

²⁶ G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, Ed. Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2002, p. 39.

²⁷ Cfr. M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 667.

²⁸ Si reputa che il termine 'esodo' esprima adeguatamente la prospettiva antropologica avanzata da M. Scheler.

²⁹ Cfr. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, cit., p. 671.

E ancora: «Non si dà scelta in quanto ad avere o no un bene simile. C'è solo la scelta tra l'avere nella propria sfera assoluta Dio, ossia il bene *adeguato* all'atto religioso, o un idolo».³⁰

PARTE SECONDA IL «DIVINO» NELL'UOMO SECONDO A. ROSMINI

In questa sezione si intende presentare la logica intrinseca all'opera *Del divino nella natura* di Antonio Rosmini. È un'opera incompiuta della maturità del Roveretano. Come vedremo, la sua gestazione ha richiesto non poche fatiche da parte del suo autore, viste la specificità dell'analisi storica proposta e l'esigenza di partire dai dati storici per rinvenire attestazioni di istanze metastoriche.

Attraverso l'esame di quest'opera si vuole far emergere lo stile di fatto fenomenologico e ancor di più l'intenzionalità ante litteram fenomenologica di Rosmini. Dall'esame dei fenomeni storici il filosofo cerca di pervenire alla necessità del dato metempirico che *de iure* si dà nei fenomeni storici e che, solo, li può giustificare. È in ragione di questa specificità della teoresi di Rosmini che si rende legittima la lettura de *Del divino nella natura* mediante la logica de *L'eterno nell'uomo*: gli atti che storicamente si danno celano e mostrano in controluce la necessità di una legalità ideale che li precede e che si dà immanente ad essi. Se l'accostamento delle due opere è legittima in virtù di una affinità di fatto, questa operazione metodologica potrà sostenere l'ermeneutica dell'intera opera rosminiana. E potrà di seguito accompagnarci verso una rilettura fenomenologica di quel fenomeno che è l'uomo stesso.

I. L'INTENZIONALITÀ FENOMENOLOGICA DE *DEL DIVINO NELLA NATURA*

L'opera *Del divino nella natura* è concepita ed elaborata da Rosmini nell'ultimo lustro della sua vita. Si presume che la redazione sia iniziata a conclusione dell'*Aristotele esposto ed esaminato*, terminato il 30 settembre 1853. In questi anni l'attenzione di Rosmini è orientata in particolare alla sistemazione della *Teosofia*, che a buon diritto può essere considerata il vertice della sua produzione teoretica.

L'opera *Del divino nella natura*, tuttavia, conosce una gestazione ben più lunga. Tra le opere del Roveretano questa rappresenta quella più ricca sia per quantità che per diversità di fonti. Come ricorda e sottolinea P. P. Ottonello,³¹ sono oltre trecento le fonti e quasi altrettanti gli autori di riferimento. È un lavoro notevole di raccolta, selezione, analisi di testi ed autori.

Porre in rilievo questi dati non risponde ad una esigenza meramente storiografica. Essi indicano una *ratio* precisa. L'intento de *Del divino nella natura* risiede nel voler mostrare – e quindi nel dimostrare – l'istanza intrascendibile del religioso quale dato antropologico trasver-

³⁰ *Ibidem*.

³¹ P. P. OTTONELLO, *Introduzione a Del Divino nella natura*, Città Nuova, Roma 1991, p. 10 ss.

sale alle più diverse culture, ovvero a tradizioni diverse per contenuti specifici e per collocazione geografica e temporale. Meglio ancora, l'intenzione risiede nel voler attestare la presenza dell'istanza del divino nelle diverse tradizioni rituali, mitiche, simboliche e religiose.

Rosmini in quest'opera attraversa i simboli, i miti, le prospettive delle diverse culture per attestare la presenza di questa istanza che, in quanto trasversale, si appalesa come intrascendibile e, in quanto intrascendibile, si mostra altresì come incontrovertibile. *Del divino nella natura* si configura, pertanto, come una vera e propria fenomenologia della religione che presuppone quale orizzonte più ampio una sottesa filosofia della religione.

La prospettiva intrinseca a quest'opera è schiettamente, sebbene *ante litteram*, fenomenologica. Infatti Rosmini non presenta semplicemente una storia delle religioni, dei simboli e dei miti. Piuttosto egli attraversa le diverse religioni, i diversi miti e riti per chiedersi cosa li rende possibili, ovvero per domandarsi se vi sia e cosa vi sia di intrinsecamente strutturale. Rosmini non propone una semplice analisi storica o sociologica. Egli attraversa le diverse prospettive che storicamente si sono affermate con l'intento di ricercare ed identificare le strutture essenziali metastoriche e metempiriche. L'analisi delle essenze che storicamente si offrono conduce a far affiorare le essenze strutturanti il mondo e l'umano.

Rosmini definisce il suo intento come filosofico e storico e precisa che si presenta come innanzitutto storico.³² L'opera ha carattere storico perché indaga veri e propri fenomeni storici. Ed ha carattere filosofico perché intende mostrare quanto di metastorico si dà mediante lo storico.

Vi è una questione specifica che Rosmini si pone e intende indagare: «Mi propongo dunque un'altra questione, cioè: “se nella sfera del creato si manifesti immediatamente all'umano intelletto qualche cosa di divino in se stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga”».³³ Questo interrogativo rappresenta l'angolo di visuale e il perno di tutta l'opera. Rosmini vuole esaminare i fenomeni storici per verificare se vi sia «qualche cosa di divino in se stesso».³⁴ È chiaro che non si tratta di una operazione di mera ricostruzione storica e tanto meno storiografica. Quella proposta è un'operazione filosofica che ricerca se vi sia qualcosa di divino all'interno dell'orizzonte storico. Anzi, l'operazione ricerca se vi sia «qualcosa di divino» che come tale «si manifesti immediatamente all'umano intelletto».³⁵ Il «divino» può essere identificato come tale dall'intelletto umano perché ne registra l'irriducibilità al meramente empirico e contingente. Se nel contingente vi è qualcosa di metacontingente, questo può essere colto dalla mente umana perché ne registra alcune caratteristiche essenziali e definitorie.

L'operazione di analisi storica che Rosmini propone ne *Del divino nella natura* ha carattere schiettamente fenomenologico perché interroga i fenomeni che si danno storicamente per vedere cosa vi sia di essenziale e strutturale. E, se vi è qualcosa di essenziale e strutturale, questo qualcosa ha caratteri che si manifestano nel loro rapporto con l'intelligenza umana. L'intelletto

³² A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, Città Nuova, Roma 1991, n. 1, p. 22.

³³ Ivi, n. 2, p. 23.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

nel suo rapporto intenzionale al mondo coglie l'irriducibile al contingente e individua qualcosa che possa essere delineato come «divino».

L'oggetto di indagine è il «divino nell'ordine della natura», il metanaturale che inside nel naturale, il metempirico che inside nell'empirico, il metastorico che inside nello storico, il metamondano che inside nel mondano. Il «divino» è nella natura e oltre la natura, nella storia e oltre la storia, nel mondano e oltre il mondano. Ed è ciò che struttura e rende possibili l'empirico, lo storico, il mondano, in ragione della sua trascendenza rispetto all'empirico, allo storico e al mondano. Il «divino» inside e trascende il reale e può essere colto ed espresso attraverso le più diverse possibilità espressive dell'umano. Esso rappresenta il «comun patrimonio della Poesia e della Filosofia».³⁶ Si tratta dell'«elemento divino, che, a mio parere, si manifesta nella natura medesima, nel quale s'uniscono e s'abbracciano l'arte del poeta e la teoria del filosofo».³⁷ Il «divino» è pre-filosofico e pre-artistico. Esso è trascendente e immanente, trascendente perché irriducibile all'empirico, e immanente perché si dà e può essere colto solo nell'empirico. La prospettiva rosminiana mira a rilevare la legalità immanente a quanto si offre fenomenicamente pur non riducendosi a mera fenomenicità: «Non c'è dubbio, che tutto quanto l'universo ci parla di Dio».³⁸

II. FENOMENOLOGIA DEL «DIVINO»

Rosmini si propone l'intento di ricercare e identificare il «divino» all'interno di quello che definisce l'«ordine della natura». Per farlo, egli vuole innanzitutto definire l'oggetto che vuole ricercare.

Il divino non può possedere materia: «al divino per sé ripugna l'esser materia, o materia-to».³⁹ Non solo: «tutto ciò che ha limiti suoi propri né pure si può, nella detta accettazione della parola, appellar divino, perché la divina essenza esclude tutti i limiti».⁴⁰ Per Rosmini al divino non appartiene alcuna forma di limite. Cos'è dunque il «divino»? Esso è identificato dall'immaterialità e dall'illimitate. Il «divino» è per essenza definito dalla assenza di ogni forma e tipologia di limitazione.

Non solo. L'elemento divino, se c'è, non può che essere oggetto dell'intelligenza umana. La manifestazione implica che un oggetto abbia il carattere della manifestatività. Tale carattere esiste solo rispetto all'intelligenza umana che, unica tra le cose mondane, può coglierne l'essenza. L'interrogazione posta da Rosmini infatti riguarda «una cosa che si *manifesta* nel

³⁶ Ivi, p. 19.

³⁷ Ivi, p. 21.

³⁸ Ivi, n.2, p. 22.

³⁹ Ivi, n. 3, p. 23

⁴⁰ *Ibidem*.

mondo, e niente <non> può manifestarsi se non all'intelligenza, implicando la parola *manifestazione* da se stessa una mente, in cui la manifestazione si faccia». ⁴¹

Inoltre, il divino non può possedere i caratteri della soggettività: «se ci ha una qualche cosa divina che si manifesti all'umana intelligenza nell'ordine della natura, questa cosa non costituisce perciò la subiettiva e propria del mondo». ⁴² Il divino, che ha natura illimitata e immateriale, è di per sé stesso manifestativo e come tale si oppone alla soggettività limitata: «La stessa parola dunque di *manifestazione* stabilendo una dualità tra ciò che si manifesta come illimitato, e il subietto limitato a cui si manifesta, lascia distinte le due nature, e anzi le separa per sempre e inconfusibilmente». ⁴³

Cos'è dunque il divino? Il divino è intrinsecamente «immateriale e illimitato» ed ha «natura obiettiva e manifestativa». Se il divino si dà per essere colto, esso deve offrirsi immaterialmente e infinito come oggetto che «per sé» si mostra alla mente umana. Il divino ha questo di specifico: si manifesta nell'intenzionalità dell'uomo. Anzi, il divino è la ragione trascendentale dell'intenzionalità umana.

È chiaro che l'essere che, immateriale e illimitato, si manifesta per sé alla mente umana non possa che identificarsi con l'essere indeterminato. L'essere che informa la mente umana è l'

essere ideale [che] né ammette concrezione materiale di sorta, né limite alcuno; ed è quello che non solo manifesta se stesso, ma che fa altresì conoscere all'uomo tutte l'altre cose, e quello altresì, che arreca a noi, insieme colla cognizione, la necessità della sua certezza. ⁴⁴

L'essere ideale che in-forma la mente umana, costituendola, è il divino, l'elemento immateriale e illimitato di per sé manifestativo.

La fenomenologia del divino così si esplicita per Rosmini: «Consegue dunque da questo stesso, che all'*essere ideale* compete a buona ragione il titolo di *divino*, e però che qualche cosa di divino si manifesti all'uomo nella natura». ⁴⁵

Il divino è l'essere ideale che consente l'apertura dell'uomo al mondo. ⁴⁶ Infatti: «Lo spirito

⁴¹ Ivi, n. 4, p. 23.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, n. 4, p. 24.

⁴⁴ Ivi, n. 5, p. 24.

⁴⁵ Ivi, n. 6, p. 24.

⁴⁶ Si può cogliere una prossimità tra l'istanza rosminiana dell'apertura al divino e l'atto necessariamente religioso di M. Scheler. L'atto che manifesta il divino esprime una legalità sua propria: il divino ed eterno hanno caratteri che trascendono radicalmente il finito ed esprimono un'ampiezza dell'apertura intenzionale del soggetto non altrimenti giustificabile se non con il riferimento alla possibilità nascosta in essi del divino ed eterno stesso. Di più, il divino si manifesta negli atti in qualità e misura che potremmo definire contro-intenzionali, per cui non presagi-

umano nell'essere, disegni tutte le sue idee determinate, per una relazione tra i sentiti e quell'oggetto, della qual relazione i sentiti stessi sono il fondamento, e l'essere, il termine, a cui, dall'intelligenza nostra si riferiscono, e in cui come in specchio si vedono». ⁴⁷ Nel «divino» l'uomo conosce la realtà. Di più, il «divino» costituisce la ragion d'essere, la ragione trascendentale, del soggetto umano. L'essere ideale apre il soggetto intelligente all'essere in tutte le sue potenzialità e virtualità. L'essere indeterminato, infatti, è ideale, iniziale e virtuale.

Rosmini identifica l'essere ideale con il «divino» perché coglie la coincidenza delle essenze definitorie. Le essenze stesse dell'immaterialità e della illimitatezza si danno a vedere come necessarie all'essenza del «divino».

L'essere ideale rappresenta l'istanza di autotrascendimento dell'uomo che consente di cogliere nel reale tutti le manifestazioni dell'essere che di natura sua è trascendente. L'intelaiatura del reale implica la trascendenza. Questo si offre come evidente nell'essere ideale che forma la persona e la apre al mondo. E si esplicita altresì nella realtà empirica, storica, mondana che manifesta il suo nesso con qualcosa che ad essa necessariamente non si riduce.

Potremmo dire che già la domanda sull'esistenza del «divino» rappresenta una testimonianza dell'esistenza di Dio, senza alcuna confusione tra «divino» e Dio, visto che al primo manca la sussistenza. ⁴⁸ La domanda sul «divino» concerne una realtà altamente specifica, anzi unica. La domanda sul divino da parte della soggettività limitata presuppone una apertura alla possibilità stessa del «divino». Ma tale apertura è resa possibile solo dalla presupposizione del «divino» stesso. ⁴⁹

III. UNA FENOMENOLOGIA ANTE LITTERAM DELLE RELIGIONI

Del divino nella natura rappresenta una vera e propria fenomenologia della religione. Rosmini, infatti, propone la storia delle idee con assonanza religiosa unitamente alla storia dei miti e dei riti dell'età antica, avendo come criterio di discernimento e valutazione la presenza della dimensione ideale, cioè non derivabile da quella empirica e storica.

Questa la questione: è rinvenibile, sotto la forma della speculazione, della narrazione mi-

bili mediante strutture meramente immanenti. L'apertura intenzionale data dal divino ed eterno è così ampia da prospettarsi come la condizione di possibilità di ogni altra apertura intenzionale. È il debordare dell'oggetto assoluto (il divino ed eterno) contro-intenzionale a rendere possibile oltre apertura ad ogni forma di possibile alterità.

⁴⁷ Ivi, n. 5, p. 24.

⁴⁸ Tra i numerosi studi al riguardo si confronti G. CAMPANINI, *Il divino e Dio in Rosmini*, in *Rosmini: il divino nell'uomo*, Sodalitas - Spes, Stresa - Milazzo 1992, pp. 205-226.

⁴⁹ D. Galati suggerisce la fondazione di una «Teologia» rosminiana quale «scienza per fondare il dialogo tra le religioni» (Cfr. D. GALATI, *Rosmini e Scheler: l'eterno nell'uomo*, cit., p. 285).

tica e delle espressioni simboliche, qualcosa che trascende il mero empirico? Inoltre: perché gli uomini possiedono questa tendenza a interpretare il mondo attraverso la speculazione, i miti, i riti e i simboli che in ultima analisi non sono giustificabili sulla base della mera empiria? E soprattutto: da dove deriva questa capacità di lettura del mondo che intravede nella realtà qualcosa che non può provenire dalla mera realtà empirica? Sebbene non espressi nella stessa forma, questi sembrano essere le esigenze teoretiche sottesi all'analisi rosminiana della storia delle idee, dei riti e dei miti.⁵⁰

Le vicende degli uomini di tutti i tempi e di tutti gli spazi, prima ancora che la riflessione puramente filosofica, attestano che nell'immanenza vi è una istanza radicale di trascendimento. Laddove vi è umanità, vi è sempre e immancabilmente, sebbene secondo espressioni differenziate, un mondo simbolico, mitico e rituale che non risulta giustificabile sulla base della mera empiria e che rinvia inderogabilmente ad una istanza radicale di interpretazione della realtà e dell'esperienza umana che supera la mera immanenza. Altrimenti detto, nella coscienza del soggetto vi è una istanza radicale di riempimento intenzionale che chiede inderogabilmente di trovare una corrispondenza. Le diverse forme dei miti, dei riti e dei simboli rappresentano espressioni di questa istanza inestirpabile di riempimento intenzionale.

Rosmini sembra dire che l'a posteriori rinvia a strutture aprioriche. L'uomo conosce l'a priori attraverso l'a posteriori.⁵¹ La densità della vita concreta (a posteriori) apre la possibilità di scorgere, intravedere, far emergere, identificare la logica e i contenuti ontologici (a priori) di ciò che è. Per questo è possibile proporre ad un tempo una filosofia progressiva e una filosofia regressiva. In fondo vi è un rapporto di mutua continenza e reciproca insidenza tra ideale, reale e morale.

Rosmini ad esempio propone la filosofia «de' numeri de' Pitagorici».⁵² Il numero non è semplicemente un fattore di calcolo, ma espressione della realtà. Eppure ad un tempo il numero non è dato nella realtà, ma rappresenta una interpretazione della stessa. Successivo oggetto di analisi è il «significato simbolico della parola Cielo o Urano».⁵³ Secondo il Roveretano:

⁵⁰ L'opera in analisi è volta a identificare l'elemento che giustifica atti umani che, per essere giustificati, necessitano di un riferimento a un piano trascendente.

⁵¹ Sotto questo aspetto intravediamo una prossimità tra M. Scheler e A. Rosmini: l'atto concreto è reso possibile da strutture trascendentali che gli sono immanenti e che ad un tempo lo superano nella sua mera empiricità. Ne deriva che il dato di fatto esprime una sporgenza che lo rende sia possibile come atto nella sua specificità sia conoscibile. Vi è un'implicazione necessaria che emerge dallo sguardo fenomenologico all'atto che empiricamente si dà. Seguendo M. Scheler si può sostenere che sia precisamente il contenuto dell'atto a rendere possibile l'atto nella sua donazione empirica, nella sua legalità interna e nelle sue connessioni essenziali. Vi è un presupposto trascendentale dell'atto che consente l'atto, lo rende epistemologicamente possibile e che si radica nella portata ontologica del contenuto dell'atto.

⁵² A. ROSMINI, *Del Divino nella natura*, cit., n. 18, p. 36.

⁵³ Ivi, p. 40.

«L'Urano dunque de' Pitagorici, o piuttosto di tutta l'antica filosofia è un luogo simbolico, che sta al di là e più su di questo mondo corruttibile o si consideri in questo la parte eminente che si chiamò cielo, o l'inferiore di tutte che si chiamò terra». ⁵⁴ Il cielo diviene il simbolo delle «essenze eterne delle cose». ⁵⁵ Aristotele, invece, «aveva già preso il simbolo per la cosa simboleggiata, vi resta avvolto e mirabilmente irretito». ⁵⁶ Ancora:

Il simbolo dunque divenuto la realtà stessa, anche il *divino*, che prima si considerava nell'essere puro e nelle idee, fu così attribuito a certi corpi cadenti sotto i sensi, cioè a' corpi celesti, e di qui è che tanto a lungo si mantennero in mezzo allo stesso Cristianesimo, insieme collo studio dell'Aristotelismo e dell'Averroismo, le vane credenze dell'astrologia giudiziaria. ⁵⁷

Rosmini conclude: «Il simbolo del Cielo, come rappresentante Dio e la sua sede, appartiene ad una tradizione universale del genere umano, che smarrisce la sua traccia nel buio della più remota antichità». ⁵⁸

Il punto fondamentale è la presenza costante ed inestirpabile di tracce del «divino»:

Voglio solo stabilire che, molto prima di Platone, e fino alla più remota antichità era stato veduto che l'umana mente ha un oggetto immutabile, e non tale che soggiaccia alle vicissitudini de' reali finiti, insensibile, appartenente alle cose eterne, a cui, non senza proprietà, davano la denominazione di divino. Poiché stabilito questo, è con ciò dimostrato, essersi conosciuto il punto fermo su cui posa la leva d'ogni umano ragionamento, il seme della dottrina delle idee, che fu poi da Platone con tanto ingegno coltivato, e con eloquenza tanto magnifica celebrato. ⁵⁹

Il rapporto col divino è strutturalmente presente nella vita dei popoli: «un'intenzione, e un bisogno di vestire di simboli le più sublimi verità fu sentito sempre da' boni e da' rei». ⁶⁰ Non solo l'appassionata e retta ricerca della verità fa emergere l'istanza irrecusabile del «divino». Anche l'errore è attestazione – sebbene o proprio perché di segno opposto – della verità. Laddove il riempimento intenzionale avviene in forma inadeguata, comunque vi è una testimonianza simbolica di quanto viene negato, contestato, dimenticato. La stessa percezione dell'errore e del male è data dalla presupposizione almeno implicita e tacita della verità e del bene.

L'opera *Del divino nella natura* è suddivisa in tre sezioni. La prima è incentrata sulla natura

⁵⁴ Ivi, n. 23, p. 41.

⁵⁵ Ivi, n. 24, p. 42.

⁵⁶ Ivi, n. 25, p. 43.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, n. 25, p. 43.

⁵⁹ Ivi, n. 40, pp. 65-66.

⁶⁰ Ivi, n. 53, pp. 79-80.

del divino, la seconda al nome di Dio, la terza ed ultima sezione alla identificazione del «divino» nella mitologia. Interessante è notare che Rosmini cerca tracce della vera dottrina nella visione religiosa della Cina, delle Indie, della Persia, in Egitto. Non solo, egli inizia a spiegare come la vera dottrina possa corrompersi e dare vita alle mitologie. Il suo sforzo si esaurisce suo malgrado con l'analisi del sincretismo e del razionalismo religioso nelle stirpi japatiche. È un'opera incompleta, rimasta monca a causa della morte del Roveretano. Eppure l'intenzionalità e la logica proposta appare chiara: il «divino» è un tratto rinvenibile in tutte le culture e questo testimonia la sua inderogabilità.

Attraverso questa indagine Rosmini attesta il carattere irriducibilmente religioso dell'uomo in quanto tale: nell'uomo vi è una notizia dell'esistenza di Dio. Il «divino» nell'uomo è esattamente quanto fa dell'uomo un uomo e restituisce senso a tutto l'esistente. L'idea dell'essere è l'apertura dell'uomo all'intenzionalità di Dio.

CONCLUSIONI: L'UMANO TRA ECCEDEZZA ED ECCENTRICITÀ

La prospettiva metodologica volta ad interpretare il *Del divino nella natura* attraverso *L'eterno nell'uomo* porta a far emergere alcune istanze di fondo della teoresi rosminiana che potremmo definire di stampo *ante litteram* fenomenologiche unitamente ad alcuni piani di convergenza teoretica, al di là delle chiare differenze dei due sistemi.

Si guardi agli elementi di prossimità fenomenologica. Sia Rosmini che Scheler individuano nell'a posteriori le strutture a priori. Per Rosmini l'approccio gnoseologico è dato dall'attribuzione dell'idea dell'essere ai sentiti. Secondo la prospettiva teosofica il reale è visto nell'idea, nell'essere per sé oggetto. In altre parole l'uomo mediante la conoscenza concreta può cogliere le strutture portanti della realtà. Parimenti Scheler parte dall'analisi fenomenologica dell'atto. Ogni atto attesta degli a priori ideali che, per rendersi evidenti, devono emergere negli atti concreti. Entrambi i filosofi postulano la necessità di passare attraverso la concretezza storica in cui i diversi atti di conoscenza si danno per aver accesso alle strutture a priori della realtà. Quindi, l'oggettività si dà attraverso la fattualità e la mera storicità degli atti è sempre informata da un piano oggettivo e transtorico che la rende possibile. L'empirico e lo storico sono connotati da normatività ideali ad essi immanenti. La materialità ideale precede, fonda e rimane immanente ad ogni prospettiva epistemologica che si possa considerare giustificata.

Sul piano più schiettamente teoretico Rosmini e Scheler convergono nell'identificazione della traccia del «divino» e dell'«eterno» quale tratto specifico della struttura ontologica dell'uomo. Entrambi fanno emergere il «divino» presente nell'uomo partendo dall'analisi della vita concreta e storica dell'uomo e delle espressioni che essa assume.

Scheler e Rosmini convergono nell'identificare il nesso tra il «divino» e l'uomo quale tratto costitutivo della persona. Per entrambi se degli atti religiosi si danno, questi atti possiedono delle connotazioni fenomenologiche tali da non renderli giustificabili col mero riferimento al piano empirico e immanente. Se tali atti sono possibili, questo implica che il loro oggetto li caratterizza nella loro stessa possibilità e quindi nella loro natura. Se tali atti si offrono, tali atti possiedono una specificità tale, in virtù del loro oggetto, da distinguerli da qualunque altro tipo di atto e da renderli unici nel loro genere. Tale unicità è data dall'oggetto che necessariamente è il solo che possa giustificare la loro fenomenicità e le loro specificità.

Non solo. Se l'atto religioso si dà, l'oggetto dell'atto religioso è tale da connotarsi come riferimento intenzionale che rende possibile non solo l'atto religioso come tale ma anche ogni altro nesso intenzionale che si offra nella e alla coscienza umana. Il riferimento intenzionale della coscienza al «divino» ed «eterno» ha tra le proprie specificità anche la capacità di rendere possibile ogni altra istanza di riempimento intenzionale. L'apertura intenzionale dell'atto religioso è, infatti, la più radicale possibile. Essa implica la necessità del riferimento all'assoluto nella sua radicale trascendenza rispetto al soggetto umano e a qualunque realtà mondana.

Se l'atto religioso si dà, essendo l'atto più radicale, esso esprime la natura più intima della persona. La persona si mostra nella propria più radicale intimità e, ancor prima, nella propria originarietà e dignità proprio nel rapporto col «divino» e negli atti religiosi. Il carattere originariamente religioso, inteso come nesso radicale col «divino», apre la persona ad una profondità d'essere della persona che può apparire insondabile e che permea di sé ogni aspetto della stessa e, attraverso la persona, del reale.

Da qui si evince che l'istanza religiosa possiede il carattere della inderogabilità: l'uomo è necessariamente un soggetto religioso. Ne deriva che la persona trova l'espressione massima della propria originarietà e del proprio valore nella figura del santo, in colui che realizza il valore trascendente dell'amore nella e attraverso la propria originale soggettività e nella e attraverso le specificità della propria appartenenza storica e culturale.

L'uomo è tale in ragione del legame costitutivo con il Trascendente. Tale legame definisce radicalmente la natura della coscienza umana. Questo nesso non coinvolge la sola dimensione gnoseologica ma primariamente la costituzione ontologica stessa della coscienza e lo stesso essere della persona. L'essere della persona è dato dal legame originario con il «divino» ed «eterno» come emerge dall'evidenza della domanda di riempimento intenzionale della coscienza verso l'assoluto.⁶¹ L'apertura dell'essere della persona al radicalmente Altro implica che la persona sia aperta alle massime possibilità di espressione dell'essere, senza pregiudicarle e pre-comprenderle.⁶² L'uomo è aperto alla possibilità di Dio, senza per questo che il volto di Dio sia

⁶¹ Si può ritenere che qui si radichi quello che E. Salmann definisce «ontologismo cristiano», ovvero «una tale concezione ontologico-trascendentale della visione del mondo in Dio e di Dio come orizzonte e presenza concomitante della coscienza umana e della conoscenza del contingente, parte dalla e finisce colla intuizione che solo a Dio spetti la prima e l'ultima parola nonché il primato sul piano ontologico e gnoseologico. Solo Dio s'intende da sé e in sé, tutta la sfera del contingente si conosce e co-nasce alla luce della sua presenza rivelata. Un tale apriori non va frainteso nel senso di una visione immediata e diretta dell'essenza o della luce divina» (E. SALMANN, *Conoscere il mondo in Dio. Per una nuova versione dell'ontologismo* in ID., *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, p. 65).

⁶² Si intravede qui la radice di una nuova lettura della razionalità che la interpreta come apertura alle possibilità radicali dell'essere e quindi in radice aperta alla possibilità del mistico, del filosofico e dello scientifico (Cfr. E. SALMANN, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica* in ID., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, pp. 63-102).

predefinito dalle strutture immanenti della persona.

Se l'uomo è nella propria originarietà definito dal legame col «divino» ed «eterno» questo implica che l'ontologia della persona non trova il proprio baricentro in se stessa ma in Altro da sé. Lo statuto ontologico della persona fa sì che il suo perno risieda nello sbilanciamento verso l'assoluto. Meglio ancora, potremmo dire che esso si colloca nella traccia – nel legame ontologico costitutivo – che l'Assoluto ha lasciato di Sé nell'essere personale. In questo senso il fulcro ontologico della persona riposa nella radicale alterità e si esprime nelle forme di alterità. La più radicale alterità costituisce la ragion d'essere dell'ipseità e la più radicale trascendenza rappresenta il cuore dell'immanenza. Nell'immanenza e nelle diverse espressioni dell'immanenza vi è la presenza nascosta del legame imprescindibile con la trascendenza e le sue forme.

Lo sbilanciamento verso il «divino» – in quanto dimensione più radicale – permea tutte le strutture intenzionali della persona. La dimensione emotiva ed affettiva, fisico-corporea, intellettuale ed etica sono informate e permeate da questo nesso originario dell'essere della persona che la de-centra.

In tutto il reale vi è una traccia di una tensione che è radicata nella mancanza di coincidenza di essenza ed esistenza. Per Rosmini Dio è l'Ente completo, la persona umana è ente incompleto e tutti i reali sono dati solo in virtù del nesso con l'Ente. Ogni realtà mondana è tale perché è «“un reale, che l'essere”, e non che è l'essere».⁶³ Nell'ontologia del reale – che partecipa dell'essere senza coincidere con l'essere – è inscritta, benché nascosta, la ragion d'essere di tutto ciò che è dato.

Nella realtà si dà sempre un richiamo non autogiustificato a forme di eccedenza. Il mero reale non coincide mai con se stesso perché rimanda ad altro. Il soggetto personale manifesta massimamente l'eccedenza nella propria struttura interna ed esistenziale. L'eccedenza è la ragion d'essere della radicale eccentricità ontologica della persona. La persona è tale perché originariamente è costitutivamente eccentrica, ossia definita da un differenziale ontologico che la pone come originariamente data da e aperta ad altro da sé. Il fondamento della persona sborda dalla persona. Nella persona vi è una traccia di un'Alterità fondante. Vi è nell'uomo una traccia di un'intenzionalità che lo trascende. Vi è una eccentricità originaria ed eccedente che, abitando nell'immanenza della persona, la pone in essere come tale e ne costituisce il differenziale ontologico. Tutte le strutture immanenti e intenzionali dell'umano trovano la propria ragion d'essere e possibilità di riempimento nell'intenzionalità fondante. Ogni dimensione dell'uomo (fisico-corporea, emotivo-affettiva, psichico-psicologica, razionale, intersoggettiva, morale...) è dotata di una struttura intenzionale che rinvia a quella fondante. Si offre un'esteriorità nell'immanenza dell'uomo che eccede e trascende l'umano. L'eccedenza che vive nell'uomo ne fonda l'eccentricità. In tale eccedenza si nasconde la possibilità per l'uomo di essere presso di sé.

L'eccedenza che connota l'eccentricità è, in questo senso, il tratto costitutivo dell'umano.⁶⁴ L'impossibilità che la persona trovi nel mero Sé la giustificazione di Sé e di altro

⁶³ ROSMINI, *Del Divino nella natura*, cit., n. 13, p. 32.

⁶⁴ Si può ritenere a buon diritto che le diverse definizioni di persona proposte da A. Rosmini convergono esattamente su questo punto, ossia nell'identificazione del legame tra la sog-

dal Sé, come pure l'irriducibilità del Sé al mero Sé, rappresentano le tracce di una eccedenza che si impone contro ogni tentativo in senso opposto. Le forme dell'eccedenza e dell'eccentricità rappresentano gli indicatori dell'irriducibilità del reale alla mera immanenza. L'eccedenza rappresenta il tratto costitutivo dell'umano e, in quanto tale, anche di tutta la realtà mondana.

L'eccedenza e l'eccentricità quali connotati definitivi della costituzione ontologica della persona sono all'origine del desiderio di infinito e del senso di incompiutezza che l'uomo sperimenta. La persona è un soggetto desiderante, proteso verso una realizzazione e una compiutezza che da sé non si può dare. L'uomo è ontologicamente proteso verso forme differenziate di trascendenza e di alterità, perché la dimensione ontologica che lo costituisce è data dal suo legame radicale con un'Alterità fondante, legame presente nella traccia di Sé che l'Eterno ha posto nell'uomo. Le strutture intenzionali che caratterizzano l'umano rappresentano tracce dell'intenzionalità che lo legano all'eterno e in cui fondativamente sono iscritte.

Tutto ciò che «ha l'ente ma non è l'ente» è proteso verso una fondazione, una giustificazione che lo precede e lo supera. Vi è sempre un'eccedenza mai estirpabile. L'uomo è massimamente eccedente. Da qui si coglie la ragione per cui l'esodalità rappresenti la condizione esistenziale dell'uomo. La persona è icona massima di questo richiamo all'origine.

La persona costituisce la realtà ontologica massimamente esprime la possibilità del «divino» ed «eterno». La persona in quanto tale è rivelatrice della possibilità di Dio perché esprime nella sua natura ontico-ontologica la possibilità dell'impensabile, la possibilità che l'Eterno sia. L'espressione massima di questa eccedenza eccentrica si ha nell'amore gratuito e disinteressato. Il santo rappresenta il simbolo massimo nell'umano della sporgenza dell'eccedenza nell'immanenza. L'amore costituisce la maggior espressione dell'eccedenza del gratuito. Il santo è l'icona vivente dell'eccentrico e dell'eccedente, la testimonianza simbolica in carne e ossa della trasparenza e della traslucidità dell'eterno.

Dati questi presupposti ontologici e metafisici, ne derivano conseguenze radicali. Si guardi innanzitutto al piano epistemologico: l'impianto epistemologico di qualunque sapere e scienza necessita di essere rivisitato in questa prospettiva. La struttura epistemologica di qualunque scienza e di ogni forma di sapere non può prescindere dall'inclusione della possibilità dell'inatteso, dell'eccedenza del possibile, dell'eccedenza di forme sempre nuove e plausibili di alterità rispetto all'immanenza. Se il fulcro dell'essere personale è dato dal differenziale ontologico e questo rappresenta una vera e propria ontologia della libertà dell'uomo, ne deriva che l'impianto epistemologico di qualunque arte, scienza e pratica non possa che nascere come riflesso e rinvio a questa ontologia del differenziale, della possibilità dell'inatteso e della libertà dell'essere personale.

L'epistemologia pertanto non può che presupporre e implicare il rispetto di forme plurime e sempre possibili di trascendenza. Il rispetto della possibilità dell'eccedenza della trascendenza secondo forme e modalità non precostituibili è il perno dell'epistemologia che ne deriva. L'espressione ontologica e antropologica di questa evidenza si ha nel riconoscimento che

gettività del soggetto intellettuale e l'essere ideale quale «astratto teosofico» l'elemento propriamente definente la persona stessa e la sua dignità, il suo prezzo.

l'uomo come tutta la realtà contingente partecipa dell'essere senza coincidere con esso. La radicalità dell'apertura al possibile in tutte le sue dimensioni è la prima connotazione epistemologica che deriva dal riconoscimento di un'eccedenza non derivabile dall'uomo e dal contingente. In ultima analisi l'epistemologia in termini generali deve sempre presupporre e implicare il rispetto di forme plurime e sempre possibili di trascendenza. Se l'assetto epistemologico deve rispettare la possibilità del nuovo, questo vuol dire che esso si delinea come epistemologica della libertà, della libertà di ciò che sempre in qualche modo si manifesterà intrinsecamente impossedibile. La libertà dell'essere e la sua impossedibilità rappresentano il presupposto inderogabile di un approccio epistemologico ontologicamente fondato.

L'epistemologia in generale non può che tradursi in rispetto e apertura alla possibilità di sempre nuove forme di trascendenza fino all'assoluto che tutto trascende, da cui tutto dipende e a cui il finito rimanda. La possibilità del nuovo sempre a venire si radica nella constatazione dell'insufficienza di ogni prospettiva che non presupponga la possibilità dell'assoluto. L'assoluto non può non essere presupposto almeno come possibilità e come tale sempre inderogabilmente eccedente, precedente e superante l'immanente e l'immediato.

L'epistemologia si profila come epistemologia dell'immanenza che implica e rimanda alla trascendenza e della trascendenza che non può prescindere dall'immanenza. L'alterità è sempre presente nell'immanente. La sporgenza è irriducibile. La complessità che ne deriva non rinuncia ma rimanda all'unità, così come l'unità presuppone la complessità. L'epistemologia viene a delinarsi come garanzia del riconoscimento della possibilità dell'inatteso e dell'eccedenza del trascendente sempre presupposto.

La rivisitazione del piano ontologico e di quello epistemologico induce alla rilettura di qualunque prospettiva teoretica. Se l'uomo proviene da un altrove, egli non è presso di sé se non nella logica dell'altrove. Se il legame con l'alterità e con l'infinito è il tratto costitutivo dell'umano, è questo tratto costituente la coscienza e l'essere dell'uomo a dover essere sempre tutelato e promosso. Questi costitutivi antropologici rappresentano il quadro di riferimento di una prospettiva etica che si possa dire umanizzante. Ed è sempre da queste premesse che possono derivare un pensiero e una prassi umanizzante in tutte le sfere dell'umano. Si pensi alla filosofia e alla pratica politiche oppure alla pedagogia e alla pratica educativa. Le pratiche politiche ed educative hanno come prima esigenza la tutela e il rispetto della libertà della persona, una libertà fondata sulla normatività dell'essere.

In conclusione si può ritenere che il *Del divino nella natura* riletto mediante *L'eterno nell'uomo* consenta di rileggere la filosofia di Rosmini come fenomenologia dell'eccedenza nell'immanenza e dalla costitutiva eccentricità dell'umano, eccentricità che esprime il differenziale ontologico proprio della persona rispetto ad ogni altra forma di immanenza. Tale differenziale testimonia la inderogabilità mai estirpabile della dignità dell'essere personale e della sua libertà e indica in pari tempo il legittimo posizionamento epistemologico di ogni sapere e segnatamente la cornice ontologica ed epistemologica di un *ethos* umanizzante.

cristian.vecchiet@gmail.com

(Istituto Universitario Salesiano di Venezia IUSVE)



GIAN PIETRO SOLIANI

SOME REMARKS ON BEING AND MEMORY IN AUGUSTINE, DUNS SCOTUS, AND ROSMINI

NOTE SU ESSERE E MEMORIA IN AGOSTINO, DUNS SCOTO E ROSMINI

This article argues about the presence of being in human inner self, with particular reference to the subject of metaphysical memory in Augustin of Hippo, Duns Scotus and Antonio Rosmini. According to these authors, being transcends the human self, but it is also immanent to it. They do not deny the God's transcendence, but only exclude a physical meaning of immanence and transcendence.

In questo breve scritto viene approfondito il tema della presenza dell'essere nell'interiorità umana, seguendo una linea ideale che collega Agostino, Duns Scoto e Rosmini. Sullo sfondo terrò quel tentativo di genealogia della metafisica propiziato in Francia da Jean-Luc Marion. Faccio riferimento, in particolare, agli studi di Olivier Boulnois e Jean-Francois Courtine.¹ Boulnois ha parlato espressamente di 'fenomenologia', a proposito delle proprie ricerche sul concetto di *repraesentatio* nel Medioevo. La posizione di Boulnois risente della lettura heideggeriana della storia della metafisica, sebbene il filosofo francese se ne sia progressivamente smarcato.² Rimane il fatto che, nella prospettiva di Boulnois, la metafisica tradizionale è

¹ J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, P.U.F., Paris 1990; O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*, P.U.F., Paris 1999; ID., *Métaphysique rebelles. Gènes et structures d'une science au Moyen Âge*, P.U.F., Paris 2013.

² Cfr. O. BOULNOIS, *Métaphysique rebelles*, cit.



ancora pensata come rappresentazione dell'essere che disvela e insieme vela l'essere stesso.³ Essa è interpretazione o rappresentazione – i termini, per l'autore, sono sinonimi – del cosmo.⁴

Ciò che intendiamo mostrare è la presenza di una linea di pensiero per la quale l'essere, non è una semplice rappresentazione, ma la luce stessa dell'interiorità umana. Si tenterà di mostrare che, nella linea degli autori presi in considerazione, la metafisica non è semplicemente un'“ermeneutica del mondo”, ma un'esigenza strutturale dell'uomo che sorge da una misteriosa dialettica di immanenza e trascendenza, solo in apparenza autocontraddittoria.

I. IL LOCUS NON LOCUS DELL'INTELLIGIBILE IN AGOSTINO

La memoria agostiniana è una facoltà misteriosa. Essa fa emergere dalla dimenticanza, deposita come riserva ciò che il pensiero elabora, e nasconde nell'oblio.⁵ Il suo orizzonte non è limitato alla sensazione e all'immaginazione, ma si estende all'infinito: è facoltà senza fondo. Essa è mia, ma la mia attenzione non riesce ad aver presente tutto ciò che essa contiene, facendo sorgere il dubbio, in Agostino, che questa non-presenza equivalga a un “essere fuori” dal soggetto.⁶ La dialettica di trascendenza e immanenza è qui già annunciata. Nella memoria sono presenti anche tutte le nozioni delle arti liberali, in un'intimità profondissima, indicata con l'espressione paradossale «*locus non locus*».⁷ A questo proposito, si può parlare di ‘memoria intellettuale’, perché il pensiero è di casa nella memoria, così come le stesse domande fondamentali della metafisica: *an sit, quid sit, quale sit*.⁸ Gli intelligibili, osserva Agostino, non entrano nella memoria attraverso le sensazioni o l'immaginazione. Li riconosciamo veri, perché essi preesistono nella memoria.⁹ Viene, così, riproposta la dottrina della reminiscenza, ma senza le conseguenze escatologiche che Platone pretendeva di trarne. Quello della memoria intellettuale è un processo messo in atto dal *cogito* e dall'attenzione. Il *cogito* è un raccogliere¹⁰ ciò che si trova

³ Cfr. O. BOULNOIS, *Être et représentation*, cit., p. 16.

⁴ Cfr. O. BOULNOIS, *Métaphysique rebelles*, cit., p. 7.

⁵ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *Confessiones* (d'ora in poi, *Conf.*), X, cap. VIII, in *Sancti Augustini Opera*, ed. L. Verheijen, Brepols, Turholt 1981 (CSSL, XXVII).

⁶ Cfr. *ivi*, X, cap. VIII, 15, p. 237, ll. 58-64.

⁷ Cfr. *ivi*, X, cap. IX, 16, p. 163, l. 3.

⁸ Cfr. *ivi*, X, cap. X, 17, p. 163, ll. 1-2.

⁹ Cfr. *ivi*, X, cap. X, 17, pp. 163-164.

¹⁰ Si pensi alla ripresa di questa idea in Vico. G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia* (d'ora in poi, *De antiquissima*) Lib. I, cap. I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 14: «Cogitare autem dicebant, quod nos vernacula lingua dicimus pensare, et andar raccogliendo».

sparso e disordinato nella memoria.¹¹

Le conoscenze più astratte e intelligibili sono già presenti al soggetto, quasi che fossero della stessa stoffa della memoria. Essa è illimitata e capace di riflessione,¹² come l'intelletto e la volontà. La memoria appartiene a buon diritto a quel plesso di facoltà che Agostino chiama *animus*.¹³ La stessa dialettica di ricordo e oblio è calibrata da Agostino sull'opposizione di essere e non-essere. Allo stesso modo in cui soltanto ciò che è può essere intenzionato dal pensiero e il non-essere è pensabile soltanto a partire dall'essere, così dell'oblio si può parlare soltanto ricordandosi di esso.

Quando nomino la dimenticanza, so quello che intendo: ma donde lo saprei se non ne avessi il ricordo? [...] Quando dunque ricordo la memoria, è la memoria stessa che risponde all'appello; quando ricordo la dimenticanza, sono presenti insieme memoria e dimenticanza: la prima per farmi ricordare, la seconda è l'oggetto del ricordo. Ma la dimenticanza non è forse privazione della memoria? Come può essere presente perché me ne ricordi, se la sua presenza impedisce di ricordare?¹⁴

La dimenticanza non è un uscir fuori dalla memoria, ma è tale paradossalmente grazie alla memoria stessa. Agostino dice di essere divenuto a se stesso un «terreno irto di difficoltà e fonte di sudore»,¹⁵ per una sorta di estraneità che non è, qui, sinonimo di lontananza spaziale. L'io appare come estraneo a se stesso, pur non essendovi alcunché di più vicino all'io dell'io stesso;¹⁶ a tal punto che l'evidenza dell'esistenza dell'io costituisce un caso notevole di *élenchos*. Ma, come ammoniva Vico nei riguardi del *cogito* cartesiano, un conto è aver coscienza di sé e un conto è avere scienza di sé.¹⁷ Soltanto il Creatore può svelare l'uomo a se stesso. È questo il sot-

¹¹ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *Conf.*, X, cap. XI, 18, p. 164, ll. 1-17.

¹² Cfr. *ivi*, X, cap. XIII, 20, p. 165, ll. 9-11.

¹³ Cfr. *ivi*, X, cap. XIV, 21, p. 165, ll. 1-10.

¹⁴ *Ivi*, X, cap. XVI, 24, p. 167, ll. 1-9: «Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnosco rem, nisi meminisse? [...] cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum uero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, memoria, ex qua meminerim, oblivio quam meminerim. Sed quid est oblivio nisi privatio memoriae? Quomodo ergo adest, ut eam meminerim, quando cum adest meminisse non possum?».

¹⁵ Cfr. *ivi*, X, cap. XVI, 25, p. 167, ll. 18-19: «factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii».

¹⁶ Cfr. *ivi*, X, cap. XVI, 25, pp. 167-168, ll. 22-23.

¹⁷ G. VICO, *De antiquissima*, cit., Lib. I, cap. I, § 2, cit., p. 32: «certitudinem, quod cogitet, conscientiam contendit esse, non scientiam, et vulgarem cognitionem, quae in indoctum quemvis cadat».

to fondo di tutta la *confessio* agostiniana.¹⁸ La memoria agostiniana è una molteplicità profonda e infinita che coincide con lo spirito e con l'io, ma della sua essenza occorre chiedere a Dio.¹⁹ Tale facoltà testimonia l'apertura trascendentale²⁰ dell'animo. Scrive ancora Agostino: «mi addentro in essa, anzi, quanto è possibile, ma non vi è mai fine».²¹

Per arrivare a Dio la memoria dev'essere oltrepassata, ma si tratta di un *transire* che solo apparentemente somiglia a uno scacco: «Sorpasserò la memoria: ma per trovarti dove? O Bontà veramente sicura e soave, per trovarti dove? Se ti cerco fuori della memoria, cado nella dimenticanza di Te: e in qual modo ti troverò, se Ti dimentico?».²² Oltrepassare l'orizzonte della memoria non significa uscire spazialmente da essa e nemmeno trascendere assurdamente l'intrascendibile. Occorre, invece, andare alla ricerca di ciò che è interno all'orizzonte, pur non coincidendo con la memoria attuale del soggetto. Marion, invece, vede nel testo appena citato una voluta contraddizione, che farebbe di Agostino un autore antimetafisico.²³ Questa interpretazione, però, perde di vista il nucleo vivo a partire dal quale si può pensare il rapporto tra immanenza e trascendenza. La ragione della posizione di Marion consiste probabilmente nell'aver accolto l'idea cartesiana che il pensiero umano sia finito in senso fisico. Certo, se si fa riferimento a una finitudine contenutistica (*di fatto*), il pensiero umano è finito, ma se si parla di una finitudine formale o di orizzonte (*di diritto*) questo è un errore, già presente, a nostro modo di vedere, in Heidegger e Lévinas.²⁴ Ritenere finito il pensiero significherebbe porre un limite ad

¹⁸ In fondo anche questo è tema che ritorna in Vico. Ivi, Lib. I, cap. I, § 2, p. 34: «conscientia autem est eorum, quorum genus, seu formam demonstrare non possumus [...] At quanquam conscius sit Scepticus se cogitare, ignorat tamen cogitationis causas, sive quo pacto cogitatio fiat».

¹⁹ Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Conf.*, X, cap. XVII, 26, pp. 168, ll. 1-3.

²⁰ Trascendentale nel senso di un'infinità indeterminata e non incrementabile che non può, quindi, essere trascesa.

²¹ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Conf.*, X, cap. XVII, p. 168, ll. 11-12: «penetro etiam quantum possum, et finis nusquam».

²² Ivi, X, cap. XVII, pp. 168-169, ll. 24-27: «transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone et secreta suavitas, ut ubi te inueniam? Si praeter memoriam meam te invenio, in memor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?».

²³ Cfr. J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, P.U.F., Paris 2008²; trad. it. a cura di M.L. ZANNINI, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 118-119.

²⁴ Sebbene siano state proposte anche altre interpretazioni. Si può sostenere con buona approssimazione che, in Heidegger, la differenza ontologica di essere ed ente sia accostabile alla differenza tra l'indeterminatezza del pensiero trascendentalmente inteso e l'ente determinato. Proprio con riferimento all'equivalenza, presente nella hegeliana *Scienza della logica*, di essere (pensiero) e nulla, Heidegger si esprime nei seguenti termini. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1949⁵; trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in M. HEIDEGGER,

esso, oltre il quale dovrebbe darsi dell'altro, ma questo *altro* diverrebbe, così, un autocontraddittorio pensato-impensato. *Impensato* in quanto altro dal pensiero, ma insieme *pensato*, seppur nella semplice connotazione della sua alterità rispetto al pensiero. L'assurdità di questa situazione porterebbe, quindi, all'affermazione dell'intrascendibilità e dell'infinità formale del pensiero.

Tornando ad Agostino, la memoria degli intelligibili è sempre presente come conoscenza abituale e non attuale. Si tratta di una 'memoria metafisica', e non semplicemente psicologica, che è costante presenza delle *rationes aeternae*:²⁵

Quando pensiamo a qualcosa che conosciamo come vero, si dice che la comprendiamo al massimo grado, e certamente la lasciamo di nuovo nella memoria. Ma c'è quella profondità più nascosta della nostra memoria, in cui troviamo questo primo (*hoc primum*) [vero], e si genera una parola intima che non appartiene a nessuna lingua, come una scienza da una scienza, una visione da una visione, un'intelligenza da un'intelligenza che era già nella memoria, ma rimaneva nascosta, benché anche il pensiero stesso, qualora non avesse una qualche sua memoria, non potrebbe ritornare su quelle cose che aveva lasciato nella memoria quando pensava ad altre.²⁶

Segnavia, a cura di F.-W. VON HERRMANN, ed. it. a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1987, p. 75: «l'essere stesso è per essenza finito e si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori del niente». Cfr. anche ID., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*; trad. it. di E. MAZZARELLA - C. TATASCIORE, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1994, p. 264. Per una messa a punto di questa interpretazione, cfr. E. SEVERINO, *Su Heidegger e l'apparire*, in «Archivio di Filosofia», LVII, 1989, pp. 15-20; C. VIGNA, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015², t. I, pp. 319-351.

²⁵ Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De Trinitate* (d'ora in poi, *De Trin.*), XII, 14, 23, ed. W.J. Mountain, CCSL, t. 50, 2 voll., Brepols, Turnholti 1968, vol. I, pp. 376-377. Cfr. anche e.g. E. LÉVINAS, *Martin Heidegger et l'ontologie*, in ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016⁴, pp. 88-89.

²⁶ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De Trin.*, XV, 21, 40, vol. II, p. 518, ll. 12-21: «Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intellegere dicimur et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus et gignitur intimum verbum quod nullius linguae sit tamquam scientia de scientia et visio de visione et intellegentia quae apparet in cogitatione de intellegentia quae in memoria iam fuerat sed latebat, quamquam et ipsa cogitatio quandam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat cum alia cogitaret». Su questo passo la mia interpretazione diverge sia da Beatrice Cillerai sia dalla traduzione di Giovanni Catapano. L'*hoc primum* è la presenza stessa che illumina e consente di conoscere tutte le cose. Per la distinzione tra memoria psicologica e memoria metafisica, si veda B. CILLERAI, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, Edizioni ETS, Pisa 2008, pp. 314-316.

La memoria metafisica è memoria dell'immemoriale, ovvero di ciò che è eternamente presente; condizione dell'affiorare, nella conoscenza attuale, di ciò che è da sempre presente nella conoscenza abituale. Si tratta di una *intelligentia latens*, che è l'altra faccia della dottrina dell'illuminazione.²⁷ Un caso particolare di memoria metafisica è la memoria di sé (*memoria sui*). La *mens*, infatti, è capace di attuare un movimento di riflessione spirituale (*conversio incorporea*) sopra di sé, ma quando questo non avviene essa continua a conoscersi, sebbene non attualmente.²⁸ Un conto, infatti, è pensare attualmente (*cogitare*) un certo contenuto, e un altro conto è conoscere (*nosse*), comprendendo e avendo presente nella memoria ciò che non è attualmente intenzionato: la *notitia*, quindi, è altro dalla *cogitatio* o *verbum*. La memoria metafisica è un'arcana notizia,²⁹ nella quale si realizza un'adesione permanente del soggetto a una presenza pura che via via si determina a seconda dei contenuti che affiorano nella conoscenza attuale.³⁰ Ora – come è noto ai lettori di Agostino – poiché vi è anche un'intelligenza di sé e un amore di sé, nell'anima è presente l'immagine della Trinità divina. È stato scritto,³¹ giustamente, che, per Agostino, l'intelligenza e la volontà, prima di dispiegare la loro attività, sono immanenti alla memoria.³²

Tuttavia, Agostino precisa che, per giungere alla conoscenza di sé occorre un movimento di autotrascendimento grazie al quale cogliere l'immagine del Creatore; diversamente non si avrà la sapienza, ma soltanto la stoltezza.³³ È sapienza solo quel ricordo di sé, quell'intelligenza di sé e quell'amore di sé, il cui contenuto è un essere che si sa relativo. Il trascendimento di noi stessi è permesso dal fatto che la *mens* è specchio di Dio, ma ciò non significa trascendere anche quell'orizzonte sul quale essa sorge e al quale anche Dio appartiene.³⁴

²⁷ Cfr. B. CILLERAI, *La memoria come capacitas Dei*, cit., pp. 316-321. Per il testo fondamentale, benché particolarmente dibattuto, sulla dottrina dell'illuminazione, cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trin.*, XII, 15, 24, t. I, pp. 377-379. Su memoria metafisica e *imago Dei*, cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trin.*, XIV, 3, 6, t. I, pp. 427-429.

²⁸ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trin.*, XIV, 6, 8, t. I, pp. 430-431, ll. 1-5.

²⁹ Ivi, XIV, 6, 8, t. II, p. 432, ll. 36-37: «cetera in arcana quadam notitia sunt recondita quae memoria nuncupatur».

³⁰ Cfr. ivi, XIV, 7, 9, t. II, p. 433.

³¹ Cfr. B. CILLERAI, *La memoria come capacitas Dei*, cit., cap. IV.

³² Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trin.*, XIV, 7, 10, t. II, pp. 434-435; ma anche ivi, XV, 21, 40, t. II, pp. 517-518; ivi, XV, 22, 42, t. II, pp. 519-520.

³³ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trin.*, XIV, 12, 15, t. II, pp. 442-443; ivi, XIV, 14, 18, t. II, pp. 445-447.

³⁴ Cfr. ivi, XV, 24, 44, t. II, pp. 522-523.

II. MEMORIA DELL'ESSERE E METAFISICA IN DUNS SCOTO

La memoria metafisica agostiniana viene valorizzata da Scoto al momento di elaborare la propria dottrina dell'essere come oggetto adeguato dell'intelletto. Boulnois ritiene – a nostro avviso erroneamente – che, per Scoto, il concetto di *ens* sia, una sorta di *a priori* conoscitivo, a guisa di una funzione kantiana del conoscere.³⁵ Al contrario, esso è presenza abituale nella memoria del soggetto intelligente. Nell'*Ordinatio*, Scoto rimprovera, ingiustamente, Tommaso di aver limitato la portata dell'intelletto alla semplice essenza della cosa materiale, eliminando implicitamente la possibilità della visione beatifica e della metafisica stessa.³⁶ Scoto ritiene che, sebbene, di fatto, l'intelletto dell'*homo viator* conosca soltanto l'ente limitato, tuttavia esso è, di diritto, aperto su tutto l'essere, indifferente al finito e all'infinito.³⁷ Tale essere è univoco, secondo un'accezione di univocità con la quale si intende l'incontraddittorietà intrinseca a qualsiasi significato concepibile.³⁸ L'essere nel suo significato comunissimo è il *non-nihil*.³⁹ L'*ens* di Scoto è, dunque, un primo onto-logico.

Con questa dottrina, Scoto afferma l'unità intrinseca dell'orizzonte trascendentale, il quale non comporta l'esclusione dei diversi modi intrinseci che si oppongono tra loro per contraddizione – come ad esempio, le coppie finito-infinito o causato-inausato –, ma piuttosto è la condizione per l'accoglimento degli opposti e dei diversi nella forma della possibilità. Scoto parla esplicitamente di qualcosa di «astratto» (*abstractum*) o anche di un «sostrato» (*substratum*) che, pur non essendo equiparabile a un genere – a causa del divieto aristotelico –, è comune a quegli estremi della contraddizione che sono espressi in modo univoco (*univocantur*).⁴⁰

³⁵ Cfr. O. BOULNOIS, *Être et représentation*, cit., pp. 143-144.

³⁶ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, pars I, q. 1-2, in *Opera omnia*, edd. C. BALIĆ et alii, vol. III, Typis Poliglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1954, nn. 113-117, pp. 70-73.

³⁷ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones quodlibetales* (d'ora in poi, *Qq. quodl.*), q. 14, in *Opera omnia*, vol. XXVI, Vivés, Paris 1895, n. 11, p. 40a.

³⁸ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, pars I, q. 1-2, cit., n. 26, p. 18. SIMPLICIUS, *Commentarium in Aristotelis Categorias*, I, 45, trad. lat. di Guglielmo di Moerbeke, ed. A. PATTIN, Publications Universitaires de Louvain, éd. Béatrice Nawelaeters, Leuven-Paris 1971: «Univocum autem non suscipit contradictionem».

³⁹ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Qq. quodl.*, q. 3.

⁴⁰ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, pars I, q. 3, in *Opera omnia*, edd. C. BALIĆ et alii, vol. IV, Typis Poliglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1956, n. 80, pp. 189-190. Il divieto consiste nel non poter trattare l'essere come un genere oltre il quale si darebbero ulteriori differenze, che sarebbero un qualche essere. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, B, 3, 998b22-28.

Questo tipo di univocità non nega l'analogia metafisica,⁴¹ ma ne costituisce il fondamento. È l'essere, infatti, quel tratto comune alle differenze che è sempre necessario nella predicazione secondo analogia: «i Maestri che trattano di Dio e di ciò che è conosciuto riguardo a Dio – ammonisce Scoto – osservano l'univocità dell'*ens* nel modo di dire, sebbene neghino ciò a voce».⁴²

L'essere contiene virtualmente ogni conoscibile. Per questo la sua estensione è equivalente all'*omnitudo* verso cui si rivolge il sapere.⁴³ L'incontraddittorietà, di cui l'essere univoco è sinonimo, è infatti rinvenibile in ogni conoscibile, sebbene l'oggetto dell'intelletto sia disomogeneo rispetto alla facoltà conoscitiva umana, allo stesso modo in cui lo sono tra loro rispettivamente l'atto e la potenza o la forma e la materia.⁴⁴ L'essere è un'*intentio prima* e non una produzione dell'intelletto umano. Esso si dà originariamente all'intelletto, strutturandolo come apertura intenzionale verso ogni cosa, senza alcuna predeterminazione.⁴⁵ L'intelletto umano, poi, è capace di mettere a tema l'essere nella forma dell'universale *secundum totam suam indifferenciam*,⁴⁶ ma non potrebbe operare questa mossa senza essere già in qualche modo in presenza dell'essere stesso.

Per Scoto, il primo oggetto dell'intelletto è presente nella memoria umana, allo stesso modo in cui, per Agostino, lo sono gli intelligibili (le essenze, i numeri, le verità eterne). La differenza tra Scoto e Agostino consisterebbe, a nostro avviso, nel fatto che, al contrario del secondo, per il primo è sufficiente che tutte le conoscenze siano incluse virtualmente in un unico oggetto presente nella memoria intellettuale, ovvero nella conoscenza abituale, potendo divenire successivamente conoscenze attuali, nel momento in cui siano attivate, per così dire, dall'esperienza. A questo proposito, secondo Scoto, l'oggetto dell'intelletto e l'oggetto della disposizione che l'uomo possiede verso il sapere – l'*habitus* scientifico – sono lo stesso.⁴⁷ L'*habitus* scientifico è la disposizione a conoscere tutte le cose, quindi, si estende, oltre il campo della metafisica, alla logica, alla fisica, all'etica e alla teologia. Esso è una forma, ossia un atto primo che perfeziona essenzialmente l'intelletto. Non si tratta, dunque, di un atto secondo derivato da

⁴¹ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum* (d'ora in poi, *Qq. Met.*), lib. IV, q. 1, in *Opera philosophica*, edd. G. ETZKORN *et alii*, vol. III, The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1997, n. 70, pp. 315-316.

⁴² I. DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensia*, I, dist. 3, q. 1, in *Opera omnia* vol. XXII, ed. Vivès, Parisiis 1894, n. 7, p. 95: «Magistri tractantes de Deo, et de his, quae cognoscuntur de Deo, observant univocationem entis in modo dicendi, licet voce hoc negent».

⁴³ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prologus, pars 3, q. 1-3, in *Opera omnia*, vol I, edd. C. BALIĆ *et alii*, Civitas Vaticana, 1950, nn. 142-143, pp. 96-97.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, n. 120, p. 74.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, n. 124, p. 77.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, n. 365, pp. 221-222.

⁴⁷ I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prologus, pars 3, q. 1-3, cit., n. 145, p. 98: «Idem est obiectum primum intellectus et scientiae».

un'operazione della facoltà intellettiva. Se così fosse, infatti, la disposizione al sapere sarebbe soltanto una perfezione accidentale.⁴⁸ Ora, Scotus spiega che l'oggetto sul quale verte l'*habitus* è l'essenza (*quidditas*) di cui l'*habitus* è la specie intelligibile.⁴⁹ Occorre, infatti, ricordare che, nella gnoseologia di Scotus, la specie è un perfetto rappresentante, capace di rendere qualcosa presente intenzionalmente. Si tratta della cosa stessa nel suo *esse intentionale*, laddove, invece, l'oggetto dell'*habitus*, in quanto è un'essenza, possiede un *esse reale*.⁵⁰

A partire da queste premesse, Scotus indaga la relazione tra l'*habitus* scientifico e la memoria. Per Scotus dire che "A, in quanto è conosciuto in modo abituale, contiene virtualmente la conoscenza attuale di B", significa affermare che "la specie intelligibile di A nella memoria è capace di generare la conoscenza attuale di B". In questo modo, Scotus pone la sinonimia tra la conoscenza abituale di qualcosa e la presenza nella memoria della specie intelligibile di quel qualcosa.⁵¹ La memoria – ricorda Scotus, riferendosi al *De Trinitate* di Agostino – è una delle tre perfezioni dell'anima insieme a intelletto e volontà. La sua funzione è quella di essere atto primo rispetto alla «notizia generata» (*notitia genita*), cioè rispetto alla conoscenza, non ancora attuale, ma che verrà generata in un secondo momento dall'intelletto.⁵² La memoria è il "luogo" delle specie intelligibili, non ancora divenute conoscenze attuali. A questo proposito, Scotus parla di un atto primo totale dell'anima, che precede l'atto dell'intelletto, e nel quale si realizza l'unione di «qualcosa dell'anima» (*aliquid animae*) con la specie, ossia con ciò per cui l'oggetto è presente intenzionalmente. Si tratta della memoria intellettuale colta nella sua originarietà – che Scotus chiama *memoria perfecta* –,⁵³ quando ha presente a sé abitualmente il primo oggetto del sapere – l'essere – il cui invero è Dio stesso.⁵⁴ Anche in Scotus, dunque, la presenza dell'intelligibile nell'interiorità, grazie alla quale giungere a Dio, passa attraverso la memoria. Si potrebbe dire che per Agostino e Scotus fare metafisica significhi rammemorare l'essere o anche l'intelligibile che ci costituisce, ma che insieme ci trascende, perché ontologicamente diso-

⁴⁸ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Qq. Met.*, I, Prologus, cit., vol. I, n. 8, pp. 5-6.

⁴⁹ I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prologus, pars 3, q. 1, art. 2, cit., n. 145, p. 97: «Ille habitus qui dicitur scientia est species intelligibilis primi obiecti. Ille respicit veritates immediatas et mediatas, non formaliter sed ex consequenti, et suum obiectum adaequatum formaliter est quidditas cuius est species». Sull'identificazione tra *habitus* e *species intelligibilis* si veda R. CROSS, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 90-95.

⁵⁰ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, pars 3, q. 1, cit., n. 382, p. 232; *ibidem*, adnotatio interpolata, Appendix A, n. 232,19, p. 366.

⁵¹ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prologus, pars 3, q. 1, art. 2, n. 145, p. 97.

⁵² Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, pars 3, q. 4, n. 580, p. 343.

⁵³ Cfr. *ibidem*.

⁵⁴ I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, pars 1, q. 1-2, in *Opera omnia*, vol. II, edd. C. BALIĆ *et alii*, Typis Poliglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950, pp. 209-210, n. 138: «in tali cogitabili summe quiescit intellectus; ergo in ipso est ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et hoc in summo».

mogeo e irriducibile a qualunque soggetto umano.

III. IL DIVINO E DIO: L'IDEA DELL'ESSERE IN ROSMINI

Rosmini ha fatto lievitare l'insegnamento di Agostino e Scoto, pur tenendo conto di molti altri contributi teoretici. È noto che l'essere ideale di Rosmini è indeterminato, comunissimo⁵⁵ e univoco, sebbene aperto a tutte le sue possibili determinazioni.⁵⁶ Secondo Rosmini, la verità dell'essere ideale è colta in un atteggiamento fenomenologico *ante litteram*, ovvero con un «conoscere diretto e immediato» che è detto «riflessione osservatrice».⁵⁷ L'essere si mostra come evidenza metafisica dalla quale hanno inizio tutti i pensieri: porre l'attenzione sull'essere significa, infatti, rivolgersi a ciò che per propria natura non può non essere.⁵⁸ Siamo posti di fronte a quella che è stata definita come «fenomenologia ontologica».⁵⁹ Il principio della filosofia è, infatti, anche per Rosmini, ontologico.⁶⁰ L'essere ideale è assolutamente essere, ma non è l'Essere assoluto, ed è indipendente dal pensiero umano.⁶¹ Rosmini, precisa che Dio e l'essere ideale hanno entrambi un primato ontologico,⁶² sebbene all'uomo sia dato immediatamente soltanto il secondo.

Come aveva insegnato Scoto, l'essere ideale è quell'oggetto nel quale è contenuta tutta la scienza, ma in modo virtuale. L'anima è informata e insieme distinta dal proprio oggetto forma-

⁵⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Preliminare alle opere ideologiche* (d'ora in poi, *Preliminare*), ID., in *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (d'ora in poi, *Nuovo Saggio*), a cura di G. MESSINA, voll. 3-5, Città Nuova, Roma 2003-2005, n. 13, t. I, p. 71; ivi, n. 16, t. I, p. 74.

⁵⁶ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 1460, cit., t. III, pp. 316-317; cfr. ivi, n. 1460, nota 70, vol. III, p. 317.

⁵⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, voll. 12-17, Città Nuova, Roma 1998-2000, n. 25, t. I, p. 58.

⁵⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Preliminare*, n. 17, cit., t. I, pp. 74-75. Sulla definizione di evidenza metafisica, cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, nn. 1347-1349, cit., t. III, pp. 231-232. Sulla differenza tra l'evidenza cartesiana e l'evidenza metafisica, cfr. ID., *Teosofia*, n. 74, cit., t. I, pp. 106-107.

⁵⁹ Cfr. P. PAGANI, *Rosmini e l'organismo delle scienze*, in F. BELLELLI – G. GABBI (eds.), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, p. 130. Si pensi al seguente testo: ROSMINI, *Teosofia*, n. 295, cit., t. I, p. 273.

⁶⁰ Cfr. A. ROSMINI, *Preliminare*, cit., n. 26, cit., t. I, p. 83.

⁶¹ Cfr. ivi, n. 27, t. I, pp. 83-84.

⁶² Cfr. ivi, n. 29, t. I, p. 84.

le, poiché è condizione soltanto materiale per giungere alla scienza.⁶³ Tolto l'essere non vi è più pensiero, poiché l'idea dell'essere, l'incontraddittorietà in quanto tale, è la forma di ogni nostro atto di pensiero.⁶⁴ Tra l'altro Rosmini precisa che soltanto l'essere è propriamente idea.⁶⁵ Esso è la possibilità stessa o l'idealità,⁶⁶ ma ogni possibilità, come, del resto, l'incontraddittorietà, è sempre possibilità-di-qualcosa.⁶⁷ In questo modo, Rosmini mostra di aver compreso che la coscienza, in quanto informata dall'idea dell'essere, è strutturalmente intenzionale.⁶⁸ L'orizzonte coscienziale – l'idea dell'essere – è di per sé necessario. In quanto è la possibilità stessa, esso esiste necessariamente come opposto dell'impossibile e gode, quindi, di una sua consistenza ontologica.⁶⁹ Oltre alla necessità, l'idea dell'essere possiede altri caratteri divini, sebbene non sia Dio: è, infatti, infinita,⁷⁰ immutabile ed eterna.⁷¹ Sottratta alla temporalità essa è presenza pura e trascendentale.⁷²

L'essere ideale è al di là di ogni determinazione e anche della distinzione fondamentale tra Io e non-Io, tanto che l'idea dell'essere precede l'idea dell'Io e ne consente il coglimento, secondo un insegnamento che Rosmini dice di trovare nella *Summa contra Gentiles*, là dove Tommaso sostiene che l'anima, per conoscere se stessa, ha bisogno di quella specie intelligibile che nella tradizione scolastica sarebbe il lume dell'intelletto agente e che il pensatore di Rovereto chiama, invece, idea dell'essere.⁷³ Vengono, così, poste in equazione la specie intelligibile, il lume dell'intelletto agente e l'idea dell'essere. Rosmini trova l'equivalenza tra la 'specie' dei medievali e l'idea dei moderni in un autore scotista del XVIII secolo, il quale fa propria anche la dottrina di quanti sostengono – come Scoto – che la specie sia presente nella memoria prima

⁶³ Cfr. *ivi*, n. 30, t. I, pp. 84-85. Cfr. anche A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 932, cit., t. II, p. 234-235.

⁶⁴ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 411, cit., t. II, pp. 27-28.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, n. 395, t. II, pp. 18-19.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, n. 424, t. II, p. 34.

⁶⁸ Si può fare riferimento anche a A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. SALA, voll. 9-10/A, Città Nuova, Roma 1988-1989, n. 1294, cit., t. III, p. 18.

⁶⁹ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 429, cit., t. II, pp. 35-36.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, n. 428, t. II, p. 35.

⁷¹ Cfr. *ivi*, n. 433, t. II, p. 38.

⁷² Cfr. *ivi*, n. 435, t. II, pp. 39-40. Non è un caso se la relazione essenziale tra intelletto umano ed essere ideale sia vista da Rosmini come fondamento per l'immortalità dell'anima. Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, nn. 679-680, cit., t. I, p. 320.

⁷³ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 442, nota 11, cit., t. II, pp. 46-47.

dell'atto del conoscere.⁷⁴

Anche Rosmini, nel *Nuovo Saggio*, ha affermato esplicitamente che l'idea dell'essere è presente a noi, dal momento del nostro venire all'esistenza, sebbene non se ne abbia consapevolezza. Si tratta, guarda caso, di una conoscenza abituale, secondo il vocabolario scolastico, che qui il pensatore di Rovereto riprende, citando, in modo poco opportuno, Tommaso d'Aquino⁷⁵ e non Scoto, al quale, invece, andrebbe attribuita la paternità della dottrina. Rosmini spiega che ciò che conosciamo, ma di cui non siamo attualmente consapevoli è pur sempre conosciuto e giace nella memoria. È sempre la riflessione osservatrice, ossia una minimale fenomenologia degli atti di intellesione, a metterci al corrente della conoscenza abituale dell'essere.⁷⁶ Per Rosmini, vi è dunque un'immanenza dell'essere, detto *divino*, nel soggetto umano, ma che non si oppone alla trascendenza di Dio. L'essere piuttosto include anche Dio, essendo Dio la sua realizzazione adeguata. Da questa dialettica di immanenza e trascendenza scaturisce la possibilità per il pensiero del trascendimento dell'esperienza verso l'Assoluto. Pensare l'essere significa, per Rosmini, pensarlo tutto, ma non totalmente.⁷⁷ Il pensante umano, infatti, può manifestare soltanto alcuni aspetti dell'essere, senza coglierne tutta la virtualità.⁷⁸ Si tratta di un fatto, quello di una qualche presenza dell'essere al pensiero, che in quanto tale è innegabile, seppur misterioso; la sua negazione comporterebbe, come si è detto, il venir meno del pensare stesso.⁷⁹ L'immanenza del divino nella natura umana apre alla trascendenza di Dio, senza abolire il mistero che avvolge la creazione del mondo, ma a patto che l'immanenza sia intesa in senso ontologico – come manifestarsi dell'essere al pensiero – e non parametrata sull'immanenza fisica.⁸⁰

Immanenza e trascendenza sono correlative. Il trascendente, infatti, lascia sempre traccia di sé nel trasceso, diversamente non sarebbe tale. La trascendenza è quindi sempre trascendenza-di-qualcosa, nel senso del genitivo oggettivo e del genitivo soggettivo. Ciò implica una relazione essenziale (o trascendentale) di trascendente e trasceso, dove il trascendente è di più del trasceso, ma è insieme immanente ad esso. In realtà, sarebbe più corretto dire che il trasceso è immanente al trascendente. Infatti, per Agostino, l'intimità di Dio all'Io umano ha come condi-

⁷⁴ Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti Philosophia*, Typographia Marelliana, Mediolanum 1771-1782, vol. II, p. 68. Cfr. G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012, pp. 159-160.

⁷⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 467 e nota 21, cit., t. II, pp. 62-64.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, n. 469, t. II, pp. 65-66.

⁷⁷ La distinzione era solitamente applicata dalla teologia scolastica ai beati, ma Rosmini la utilizza anche per l'*homo viator* nei confronti dell'essere ideale.

⁷⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 1383, cit., t. III, p. 65.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, n. 1387, p. 67; ID., *Teosofia*, n. 2003, cit., t. IV, p. 525.

⁸⁰ Ci riferiamo alla possibile ambiguità che i termini husserliani *Konstitution* e *Gegenstandskonstitution* portano con sé.

zione necessaria l'esistenza dell'Io in Dio.⁸¹ A nostro modo di vedere, si tratta di uno dei cardini della metafisica agostiniana⁸² e della tradizione neoplatonica,⁸³ le quali vietano di intendere il rapporto tra immanenza e trascendenza secondo lo schema fisico "dentro-fuori", che costringerebbe a rendere i due concetti antitetici e tra loro contraddittori.

gianpietro.soliani@gmail.com

(Studio teologico diocesano Reggio Emilia)

⁸¹ Su questo tema risulta fondamentale la lettura di E. SAMEK LODOVICI, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Edizioni Studium, Roma 1979, cap. XIII.

⁸² Sull'idealismo essenziale di Agostino, si vedano le osservazioni di M.A. RASCHINI, *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1961.

⁸³ Faccio riferimento soprattutto alla quinta delle *Enneadi* di Plotino e al cap. VII del *De divinis nominibus* di Dionigi Pseudo-Areopagita.





CARLA CANULLO

**REBEL PHENOMENOLOGIES.
UNEXPECTED RE-OPENINGS OF THE
GOD-QUESTION FOR AN UNPRECEDENTED
MEETING WITH ANTONIO ROSMINI**

FENOMENOLOGIE RIBELLI.

INATTESE RIAPERTURE DELLA QUESTIONE-DIO PER UN INEDITO INCONTRO
CON ANTONIO ROSMINI.

In the frame of the project “Rosmini and Phenomenology”, this paper analyzes the possible comparison about “question of God” between Rosmini and some recent developments in French phenomenology. This question will be read in Edmund Husserl, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien and Emmanuel Falque as a “rebel question” that rejects any reduction and rationalization. It is the same rationalization that Rosmini criticized and that makes his work an unexpected companion for this new phenomenology.

I. CUI PRODEST? IL SENSO DI UN PERCORSO

A chi giova rileggere Antonio Rosmini alla luce di questioni che non sono state le sue? A chi giova congiungere, senza ridurre le differenze, “Rosmini e la fenomenologia”? Che tipo di operazione tradisce e che attitudine filosofica manifesta? Giova alla comprensione di Rosmini, o della fenomenologia o al fraintendimento di entrambi? Forse, sia chi conosce il pensiero di Rosmini, sia chi conosce il pensiero fenomenologico resterebbe insoddisfatto dall’arbitrarietà dell’accostamento.

C’è però almeno un caso cui questo avvicinamento giova, ossia al *modo* di trattare quelle questioni che *si impongono* ed *emergono* anche quando sono negate. Un imporsi ed emergere che



mostra fino a che punto esse siano *ribelli*, come scrive Olivier Boulnois in *Métaphysiques rebelles*.¹ Dopo aver spiegato il suggestivo titolo del suo libro, Boulnois compie un'operazione prossima a questa tentata con la lettura rosminiana. Il suo proposito, infatti, è cogliere al di là di quanto è storicamente accaduto, la questione metafisica *as such*. Per farlo, parte da quest'osservazione di Paul Vignaux: «Lo storico che ha ricevuto una formazione filosofica deve guardarsi dall'unificare troppo e dal sistematizzare; occorre che faccia vedere la diversità *ribelle*. Occorre che nella sua esposizione non vi sia l'illusione di poter disporre di una certezza omogenea».² Affermazione che Boulnois commenta così: «Mostrerò anche la *vitalità* delle metafisiche medievali, le quali non smettono di rinascere e di cambiare forma, sfuggendo a formule già disponibili e pronte. Di qui l'aggettivo "ribelli"»³ che egli riprende *anche* da Vignaux. E seguendo un percorso che s'ispira al contempo alla genealogia e alla decostruzione,⁴ tra le metafisiche ribelli Boulnois colloca anche quella di Duns Scoto.⁵ Lungi dal limitarsi a coniare una formula suggestiva, Boulnois pratica dunque un *metodo* che 1) non riduce la metafisica sotto un unico titolo e che, invece, 2) ne segue le questioni nel loro stesso manifestarsi mostrando con ciò l'esistenza di "metafisiche" in luogo di un'unica "metafisica".

La stessa via sarà seguita in queste pagine in cui 1) si parlerà non di fenomenologia ma di *fenomenologie*, nella consapevolezza della *vitalità* del metodo husserliano, 2) definendole con l'aggettivo *ribelli* per indicare che esse si rinnovano e sottraggono a riduzioni e restrizioni tematiche troppo facili. Rinnovamento che accade per la *vitalità* delle questioni che affrontano perché in esse *s'impongono*. Tra tali questioni sta anche la questione-Dio, questione "ribelle" già nel fondatore della fenomenologia.

II. HUSSERL, LA FENOMENOLOGIA E LA QUESTIONE-DIO

Neppure il più sommario dei quadri storici potrebbe ignorare l'apertura a "questioni di filosofia della religione" che ha caratterizzato la fenomenologia fin dai suoi esordi, tema sul quale, peraltro, la letteratura non manca. Così, all'indubbia apertura alle questioni concernenti Dio

¹ O. BOULNOIS, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structure d'une science au Moyen Âge*, P.U.F, Paris 2013.

² Ivi, pp. 14-15.

³ Ivi, p. 16.

⁴ Boulnois lo fa discutendo sia le tesi di Heidegger e di Gilson, sia riprendendo la strategia di lettura di Derrida e di Foucault.

⁵ Dunque un autore che è stato letto con Rosmini (cfr. G. P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012).

e la trascendenza attestate dallo stesso Husserl,⁶ va aggiunto che *anche* la fenomenologia post-husserliana si è rivolta alla questione-Dio e alla vita religiosa. Eppure, sebbene tali questioni all'interno della scuola fenomenologica siano ormai acquisite,⁷ le polemiche e le tensioni non sono mancate né mancano, e ciò fin dalla prima ricezione della fenomenologia in Francia ad opera di Mikel Dufrenne.⁸ Tensioni giustificate dallo stesso Husserl che, in merito alla questione-Dio, ha legittimato interpretazioni differenti.

Basti citare Dominique Janicaud (di cui è nota la critica agli autori di cui ci occuperemo), il quale scrive alla fine del secolo scorso due volumi nei quali si oppone al *côté* religioso della ricerca fenomenologica. Il primo dei due libri è *Le tournant théologique de la phénoménologie française*,⁹ il secondo, forse meno noto ma più interessante perché – andando oltre la polemica – avanza un'ipotesi filosofica, è *La phénoménologie éclatée*.¹⁰

Il secondo capitolo di questo libro (*Une phénoménologie athée?*) prende le mosse proprio da un testo di Dufrenne, *Pour une philosophie non théologique*. Pur non ignorando la differenza tra la sua posizione e quella di Dufrenne, Janicaud ne condivide lo spirito e propone di superare le opzioni dell'ateismo e del teismo per mettere in campo la più radicale *epoché* di Dio,¹¹ facendolo in totale fedeltà a Edmund Husserl.

Come si giustifica, tuttavia, questa conclamata fedeltà a un autore che a Ingarden dichiarava che Dio è il problema fondamentale della filosofia? Testimonianza corroborata anche da quanto il filosofo diceva a Edith Stein nel 1935 affermando che «la vita dell'uomo non è altro da un cammino verso Dio. Ho cercato di giungere a ciò senza l'aiuto della teologia, senza le sue prove e il suo metodo; in altri termini, ho cercato di giungere a Dio senza Dio»,¹² testimonianza che conferma quanto anticipato da un inedito del 1933: «Se tale scienza (la fenomenologia, ndr.) può condurre a Dio, il suo cammino verso Dio sarà un cammino ateo verso Dio [...] così come è un cammino ateo quello verso l'umanità autentica assolutamente universale intesa come sostrato [...] sovra-nazionale, sovra-storico di ciò che costituisce in modo sovra-temporale e

⁶ Cfr. L. DUPRÉ, *Husserl's Thought on God and Faith*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XXIX, 1968, 2, pp. 201-215.

⁷ Si veda *Dio nella fenomenologia*, in «Aquinas», LVII, 2014, senza ignorare i corsi di Martin Heidegger pubblicati in *Fenomenologia della vita religiosa*, ed. it. a cura di G. GURISATTI, Adelphi, Milano 2003.

⁸ In M. DUFRENNE, *La poétique*, P.U.F, Paris 1973, pp. 7-57.

⁹ D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, l'éclat, Combras-Paris 1991.

¹⁰ ID., *La phénoménologie éclatée*, l'éclat, Combras-Paris 1998.

¹¹ Ivi, p. 32.

¹² Citato da J. Benoist in *Husserl au-delà de l'onto-théologie?*, in «Les études philosophiques», 1991, 4, pp. 433-458; cit. a p. 433.

sovra-empirico l'umanità autentica in generale». ¹³ Un cammino condotto, cioè, in regime di *epoché*. Quale *epoché* di Dio, tuttavia? Per Janicaud, dovrebbe trattarsi di un' *epoché* che rinuncia a ogni trascendenza e invita all'indagine intenzionale della «ricchezza del nostro stare nel mondo», ¹⁴ motivo per cui la fenomenologia altro non sarebbe dal continuo svolgimento dell'intenzionalità nell'apertura al sensibile che appare.

L'inesausto riaprirsi della questione-Dio in Husserl si attesta anche nella polemica tra due interpreti dell'opera del fenomenologo, Jocelyn Benoist ed Emmanuel Housset, i quali a distanza di venti anni (1991-2010) hanno riflettuto su quei testi husserliani che, in Italia, Angela Ales Bello ha contribuito a diffondere. ¹⁵ Andare ai testi husserliani aiuta a tornare alle questioni poste su Dio. Dunque non al "che cosa" di Dio si dice, ma "come" la questione-Dio si pone. E ponendosi, considerando l'epoca in cui Husserl ha filosofato, essa rinvia alla vicenda della teologia metafisica, o anche, della metafisica ontoteologica. Sia Benoist, sia Housset hanno discusso la questione leggendo i testi non editi del fondatore della fenomenologia, forse la fonte maggiore, ancora oggi, di tale questione.

Se per Benoist Husserl si colloca perfettamente nella storia dell'ontoteologia, di parere diverso è Ales Bello, ¹⁶ con la quale concorda Housset, il quale non soltanto mette in luce i diversi significati in cui Husserl parla di Dio ¹⁷ ma, pur non negando la presenza di un *côté* metafisico e ontoteologico in Husserl, interroga la trascendenza di Dio cogliendovi la medesima enigmaticità di ogni trascendenza, ivi compresa quella del mondo. Detto altrimenti: se la questione-Dio resta aperta, lo è perché in Husserl resta tale la trascendenza. E se per certi versi «il procedere husserliano resta [...] metafisico», ¹⁸ ci sono testi in cui Dio è sottratto a tale orizzonte, come mostra il passo in cui Husserl afferma: «Nulla ci impedisce di pensare che possiamo andare [...] al di là dei limiti della nostra vita di coscienza [...]. E (nulla ci impedisce di pensare) che un tale al di là sia perlomeno pensabile, o almeno possibile in quanto ambito dell'essere che ci resta inaccessibile o in quanto "Nulla" che non dipende dalle nostre verifiche o legittimazioni. [...] Al di là che è in dis-accordo con il linguaggio della nostra coscienza». ¹⁹ Commenta Housset: «Il "nulla" non significa che Dio non si dà, ma è al contrario il modo in cui si dà. Il che mette in evidenza che dire che si vede Dio come un qualunque ente del mondo, o come possibilità ideale

¹³ *Ibidem*, cit. dagli inediti husserliani A VII 9, *Horizont* 1910-1933, p. 11.

¹⁴ D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, cit., p. 112.

¹⁵ Cfr. A. ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1985; EAD., *Edmund Husserl. Pensare Dio - Credere in Dio*, edizioni Messaggero, Padova 2005.

¹⁶ La quale propone, attraverso una lettura altrettanto serrata di quella di Benoist, un'ipotesi diversa, e ciò grazie all'attenzione prestata ad altri fenomenologi e filosofi della religione, in particolare Scheler e Duméry.

¹⁷ Oltre al Dio metafisico, infatti, in Husserl vi è un Dio "etico" e Dio come atto puro.

¹⁸ E. HOUSSET, *Husserl et l'idée de Dieu*, éd. du Cerf, Paris 2010, p. 193 (trad. nostra).

¹⁹ Ivi, p. 194, cit. di Husserl, Manoscritto B I 14, p. 155.

(o *telos*, ndr.) del mondo, significa già non aver più a che fare con Dio». ²⁰ E, di qui, il chiarimento dell'ateismo metodologico di Husserl, ateismo che sta a indicare che «il filosofo non è necessariamente colui che chiede che cosa Dio sia divenuto quando la fede scompare, ma colui che vuole dare un significato trascendentale alla fede [...]. La riduzione non chiede che si smetta di credere, ma che si metta tra parentesi la fede per mettere in luce la pura fenomenicità di Dio». ²¹

La tensione tra fenomenologia e questione-Dio si ritrova, quindi, in Husserl e per questo motivo è ripetuta dagli interpreti. *Giustamente* ripetuta, perché già il metodo della riduzione e della messa tra parentesi di ogni trascendenza si ripete in Husserl in modi e luoghi diversi. Basti accennare ai §§ 50 e 51 di *Idee I*, dove il § 50 apre il campo della coscienza pura e assoluta come “residuo fenomenologico”, mentre il § 51 afferma che tale sfera è indipendente dalla natura, la quale non ne condiziona l'esistenza perché «la natura stessa si rivela essere un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in connessioni di coscienza soggette a regole». ²² Nell'Annotazione che segue questo paragrafo Husserl precisa che «il principio teologico, che può forse essere ragionevolmente supposto, non può essere assunto come una trascendenza nel senso del mondo: poiché ciò costituirebbe [...] un circolo vizioso». ²³ Ora, «poiché un Dio mondano è evidentemente impossibile, e poiché l'immanenza di Dio nella coscienza assoluta non può essere concepita come immanente nel senso dell'essere vissuto (il che non sarebbe meno assoluto)», prosegue Husserl: «Ci devono essere nella corrente assoluta della coscienza e nelle sue serie infinite altri modi di annunciarsi delle trascendenze [...]; e ci deve infine pure essere un annunciarsi di ordine intuitivo, al quale il pensiero teoretico potrebbe adattarsi e seguendo lo razionalmente rendere intelligibile la potenza unitaria del supposto principio teologico». ²⁴

La questione della trascendenza si gioca in questo passo in cui siamo in regime di riduzione, come anche Janicaud voleva. E questo regime di riduzione dichiara una mancanza o un'assenza. Poiché i modi che noi conosciamo, ossia la trascendenza mondana e l'immanenza coscienziale, rendono entrambi impossibili “Dio”, per porre la questione-Dio *altri modi della trascendenza devono darsi* così come deve potersi dare un ordine intuitivo che ecceda il pensiero teoretico e gli imponga, per così dire, il proprio ordine, diverso da quello causale.

La questione-Dio, allora, si ribella nell'opera stessa del fondatore della fenomenologia perché si sottrae a facili riduzioni, il che conferma la *querelle* tra Benoist, Housset, Ales Bello e altri interpreti. È su tale questione che altre fenomenologie si sono ribellate, riapprendola.

²⁰ Ivi, p. 197.

²¹ Ivi, pp. 197-199.

²² 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, § 51 p. 127.

²³ Ivi, *Annotazione*, p. 127.

²⁴ *Ibidem*.

III. FENOMENOLOGIE RIBELLI. COME SI RIAPRE LA QUESTIONE-DIO

Se il rifiuto della questione-Dio, in fenomenologia e non soltanto, deve poter restare sempre possibile, una temperie francese, che si è reclamata alla fenomenologia,²⁵ ha optato per la riapertura di tale questione. Dovendo delimitare il contesto, l'attenzione sarà rivolta a Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien ed Emmanuel Falque.

L'ipotesi proposta è che queste fenomenologie non intendano tradire l'invito husserliano a non porre presenze trascendenti ma proseguano l'opera di riflessione sulla trascendenza nei molti modi in cui questa può esser pensata, seguendo le sue riaperture. Per tutti si seguirà un motivo, ossia il modo in cui essi de-figurano la trascendenza. *De-figurazione* è un termine che coniamo intendendo il prefisso "de-" in senso positivo, come nel caso di "denominazione" (ossia dare molti nomi, e non nel senso della privazione e del depauperamento), e intendendo il termine *figura* secondo il vocabolo francese *figure, volto*. De-figurazione non significa "essere sfigurato" o perdere i tratti ma indica il poter assumere, in questo caso da parte della trascendenza, quei volti che essa può effettivamente accogliere quando la sua questione si riapre per la *ribellione* a definizioni uniformanti. Scopo di questa de-figurazione, tuttavia, non sarà soltanto mostrare il senso che la trascendenza assume in alcuni autori che si "ribellano" alle sue riduzioni ma anche cercare quei tratti che già Antonio Rosmini aveva anticipato. Le "fenomenologie ribelli" si ritroveranno così in un inedito *compagnonnage* con il filosofo roveretano, comunanza che le inserisce in un contesto filosofico più ampio.

La de-figurazione della trascendenza proposta da Jean-Luc Marion si conferma nel percorso che va da *Il fenomeno erotico*²⁶ al libro dedicato ad Agostino, *Au lieu de soi*.²⁷

Le sei meditazioni de *Il fenomeno erotico* articolano l'apertura dell'io alla trascendenza e l'accadere della manifestazione di Dio come amore. A de-figurare la trascendenza è tuttavia *meno* il fenomenalizzarsi dell'amore e *più* il "luogo" da cui essa arriva, ossia da *ailleurs*, da *altrove*. Questo modo di intendere la trascendenza inizia con l'affermazione agostiniana dell'interiorità di Dio a me stesso, dove *l'interior intimo meo* esprime il paradosso di un'estraneità più intima a me di me stesso e dalla quale io sono amato. Un'intimità che attesta l'apertura dell'*ego* all'*ailleurs*. Se infatti l'io è là dove è amato e là dove ama, allora questo là diventa più interiore dell'intimità stessa dell'io. Il paradosso del comparativo (*interior*) che supera il superlativo (*intimus*), scrive Marion, «indica un luogo che non trovo fuori di me né in me, perché mi

²⁵Va ricordato che lo stesso reclamarsi degli autori che tratteremo alla fenomenologia è un tema molto dibattuto. Ci permettiamo di rinviare C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, Rosenberg & Sellier*, Torino 2004. Sul tema, e soprattutto sull'apertura teologica dell'opera di Marion e degli altri autori che vedremo, si vedano anche V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita & Pensiero, Milano 2004, e N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova editrice, Roma 2001.

²⁶ J.-L. MARION, *Il fenomeno erotico*, trad. it. di L. TASSO, Cantagalli, Siena 2017.

²⁷ J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, P.U.F., Paris 2008.

trova in un *sé* che non mi appartiene ma al quale appartengo e cui alla fine devo giungere. Dio non mi supera nella sua alterità assoluta se non nella misura in cui, nella distanza stessa che apre, definisce ciò che io amo, dunque quello che *mi* identifica con il mio più autentico *sé*». ²⁸ E ancora: «La fatticità dell'amore mi fissa e mi assegna, come ogni fatticità, ma esercitandosi come amore [...] essa consiste nel rinviarmi in un *altrove (ailleurs)*». Di più, «la sola possibilità che la pressione del *pondus amoris* apre per me consiste soltanto nella determinazione di questo *ailleurs*». ²⁹

Altrove, allora, è la de-figurazione della *trascendenza* che incontriamo quando la fenomenologia si ribella all'esclusione delle questioni che la concernono. De-figurazione che Michel Henry proporrà seguendo una via diversa.

Nella trilogia dedicata al cristianesimo ³⁰ Henry insiste sulla giustapposizione tra la trascendenza oggettiva e oggettivante del mondo e l'immanenza patica della carne nella quale, soltanto, la Vita si coglie. È alla luce di questa insistenza che egli indica nel Cristo il Primo Vivente generato dalla Vita, dal Padre. Ogni vivente, poi, è tale per la generazione che accade per l'immanenza nella Vita, dove tale *immanenza* si manifesta nel *pathos* della carne vivente che non necessita, per manifestarsi, della *trascendenza* del mondo.

Se andiamo a *L'essence de la manifestation*, ³¹ tuttavia, si scopre una diversa de-figurazione della trascendenza non pensata in contrapposizione all'immanenza. Volendo definire tale senso *henryen* dell'immanenza, lo si potrebbe definire *intensivo* – nel senso dell'*intensus* latino, ossia ciò che è vivo, forte, che si incrementa e, incrementandosi, cresce. È questo *intensificarsi* a unire termini che la filosofia contrappone (immanenza e trascendenza), facendolo in modo inedito.

In pagine molto note nelle quali cerca l'essenza della manifestazione e contesta che questa sia opera della trascendenza, Henry scrive: «Non essere l'opera della trascendenza significa, per una manifestazione, sorgere e compiersi indipendentemente dal movimento col quale l'essenza si slancia e si proietta *in avanti* nella forma di un orizzonte; sorgere, compiersi e mantenersi indipendentemente dal processo ontologico di oggettivazione, ossia in assenza di ogni trascendenza». Ma, ed ecco presentarsi una sorta di ossimoro, «la manifestazione che si produce in assenza di ogni trascendenza è tuttavia la manifestazione della trascendenza stessa. Che una manifestazione, la manifestazione dell'essenza intesa come trascendenza, si produca in assenza di ogni trascendenza, significa quindi: l'atto originario della trascendenza si rivela indipendentemente dal movimento attraverso il quale si slancia in avanti spingendosi fuori di sé [...]. L'immanenza è il modo originario nel quale si compie la rivelazione della trascendenza, e

²⁸ Ivi, p. 144.

²⁹ *Ibidem* per entrambe le citazioni.

³⁰ Le tre opere di Henry, tradotte da G. Sansonetti sono: *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997; *Incarnazione. Per una fenomenologia della carne*, SEI, Torino 2001; *Parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003.

³¹ M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, P.U.F, Paris 1992 (trad. nostra).

come tale, l'essenza originale della rivelazione». ³²

La suggestione di quanto detto non riduce però la forza di un'obiezione: sarà mai possibile pensare un'alterità irriducibile o un *ailleurs*? Domanda che per certi versi anche Henry pone, chiedendo in che modo qualcosa di *altro* si riveli e manifesti. Ora, tale "altro" è l'essenza stessa dell'immanenza, che Henry indica nella *Vita* e la cui rivelazione è *Parusia*. ³³ Questa riflessione sulla vita immanente a ogni vivente e al contempo trascendente perché mai esaurita dalle singole manifestazioni sarà l'anima della trilogia dedicata al cristianesimo e all'incarnazione del Cristo, *Primo Vivente*. ³⁴

Seconda de-figurazione della trascendenza sono, dunque, i tratti specifici che questa assume grazie all'incarnazione che accade per la *Vita* – "altro" che si scopre come "trascendenza nell'immanenza" del vivente.

La terza de-figurazione della trascendenza è l'appello di Jean-Louis Chrétien. L'appello non è definibile: non è domanda né chiede "qualcosa" di determinato. Non è una richiesta che si sente ma che un appello sia accaduto è manifestato dalla risposta che riceve. Chrétien lo dice ricorrendo al verbo *kalein*, chiamare, convocare, che Platone nel *Cratilo* unisce a *kalon*, al bello. ³⁵ *Kalein*, come il francese *appeler* e l'italiano *chiamare*, significa dare il nome ma anche interpellare, convocare. L'appello – indefinibile e che non chiede "qualcosa" – *si manifesta perché chiama in quanto bellezza (kalein/kalos) che attrae*. ³⁶ Il bello, la bellezza «chiama manifestandosi e si manifesta chiamando. Che il bello ci attiri, ci metta in movimento verso di sé, ci muova, venga a cercarci là dove siamo affinché possiamo ancora cercarlo, questo è il suo appello e la nostra chiamata». ³⁷

Colgo, tuttavia, la bellezza come appello «soltanto quando le rispondo nello spavento, nello smarrimento o nell'ammirazione»; colgo l'appello del *Logos* «quando gli rispondo con pensieri e parole». ³⁸ Il pensiero – la filosofia – è "risposta" nella quale si rivela la verità che ci convoca. Nella risposta, l'appello si dà ad ascoltare; nella risposta – in ogni risposta e in qualunque modo noi rispondiamo – il senso si rivela. Perciò appello e risposta non si scindono ma l'una è suscitata dall'altro che – in essa – si manifesta e viene alla luce.

³² Ivi, pp. 279-280 per entrambe le citazioni.

³³ Cfr. ivi, p. 355.

³⁴ Cfr. G. SANSONETTI, *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006.

³⁵ PLATONE, *Cratilo*, 416b-e.

³⁶ E dando il suo nome alla bellezza, «l'appello mostra ciò che per lui è essenziale, la natura stessa della sua manifestazione» (J.-L. CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, éd. de Minuit, Paris 1992, p. 19).

³⁷ Ibidem.

³⁸ J.-L. CHRÉTIEN, *Phénoménologie de la réponse*, in *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, P.U.F, Paris 2007, p. 15.

L'appello del Bello si declina, poi, come appello del Bene. Commentando a più riprese Dionigi l'Areopagita, Chrétien scrive che il Bello che chiama è, innanzitutto Dio, nel quale il Bello *si converte* nel Bene e «nascono all'essere, noi rispondiamo a tale chiamata. Non si tratta qui soltanto del bello ma del Bene esso stesso che convoca *dando origine*». ³⁹ Il nome più proprio del bello che convoca è, perciò, Dio, il quale – in quanto è Bene – chiama all'essere l'uomo e ogni cosa. Reciprocamente, convocando e attraendo, il Bene si rivela e manifesta risollecitando sempre e di nuovo il cammino dell'esistenza, evento che fa accadere perché ne è l'origine che non smette mai di implicarsi nell'esistere stesso. L'appello del Bene e del bello, terza de-figurazione della trascendenza, è dunque “chiamata a essere” di Colui che chiama all'esistenza ciò che ancora non è. Ed esistere è *già* rispondere e aver risposto, ovvero: l'esistenza è la risposta a un appello, all'appello a essere.

Infine, la quarta de-figurazione della trascendenza si traccia nell'opera di Emmanuel Falque, dove tale de-figurazione passa attraverso la riflessione filosofica sulla figura del Cristo che, nel libro *Le Passeur de Gethsémani*, è Colui che *attraversa e passa* nel Getsemani senza *fuggire* dalla (e la) sua condizione esistenziale.

Soltanto se l'attraversamento paziente dell'esistenza è *possibile* le questioni che la trapassano assumono quel peso che le rende ineludibilmente umane. Ineludibili perché caratterizzanti in proprio e “autenticamente” l'esistenza al punto da essere momenti in cui l'immagine che l'uomo è riaccade e si compie, ovvero, «quell'immagine di Dio in cui si coglie – scrive Falque – fin da ora e nella totalità (la) nostra natura». ⁴⁰ È per questo motivo che «Cristo ci insegna a essere uomini – ossia a non fuggire la nostra finitezza – fino a insegnarci il modo in cui possiamo “abbandonarci” nella morte» ⁴¹ passando al Padre. Il passaggio possibile della trascendenza e alla trascendenza nella figura del Cristo, fa perciò scoprire nella finitezza l'apertura intima dell'esistenza, ossia del “luogo” in cui si scopre l'alterità radicale che la abita; “altro” di fronte al quale si schiude l'alternativa dell'esistenza, che può sempre accogliere o rifiutare «la presenza quotidiana di questo altro da me». ⁴²

La de-figurazione della trascendenza come altrove (Marion); il patire l'immanenza che accade perché la trascendenza s'incarna in essa (Henry); il manifestarsi della trascendenza come appello nella risposta che l'uomo dà e nella quale la sua stessa esistenza si rigenera per il riaccadere dell'origine (Chrétien); il passaggio di Cristo al Padre come condizione di possibilità di ogni passaggio dell'umano nel divino. Potrebbero essere così riassunte queste “fenomenologie ribelli” e tali perché rifiutano la riconduzione della trascendenza a un'unica definizione, scegliendo invece di tentarne i diversi volti. Soprattutto, ne rifiutano la riconduzione a un concetto che ne perde la vitalità costringendola nelle maglie di un pensiero che ignora l'esistenza.

³⁹ Ivi, p. 28.

⁴⁰ E. FALQUE, *Le Passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, éd. du Cerf, Paris 1999, p. 31.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 171.

IV. ROSMINI, INFINE

Rosmini arriva alla fine non per giustificare *ex post* un percorso in sé coerente ma perché può offrire alle questioni esposte un quadro, e forse anche, un alveo filosofico che permette di motivarne molti degli assunti. Ancora, arriva alla fine perché da punti di vista e con metodi diversi, egli ha vissuto e consegnato le medesime questioni già dette e che si ribellano a ogni riduzione. La distanza dagli autori citati non può essere, certo, ignorata e per rimarcarla basterebbe ricordare che uno dei libri più noti di Marion è intitolato *Dio senza essere*.⁴³ Tuttavia, quest'espressione è stata spesso equivocata, giacché voleva indicare non che "Dio non è" ma che l'argomento ontologico o le proposizioni della teologia razionale 1) non bastano ad affermarne l'esistenza e che 2) evidenziano il carattere idolatrico della metafisica quando essa è usata per pensare Dio.⁴⁴ La medesima esigenza è condivisa dagli altri autori detti e, forse, è anche l'esigenza per cui la questione-Dio in Rosmini si ribella.

Si ribella perché tale questione non è riconducibile alla sola formulazione razionale. Il che non basta, naturalmente, a inserirlo nel discorso fin qui svolto, ma niente vieta che la sua interrogazione possa essere intesa come una de-figurazione continua della trascendenza; de-figurazione che accade quando chi "la dice" non vuole esaurirla ricorrendo alle sole argomentazioni razionali. Motivo per il quale anche gli autori di cui si è detto si sono "ribellati" rifiutando di "definire Dio" e preferendo alla via faticata quella apofatica. Su questa via incontrerebbero non soltanto Dionigi l'Areopagita, principale autore di riferimento, ma anche Rosmini per il quale "la formola, colla quale esprimiamo Dio" «è vera; se non che all'uomo è *inintelligibile*, in quanto che egli non può pensare l'essere stesso nel suo atto perfetto e compiuto. E questo è il nome *ineffabile* di Dio; o sia una formola, la quale non può esprimere che Dio». ⁴⁵ Inoltre: «La nostra cognizione negativa di Dio è dunque tale che noi sappiamo per essa a chi rivolgerci [...] e possiamo senza esitazione adorare la nostra *causa*, conoscere praticamente il *fonte della bontà*». ⁴⁶

Sorprende la prossimità con alcuni passi in cui Marion si esprime negli stessi termini⁴⁷ e sarà proprio la via negativa a condurlo alla de-figurazione della trascendenza come *ailleurs*. Inoltre, volendo ognuna delle de-figurazioni dette essere un'uscita dalla concettualizzazione di Dio, Rosmini si offre come guida filosofica efficace per giustificare passaggi che nei nostri auto-

⁴³ Cfr. J.-L. MARION, *Dio senza essere*, nuova ed. it. a cura di C. CANULLO, Jaca Book, Milano 2008.

⁴⁴ Come noto, questa è la tesi che Marion ha proposto e argomentato in *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca Book, Milano 1979.

⁴⁵ A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2003, 1241. Su Rosmini e la fenomenologia francese si veda 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.

⁴⁶ ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, cit., 1242.

⁴⁷ Cfr. J.-L. MARION, *De Surcroît*, Puf-Quadrige, Paris 2010; Ch. VI, *Au nom ou comment le taire*.

ri talvolta sono troppo rapidi e non adeguatamente giustificati. Scrive a tal proposito Rosmini che il ragionamento che ci spiega che cosa Dio deve essere «non ci dice già quello che è “una sussistenza che nella sua semplicità racchiude ciò che ha la specie e il genere”; non ci mostra, non ci fa percepire, pensare una tale sussistenza, più che la definizione del colore il faccia pensare al cieco; ci mostra i termini, ma non il loro *nesso*, nel quale consiste l’essere divino». Inoltre, i principi che stabiliscono «1° Che l’ordine delle nostre concezioni è perfettamente uguale all’ordine delle cose [...]; 2° Che Iddio sia l’oggetto del naturale intuito della mente umana, nel qual caso la mente umana potrebbe avere concezioni adeguate all’essere supremo» sono «due errori gravissimi in sé, gravissimi nelle loro conseguenze».⁴⁸

Ancora, Marion, Henry, Chrétien e Falque, per affrontare la questione-Dio, criticano l’analogia e privilegiano la via dell’univocità, facendolo in modo talvolta *tranchant*. Ora, la distinzione interna all’analogia che Rosmini propone potrebbe arricchire e articolare meglio la loro argomentazione ed essere persino da loro accettata. Scrive il filosofo roveretano: «Solo conviene considerare che io distinguo due specie di analogia, quella che hanno le cose create fra loro, e quella delle cose create coll’Essere increato. La differenza di queste due analogie sta nella diversa maniera, in che appartiene l’essere alle cose create, e all’Essere increato».⁴⁹ E prosegue: «Senza qualche cosa di comune tra Iddio e gli enti finiti, mancherebbe la base dell’analogia tra il Mondo e Dio. L’analogia si fonda sulla comunanza dell’essere iniziale e la proprietà di tutte le altre cose. Poiché l’essere iniziale è il menomo possibile che ci possa essere di comune tra due enti; e se né pur questo fosse comune, niente più rimarrebbe di comune, e quindi non ci sarebbe più alcun passaggio dialettico, alcuna argomentazione dall’uno all’altro. [...] L’argomento dunque d’analogia non sarebbe possibile, se non ci fosse di comune tra Dio e i contingenti l’essere iniziale e gl’intrinseci elementi di questo. [...] Essendo dunque ammessa da tutti i teologi l’analogia, e questa supponendo qualche cosa di comune tra Dio e le creature, conviene che di comune ci sia almeno l’essere iniziale, perché se non ci fosse questo, nulla affatto ci potrebbe essere».⁵⁰

Marion esplicitamente e dichiaratamente, Henry, Chrétien e Falque implicitamente ma di fatto, sottoscriverebbero queste affermazioni: l’analogia (tra la Vita e la carne del Cristo e la nostra carne, tra l’appello e la risposta, tra il modo in cui Dio ama e il modo in cui l’uomo ama, nella possibilità di attraversare il dolore e l’agonia) si dà a partire da una condizione di possibilità, per così dire, *univoca o di comunanza*. Di più, questa “comunanza di essere” che Rosmini indica come base per ogni possibile analogia contribuisce a chiarire il senso di un’univocità cui i fenomenologi suddetti fanno appello senza, tuttavia, fornire esplicazioni.

Un altro passaggio di Rosmini offrirebbe un chiarimento alla loro proposta: «Della cognizione dell’essere assoluto e infinito, cioè di Dio, la cognizione ci può venir da tre fonti: 1° dalla

⁴⁸ Per le due citazioni cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. SALA, Città Nuova, Roma 1988, 1663 e 1664.

⁴⁹ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vol. II, a cura di U. MURATORE, Città Nuova, Roma 1983, lib. IV: I, cap. I, art. VI, nota, p. 20.

⁵⁰ A. ROSMINI, *Teosofia*, Città Nuova, Roma 1998, vol. I, n. 289.

rivelazione, e questa ove prescindiamo dall'interno lume di grazia, non ci dà che una *cognizione analoga* perché il mezzo onde ci viene comunicata è quel de' vocaboli, cioè di segni non rappresentativi. 2° Dagli effetti, cioè dalla creazione ecc., e questi ancora non ci danno che una *cognizione analoga*, non vedendo noi il modo dell'operare, e solo sapendo per argomentazione ontologica che qui la causa è equivoca al suo effetto, e sopra eminente. 3° Dal ragionamento *ontologico*, e questa ci dà ancora delle *cognizioni analogiche* di Dio; ma nel tempo stesso che ci dimostra che tali *cognizioni* sono meramente analogiche, e però del tutto insufficienti a farci conoscere l'essere Supremo positivamente, ci dimostra di più, che come degli enti da noi conosciuti la *cognizione positiva* che possiamo avere». ⁵¹

Se le ultime due condizioni sarebbero esplicitamente rifiutate da chi si reclama alla via fenomenologica, la prima sarebbe accolta e, forse, permetterebbe anche una lettura meno rigida e critica dell'analogia. Con ciò, proprio per la consonanza con il primo punto, Rosmini potrebbe offrire un'altra via (condivisibile perché in linea con la prospettiva d'insieme) per riaprire una questione metafisica che tutti e quattro risolvono troppo rapidamente solvendola in affermazioni tendenti a omologare *ogni metafisica in un modello unico*.

Rosmini, perciò, aiuterebbe le "fenomenologie ribelli" a precisare meglio un altro motivo che le accumuna, ossia il rifiuto in alcuni casi esplicito (Marion, Falque) in altri implicito (Henry, Chrétien), della metafisica come via per affrontare la questione-Dio. Rifiuto che si fonda sulla convinzione che la teologia razionale non sia adeguata a porre la suddetta questione. Il filosofo roveretano, invece, offrirebbe una strada diversa, *anche* metafisica ma non per questo *razionalistica*, dando da pensare anche *altre* vie adeguate al ribellarsi della questione-Dio nel rifiuto di ogni riduzione. E, forse, proprio le vie che Rosmini ha percorso possono manifestare perché tale questione si *ribella*, cosa che fa 1- ripetendo *diversamente* quello che "tutti i teologi" condividono 2- per cercarne la *vitalità*.

È questa vitalità della questione-Dio a sottrarsi alle definizioni che la costringono in griglie del pensiero ed è per questa vitalità che essa, anche in Rosmini, si ribella per ripresentarsi. E ripresentandosi, incontra altri modi e percorsi in cui si è ribellata per la spinta della medesima vitalità, offrendo a nuove proposte e vie l'alveo della storia vivente della filosofia. Un'offerta che reciprocamente conferma tali vie grazie alla vitalità di una verità che continua a darsi là dove si rifiuta di essere ridotta a lucide formule che la uniformano e ne tacciono le molteplici de-figurazioni.

carla.canullo@unimc.it

(Università di Macerata)

⁵¹ *Ibidem.*



ANGELA ALES BELLO

INTERSUBJECTIVITY IN HUSSERL, STEIN AND ROSMINI: COMMUNITY AND SOCIETY

L'INTERSOGGETTIVITÀ IN HUSSERL, STEIN E ROSMINI:
COMUNITÀ E SOCIETÀ

This paper proposes a comparison among Husserl, Stein, and Rosmini about the topic of the genesis of community (in Husserl and Stein) and of society (in Rosmini). For all three thinkers, the recourse to anthropological analysis is fundamental. Through this approach, they investigate the various degrees of human associative forms. The comparison is conducted focusing, in particular, on Rosmini and Stein.

Non è la prima volta che propongo l'accostamento fra i due fenomenologi e il filosofo roveretano e ogni volta tale accostamento sorprende per le affinità che si scoprono fra pensatori lontani nel tempo e nello spazio.¹ Si potrebbe osservare che i paragoni sono sempre possibili se si trattano gli stessi argomenti; in realtà, in questo caso non si tratta solo della scelta dello stesso argomento, ma di alcune affinità nel procedimento analitico che appare somigliante. Già ho avuto l'occasione di affermare che, se si riscontrano coincidenze al di là di una conoscenza reciproca o anche unilaterale, ciò vuol dire che ci si è avvicinati in modo indipendente ad un frammento di verità; la concordanza intersoggettiva è la prova del raggiungimento di una meta valida, come suggeriva Edmund Husserl; infatti, si parla e si scrive validamente se si tende a raggiungere un consenso rispetto a qualcosa di oggettivo.

Ciò premesso, è opportuno osservare che le coincidenze fra i tre filosofi qui presi in esame sono particolarmente significative riguardo all'approccio metodologico e all'analisi dell'essere umano, come ho cercato di mostrare nel mio scritto dedicato al confronto fra Rosmini e Stein

¹ A. ALES BELLO *Complessità e stratificazione dell'essere umano: a proposito di antropologia e psicologia. Un confronto fra Antonio Rosmini ed Edith Stein*, in F. BELLELLI e E. PILI (Eds.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 111-126. Il confronto con la fenomenologia è stato condotto nello stesso volume anche nei saggi di F. BELLELLI e C. VECCHIET, *Fenomenologia e metafisica. Questioni introduttive*, pp. 99-110 e C. VECCHIET, *Donazione ed essere. Tratti di una rilettura fenomenologica dell'apertura originaria all'infinito*, pp.127-150.

passando per Husserl. Tuttavia, affinità sono riscontrabili anche nella trattazione delle caratteristiche delle associazioni umane, esaminate dai tre pensatori con grande accuratezza per metterne in evidenza l'essenza. In ogni caso, ciò che manca in Rosmini rispetto a Husserl è la giustificazione del passaggio gnoseologico e ontologico all'alterità; tale analisi, infatti, si presenta come il tratto distintivo della fenomenologia "classica".² Pertanto, è opportuno riferire brevemente i tratti fondamentali relativi al passaggio dall'io all'altro e agli altri.

I. L'ALTERITÀ IN HUSSERL E STEIN

Per affrontare questo argomento è opportuno ricordare che la "scoperta" husserliana più significativa riguarda la presenza nell'essere umano di atti vissuti essenzialmente uguali per tutti, denominati *Erlebnisse*, di cui abbiamo coscienza. Tale struttura universale ci caratterizza e consente anche la comprensione reciproca. Fra questi atti se ne trova uno, denominato *Einfühlung*, traducibile in italiano con i neologismi entropatia o empatia, che riguarda, in particolare, la capacità umana di cogliere immediatamente l'altro simile a se stesso.

Possiamo domandarci, allora, quando Husserl inizi a parlare dell'*Einfühlung*. Se ci atteniamo ai volumi contenuti nella serie delle sue opere (*Husserliana*), notiamo che ben tre di essi sono dedicati alla fenomenologia dell'intersoggettività. Come si sa, si tratta di una raccolta di scritti sull'argomento che va dal 1905 fino al 1935, tre anni prima della morte del pensatore, avvenuta nel 1938.³ Pertanto, ufficialmente il tema è stato affrontato da Husserl per la prima volta nel 1905. I primi testi sono molto indicativi, perché contengono *in nuce* ciò che Husserl svilupperà nel corso di tutte le sue analisi e non solo in riferimento alla conoscenza dell'altro essere umano, ma alla conoscenza di se stessi, del mondo fisico e di Dio.

In primo luogo, si mette in evidenza ciò che è vissuto da me in quanto soggetto: attraverso la conoscenza di me stesso, posso affermare come sono fatto, com'è fatto l'altro che è simile a me, come entrambi ci mettiamo in relazione con un mondo fisico e come si giunga a comprendere che ci può essere una conoscenza che tutto comprende, quindi la conoscenza propria di Dio. Queste tematiche sono già presenti negli scritti sull'intersoggettività degli anni 1908-1909 da Husserl.

Il testo numero 3 del 1909 contenuto nel volume XIII della serie *Husserliana*, nel quale sono presenti i primi scritti sull'entropatia, è dedicato espressamente a *Die Einfühlung* e contiene l'esempio, diventato famoso, della sensazione della mia mano e della mano dell'altro, come punto di partenza per la conoscenza della corporeità altrui:

² Con quest'aggettivo indico la posizione del caposcuola Husserl e della sua discepola Edith Stein.

³ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, herausgegeben von Iso Kern, Erster Teil: 1905-1920; Zweiter Teil: 1921-1928; Dritter Teil: 1929-1935, in E. HUSSERL, *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, voll. XIII, XIV e XV.

La *mia* mano la “sento”, essa è portatrice di un campo di sensazioni, fa parte di un campo di movimenti soggettivi: io la muovo, ed essa è mobile, e precisamente nella forma dell’“io la muovo”. Io “posso” muoverla. Ed è un organo per operazioni esterne. [...]. La mia mano è parte del mio corpo [*Leib*], il mio corpo è perciò portatore di campi di sensazioni, di movimenti soggettivi, e organo di azioni, anche organo di percezioni ».⁴

Tutto ciò è scoperto attraverso la registrazione coscienziale dei vissuti relativi alle sensazioni stesse che s’iscrivono in quella che figurativamente definisco come una “lastra trasparente interiore”, illuminata dalla coscienza, sulla quale s’iscrivono i vissuti, ma che, essendo trasparente, è sfuggita all’analisi gnoseologica dei pensatori precedenti, secondo Husserl; in questo senso si può parlare di una “scoperta” di qualcosa che è presente, ma che non si coglie facilmente, perché sfugge, se non si presta un’attenzione particolare. Che cosa accade riguardo alla conoscenza della mano dell’altro? La mano dell’altro

è colta non semplicemente come una cosa materiale, ma anche “in quanto mano”. Tuttavia, non per questo è portatrice di campi di sensazioni *attualmente dati*, non è substrato di un “io muovo”, con essa io non opero, non colpisco, non sposto, non spingo. Non è membro del *mio* corpo [*Leib*], ovverosia non è membro di questo corpo [*Körper*] qui, che mi è dato unitariamente in connessione con campi sensoriali originariamente dati, come sistema di organi unito in modo determinato con una psichicità data (e data originariamente).⁵

Qui appare in modo chiaro che ciò che riguarda me stesso mi è dato in modo “originario” ed è costituito da sensazioni che rimandano ad un territorio unitario che chiamo mio corpo e contemporaneamente mi si presentano altri vissuti che non sono legati alla corporeità, ma che riguardano le mie reazioni psichiche. Proprio perché colgo una corporeità attraverso la mano dell’altro che si presenta come analoga alla mia, posso anche cogliere le sue reazioni psichiche, ma non vivrò mai tutto ciò in modo originario, perciò dico che appartengono ad un “altro simile a me”.

Nella sua Prefazione alla Dissertazione di dottorato, Edith Stein scrive:

[...] l’impostazione del problema e il metodo del mio lavoro sono venuti del tutto maturando attraverso gli stimoli che ho ricevuto dal Sig. Prof. Husserl, per cui è estremamente discutibile ciò che, nelle trattazioni che seguono, io posso rivendicare come mia “proprietà spirituale”. Posso, però, dire che i risultati, che ora presento, sono stati conseguiti con il mio lavoro.⁶

Con la sua onestà intellettuale la Stein riconosce il debito nei confronti di Husserl per quanto riguarda il metodo della ricerca e l’uso degli strumenti concettuali, e ciò è molto chiaro

⁴ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Erster Teil, cit., vol. XIII, p. 46.

⁵ *Ibidem*.

⁶ E. STEIN, *Il problema dell’empatia*, tr. it. di E. COSTANTINI e E. SCHULZE, Prefazione di A. ALES BELLO, ed. Studium, Roma 1998², p. 66.

nell'*incipit* del suo testo che tratta la questione del metodo ripercorrendo fedelmente le tappe indicate da Husserl e soffermandosi, in particolare, sul punto centrale della sua analisi, riguardante la messa in evidenza degli *Erlebnisse*.

La Stein inizia con la descrizione dell'entropatia comparata con gli altri atti, quali la percezione, il ricordo, l'attesa e la fantasia. Sono alcuni degli *Erlebnisse* indicati da Husserl, il quale aveva individuato, accanto a quelli che tutti riconosciamo facilmente, ad esempio, la percezione, il ricordo, l'immaginazione, anche l'atto dell'entropatia che nessuno aveva descritto come lui andava facendo, secondo la testimonianza della Stein, la quale documenta l'originalità del maestro sia nella prima parte della sua Dissertazione, andata dispersa, sia nei riferimenti espliciti, contenuti nella parte pubblicata, e riguardanti le analisi di Theodor Lipps, Max Scheler, Wilhelm Dilthey e di altri. Ella si sofferma a distinguere l'entropatia dagli altri vissuti con le nozioni, proposte da Husserl, di originarietà e non originarietà, di presentificazione. L'indagine si allarga all'io puro, al flusso di coscienza, al corpo vivente [*Leib*] come corpo senziente, colto attraverso le sensazioni, e allo studio di queste sensazioni. Non si può sostenere che tali nozioni siano state anticipate dalla Stein; infatti, alcune sono state già indicate come presenti nei testi husserliani sopra citati; ad esse si può aggiungere il ruolo del *Tastfeld*, il campo delle sensazioni tattili, la cui descrizione si trova in un testo del 1908, in cui egli descrive il ruolo del *sehen und tasten*, vedere e toccare, e che sarà ripresa dalla Stein in *Psicologia e scienze dello spirito*.⁷

Si può supporre che ella non conoscesse i manoscritti husserliani che le contenevano, ma doveva aver colto le linee di fondo del procedimento analitico e aver conosciuto i termini da lui usati. L'esempio della mano proposto dalla Stein e presente anche in Husserl è molto indicativo. Ella scrive:

Io non solo vedo la mia mano, non tanto percepisco la stessa mano come mano senziente di un corpo vivente, ma "vedo" anche i campi sensoriali della mano, i quali per me si sono costituiti nella percezione del corpo vivente; d'altra parte, mentre evidenzio, prendendole in considerazione, alcune parti del mio corpo vivente, contemporaneamente mi faccio un'"immagine" della parte del corpo in questione: l'una cosa è data insieme all'altra, anche se non sono insieme percepite.⁸

Direi che la cosa interessante e originale della Stein consiste nell'iniziare il cammino analitico proprio dal vissuto dell'*Einfehlung* e, attraverso di esso, nel risalire alla costituzione dell'essere umano, dapprima preso in se stesso e, poi, aperto alla costituzione dell'altro come corpo vivente, come psiche e come spirito e tutto lo svolgimento si presenta articolato in modo armonico. Affermando ciò, voglio sottolineare la differenza dell'approccio e dello stile d'indagine fra Husserl e la Stein.

Husserl, essendo interessato in particolare alle questioni gnoseologiche, inizia le sue analisi muovendo prevalentemente dal vissuto della percezione per procedere alla costituzione

⁷ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A. M. PEZZELLA, prefazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1999².

⁸ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 129.

dell'essere umano; la Stein, in modo originale, inizia dell'entropatia. Inoltre, Husserl non aveva trattato negli anni in cui la discepola elabora la sua tesi in modo analitico-sistematico l'entropatia in un lavoro unitario, cosa che, invece, è realizzata dalla Stein. È chiaro che ella era obbligata a svolgere il suo argomento in uno scritto che avesse un filo conduttore e un'omogeneità di svolgimento, trattandosi di una Dissertazione, e in questa direzione l'entropatia è lo spunto per procedere ad un lavoro che ora definiremmo di antropologia filosofica.

L'opera in cui Husserl procede in modo unitario ed organico è, appunto, il secondo volume delle *Idee*, ma il progetto che era nella mente di Husserl – ragione per la quale egli dice alla sua allieva che ha anticipato ciò che egli intendeva pubblicare in questo volume – è realizzato in pratica proprio dalla Stein nella trascrizione e organizzazione dei testi del maestro.

Come si sa, poche sono le opere interamente scritte da Husserl; si possono citare le *Ricerche logiche*, le *Idee I*, le *Meditazioni cartesiane*, ma anche quest'ultime sono frutto di elaborazione da parte di altri. Forse gli scritti più sistematici che ci rimangono sono i testi delle sue lezioni redatte con una sostanziale organicità: si pensi alle lezioni sull'*Idea di fenomenologia*, sull'etica, sulla sintesi passiva, sulla filosofia prima.⁹ In fondo, Husserl, pensatore solitario ed estremamente autonomo, per rendersi leggibile ha bisogno di "altri" che trascrivano i suoi appunti: fra questi si possono citare Stephan Strasser, Edith Stein, Eugen Fink e tutti quelli che, successivamente, hanno organizzato il materiale confluito nei volumi della *Husserliana*.

Si tratta di un "paradosso". Ciò è dovuto al fatto che carte sparse, frammenti, linee di ricerca disperate, condotte contemporaneamente, caratterizzano il suo stile d'indagine. Per questo si era resa necessaria e si rende necessaria una sorta di "scolastica", cioè una "sistemazione" del suo pensiero, cosa che è stata realizzata dai suoi collaboratori, interpreti e proscutori. Le intuizioni e i procedimenti analitici di Husserl sono straordinari dal punto di vista teoretico, ma indubbiamente debbono essere ricostruiti per rintracciare quel filo conduttore che, nonostante tutto, è presente in un modo che stupisce e che consente di trovare una continuità nei successivi approfondimenti lungo i quarant'anni della sua ricerca.

Le *Idee II* erano già state elaborate come manoscritto, quando nel 1916 egli legge la tesi della Stein, quindi, egli era avanzato nell'indagine sull'essere umano che contiene, al suo interno, anche il tema dell'entropatia; per questa ragione si meraviglia che la Stein sia riuscita a svolgere, movendo proprio da questo vissuto una serie di analisi che si allargano in una visione antropologica organica e in ciò consiste veramente il merito della discepola. Infatti, sembra che egli non avesse partecipato alla stesura della tesi, il percorso era stato tracciato dalla Stein e, se i risultati non solo sono convincenti ma sono anche coincidenti con quelli del maestro, ciò è dovuto sia alla validità del metodo, sia all'abilità della discepola: se il metodo è stato compreso fino in fondo e bene applicato, e ciò è sostenuto proprio da Husserl, i risultati devono essere considerati validi dalla comunità dei filosofi; in fondo, questa è la ragione per cui egli considera importantissima la dimensione intersoggettiva. La validità dei risultati si

⁹ Per una bibliografia delle opere di Husserl rimando al mio *L'universo nella coscienza. Introduzione a Edmund Husserl, Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2007².

rintraccia nel loro mostrarsi con un'evidenza che non può essere negata.

II. CHE COSA È UNA COMUNITÀ? HUSSERL E STEIN A CONFRONTO

La dimensione intersoggettiva non è ancora determinata, implica una pluralità di soggetti, ma ha bisogno di ulteriori specificazioni. Il soggetto è ciò di cui si predicano le caratteristiche e fra queste, attraverso un'analisi che qui non è possibile riproporre, si trova lo spirito accanto al corpo e alla psiche e il riconoscimento dell'essere umano come spirituale conduce alla conclusione che è persona.¹⁰ Tuttavia, se affermiamo ciò, siamo ancora nella singolarità, che può essere astratta dal contesto per procedere all'analisi, ma che vive in un contesto; quale tipo di contesto?

In due lunghi testi dedicati alla comunità¹¹ Husserl si sofferma ad indagare ciò che unisce molti soggetti o meglio molte persone: ogni singolo soggetto, infatti, è un membro di una comunità caratterizzata da convinzioni, valutazioni, decisioni e azioni e tutto ciò accade attraverso uno scambio reciproco. Accettando la distinzione fra comunità (*Gemeinschaft*) e società (*Gesellschaft*) proposta dal sociologo Tönnies, egli usa il primo termine per indicare un accordo sul piano spirituale, intendendo lo spirito, *Geist*, come ciò che è specificamente umano, quindi, fondamentalmente, l'unione fra le capacità intellettuali e quelle volontarie. Per tale ragione i rapporti umani più validi sono quelli che si stabiliscono su questo piano.

L'uso al singolare della parola comunità consente di affermare che come l'io, la persona, è il sostrato dei propri atti individuali, così una pluralità di persone tra le quali si stabiliscono rapporti di comunicazione ha un sostrato, il quale non è la pluralità stessa; al contrario, è un'unità fondata su una pluralità, quindi è il sostrato di atti che si fondano sugli atti personali, ma costituiscono un'unità di ordine superiore. Per questo egli usa il termine tedesco *Gemeingeist*, cioè spirito comunitario.

Tuttavia, il termine comunità è usato da Husserl per indicare forme associative di gradi differenti, infatti, distingue semplici comunità associative che producono effetti, *Wirkungsgemeinschaften*, che hanno scopi operativi, e comunità la cui unità si esprime in una personalità di ordine superiore, la quale è caratterizzata da un notevole sviluppo dei vincoli spirituali e non annulla mai il singolo, ma lo potenzia.

Husserl osserva che anche in natura si danno comunità; esse, però sono caratterizzate da sopraffazione reciproca e sono inferiori anche ad un soggetto umano che rimanga al livello della sensibilità, perché quest'ultimo vive la temporalità consapevolmente, domina il passato e il presente e prende decisioni per il futuro, mentre in natura vale solo il presente. Anche se la *Gemeinschaftsperson*, la persona comunitaria, può essere paragonata ad un organismo costituito

¹⁰ Ho indagato in parallelo l'antropologia di Husserl e della Stein in *L'universo nella coscienza*, cit.

¹¹ E. HUSSERL, *Gemeingeist I* e *Gemeingeist II* (1921) in ID., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil: 1921-1928, cit.: Bd. XIV, Nr. 9 (p. 165 ss.) e Nr. 10 (p. 192 ss.).

da cellule, la sua vita si svolge a livello spirituale. Sembra che esempi di persone comunitarie siano per Husserl sia il popolo sia lo Stato, fino ad arrivare alla *vergemeinschaftete Menschheit*, alla comunità umana, che è una totalità soprapersonale.

Edith Stein prosegue sul cammino aperto da Husserl svolgendo l'analisi della comunità nel suo lungo saggio *Psicologia e scienze dello spirito*. Seguendo il percorso delle analisi di Edith Stein, si può notare che l'aver iniziato l'indagine dal tema dell'entropatia già poneva le basi per la considerazione della dimensione interpersonale. Se il singolo mantiene la propria irriducibilità, l'apertura agli altri è, in verità, costitutiva del suo modo di essere, come dimostra l'intenzionalità che caratterizza ogni vissuto.

Poiché l'essere umano è complesso e stratificato in corpo, psiche e spirito, a queste tre dimensioni corrispondono tre forme associative: la massa nella quale i legami fra gli individui è di tipo esclusivamente psichico e, quindi, è esposta a ogni possibile influenza e instabilità; la società i cui legami sono razionali, sì, ma finalizzati a scopi pratici: quella che Husserl chiamava la comunità con scopi operativi; e, infine, la comunità nel senso pieno del termine nella quale fra i singoli si stabiliscono legami profondi, esistenziali, affettivi, spirituali per cui costituisce il momento caratterizzante e inverte l'associazione umana, come si evince dalla seconda parte del saggio del 1922, *Psicologia e scienze dello spirito*, dedicata all'esame del tema *Individuo e comunità*.

Poiché ogni momento associativo è legato ad un aspetto della persona, anche la comunità possiede un carattere organico, da ricondursi alla forza vitale che è di tipo psichico. Questa non è, tuttavia, da intendersi come qualche cosa di sopraindividuale, indipendente dai singoli; piuttosto, si costata la presenza di un rapporto di mutuo scambio fra i due momenti. Infatti, la forza vitale dei singoli contribuisce a formare la comunità, ma, una volta oggettivata, essa può servire da stimolo per ciascuno nell'ambito della sua particolare comunità. Inoltre, ogni individuo può appartenere anche a comunità diverse, dando e ricevendo da esse senza esaurire la sua forza vitale. Il singolo ha una sua struttura tipica che è rintracciabile in quello che la Stein chiama nucleo individuale o anche anima dell'anima e che è "fondante" per la comunità; e una struttura tipica che è "fondata" sulla comunità; infatti, in essa s'incontrano i flussi vitali reciproci per cui si stabilisce un'influenza reciproca. Il culmine si ha nella comunità di vita che si raggiunge attraverso un'apertura interiore.

Come nell'individuo la forza psichica è strettamente connessa a quella spirituale, altrettanto accade per le comunità e per quelle comunità per eccellenza che sono i popoli: è possibile trovare popoli che rimangono improduttivi sul piano culturale, ma normalmente la vita dei popoli si manifesta a livello spirituale, dando luogo a formazioni che possono variare notevolmente per qualità e intensità.

Per comprendere ciò che accade oggettivamente e comunitariamente, è necessario esaminare gli apporti dei singoli; il commercio fra gli individui si compie attraverso atti sociali, già indicati da Husserl ed esaminati in modo specifico da Adolf Reinach. Si può parlare di atti sociali quando essi sono compiuti da una persona e riguardano la sua presa di posizione, che può essere positiva o negativa: non solo l'amore, la fiducia, la riconoscenza, ma anche la sfiducia, l'odio, l'antipatia. La positività o negatività di tali atti è costatabile solo nei loro effetti: l'amore è una forza costruttiva, mentre l'odio è distruttivo, e la positività diventa un valore non

in senso astratto, ma perché legata indissolubilmente all'essere della persona: «Se prendo posizione in modo positivo o negativo, ella mi si propone come degna oppure indegna».¹²

Si giunge, in tal modo, al punto centrale dell'indagine che si riferisce alla vita associata: la *solidarietà*. È doveroso notare che di questo termine, ai nostri giorni così di moda, Edith Stein aveva parlato già nel 1922. La solidarietà, secondo l'Autrice, è costruttiva in senso comunitario e

quando gli individui sono aperti gli uni verso gli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, *sussiste* una vita comunitaria in cui entrambi sono membri di un tutto e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità.¹³

Se l'influsso reciproco fra gli individui è un elemento caratterizzante, ciò che connota essenzialmente una comunità è un obiettivo e uno scopo comune. In questo senso si può parlare del carattere personale della comunità stessa, carattere che emerge quando gli individui vivono come membri della comunità, cioè hanno legami che si possono definire morali, nel senso dell'assunzione reciproca delle responsabilità. Si può dire, allora, che una comunità ha un'anima (*Seele*) e uno spirito (*Geist*) quando esiste una reciproca apertura dei membri e quando si stabilisce un'unità in senso qualitativo: avere un'anima significa portare in se stessi il punto focale del proprio essere, avere uno spirito vuol dire essere configurati come personalità a sé stanti.

L'importanza della comunità è tale che essa dà garanzie di stabilità a organizzazioni di grado superiore quali la società e lo Stato. La società, infatti, assicura la razionalizzazione dei rapporti intersoggettivi e, se ciò è necessario per certi versi, non si deve dimenticare che gli individui sono e devono rimanere anche soggetti attivi, come accade nella vita comunitaria.

L'associazione con cui culmina la vita politica è lo Stato, al quale è dedicato il saggio del 1925 *Una ricerca sullo Stato*. Riferendosi allo Stato, la Stein si chiede se le indagini che sono state fatte nell'ambito della Dottrina dello Stato siano sufficienti a coglierne l'intima struttura; ella nota alcune difficoltà che concernono non solo discipline giuridiche, ma anche quelle filosofiche, come la filosofia del diritto, la filosofia della storia, l'etica. Il campo di ricerca proposto dalla Stein si allarga fino ad affrontare il rapporto fra le istituzioni nel loro intangibile valore giuridico e il singolo con la sua sfera personale di valutazione etica e con la sua configurazione religiosa. Se importanti sono, in verità, i momenti associativi e fra questo fondamentale è la stabilità politica rappresentata da uno Stato sovrano e libero, la singola persona, come si è già notato, deve mantenere la sua autonomia di "microcosmo" che non può, in nessun caso, essere ridotta, perché ogni riduzione ne determina l'annullamento.

¹² E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 231.

¹³ Ivi, p. 232.

III. MEDITAZIONI FILOSOFICHE DI ROSMINI SULLA POLITICA

Come si è notato, l'indagine sull'antropologia è alla base della chiarificazione dei rapporti intersoggettivi per i due fenomenologi presi in esame. Questo è vero anche per Rosmini, ma con percorso diverso. Dall'analisi dei testi contenuti nel volume *Filosofia della Politica* si ricava che nel primo scritto del 1837, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, queste ultime sono esaminate mostrando che cosa sia sostanziale e che cosa sia accidentale. Certamente gli esseri umani sono implicati, tuttavia non ci s'interessa solo dell'aspetto genetico dell'associazione umana, ma di ciò che la fa funzionare meglio.

L'atteggiamento scientifico, termine usato da Rosmini in senso etimologico, equivalente, quindi, a conoscenza valida, e quello sofisticato sono da lui ben distinti e corrispondono a due atteggiamenti degli esseri umani, rivolti alla ricerca di ciò che è sostanziale oppure solo accidentale. Da ciò dipende lo "stare" o il "cadere" delle società che sono analizzate attraverso questa chiave interpretativa applicata a situazioni storiche. In realtà, anche Edith Stein propone alcuni esempi storici per esemplificare la sua indagine, ma in Rosmini l'obiettivo è esplicito: «[...] aprire con essa [scil.: la chiave] i segreti dell'istoria». ¹⁴ Solo nel secondo ampio testo del 1839 contenuto nella *Filosofia della Politica*, egli affronta la questione teoretica riguardante, appunto, *La società e il suo fine*.

Non a caso il titolo complessivo del libro è *Filosofia della Politica*. Le riflessioni di Rosmini sulla società, infatti, sono strettamente connesse con le sue prese di posizione politiche: dal suo sostegno alla Restaurazione che appare in un precedente scritto, *Politica prima*, all'ideale di un rinnovamento religioso e spirituale che ispira le *Cinque paghe*. Ciò lo conduce a riflettere in modo peculiare sul senso della società. Certamente è possibile trovare interessi politici anche in Edith Stein e in Husserl. La prima, nella sua gioventù, aveva militato nel Partito Socialista Tedesco in occasione della nascita della Repubblica di Weimar, partito che aveva ben presto abbandonato perché, di fatto, si allontanava dal suo ideale di connessione fra politica e morale. Husserl non appare implicato personalmente nelle questioni politiche; tuttavia si può rintracciare la sua appartenenza al conservatorismo liberale, ma la sua posizione sembra non trovare un diretto rapporto con le sue analisi sulle forme associative umane.

Certamente il punto d'arrivo di tutt'e tre i filosofi è rappresentato da ciò che può realizzare meglio la convivenza umana ed essi sono d'accordo su quel tipo di associazione in cui svolga il ruolo fondamentale il momento spirituale. ¹⁵ Per i fenomenologi, questa è la comunità accanto alla massa e alla società, per Rosmini il termine 'società' abbraccia diverse possibilità. Si nota in quest'ultimo, per lo meno quello *Della somma cagione*, molto esplicitamente una finalità pratica, presente anche in Stein e in Husserl, ma meno apertamente orientata verso una scelta pratica.

In ogni caso, come si è già detto, in Rosmini il positivo e il negativo in riferimento al buon

¹⁴ A. ROSMINI, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, in *Filosofia della politica*, a cura di M. D'Addio, Città Nuova, Roma 1997, pp. 57-117, cap. III, p. 63.

¹⁵ Ivi, p. 65.

funzionamento in una società riguardano, in primo luogo, la capacità teorica dei gruppi umani di distinguere la sostanza e l'accidente e, in secondo luogo, quella pratica di realizzazione. Un esempio storico importante è quello concernente i Romani "de' bei tempi della repubblica". Il loro carattere "sostanzioso", come lo definisce Rosmini, è stato mirabilmente immortalato da Virgilio nel libro VI dell'*Eneide* (vv. 848-854).¹⁶ La costituzione della società civile è da lui indicata in senso vichiano nelle due leggi dei matrimoni e della proprietà. Quando ciò accade si passa dai fondatori ai legislatori, i quali posseggono un chiaro progetto politico; si è giunti, in tal modo, ad un secondo stadio, in una seconda età, come la definisce Rosmini. Ben presto, però, ottenuto ciò che è sostanziale, si vuole l'accidentale; ciò è positivo se non si perde di vista la sostanza dell'agire politico. Se questo accade, si entra nella terza età, caratterizzata dal venir meno dell'attenzione a ciò che vale e inizia la corruzione che conduce alla quarta età, cioè al disfacimento. Vengono in mente due richiami letterari calzanti: il detto di Machavelli, secondo il quale il popolo «nel male si affligge e nel bene si stanca» e, al di là dal naturalismo che la caratterizza, la tesi di Spengler, secondo il quale le società nascono e muoiono.¹⁷ In effetti, per Rosmini è coinvolta la dimensione morale: all'impegno per il raggiungimento del bene comune, cioè al patriottismo, subentra l'egoismo e quindi la decadenza.

Se si applica tutto ciò alla lettura degli eventi storici legati al popolo romano e alla diffusione del Cristianesimo, si nota che, rispetto al rapporto fra sostanza e accidente, nel primo caso la distinzione fra le due era meno chiara e il limite era il soverchio rigore; nel secondo le distinzioni sono più facilmente raggiungibili, con il rischio di perdere la sostanza. L'analisi prosegue con grande acutezza e sottigliezza esaminando il dosaggio fra la ragion pratica delle masse e la ragione speculativa degli intellettuali. L'ideale è rappresentato dall'equilibrio fra queste componenti:

Essenziale è, dunque, che nella società vi abbia una volontà collettiva favorevole, cioè che la volontà risultante da tutte le volontà individuali voglia nel fatto quello appunto che forma la esistenza e la potenza interna della società, anziché il contrario: questo è il primo problema politico.¹⁸

Poiché la volontà è spirituale, si nota qui una coincidenza interessante con la concezione della comunità di popolo e con la comunità statale di cui parleranno i fenomenologi; il termine comunità non si trova in Rosmini, ma sono presenti espressioni corrispondenti quali "unità collettiva", "corpo collettivo" e "spirito collettivo". La similitudine con l'organismo è presente anche in Rosmini; infatti, corpo e spirito debbono collaborare e il primo è caratterizzato da un'energia che corrisponde alla nozione di "forza vitale" proposta dalla Stein.

Un altro aspetto interessante della posizione di Rosmini è rappresentato dall'osservazione sulla differenza fra le società statiche e quelle dinamiche. Le prime permangono a lungo nelle

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di R. CALABRESE CONTE, Longanesi, Milano 2008.

¹⁸ A. ROSMINI, *Della sommaria cagione*, cit., pp.100-101.

antiche e sostanziali istituzioni senza introdurre novità, come quelle dei Cinesi, dei Tartari, dei Turchi; le società dinamiche sono quelle occidentali, soprattutto dopo la diffusione del Cristianesimo, che rappresenta secondo il Nostro uno stimolo per il rinnovamento ed anche una garanzia di lunga vita, come mostrano le rivoluzioni europee, capaci di trasformare e non di distruggere. In ogni caso, le società dinamiche richiedono una straordinaria vigilanza, perché le società umane si muovono fra i due limiti della massima perfezione e della massima imperfezione, spinte dalle due forze contrapposte del bene e del male, che l'Autore definisce sommarie.

Infine, Rosmini introduce un elemento molto interessante, quello statistico, ma inteso non nel senso di sondaggio dell'opinione pubblica, come accade ai nostri giorni, piuttosto come monitoraggio della situazione fisica, intellettuale e morale di una società. Questo mi sembra un suggerimento molto valido, che, se applicato, consentirebbe di prendere provvedimenti per il miglioramento della società. È chiaro che si sottintende una visione dell'essere umano ampia, in cui il momento spirituale svolge un ruolo essenziale.

D'altra parte, ciò è ribadito nel secondo lungo saggio contenuto nella *Filosofia della politica*, intitolato *La società e il suo fine*. Poiché il fine è il bene nella dimensione politica, l'oggetto dell'analisi è la società civile e il pensatore ne ricerca l'essenza:

Noi dobbiamo prima porre in chiara luce le nozioni generali della società; pronunciarne l'essenza unica, e sempre la stessa in tutte le speciali associazioni; investigare il fine comune a tutte, il fine essenzialmente sociale; e finalmente indicare le deviazioni che la società presa in universale suol fare da questo fine, come pure descrivere il suo diritto di andare verso questo fine medesimo.¹⁹

Questo programma è sorprendentemente coincidente con quello proposto dai fenomenologi: in primo luogo, la questione dell'essenza della società, in secondo luogo, connesso ad essa il fine al quale essa deve tendere – in senso aristotelico si cerca la forma e il fine della società.

Straordinaria l'affinità con il tema trattato da Edith Stein nel suo saggio *Una ricerca sullo Stato*. Ella utilizza il termine Stato, precisando che alla sua base si trova una comunità statale e non una società; in ogni caso, però, le due espressioni "società civile" e "comunità statale" hanno contenuti affini; d'altra parte, entrambi i pensatori si riferiscono allo Stato di diritto dell'Età Moderna, riguardante gruppi umani che attraverso il regolamento dei diritti costituiscono un potere che ne caratterizza la sovranità, elemento che li accomuna. Rosmini in questo scritto sembra affrontare anche la questione della genesi dello Stato, quando osserva che i fondatori e i legislatori della società civile lavorano su un materiale già disposto ad assumere la forma giuridica che caratterizza gli Stati moderni; è quella che la Stein chiama, appunto, comunità statale e Rosmini indica come "unità reale". Secondo quest'ultimo, l'opera dei fondatori e dei legislatori non avrebbe potuto esercitarsi se non ci fossero state «[...] masse fornite di una certa quantità di potere prossimo sull'uso della propria intelligenza, e già atte, e

¹⁹ A. ROSMINI, *La società e il suo fine*, in ID., *Filosofia della politica*, cit., p. 125.

già bisognose di associarsi».²⁰

A questo proposito, come la Stein, sembra che qui egli respinga la tesi contrattualistica, che da molti è considerata alla base della formazione dello Stato, a favore di una genesi spontanea che si fonda sullo sviluppo spirituale di un gruppo umano; per tale ragione la Stein avrebbe rifiutato di considerare tale gruppo come 'massa', termine usato da Rosmini, che ella usa per definire un'associazione i cui componenti sono rimasti ad un livello puramente psichico, sono trascinati dai loro impulsi e non hanno ancora sviluppato la loro vita spirituale. In ogni caso, nonostante la differenza terminologica, le coincidenze sono molto rilevanti.

È opportuno osservare, inoltre, che Rosmini è ben consapevole che sia necessario esplorare la struttura dell'essere umano, come egli ha già fatto nella sua opera *Psicologia*, per affrontare l'indagine sulla politica: «La ragione di tutti gli avvenimenti sociali si trova nell'uomo, elemento della società. Tutto ciò che nasce nelle nazioni sopra una scala più grande e con altre proporzioni, preesiste in germe nella mente degli individui che la compongono.»²¹ Egli prosegue rilevando che: «[N]on piccolo aiuto a ciò dovranno prestare le dottrine psicologiche e antropologiche prima d'ora da noi pubblicate.»²²

Se lo scopo è di rendere paghi e contenti gli animi dei cittadini, è necessario analizzare com'è strutturato l'umano e soffermarsi sugli stati d'animo. Lo stato piacevole di cui parla Rosmini si trova in quella che Edith Stein e Husserl descrivono come dimensione psichica, la quale, come si è detto, precede l'attività intellettuale, definita dai fenomenologi come spirituale. Rosmini individua i due livelli, ma, a proposito di quello spirituale, dà ad esso una chiara direzione religiosa, sostenendo che il raggiungimento della felicità si ottiene in ultima istanza con la beatitudine;²³ cosa che la Stein affermerà quando la lettura di Tommaso d'Aquino la solleciterà a considerare l'aspetto religioso della vita spirituale, imprescindibile per la formazione umana e per una valida convivenza sociale, come ella sostiene nella sua opera *La struttura della persona umana*. Anche in Husserl è presente questo momento spirituale-religioso a completamento della sua riflessione sull'umano: egli sostiene importanza dei problemi ultimi sommi, quelli etico-religiosi,²⁴ tuttavia, per quanto mi consta, non li lega espressamente alla dimensione politica.

Appare, in ogni caso, in entrambi i pensatori, come già in Husserl, la necessità della valutazione intellettuale per il conseguimento della felicità. Il filo conduttore per Rosmini è il desiderio, diverso dall'appetito, che caratterizza il bruto, cioè colui che vive a livello puramente istintivo, perché il desiderio è un appetito razionale che deve diventare un *habitus*; in questo modo si conquista la felicità. Il tema dell'eudemonismo è per lui centrale, ma è un

²⁰ Ivi, p. 313.

²¹ Ivi, p. 357.

²² Ivi, p. 358.

²³ Ivi, p. 363.

²⁴ Ad esempio nelle sue *Meditazione cartesiane*, ma non solo, come ho cercato di mostrare nel mio libro: *Edmund Husserl. Pensare Dio, Credere in Dio*, Il Messaggero di Padova, Padova 2005.

eudemonismo che si fonda essenzialmente sullo sviluppo della vita spirituale. Ciò vale per il singolo, in quanto inserito in un contesto politico. Pertanto, è necessaria un'analisi di ciò che è bene per l'essere umano: in primo luogo, l'esistenza, ma un'esistenza qualificata da beni soggettivi e oggettivi, con i primi che hanno bisogno dei secondi, consistenti nei beni intellettuali e morali.

Il capitolo VI del Libro quarto del saggio di Rosmini procede ad una minuziosa analisi che si può definire "fenomenologica" del tema dell'appagamento. Non è possibile in questa sede procedere ad un confronto puntuale con le indagini della Stein, ma l'andamento analitico caratterizza i due percorsi e i risultati raggiunti di volta in volta sono simili: sensazioni animali (soggettive), sentimenti spirituali e morali (oggettivi). Tutto questo spinge l'essere umano ad agire: la passività che caratterizza ciò che si sente spinge all'attività ed anche la cognizione produce affetti e, quindi, sentimenti, i quali a loro volta generano istinti: ciò che è separato attraverso un'analisi è vissuto in una profonda circolarità, ciò che è potenziale diventa attuale. Mi sembra molto importante che si riconoscano potenzialità umane, che sorgono da un profondo abisso, da una sfera di passività/potenzialità, direbbe Husserl, che sono sollecitate da ciò che viene dall'esterno, ma si potrebbe aggiungere anche da ciò che accede nell'interiorità.²⁵

Quali sono le indicazioni che si possono trarre dal punto di vista politico? L'errore da evitare consiste nel non valutare il singolo e non valutare il benessere delle masse; il dovere da assumere riguarda il procurare i beni reali. Due sistemi politici che Rosmini prende in considerazione a questo punto sono: quello della resistenza e quello del movimento. Essi sono caratterizzati dal dinamismo o dalla staticità; quest'ultima è negativa, ma anche il movimento non diretto ad un fine diventa una minaccia. È utile, perciò, trovare un equilibrio fra queste due forme di governo. Secondo il nostro autore, un aiuto all'attività intellettuale umana può venire dal Cristianesimo: ecco perché, come in fondo sosteneva Husserl, la religione gioca un ruolo importante, in quanto potenzia le capacità intellettuali e morali umane, orientando il desiderio verso uno scopo trascendente.

Il rapporto fra politica, morale e religione caratterizza la posizione di Rosmini. La politica è il calcolo del bene e del male, la cui presenza non si può e non si deve ignorare, ciò che si può raggiungere è il minore dei mali possibili, come egli aveva affermato nelle pagine conclusive del testo *Della sommaria cagione ecc.*²⁶ In questo senso egli parla della sapienza dei governanti che conduce ad «[...] uno stato pacifico e riposato della società civile».²⁷ Pertanto, il progresso valido è solo il progresso nel bene, che si può raggiungere se si ha un'apertura verso la trascendenza, che non esclude l'umano, ma lo potenzia. Credo che in questo consista la sapienza per Rosmini.

Il tema della sapienza in relazione alla politica si trova anche nella Stein; ella lo tratta nel

²⁵ E. HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di V. Costa, La Scuola, Brescia 2016.

²⁶ A. ROSMINI, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, cit., pp.109-116.

²⁷ A. ROSMINI, *La società e il suo fine*, cit., p. 419.

suo saggio dedicato a *L'intelletto e gli intellettuali*.²⁸ Si tratta di una conferenza da lei tenuta negli anni Trenta sull'intellettuale come guida del popolo. La sua tesi è che l'intellettuale può essere guida a patto che sia anche sapiente, cioè aperto al divino in modo tanto profondo che riesca ad essere anche umile. Egli non dovrà essere un politico, perché il politico dovrebbe essere un uomo fattivo-volitivo che consulta e ascolta gli intellettuali che siano anche sapienti. In realtà, la Stein distingue la figura dell'intellettuale/sapiente – l'esempio migliore è a suo avviso san Tommaso d'Aquino – da quella del politico, ma si aggiunge che anche il politico deve essere a suo modo sapiente se riconosce che è bene rivolgersi all'intellettuale sapiente.

Mi sembra che ciò che accomuna Stein e Rosmini sia il connubio fra dimensione intellettuale e dimensione sapienziale; in altri termini, la convinzione secondo la quale la vita politica ha bisogno per essere valida sia dell'intelletto sia della religione.

Conclusivamente si può notare che il confronto fra Husserl, Stein e Rosmini, non è estrinseco, non è un semplice accostamento di temi simili, ma riguarda il cammino filosofico da loro compiuto. La descrizione dell'umano avviene per loro attraverso un procedimento analitico che parte dal basso e che cerca di mostrare, per quanto è possibile, tutti gli aspetti concernenti la sua complessità. Tale procedimento non è preliminarmente teorizzato in Rosmini come "metodo", cosa che Husserl, da matematico, propone all'inizio della sua indagine; la *forma mentis* rosminiana si manifesta, tuttavia, in uno scavo simile a quello fenomenologico, che, sia nella sua esecuzione sia nei risultati raggiunti, avvicina i tre pensatori. Proprio l'indagine così accurata sull'essere umano conduce a valorizzare aspetti intellettuali, etici e religiosi, indispensabili per condurre una vita veramente piena; ciò si riflette in tutti gli ambiti in cui noi agiamo e la nostra azione implica sempre un rapporto di ciascuno con gli altri. Come si è notato, Rosmini non usa il termine intersoggettività, che deriva a Husserl dalla frequentazione diretta della filosofia tedesca, ma dietro a Husserl e a Rosmini si scorge l'importanza dell'analisi sul soggetto umano inaugurata in modo esplicito all'inizio dell'Età Moderna, ma certo non trascurata in quella medievale e antica.

Sul commercio fra i soggetti si fondano tutte le associazioni umane. Merito dei nostri filosofi è di averci aiutato a comprendere il ruolo del singolo e quello delle forme associative più valide, senza sottomettere uno dei due momenti all'altro. È chiaro che essi, mentre descrivono l'umano, non solo ne pongono in evidenza la struttura essenziale, non solo indagano con attenzione il comportamento umano così come di fatto, storicamente, si propone, ma indicano anche quale possa essere l'ideale da seguire, coerentemente con la struttura essenziale. La filosofia non è semplicemente storiografia o sociologia, ma anche indagine sul rapporto fra essenza e idealità, fra essere e dover essere; inoltre, realisticamente, riconoscimento della difficoltà di realizzare l'idealità: questa è la lezione che, ancora una volta, ricaviamo dagli scritti dei nostri tre pensatori, i quali ribadiscono intuizioni antiche, le sanno argomentare validamente e riproporre ai loro tempi, rendendole fruibili anche ai nostri giorni.

alesbello@tiscali.it

(Pontificia Università Lateranense – Roma)

²⁸ E. STEIN, *Gli intellettuali*, tr. it. di A. TOGNI, intr. di A. ALES BELLO, Castelvecchi 2015.



GIULIANO SANSONETTI

THE “FUNDAMENTAL FEELING”.
METAMORPHOSIS OF AN IDEA BETWEEN
ROSMINI AND THE CONTEMPORARY
FRENCH PHENOMENOLOGY

IL «SENTIMENTO FONDAMENTALE»

METAMORFOSI DI UN'IDEA TRA ROSMINI E LA FENOMENOLOGIA FRANCESE ATTUALE

For a long time, scholars have highlighted the singular consonance between phenomenology and some ideas of Rosmini. Among the latter, the "fundamental feeling" proves to be extraordinarily suitable for interpreting the reality of man as embodied self. Starting from Merleau-Ponty, this view of man still feeds a lively debate in contemporary French phenomenology, in particular through the voices of Michel Henry and by Renaud Barbaras.

In studi recenti si è posto sempre più l'accento sulle profonde consonanze tra il pensiero di Antonio Rosmini e la fenomenologia del Novecento riguardo ai problemi della *percezione* e della *corporeità*, ma già un grande e avveduto studioso del secolo scorso, Pietro Prini, vi faceva esplicito riferimento in una limpida introduzione al pensiero del Roveretano.¹ Naturalmente il primo richiamo è al fondatore della fenomenologia, Husserl, per estendersi tuttavia a quanti, sulla sua scia, hanno approfondito e ampliato le problematiche fenomenologiche in direzioni anche divergenti da quelle del maestro; pensiamo in particolare a Merleau-Ponty e alla sua fenomenologia della percezione. Di primo acchito un tale approccio può apparire addirittura incongruo, data la distanza e la diversità tra i due contesti di pensiero, e tuttavia, a una considerazione più ravvicinata, esso appare tutt'altro che infondato o ascrivibile a un'indebita volontà di attualizzazione del pensiero rosminiano. Al contrario esso è non solo legittimo, ma meritevole di essere ulteriormente perseguito, sia per una nuova delucidazione delle idee del Rosmini, sia per il contributo che esse possono dare al dibattito odierno.

¹ P. PPRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 90 ss.

In queste considerazioni siamo guidati da una forte suggestione dovuta all'accostamento che a suo tempo Jean Wahl, il non dimenticato autore delle *Études kierkegaardienne*, aveva compiuto tra Rosmini e Maine de Biran, in nome della comune battaglia nei confronti del sensismo e del materialismo degli *Idéologues*.² Ebbene se un tale accostamento è fondato, come riteniamo che sia, considerato quanto il pensiero di Biran sia presente nella riflessione fenomenologica da Maurice Merleau-Ponty a Michel Henry, vorremmo far intervenire nel dibattito in ordine al tema della *corporeità* le istanze fondamentali del pensiero rosminiano che, materialmente assente, vi è tuttavia presente per le posizioni che rappresenta – in nome delle *cose stesse*, per così dire. Vista così, la suggestione non appare un azzardo eccessivo anche perché il nostro non sarà un confronto diretto, 'testuale', tra le affermazioni di Rosmini e quelle dei fenomenologi francesi presi in esame, quanto piuttosto – in nome di una comune aria di famiglia – il tentativo di delineare più precisamente un'area di questioni sul tema dell'io e della corporeità, assolutamente centrali in tutta la riflessione fenomenologica.

Per i lettori di Henry e, prima ancora, di Biran, non può non colpire la straordinaria consonanza del loro pensiero con l'idea rosminiana del *sentimento fondamentale corporeo*, che fa veramente dell'io *penso* cartesiano e kantiano un io incarnato. Osserva in proposito Prini, citando direttamente il filosofo:

Noi percepiamo noi stessi immediatamente, perché l'io è un sentimento, e precisamente un *sentimento fondamentale*, «perché tutte le sensazioni si fondano in lui: egli non ha bisogno delle altre sensazioni, è da sé: noi non possiamo giammai essere senza di noi, tutte le altre nostre sensazioni hanno bisogno del sentimento nostro essenziale, perché tutte le possibili sensazioni non sono che modificazioni di noi».³

Prosegue quindi Prini:

L'essere ci è dato, non l'abbiamo da noi stessi. Così come ci è dato, e dunque non è prodotto da noi stessi, quel *sentimento fondamentale corporeo* in cui il sentimento dell'io è incarnato senza potersene separare, almeno finché vive e ha coscienza di sé.⁴

L'io, in quest'ottica, non è né mera coscienza di sé, la coscienza di qualcosa che non muta nel variare delle sensazioni, come pensava Kant, né, tanto meno, la pura finzione logica di cui giungerà a parlare Nietzsche. Questo perché, come dice ancora Rosmini, l'io non sussiste se non accompagnato da «quello che nominammo *sentimento fondamentale corporeo*, o sentimento del vivere». Appaiono quindi superati tanto il dualismo di coscienza e corpo quanto la riduzione

² J. WAHL, *Le sentiment fondamental chez Rosmini*, in M.F. SCIACCA (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini (Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1957)*, 2 voll., Firenze, Sansoni 1957, pp. 1155-1158 (Dobbiamo questa indicazione al Dott. Juan F. Franck).

³ Ivi, p. 91.

⁴ *Ibidem*.

sensistica dell'io.

Venendo a Biran, questi dev'essere considerato per Henry «uno dei veri fondatori della scienza fenomenologica della realtà umana» in quanto è «il solo che abbia [...] sentito la necessità di determinare originariamente il nostro corpo come *corpo soggettivo*».⁵ In sostanza, il primo grande merito di Biran consiste nell'averci dato «una teoria ontologica dell'io» nella misura in cui l'essere dell'io viene identificato con la soggettività.⁶ Ciò significa che l'io è tutt'uno con la soggettività e che questa può esistere solo come corpo soggettivo, non come coscienza e corpo quali realtà solo accidentalmente congiunte. Henry delinea quindi il passaggio dalla problematica dell'io a quella del corpo:

Maine de Biran ha preso come tema della sua ricerca il problema dell'ego, problema di cui si accorge subito che non può essere risolto con un'analisi ontologica del concetto di soggettività; quest'analisi, a sua volta, nei suoi risultati, lo *obbliga* a porre su basi del tutto nuove il problema del corpo il quale, correttamente situato e interpretato, riconduce al problema dell'io con cui s'identifica.⁷

Da qui discende l'affermazione di Biran che Henry considera tra le più importanti della tradizione filosofica: «Il sentimento dell'io è il fatto primitivo della coscienza».⁸ Che il sentimento dell'io costituisca il fatto primitivo della coscienza non implica tuttavia nessuna dissoluzione della corporeità nella coscienza giacché, come viene mostrato chiaramente, Biran sviluppa l'analisi della corporeità a un triplice livello: 1) «Il corpo come entità biologica» 2) «Il corpo come essere vivente, che appare tale nella nostra esperienza naturale» 3) «Il corpo come corpo umano», il solo a cui spetta la qualifica di «corpo soggettivo» o «trascendentale».⁹

Henry legge quindi l'ontologia della soggettività di Biran come una metamorfosi del *cogito* cartesiano, il quale

aveva bisogno di spogliarsi dell'immobilismo della sostanza-pensiero per diventare, viceversa, l'esperienza stessa di uno sforzo (*effort*) nel suo compimento, sforzo in cui comincia e finisce, secondo Biran, l'essere stesso dell'io.¹⁰

L'*effort* costituisce l'esperienza che la soggettività fa di sé, compendosi in tal modo la trasformazione fondamentale della nozione stessa di io, che da 'io penso' diventa un 'io posso'. Questo perché Biran contesta a Descartes una concezione statica del pensiero che, troppo spesso, assume il carattere di una sostanza chiusa in sé, di cui cogliamo unicamente i modi della sua modificazione, al punto che «tutte le modificazioni della vita della coscienza non sono che de-

⁵ M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., Paris 1965, p. 12.

⁶ Ivi, pp. 50-1.

⁷ Ivi, p. 15.

⁸ Ivi, p. 56.

⁹ Ivi, p. 8.

¹⁰ Ivi, p. 72.

terminazioni del pensiero, ossia idee». ¹¹ Ma, si chiede Biran, «nel fatto primitivo l'io è dato a se stesso come sostanza modificata o come causa e forza produttiva di certi effetti?» ¹² In realtà, sottolinea Henry, Biran si sforza di cogliere l'io non solo come soggetto di affezioni e modificazioni, quanto come «potere di produzione», precisamente come quell'io posso che ritroviamo in Husserl e nella fenomenologia del Novecento. Ora affermare che il movimento, lo sforzo costituisce l'essenza stessa della soggettività implica, secondo l'espressione stessa di Biran, che l'io è «scientemente produttivo». ¹³ Viene così sottolineato il carattere pienamente soggettivo, *ipséisé* – per usare un termine di Henry – del corpo quale principio dell'*effort*, contro ogni concezione cieca e irrazionale dell'agire che ha trovato credito nel pensiero contemporaneo.

L'io viene così a costituirsi come corpo, «*corpo* reale e non più idea di corpo» ¹⁴, come in certo modo avviene in Descartes. Ne deriva che «il corpo ci è dato in un'esperienza interna trascendentale, sicché la conoscenza che ne abbiamo è veramente una conoscenza originaria». ¹⁵ Per conoscenza s'intende quindi il sentimento immediato che abbiamo del nostro corpo come insieme di capacità e di poteri (si pensi alla fenomenologia dell'*homo capax* dell'ultimo Ricoeur), per mezzo dei quali ci è dato agire direttamente sul mondo. Come osserva Biran, del nostro movimento «possiamo avere il sentimento senza conoscere assolutamente i mezzi». ¹⁶ Vi è qui contenuto l'essenziale del pensiero biraniano sul «corpo originario», ovvero come corpo soggettivo, assoluto, immanente, termini usati indifferentemente da Henry. Il corpo originario è quello di cui abbiamo una conoscenza immediata, cui spetta un primato rispetto alla conoscenza 'rappresentativa' o 'oggettiva'; cosa che le teorie classiche hanno ignorato, avendo considerato la conoscenza oggettiva come la depositaria del sapere circa il nostro corpo. Tra l'io e il corpo non esiste allora iato; da sempre siamo padroni del nostro corpo e nessuna presa di coscienza preliminare ne sovrintende la presa di possesso. Così, per Henry una conclusione s'impone:

Il nostro corpo può conoscere il mondo solo perché è un corpo soggettivo, un corpo trascendentale; a sua volta il mondo del corpo è un mondo che è originariamente conosciuto solo dal corpo, ossia unicamente dal nostro movimento. ¹⁷

Al tempo stesso il mondo non è che «la totalità dei contenuti di tutte le esperienze del

¹¹ Ivi, p. 71.

¹² Ivi, p. 72.

¹³ Ivi, p. 75.

¹⁴ Ivi, p. 78.

¹⁵ Ivi, p. 79.

¹⁶ Cit. ivi, p. 88.

¹⁷ Ivi, p. 101.

mio corpo, il termine di tutti i miei movimenti reali o possibili». ¹⁸ Ciò non implica affatto una chiusura dell'io nel suo corpo trascendentale o soggettivo, che dir si voglia; si tratterebbe infatti di un grave malinteso, che Henry stesso intende fugare:

Quando parliamo della vita assoluta dell'ego non vogliamo dire affatto che questa vita è monotona poiché, in realtà, è infinitamente diversa; l'ego non è un soggetto logico chiuso nella sua tautologia ma è *l'essere stesso della vita infinita* (c.n.), la quale rimane una in questa diversità. ¹⁹

Non diversamente da Rosmini, viene qui affermato il legame ontologico tra il sentimento fondamentale, ovvero l'immediatezza dell'io a sé e l'essere come vita, nella sua varietà e molteplicità. Questa sottolineatura ci pare di estrema importanza poiché troppo spesso viene imputata alla concezione henryana del corpo soggettivo e, più in generale, al suo immanentismo, una chiusura solipsistica che in realtà non le appartiene, nonostante certe affermazioni possano indurre a pensarlo. La lezione di Biran per Henry si può così riassumere: «Il corpo soggettivo non è un fenomeno che lascerebbe dietro di sé l'essere reale del corpo [...] è *l'essere reale del corpo stesso, il suo essere assoluto, è tutto l'essere* di questo corpo». ²⁰ Ne deriva che «non vedo mai il mio corpo dall'esterno perché *non sono mai all'esterno del mio corpo* (c.d.H.)», giacché il corpo che vedo dall'esterno non è propriamente il mio corpo, quello che si vede vedere, meglio ancora, che si *sente* vedere, secondo il *sentimus non videre* di Descartes, citato a più riprese da Henry. Questo è dunque il luogo di quell'esperienza originaria che fonda l'unità dell'io e del corpo.

Come si vede tale prospettiva presenta più di un punto di contatto con la «fenomenologia della percezione» di Merleau-Ponty e con la sottesa concezione della corporeità a cui giustamente, anche di recente, si è fatto riferimento in un nesso ideale con le idee di Rosmini. ²¹ E tuttavia Henry ritiene di dover prendere le distanze da Merleau-Ponty e su questioni non secondarie. Senza entrare troppo nel merito di tale differenza, ai fini di una rapida caratterizzazione ci rifaremo alle considerazioni di un discepolo di Merleau-Ponty, Renaud Barbaras, che rappresenta al tempo stesso una delle voci più significative dell'attuale fenomenologia francese. Va premesso innanzitutto che tanto per Merleau-Ponty, quanto per Henry, le coordinate generali sono costituite dalla distinzione husserliana tra *Körper* e *Leibkörper* o semplicemente *Leib*, con la differenza che mentre Merleau-Ponty traduce il *Leib* con *corps propre*, Henry l'interpreta come *corps subjectif*. Ovviamente non si tratta di una differenza meramente terminologica; essa è bensì riconducibile a due diverse caratterizzazioni: da un lato il corpo come «mediatore di un mondo» (Merleau-Ponty), dall'altro come «principio d'esperienza» (Henry). Inteso come mediatore tra l'io e il mondo, tra l'«intenzione» e l'«effettuazione», il corpo appare come un mezzo,

¹⁸ Ivi, p. 133.

¹⁹ Ivi, pp. 127-128.

²⁰ Ivi, p. 165.

²¹ G.L. SANNA, *Il problema della percezione tra Husserl, Merleau-Ponty e Rosmini*, in «Rosmini Studies» III, 2017.

del tutto simile a ciò che è lo strumento per lo strumentista, secondo l'esempio dello stesso Merleau-Ponty. Infatti sebbene lo strumento faccia in qualche modo tutt'uno con lo strumentista, ne resta tuttavia separato, in un rapporto essenzialmente funzionale. Il corpo come «principio d'esperienza», distinto dal corpo come «oggetto d'esperienza», è quello di cui in *Philosophie et phénoménologie du corps* si dice che, «nella sua natura originaria, appartiene alla sfera d'esperienza, che è quella della soggettività stessa».²²

Il limite della definizione del corpo da parte di Merleau-Ponty è riconosciuto apertamente da Barbaras che scrive:

Merleau-Ponty non supera veramente la concezione metafisica del corpo come ciò che viene a confondere o a rendere opaca la trasparenza della Ragione, come la parte di contingenza cui è sottoposto il soggetto conoscitivo: il corpo conserva il significato negativo di ciò che fa ostacolo al compimento della coscienza razionale.²³

Ma, al di là della convergenza critica nei confronti di Merleau-Ponty, a colpire è soprattutto il profondo accordo sulla *vita* come grande tema fenomenologico. Per Barbaras, infatti, la vita in quanto tale costituisce 'l'impensato' di Husserl e dei suoi proscrittori, Merleau-Ponty compreso, con l'unica eccezione appunto di Henry il cui pensiero si qualifica come una 'fenomenologia della vita'. Il che non significa, beninteso, un'incondizionata adesione di Barbaras alle tesi di quest'ultimo; al contrario, da subito gli muove un'obiezione di fondo, ovvero se la vita possa essere intesa come semplice «autoaffezione». Tuttavia, con riferimento all'husserliana *Lebenswelt*, alla 'vita fattizia' del primo Heidegger, alla concezione del Merleau-Ponty anteriore alla *Phénoménologie de la perception*, Barbaras osserva:

Tutto accade come se la vita non fosse mai pensata per se stessa ma solo invocata come ciò che, per certi versi evidente, permette di far proprio o di determinare quanto costituisce il vero centro tematico della fenomenologia». E ancora: «[la vita] è insieme onnipresente e curiosamente assente, almeno in quanto non è oggetto di un'autentica interrogazione».²⁴

Che lo si riconosca o meno, questo è precisamente il leit-motiv del pensiero di Henry il quale, non a caso, amava ripetere che Spinoza gli aveva insegnato soprattutto che la filosofia è pensiero della vita, non della morte.

Come si accennava, il riconoscimento di Barbaras nei confronti di Henry è tanto più signi-

²² P. 11. La definizione del corpo come «principio di esperienza», distinto dal corpo come «oggetto di esperienza», appartiene alla più tarda *Incarnation* (Seuil, Paris 2000, p. 160; tr. it. SEI, Torino 2001, p. 129); essa appare tuttavia in stretta continuità con il pensiero precedente. Per l'espressione del corpo come «mediatore di un mondo» si veda M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 169; tr. it. Il Saggiatore, Milano 1965, p. 200.

²³ R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 71.

²⁴ Ivi, p. 7.

ficativo proprio perché, per altri versi, non vengono risparmiate critiche profonde all’assetto complessivo del suo pensiero. Così, pur sottolineando che «l’apporto specifico di Michel Henry al movimento fenomenologico è consistito proprio nell’assumere, fondandola rigorosamente, la donazione della vita nel vissuto e, conseguentemente, nell’affermare una forma d’identità assoluta tra la coscienza e la vita»,²⁵ non si manca poi di prendere le distanze da quella che viene considerata un’indebita riduzione della vita all’immanenza a scapito della trascendenza, che della vita costituisce una dimensione altrettanto fondamentale. Osserva infatti Barbaras:

Vivere significa indistintamente un vivere intransitivo (*erleben*) e un vivere transitivo (*leben*); nel vivere il soggetto prova se stesso e un mondo di cui, al tempo stesso, fa parte e con cui intrattiene relazioni in quanto vivente.²⁶

Il torto di Henry sarebbe dunque quello di chiudersi nell’*erleben*, in una sorta di autarchica autoaffezione. In gioco sono dunque una serie di coppie pressoché omologhe: trascendenza e immanenza, *leben* ed *erleben*, vivente e vissuto, transattività e intransattività. Non è questa la sede per approfondire il consenso-dissenso tra i due pensatori; il punto essenziale ai fini del presente discorso è costituito dal superamento dell’ontologia della morte che, in forme più o meno larvate, appare dominante nel pensiero moderno e contemporaneo. Con un’avvertenza, che Barbaras così formula: «Una filosofia della vita non può prescindere da una riflessione sul rapporto tra il pensiero e la vita, ossia sulla forma che prende la vita nel pensiero e, quindi, sull’eventuale distorsione allorché questa, facendosi pensiero, tenta di raggiungere se stessa».²⁷ In una fenomenologia della vita è pur sempre la vita, infatti, a manifestare se stessa, nel senso tanto del genitivo soggettivo che oggettivo.

Elemento essenziale di tale fenomenologia appare il radicale superamento del dualismo di spirito e materia, mente e corpo, interiorità ed exteriorità, dualismo che, nella formulazione datane soprattutto da Descartes, ha contraddistinto la moderna concezione della soggettività umana. È proprio al superamento di tale dualismo, dalle forti valenze gnostiche (Hans Jonas), che mira l’ampia riflessione della fenomenologia contemporanea sul tema della *Leiblichkeit*, della corporeità e della carne. Questo perché la vita si dà come carne, incarnazione, e la soggettività non esiste che come soggettività incarnata. Tutta la riflessione di Merleau-Ponty, dalla *Phénoménologie de la perception* al postumo *Le visible et l’invisible*, e di Michel Henry, da *Philosophie et phénoménologie du corps* a *Incarnation*, mostra quanto complesso e tortuoso sia il cammino volto a un autentico superamento del persistente dualismo metafisico che mina l’unità del soggetto umano.

Ciò che Barbaras contesta radicalmente all’immanentismo della vita come «autoaffezione» di Henry è che vi si perderebbe completamente l’idea forte della fenomenologia ossia l’*a priori della correlazione*, il fatto cioè che il reale si dà costitutivamente nel rapporto tra l’io e il mondo. La correlazione esprime infatti l’evidenza fondamentale per cui non c’è un mondo se

²⁵ R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, cit., p. 30.

²⁶ R. BARBARAS, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, p. 43.

²⁷ R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, cit., p. 11.

non per un io e non c'è io se non in quanto aperto al mondo. Ciò significa che il reale è dato sempre nelle sue apparizioni e secondo la loro modalità, le quali sono tali unicamente per un io, una coscienza. Come scrive Barbaras, «la correlazione significa che la relatività dell'ente (*étant*) alle apparizioni soggettive [cioè relative a un soggetto, a un io] non compromette la sua entità (*étantité*), quindi la sua assolutezza: l'ente è in quanto appare, ossia è tributario di un altro da sé». ²⁸ Il principio della correlazione si tiene dunque a giusta distanza tanto dal naturalismo quanto dall'idealismo, per il fatto che il primo concepisce il reale come qualcosa di totalmente indipendente dalla coscienza mentre il secondo tende a risolverlo nella coscienza stessa, quasi fosse privo di consistenza propria. Come non veder qui, in controluce, l'istanza di fondo della rosminiana 'idea dell'essere'? In questo modo appare scongiurato ogni fenomenismo di tipo scettico, poiché è il reale stesso che si dà nella serie delle sue manifestazioni, in un darsi che è al tempo stesso un celarsi giacché non si dà mai tutt'intero. Barbaras sottolinea giustamente la necessità di non confondere *l'apparaissant*, ciò che appare, con le sue apparizioni; tale distinzione, per quanto sottile, va mantenuta onde evitare di ridurre *l'apparaissant* ad un'apparizione specifica. Essa garantisce altresì la trascendenza del mondo rispetto a ciò che di volta in volta si manifesta in esso. È vero che del mondo come tale non si dà esperienza se per esperienza intendiamo, come voleva Kant, quanto è riconducibile al dato. In realtà del mondo si dà esperienza perché, come osserva Barbaras, «ogni apparizione è originariamente apparizione del mondo prima di essere apparizione di un che di determinato e per poterlo diventare». ²⁹ Fare esperienza del mondo significa in realtà fare l'esperienza di ciò che si dà sempre sullo sfondo di qualcosa che si sottrae alla presa diretta, alla percezione; cogliere l'ente nella molteplicità delle sue apparizioni, quindi nel differire continuo da sé, nella coappartenenza fondamentale dell'ente con il mondo e del mondo con l'ente: «ciò con cui abbiamo originariamente a che fare non è né la cosa né il mondo ma, appunto, la loro stessa coappartenenza, il loro legame costitutivo». ³⁰

Nella correlazione il soggetto, non diversamente dal mondo, è in continuo movimento, anzi è il movimento stesso, ragion per cui la correlazione non si stabilisce tra due realtà statiche ma tra due dinamismi che si attuano in un movimento unitario, il movimento stesso del mondo. Per lo stesso motivo Barbaras parla di *movimento intenzionale* più che d'intenzionalità, giacché è sempre un movimento di scoperta del mondo, *entro* il mondo. Il soggetto e l'oggetto di tale «fenomenologia dinamica» è dunque il *movimento*, inteso radicalmente come il movimento stesso del vivere, che è la vita nella sua duplice dimensione di *leben* ed *erleben*, di provare e provarsi, di transitività e intransitività.

Ma se questa è la natura del movimento, quale la sua origine, la sua causa? Ora lo sforzo principale di Barbaras nei suoi ultimi lavori è quello di mostrare come una fenomenologia rigorosa non possa sussistere se non nel quadro di una metafisica, dai tratti però totalmente irriducibili a quelli della metafisica classica, come si vede in particolare nella recente *Métaphysique du*

²⁸ R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013, p. 10.

²⁹ Ivi, p. 44.

³⁰ Ivi, p. 45.

sentiment. Se in precedenza Barbaras aveva individuato nel ‘desiderio’ la dimensione propria dell’uomo, quasi una sorta di sentimento fondamentale che fa del soggetto umano un ‘io desiderante’, ora esso viene concepito solo come *un* sentimento, non *il* sentimento in quanto tale; donde la necessità di una ‘metafisica’ del sentimento. L’opera non mira pertanto all’elaborazione di una fenomenologia dei sentimenti, di cui non mancano esempi illustri, né va intesa in senso meramente antropologico, come individuazione dei modi di rapportarsi dell’uomo alla realtà. Il ruolo del sentimento, del *sentire*, appare nella fenomenologia metafisica o, meglio ancora, nella metafisica fenomenologica di Barbaras, decisamente più radicale. Per intenderlo correttamente, occorre concepire la relazione io-mondo non più muovendo dall’ego e dai suoi vissuti, bensì dal mondo, di cui l’ego nella sua diversità è parte costitutiva e fondamentale. Si tratta quindi d’intendere il soggetto come diverso dal mondo, non foss’altro perché è il principio stesso della sua apparizione, a condizione tuttavia di non separarlo dal mondo, rendendolo così estraneo a esso. Osserva a questo riguardo Barbaras:

Il cammino della fenomenicità non va dal sentire verso il sentito e da questo verso il mondo (versione classica); esso va dal mondo verso il sensibile e, da questo, verso il sentire. In altri termini, solo perché c’è un mondo ci sono dei sensibili (al tempo stesso come suo prodotto e suo modo di apparire) ed è perché ci sono dei sensibili che c’è un senziente.³¹

Il senso del rovesciamento della prospettiva classica viene così ulteriormente ribadito: «l’apertura ontologica del mondo mediante il sensibile è la condizione dell’apertura intenzionale del sensibile (e dunque del mondo) da parte del soggetto».³² Il soggetto quindi, pur nella sua diversità, si trova a essere in una comunità di fondo con il mondo, a costituire con esso un «terreno comune». La condizione è tuttavia che il soggetto non sia pensato come stabilità e coincidenza con sé, come una sorta di «super-cosa», ma esperito come ciò che si sottrae costitutivamente allo sguardo e tuttavia *si dà*, in un modo radicalmente diverso dall’ente, come un’«assenza», una «mancanza». Il soggetto pertanto, nonché essere oggetto di una certezza apodittica, appartiene piuttosto alla sfera della «credenza», inevitabile quanto ingiustificabile; la qual cosa, anziché opporre il soggetto al mondo, lo rende singolarmente affine a esso. Inoltre muta profondamente il ruolo del soggetto, che si configura essenzialmente come il «destinatario» dell’apparire più che sua condizione. Del soggetto, annota Barbaras,

non si può dire che non fa nulla, che è puramente passivo, giacché lo stesso accogliere implica già una forma di attività, ma non si può neppure affermare che fa qualcosa, nel senso che produrrebbe l’emergenza del senso o lo costituirebbe.³³

Una domanda tuttavia si pone: in che modo pensare l’io come appartenente al mondo, in un’unità ontologica con esso, e contemporaneamente come diverso, «differente»? È a questo

³¹ R. BARBARAS, *Métaphysique du sentiment*, éd. du Cerf, Paris 2016, p. 42.

³² Ivi, p. 43.

³³ Ivi, p. 61.

punto che entra in gioco la metafisica, non come metafisica della *sostanza* ma dell'*evento*, dell'*evento* stesso della *separazione* da cui trae origine l'io. L'io infatti si produce all'interno stesso del mondo, separandosi da esso, quale effetto di una «lacerazione», di una scissione interna, assolutamente inspiegabile. L'io è dunque l'effetto di una *défaillance* che avviene entro il movimento originario del mondo, che è il mondo. Essendo «la scissione da cui procede [...] senza causa né ragione, [...] il soggetto, considerato finora come il luogo, la fonte e il fattore di ogni ragione, dev'essere inteso come il senza ragione per eccellenza».³⁴ Se tutto questo induce a concepire il soggetto, più che come «positività», come «negatività concreta», ossia come un misto di passività-attività, più difficile rimane la definizione dell'*evento* di cui si può dire solo che «ha luogo, ha avuto luogo» e che, per esso, «tutto cambia ma è impossibile dire ciò che è cambiato o in che cosa è cambiato».³⁵

La scissione oppone dunque il soggetto al mondo, sebbene il movimento del soggetto non sia altro che un avanzare nel mondo e verso il mondo, nella forma del *desiderio*. Come si è detto, per Barbaras il soggetto è fondamentalmente un *io desidero*. E lo è perché il movimento dell'io non è tutt'uno con quello del mondo, non coincide con esso – non per nulla il destino del desiderio è di rimanere inappagato – e tuttavia s'intreccia con il movimento del mondo, non potendo darsi senza di esso. Questa in sintesi la metafisica del desiderio di Barbaras:

Da un lato [il soggetto] condivide una comunità ontologica con il mondo, corrispondente alla sua appartenenza, in quanto movimento, all'archi-movimento del mondo; pertanto tende verso di esso, tende per così dire a riconciliarsi con esso, a ricostituire l'identità prima cercando di ritrovare il suo suolo. Ma, dall'altro, da questo suolo dinamico, è irrimediabilmente separato dall'archi-evento della scissione, ragion per cui non può che desiderare questo mondo, tendere verso di esso senza mai raggiungerlo.³⁶

Qui è l'origine di quella *dialettica del desiderio* per la quale l'uomo si trova a essere «esiliato dal mondo in seno al mondo».³⁷

I modi e le forme con cui l'uomo esprime – e padroneggia esprimendola – tale condizione, sono vari; il *linguaggio* ne costituisce la modalità prima, in particolare il *linguaggio poetico* in quanto «si basa su un *sentimento fondamentale* del mondo [c.n.] che esso tenta di dire al posto dell'agire, in un dire che eccede il piano del significato propriamente detto».³⁸ Ebbene è proprio questo 'sentimento fondamentale' l'oggetto dell'indagine 'metafisica' di Barbaras, giacché costituisce «la dimensione più profonda e, per così dire, motrice del desiderio, non essendoci desiderio senza iniziazione al desiderato nella sua inaccessibilità stessa».³⁹ In altri termini, se il

³⁴ Ivi, p. 80.

³⁵ Ivi, p. 84.

³⁶ Ivi, p. 110.

³⁷ Ivi, p. 139.

³⁸ Ivi, p. 174.

³⁹ Ivi, p. 178.

desiderio è condannato allo scacco in quanto niente di finito può appagarlo epperò non cessa di desiderare, è perché è mosso da un sentimento fondamentale che lo sospinge continuamente verso il mondo, non verso gli enti finiti che lo costituiscono ma verso il suo fondo oscuro, da cui esso stesso ha avuto origine. Spetta al sentimento dunque, non alla percezione, la funzione di *aprire* il mondo. Il sentimento è ‘fondamentale’ nella misura in cui scopre un fondo che non è dato solo, o principalmente, dalla coscienza del soggetto, ma dal suo legame permanente con il mondo, con la trascendenza di esso. Si dovrà dire allora: «Al posto del cogito cartesiano, che sigilla in realtà l’alleanza della coscienza con l’oggetto, c’è non un *io penso* ma un *io sento*, nel senso di un *io provo* o *mi provo* (sentimento) che rende possibile la rivelazione del mondo e, invero, è questa stessa rivelazione». ⁴⁰ Se quindi il desiderio è un modo del sentimento, non ne esprime però l’essenza, giacché esperisce il nostro rapporto con il mondo nella forma di una mancanza, mentre il sentimento lo avverte nella sua «vicinanza». ⁴¹ Nel sentimento il mondo ci è prossimo: «è come l’eco della natura in noi aldilà dell’evento della scissione». ⁴² Di qui l’affermazione conclusiva:

Nel sentimento [...] il mondo è sufficientemente presente e, in certo senso, pienamente presente; poiché il sentimento è la prova di una pienezza a distanza, come una nostalgia ontologica, esso promette una qualche riconciliazione, un’uscita dall’esilio ontologico. ⁴³

Ebbene pensiamo che queste parole non sarebbero certo spiaciute a Rosmini, denotando esse un’intima vicinanza con la sua concezione del sentimento fondamentale, proprio per quella ‘nostalgia ontologica’ che esprimono, al di là delle venature talora nichilistiche che rivelano in Barbaras.

giuliano.sansonetti@unife.it

(Università di Ferrara)

⁴⁰ Ivi, p. 193.

⁴¹ Ivi, p. 210.

⁴² Ivi, p. 213.

⁴³ Ivi, p. 256.





PAOLO BONAFEDE

**ANTONIO ROSMINI AND
PAUL RICŒUR ON WILL.
SIMILARITIES, DIFFERENCES,
PEDAGOGICAL IMPLICATIONS**

DELLA VOLONTÀ IN ANTONIO ROSMINI E PAUL RICŒUR.
ANALOGIE, DIFFERENZE E IMPLICAZIONI PEDAGOGICHE¹

Fallibility and sin, grace and forgiveness; these are some of the anthropological and theological components that emerge from the comparison on the theme of will in two philosophers so distant temporally and culturally as Antonio Rosmini and Paul Ricœur. In an attempt to mirror each other, between modernity and contemporaneity, we will verify the results of their philosophical analyzes, delineating points of convergence between the theological and spiritualistic perspective of the former and the phenomenological reflection of the latter on the concept of will, and defining the consequences in the pedagogical horizon.

I. LEGITTIMAZIONE DEL CONFRONTO

Può apparire quantomeno teoreticamente discutibile tracciare un confronto tra due filosofi di epoche storiche e appartenenze filosofiche differenti come Antonio Rosmini e Paul Ricœur. Specialmente se si considera che il secondo – Ricœur – non ha conosciuto né fa

¹ L'articolo è frutto del periodo di ricerca trascorso all'Institut Catholique de Paris (ICP) sotto la guida del professor Emmanuel Falque, che ringrazio per gli spunti. È doveroso da parte mia ricordare anche il sostegno alla ricerca fornito dagli studiosi del Centro Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" dell'Università di Trento, con i quali il dibattito è costante.

riferimenti nelle sue opere al pensiero rosminiano, e inoltre è caratterizzato da una 'personalità filosofica' poliedrica e multifunzionale, a tal punto che non è inseribile all'interno di una specifica corrente filosofica d'appartenenza.

Tuttavia occorre anzitutto tentare di legittimare il confronto tra gli autori, e in questo senso ci aiuta lo stesso Ricoeur, che in una delle sue ultime opere, *La nature et la règle*,² ha precisato la sua personale posizione filosofica scrivendo:

Ritengo di appartenere a una delle correnti della filosofia europea che si lascia essa stessa caratterizzare da una certa diversità di etichette: filosofia riflessiva, filosofia fenomenologica, filosofia ermeneutica. Riguardo al primo termine – riflessiva –, l'accento è posto sul movimento attraverso il quale la mente umana tenta di recuperare la propria capacità di agire, di pensare, di sentire, capacità in qualche modo nascosta, perduta, nei saperi, nelle pratiche, nei sentimenti che l'esteriorizzano rispetto a se stessa. Jean Nabert è il maestro emblematico di questo primo ramo della corrente comune. Il secondo termine – fenomenologica – designa l'ambizione di andare alle 'cose stesse', cioè alla manifestazione di ciò che si mostra all'esperienza, priva di tutte le costruzioni ereditate dalla storia culturale, filosofica, teologica; quest'intento, diversamente dalla corrente riflessiva, porta a mettere l'accento sulla dimensione intenzionale della vita teorica, pratica, estetica, ecc. e a definire ogni tipo di coscienza come 'coscienza di...'. Husserl rimane l'eroe eponimo di questa corrente di pensiero. Riguardo al terzo termine – ermeneutica – ereditato dal metodo interpretativo applicato in un primo tempo ai testi religiosi (esegesi), ai testi letterari classici (filologia) e ai testi giuridici (diritto), l'accento è posto sulla pluralità delle interpretazioni legate a ciò che si può chiamare la lettura dell'esperienza umana. Sotto questa terza forma la filosofia mette in questione la pretesa di ogni altra filosofia di essere priva di presupposti. I maestri di questa terza tendenza si chiamano Dilthey, Heidegger, Gadamer.³

Tralasciando l'indiscutibile legame con l'ermeneutica, di cui Ricoeur è stato maestro e fondatore di una 'via lunga' quale alternativa sia del dualismo spiegazione/comprendimento elaborato da Dilthey che dell'ermeneutica ontologica heideggeriana, risultano interessanti per il nostro discorso le prime due appartenenze a cui fa riferimento l'autore francese.

Anzitutto il legame con la fenomenologia e con Husserl legittimano il posizionamento di questo intervento all'interno della sezione centrale di questo numero di *Rosmini Studies*. Il focus è per l'appunto sui possibili rapporti tra Rosmini e la fenomenologia, intesa come corrente filosofica variegata e plurale; con questo breve cenno autobiografico è lo stesso Paul Ricoeur a confermare il suo inserimento nel panorama fenomenologico. A conferma di quanto lo stesso autore francese riferisce, abbiamo preso in esame l'opera che classicamente viene intesa come 'più marcatamente fenomenologica': la *Philosophie de la volonté* nei due volumi che la compongono, *Le volontaire et l'involontaire* (1950) e *Finitude et culpabilité* (1960), riconosciuta dagli studiosi come l'opera più marcatamente fenomenologica di Ricoeur (specialmente la prima parte, oggetto della trattazione).

Tuttavia ciò che più interessa alla nostra trattazione e all'obiettivo iniziale – legittimare il

² P. RICŒUR, J.P. CHANGEUX, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998 ; tr. it. di M. BASILE: *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Cortina, Milano 1998.

³ Ivi, pp. 2-3.

confronto Rosmini/Ricœur – è il riferimento alla prima corrente filosofica, la filosofia riflessiva, e con essa a Jean Nabert. I legami che intercorrono tra la filosofia riflessiva e Ricœur non sono oggetto specifico di questo intervento,⁴ e come tali quindi non saranno trattati onde evitare di aprire parentesi interminabili. Tuttavia, se Nabert ha contribuito in modo originale al lustro della filosofia riflessiva, il motivo sta nel suo essersi radicato nella tradizione del pensiero francese avviata da Maine de Biran. È lo stesso Nabert a dichiararsi discepolo del biranismo – come afferma nella voce *Philosophie réflexive* della *Encyclopedie française* del 1957⁵ –, distinguendo due filoni principali del pensiero riflessivo: uno derivante dal criticismo kantiano, l'altro riallacciandosi proprio a Maine de Biran, più attento alle espressioni dell'interiorità dell'io nelle esperienze pratiche della vita. Ed è il legame indiretto che passa tra quest'ultimo e Ricœur⁶ a risultare prezioso per lo scopo che ci eravamo prefissati, perché specularmente alcuni studiosi, già a partire da Jean Wahl⁷ nel 1957, durante il Convegno Internazionale di Filosofia su Antonio Rosmini promosso da Michele Federico Sciacca, hanno accennato all'affinità fra Maine de Biran e Rosmini, e all'influenza del primo sul secondo.

È evidente che ambedue i pensatori moderni – Biran e Rosmini – abbiano visto nella percezione di sé stesso qualcosa d'irriducibile e di primitivo, ben coscienti della necessità di riconoscere a questo fatto la sua portata gnoseologica ed antropologica. Il senso dell'uomo

⁴ Ineludibile tuttavia è, quantomeno, l'influenza esercitata da Nabert sulla questione del male (centrale nel saggio di J. NABERT, *Essai sur mal*, P.U.F., Paris 1955), in P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, vol. 2: *Finitude et culpabilité*, Aubier-Montaigne, Paris 1960, trad. it. di M. GIRARDET, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970. Cfr. P. CAPELLE-DUMONT, *Ethique et religion. Ricoeur heritier de Nabert*, in *Simposio Paul Ricoeur*, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires 2011 (<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/ethique-religion-ricoeur-heritier-nabert.pdf>.)

⁵ J. NABERT, a.v. *Philosophie reflexive*, in G. Berger (dirigée par), *Encyclopédie française*, t. XIX: *Philosophie, Religion*, Larousse, Paris 1957, pp. 19.04-14 a 19.06-3.

⁶ Cfr. F. BREZZI, *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma-Bari 2012², pp. 14 e 16. C. COTIFAVA, *Epistemologia e Ethica. La riflessione di Paul Ricœur sul Mind-Body Problem*, Aracne, Roma 2017. J. GRONDIN, *Leggere Paul Ricœur*, Queriniana, Brescia 2018.

⁷ J. WAHL, *Le sentiment fondamental chez Rosmini*, in M.F. SCIACCA (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1957, vol. I, pp. 1155-1158. Cfr X. TILLIETTE, *Antonio Rosmini-Serbati: un grande pensatore per il nostro tempo*, in «La Civiltà Cattolica», CL, 1999, quaderno 3576, pp. 544-558; M. FABRIS, *Itinerari biraniani. Intorno a Maine de Biran, filosofo francese*, Levante Editore, Bari 2002. Particolarmente interessante, infine, la lezione di J.F. FRANCK su *Rosmini e Maine de Biran*, parte di un corso su *Il sentimento e la filosofia del corpo*, organizzato da *Cattedra Rosmini* e pubblicato in rete (<http://www.cattedrarosmini.org>). Parte delle considerazioni svolte sono presentate in *From the Nature of the Mind to Personal Dignity. The Significance of Rosmini's Philosophy*, CUA Press, Washington (DC) 2006.

interiore è questione centrale nelle loro opere: tuttavia mentre Biran considera il sentimento interno l'unico fatto primitivo e punto di partenza della scienza, come afferma nelle *Note sur l'idée d'existence*,⁸ Rosmini avverte che sono due gli elementi primitivi della conoscenza, accennati sommariamente come la sensazione e l'idea. L'uomo è per Rosmini un unico soggetto avente per natura due termini: il sentimento fondamentale corporeo e l'idea dell'essere.⁹

Tuttavia, come per il rapporto di filiazione e l'influenza esercitata da Jean Nabert su Paul Ricœur, non possiamo addentrarci oltre nel confronto tra Rosmini e de Biran, pena la fuoriuscita dalla traccia principale e dall'oggetto di ricerca. Ciò che interessava far notare è che l'eredità biraniana è fonte e stimolo d'indagine non solo per il Roveretano, ma anche per Ricœur,¹⁰ che plasma la sua antropologia filosofica, alla ricerca di quel «movimento attraverso il quale la mente umana tenta di recuperare la propria capacità di agire, di pensare, di sentire», come abbiamo precedentemente visto. Legittimata la possibilità di un confronto tra i due autori, passo ora al tema centrale del mio contributo, sulla volontà nelle riflessioni di Rosmini e Ricœur. Per favorire l'ordine e la chiarezza compositiva, ho ritenuto necessario presentare prima le riflessioni di un autore, poi dell'altro. In questo senso, la priorità viene data a Rosmini solamente per questioni cronologiche; sarà poi interessante verificare analogie e differenze sul tema tra un autore emblematico della modernità e un altro, altrettanto significativo, del panorama contemporaneo. Tale raffronto conclusivo, investendo la dimensione etico-antropologica, richiama evidentemente prospettive pedagogiche che verranno esplicitate in chiusura del saggio.

II. DELLA VOLONTÀ IN ROSMINI

Introduco questa sezione affermando che, a onor del vero, ritengo che la riflessione di Rosmini sulla volontà sia difficilmente assimilabile da un punto di vista metodologico al discorso fenomenologico. Ciononostante credo sarà interessante verificare insieme gli esiti della sua analisi filosofica, che da una prospettiva teologica delinea punti di convergenza con la

⁸ L'io è il «vero principio di tutte le nozioni» (p. 298); «il fatto della coscienza [...] il fonte di ogni verità» (p. 226); «il senso intimo dell'individualità o dell'esistenza dell'io è il solo a offrire all'analisi le caratteri e le condizioni del principio della scienza dell'uomo e di ogni scienza» (p. 265), MAIN DE BIRAN, *Note sur l'idée d'existence*, in: ID., *Œuvres*, t. X-1: *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, B. BAERTSCHI (ed.), P.U.F., Paris 1989, pp. 209-299.

⁹ Il rimando più evidente di queste brevi affermazioni è il volume II del *Nuovo Saggio sulle origini delle idee*.

¹⁰ Cfr. C. COTIFAVA, *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate: Maine de Biran e Ricoeur a confronto*, in F. DE CAPITANI (ed.), *Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 153-210.

riflessione fenomenologica sulla volontà elaborata da Ricœur.¹¹

A partire dalla teoria gnoseologica espressa nel *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee* (1828), Rosmini può dire che «l'uomo è un soggetto animale dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato, e della percezione del proprio sentimento fondamentale corporeo, ed operante secondo l'animalità e l'intelligenza».¹² Quindi la persona è definita «soggetto intellettivo in quanto contiene un principio attivo supremo»:¹³ questo principio è la volontà.¹⁴ Effettivamente, se il sentimento fondamentale e l'idea dell'essere servono a legittimare la dimensione conoscitiva, ciò che più sta a cuore a Rosmini è determinare l'uso pratico delle conoscenze che il soggetto può fare. Centrale è quindi la riflessione sulla volontà, che in Rosmini interpella in una chiave *antropo-teologica* le dimensioni della grazia e del peccato.

L'azione dell'uomo si sviluppa nell'inevitabile interazione con Dio, e tale relazione si manifesta nell'azione della grazia, traccia di Dio nel soggetto. Rosmini, nell'*Antropologia Soprannaturale* (1832-36), pubblicata postuma, afferma infatti:

Nell'essenza dell'anima adunque, nell'io è l'operazione della grazia: in questo io che è l'identico soggetto di tutte le potenze: perché io medesimo che penso, sono quello che altresì vuole, che ama, che patisce, che opera: diverso è l'atto del mio pensare, da quello del mio volere, diverso è il mio patire dal mio fare; ma non diverso, ma sempre identico e unico sono io, a cui tutti questi atti appartengono come a loro soggetto e principio. Conviene pertanto ascendere alla concezione di questo sentimento sostanziale, radicale e comune alle potenze tutte che col nome di io si segna; e allora solo si ha concepito quell'essenza dell'anima di cui parliamo, ove in prima si eseguisce la mirabile operazione della divina grazia.¹⁵

L'operazione della grazia nell'anima è qualificata come *deiforme* da Rosmini.¹⁶ Una tale azione divina si pone in continuità tale con la realtà antropologica del piano naturale da saldarvisi e formare un tutt'uno:

il lume della grazia congiunto a quello della natura non forma già due lumi, o due vite, ma un lume solo ed una vita sola: conciossiaché il lume soprannaturale è l'essere medesimo più

¹¹ In questo vedo infatti un obiettivo del nostro lavoro, ossia individuare su fronti dialogicamente fecondi quelle costanti che tracciano spazi di prossimità su temi ancora oggi dibattuti

¹² A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma 1981, p. 33.

¹³ Ivi, pp. 23-24.

¹⁴ Cfr. S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004.

¹⁵ A. ROSMINI, *Antropologia Soprannaturale*, Città Nuova, Roma, 1983, libro I, cap. IV, art. 2.

¹⁶ A. PERATONER, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona in Antonio Rosmini*, in «Studia Patavina», LVI, 2009, 3, pp. 597-616.

manifestamente veduto, veduto di più forte luce a segno di percepirne in qualche modo la sostanza.¹⁷

L'azione reale della grazia produce un principio attivo nuovo, «supremo, nobilissimo, potentissimo».¹⁸ E *principio attivo supremo* è precisamente, come abbiamo potuto constatare nella definizione rosminiana di persona, l'espressione con la quale Rosmini designa il tratto della volontà, componente antropologica fondamentale della costituzione originaria dell'umano. Il rapporto tra volontà e grazia è tale che in presenza della prima non manca la seconda. La grazia si pone a fondamento, a partire dalla quale si sviluppa l'azione voluta dal soggetto. Tuttavia ciò vale solo se la volontà umana si lascia condurre dalla grazia. Il riconoscimento dell'ordine dell'essere e della realtà e l'azione corrispondente effettuata dalla volontà, secondo il principio di passività, è un dinamismo che può essere messo in difficoltà dall'incapacità costitutiva dell'umano di scegliere sempre il vero. L'osservazione reale dell'errare umano viene giustificata tramite la dottrina del peccato originale:

oggimai io credo, non esser difficile d'accorgersi che si possa dare e che veramente si dia una filosofia la quale rechi molta luce nella stessa dottrina dell'original peccato, e faccia in essa dileguarsi molte di quelle nubi che l'ignoranza umana vi veda, o piuttosto vi produceva.¹⁹

La dottrina del peccato originale è vista da Rosmini come un nodo centrale del dogma cristiano, irrinunciabile e fondamentale nella sua architettura. Esso sottostà all'enigma umano ed al complesso problema della tendenza al male che lo affetta quale irresistibile inclinazione, perché dalla conoscenza del mondo si sviluppa il confronto e la possibilità della scelta tra ciò che è più o meno vicino alla verità.²⁰ Il *peccato originale* è definibile come una piaga che si insedia nella volontà dell'uomo rendendolo difettoso. Nella sua essenzialità il peccato originale è definito quindi da Rosmini «una volontà che è suprema e che è inclinata al male, ma che non è libera».²¹

Perché grazia e peccato sono elementi fondamentali del discorso antro-po-teologico rosminiano? Nell'uomo rosminianamente inteso, la presenza della grazia divina è controbilanciata dal peccato originale, che scaglia l'uomo in una dimensione di fallibilità e, potenzialmente, di colpa e dannazione. Tra grazia e peccato s'inserisce l'azione dell'Io, che valuta e sceglie di agire, a cui Rosmini dà il nome di coscienza. Per coscienza Rosmini intende un giudizio speculativo, cioè una riflessione sull'azione che si sta compiendo o che ci si accinge

¹⁷ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., vol. I, II, c. I, a. 5.

¹⁸ Ivi, vol. I, I, c. IV, a. 4.

¹⁹ Ivi, vol. I, III, c. IX, a. 3.

²⁰ A. PERATONER, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona in Antonio Rosmini*, cit. L'influenza di Agostino sul problema del male in Rosmini è evidente. A tal proposito, si veda M. CIOFFI, *La filosofia dell'amore in Agostino e Rosmini*, in «Vivens Homo. Rivista di teologia e scienze religiose», EDB, Firenze 2017, pp. 39-59.

²¹ A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, Città Nuova, Roma 2012, n. 107.

a compiere.²² La coscienza è quindi il presupposto fondamentale della volontà, perché genera la relazione tra volontà e libertà, cruciale nello sviluppo umano.

III. DELLA VOLONTÀ IN RICŒUR

Dall'altra parte, Ricœur sviluppa la sua lettura antropologica a partire dalla tradizione cartesiana, nella chiave della contemporaneità. Ad opera di quelli che Ricœur chiama i «maestri del sospetto», Marx, Nietzsche e Freud, viene scardinata la pretesa del *cogito* di porsi al di là del dubbio. Il *cogito* vuoto – *le cogite vide* – sembra non potersi più ergere a principio di senso. Tuttavia, se la loro opera critica è stata utile a smascherarne la falsa immediatezza, ciò non preclude il darsi di un momento ricostruttivo: il *cogito* rimane il centro gravitazionale dell'identità umana ma, parimenti, non si dà comprensione di sé che non sia mediata attraverso segni, simboli, testi, che portano all'azione:²³ ecco il *cogito* incarnato nelle tensione perenne tra i due poli del volontario e dell'involontario, che Ricoeur ha analizzato in *La Philosophie de la volonté*. E a partire a quest'opera emergono gli elementi cardine del discorso volontaristico ricoeuriano, fallibilità e perdono.

Nel suo *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire* (1950) analizza le articolazioni più naturali del volere, ossia la triade della volontà. Essa è composta da tre momenti: il decidere, l'agire ed il consentire, perché – come afferma Jean Greisch – dire «io voglio» significa dire io decido, agisco e acconsento.²⁴ Nell'esplicitazione della triade della volontà si dispiega un dramma, un conflitto, proprio del volontario e dell'involontario.²⁵ Il dualismo tra volontario ed involontario viene ricollocato in *Finitude et culpabilité* (1960) in una prospettiva più ampia, al cui centro sono presenti le idee di sproporzione, di polarità tra finito ed infinito e proprio qui trova il proprio spazio la fallibilità dell'essere umano. Per Ricoeur, la fallibilità umana è, sostanzialmente, una certa non coincidenza dell'uomo con se stesso: questa sproporzione dell'io a se stesso.²⁶ Il limite e la sproporzione dell'umano conduce alla fallibilità,

²² S. TADINI, *Presentazione dell'edizione critica del "Trattato della coscienza morale" di Rosmini*, in AA.VV., *Nel mondo della coscienza. Verità, libertà, santità*. Atti dei "Simposi Rosminiani" 2012, Edizioni Rosminiane, Stresa 2013.

²³ C. CHINELLO, *Paul Ricœur e il fondamento del filosofare*, in «Lo Sguardo: rivista di filosofia», XII, 2013.

²⁴ J. GRONDIN, *Paul Ricoeur*, P.U.F., Paris 2016, p. 18.

²⁵ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Préface de J. GREISCH, Seuil, Paris 2009 (I ed. Aubier-Montaigne, Paris 1950), p. 32.

²⁶ La costituzione ontologica paradossale dell'uomo è di un essere finito – infinito. Qui si crea la frattura e lo spazio della fallibilità. Ricœur scrive: «L'uomo è intermediario perché è misto, ed è misto perché opera mediazioni» (*Finitude et culpabilité*, t. I, p. 71). Tuttavia la

che costituisce la porta d'accesso per il male morale. L'uomo vive così una fenomenologia della fragilità, in cui la fallibilità è *conditio* del male inscritto in lui. Nell'uomo fallibile, e, quindi, capace di fare il male, è presente una transizione che dall'innocenza giunge alla colpa. La fragilità si rivela, da una parte, come il luogo, in cui il male appare, e, dall'altra, come il punto d'origine dal quale l'essere umano decade, ma c'è ancora qualcosa: la fragilità è la capacità da parte dell'essere umano di fare il male. Così Ricoeur prende le distanze dalla filosofia del *cogito*, che ha la pretesa dell'auto-fondazione dell'Io, rivelando *nell'homme faillible* il *cogito brisé*,²⁷ come descrive nella magistrale introduzione di *Soi-même comme un autre* (1995).

Questa definizione dell'essere umano viene a modificarsi nel corso del tempo all'interno del percorso filosofico dell'autore: nella volontà il concetto di fallibilità è integrato dal concetto di capacità. In tale passaggio s'inscrive anche la dimensione di liberazione dell'uomo dal destino di dannazione, che avviene per mezzo del perdono e la rivalutazione dell'idea di dono. Ricoeur considera il *perdono difficile* perché, prendendo sul serio il tragico dell'azione, punta alla radice degli atti, alla fonte dei conflitti, e dunque non si tratta di cancellare un debito su una tabella dei conti, bensì di accettare conflitti inestricabili e controversie insuperabili. Accettare il debito non pagato, accettare di essere e rimanere un debitore insolvente, accettare che ci sia una perdita: *fare della colpa stessa il lavoro del lutto attraverso il quale passa il perdono*. Dal perdono la capacità umana riacquista la possibilità d'isciversi in un itinerario di bene, pur rimanendo nella dimensione della sua fallibilità costitutiva. Come scritto in un suo breve articolo uscito postumo, «l'individu se désigne comme homme capable, non sans ajouter... et souffrant, pour souligner la vulnérabilité de la condition humaine».²⁸ In Ricoeur, il perdono è l'elemento sovrabbondante, che esce dalla logica dell'equità e della giustizia proporzionale, permettendo alla volontà umana di ristabilirsi nella prospettiva della libertà.

IV. ANALOGIE, DIFFERENZE E IMPLICAZIONI PEDAGOGICHE

A seguito di questa presentazione del tema della volontà nei due autori, con cui intendo mostrare quel dinamismo interno che investe la riflessione sulla volontà di entrambi, veniamo

mediazione è possibile solo attraverso il linguaggio (Cfr. D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, Marietti, Genova 1993). Per quanto riguarda invece il desiderio, e con esso la volontà, per Ricoeur la «realtà umana» è caratterizzata da un'«antinomia» fondamentale, come afferma in *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in «Il Pensiero», III, 1960, pp. 273-280.

²⁷ «En tant que créance sans garantie, mais aussi en tant que confiance plus forte que tout soupçon, l'hérmeneutique du soi peut prétendre se tenir à égale distance du *Cogito* exalté par Descartes et du *Cogito* proclamé déchu par Nietzsche», P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 34.

²⁸ P. RICOEUR, *Devenir capable, être reconnu*, in «Esprit», 2005, 7, p. 125.

ora al confronto tra i due autori.

1) La dimensione della coscienza, che per Rosmini ingloba la valutazione dell'azione da compiere, si accosta al 'decidere' dell'autore francese, prima tappa dell'analisi fenomenologica della volontà. La decisione è una designazione a vuoto di ciò che ho da fare: essa «significa, cioè designa a vuoto, un'azione futura, che dipende da me e che è in mio potere».²⁹ La decisione fa parte del 'giudicare' e non designa a vuoto solamente un oggetto, ma anche se stessa, ossia l'uomo che decide e ciò che è deciso. L'atto di valutazione che compie la coscienza all'interno del soggetto rosminiano riecheggia nella definizione ricoeuriana di decisione, che costituisce un atto valutativo rispetto a sé, ai motivi e ad un progetto. È pur vero che Rosmini riferisce ad una parte specifica del soggetto – la coscienza – ciò che in Ricoeur è atto del soggetto globalmente inteso, tuttavia il nucleo fondativo del concetto di volontà risiede per entrambi nella valutazione, nel giudizio, che in quanto tale si riferisce a valori, perno della coscienza rosminiana e della decisione di Ricoeur. Il valore comune del ruolo della coscienza e della decisione si mostra anche negli esiti del loro processo, che portano alla scelta:³⁰ «scegliere è fissare, chiudere un dibattito: con-chiudere; è anche tagliare, troncando il nodo gordiano dell'esitazione».³¹

2) È questo il passaggio che porta al momento dell'agire di Ricoeur, o a quello che viene riassunto da Rosmini nell'io operante. L'azione si distingue per il suo carattere presente e pieno. L'io rosminiano, come viene presentato sia nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1831-32) che nella *Psicologia* (1846-48), è atto secondo, che prende su di sé le sensazioni, le conoscenze, le relazioni e le ripropone in azione soggettiva, secondo la valutazione fatta dalla coscienza.³² Non si tratta più di delineare il possibile ed il progettuale, ora ci si trova direttamente nel reale. Realizzare significa, per Ricoeur, passare dalla possibilità del progetto alla realtà dell'azione, dalla designazione a vuoto alla designazione a pieno. Per Rosmini il significato dell'agire è il medesimo, fondandosi sul ruolo centrale del corpo e del principio senziente. L'azione si lega pienamente col corpo, in quanto essa viene definita come ciò che un uomo fa attraverso il suo corpo, e l'agire riveste un forte carattere di intenzionalità pratica: esso rappresenta il modo di stabilire contatti e rapporti col mondo degli oggetti e, d'altronde, esso è anche lo spazio proprio del *cogito*, un modo dell'intenzionalità. L'azione non si riduce ad una semplice somma di movimenti, ma ha senso solo se presa nel suo insieme. Kurt Koffka è

²⁹ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 46.

³⁰ La scelta è, per Ricoeur, «quella anticipazione, quel parto, quella crescita attraverso la quale esiste il rapporto al progetto, il rapporto al sé ed il rapporto al motivo», *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 135. Questo triplice rapporto riguarda la coscienza che decide, la quale può risultare come una coscienza esitante, dal momento che la scelta non è un momento né immediato né facile.

³¹ Ivi, p. 173.

³² A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Libro IV, cap. IV; *Psicologia*, Libro I, cap. II.

convinto del fatto che la scienza debba tenere in considerazione una serie di variabili per realizzarsi pienamente e quindi deriva la nozione di *campo psico-fisiologico*,³³ che investe l'intero soggetto e nasce da un completo rovesciamento di prospettiva rispetto all'ambiente di comportamento. Il riferimento alla *Gestaltpsychologie* è fatto direttamente da Ricoeur, ma potrebbe essere utilizzato anche per leggere e interpretare il pensiero del Rosmini.³⁴

3) Dove il pensiero dei due autori si viene a dividere sta principalmente nella dimensione solo ricoeuriana del 'consentire'. Consentire, per Ricoeur, significa «prendere su di sé, assumere, fare proprio»,³⁵ il consentimento si rivela essere una adozione attiva della necessità, un dire sì a ciò che la necessità ha già stabilito. Ciò che è in gioco, all'interno del consentimento, è la conciliazione della libertà e della natura, ossia ciò che l'essere umano ricerca quotidianamente attraverso la volontà propria. Tuttavia quest'elemento della volontà costituisce l'esplicitazione della contraddizione insita all'interno dell'uomo. Nell'essere umano, afferma Ricoeur, «*omnis determinatio negatio* [...]». La vita scorre di amputazione in amputazione»: ³⁶ questo è il suo destino. Ciò che l'uomo rifiuta è l'involontario, il limite del carattere, l'oscurità dell'inconscio e la contingenza che caratterizza la vita stessa. La dualità drammatica del volontario e dell'involontario proviene dal legame polemico e passionale con il corpo: il corpo è, per lo più, irrequieto e disordinato e per questo motivo il punto di partenza dell'essere umano consiste sempre in una forma di inettitudine di base. Il dualismo è un'esperienza che l'essere umano sperimenta quotidianamente, «*Homo simplex in vitalitate duplex in humanitate*», affermava Maine de Biran, riferimento comune per i due autori. Eppure tale dualità viene assunta in modi diversi dai due filosofi: mentre la dinamica interna del consentire di Ricoeur apre all'evidenza dell'impossibile coincidenza tra decisione e azione, gettando l'uomo nel senso di sproporzione tra l'infinito che ricerca ed il finito che raggiunge, in Rosmini la risposta principale risiede nel principio di coerenza, cioè nella ricerca costante di un avvicinarsi tra ideale e reale, escatologicamente proiettato verso la pienezza ultima in cui tale avvenimento, secondo la fede, sarà compiuto.

4) Sulla base delle questioni inerenti il tema della volontà, i due autori forniscono una spiegazione sulla nozione di libertà, che s'iscrive non solo nell'orizzonte etico ma in quello pedagogico dell'esistenza dell'uomo, per la costitutiva apertura verso l'avvenire inscritta nel concetto; apertura che offre lo spazio per un'indagine sulle possibilità della vita umana, e quindi sulle prospettive di educabilità.

Si è mostrato come Rosmini presenti un'analisi 'lineare' della volontà, che risente del carattere sistematico del suo filosofare. La definizione dell'uomo nei tre ordini, la consequenzialità e reciprocità delle dimensioni reale, ideale e morale, la presentazione dell'io come operatività, finalizzata ad un progresso voluto e disegnato dal Creatore; l'antropologia

³³ K. KOFFKA, *Principles of Gestaltpsychology*, London, 1937, trad. it. di C. SBORGI, *Principi di psicologia della forma*, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

³⁴ Escludendo, in questo senso, legami temporali tra Rosmini e la teoria di Koffka.

³⁵ RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 340.

³⁶ Ivi, p. 442.

rosminiana fa ricorso ad un progetto creazionale, che ricorda il capitolo uno di Genesi, mettendo in risalto anzitutto le potenzialità e la capacità umana di operare e agire per il bene proprio e degli altri. Sulla base di quest'impostazione teoretica, la libertà umana in Rosmini si fonda sulla potenza della volontà di determinare e dirigere le scelte verso il Bene. L'ontologia forte alla base della visione religiosa del Rosmini lo conduce ad affermare che c'è libertà nella misura in cui c'è adesione alla verità:³⁷ nel legame tra libero arbitrio e natura umana chiamata a dirigersi verso l'Essere, si trovano l'unità e la perfezione dell'uomo. L'uomo è davvero libero nella misura in cui, volontariamente e liberamente, aderisce al progetto ascensionale di perfezione e di ri-unificazione con l'Altissimo;³⁸ progetto educativo, perché inserito in un orizzonte fusionale di apprendimento della Verità - fatto di riconoscimento e adesione intellettuale-morale - in cui la volontà definisce gli spazi operativi dell'agire libero, conformemente al vero, per il Bene.³⁹ Rosmini così ritiene che vi sia un legame intrinseco fra libertà e verità, esplicito nel suo sistema filosofico, così come definito nelle pagine dell'*Introduzione alla filosofia*: «l'unione intima dell'uomo colla verità è naturale, onde l'operare secondo quest'unione è consentaneo alla libertà umana».⁴⁰ Tuttavia questa rappresentazione lineare del rapporto tra verità, bene, volontà e libertà risulta anche per il Roveretano troppo

³⁷ «Dicendo io adunque che l'essere ideale conduce l'uomo a Dio ente realissimo, non intendo dire se non che l'essere ideale mostra all'uomo il termine, a cui questi dee tendere incessantemente: egli non fa che parlargli in certa maniera così: «O uomo, tu sei obbligato di tendere co' tuoi passi, cioè colla tua facoltà d'appetire, all'essere, ad ogni essere, alla pienezza dell' essere, all' essere assoluto, a Dio». L'uomo ode questa voce autorevole, sente il bisogno di aderire a tutto l'essere nel suo ordine, come gli viene prescritto, di aderirvi nella sua pienezza», A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, in ID., *Principi della scienza morale*, cit., Città Nuova, Roma 1990, pp. 304-305.

³⁸ Cfr. L. PRENNA, *Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano*, Città Nuova, Roma 1979.

³⁹ «Il bene morale, come noi abbiamo detto, ha due parti e quasi due gradi. 1°. La prima consiste nella *adesione* volontaria alla verità; mediante la quale adesione tutto è ordinato nell'uomo. 2°. La seconda è riposta nel *merito* propriamente detto, cioè nello *sforzo* che fa l'uomo per aderire alla verità, e a lei soggiogare anche le potenze animali», A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, cit., p. 340.

³⁸ A. ROSMINI, *Degli studi dell'Autore*, in ID., *Introduzione alla Filosofia*, vol. 2, Città Nuova, Roma 1979, p. 57. Nello stesso paragrafo si dice: «La natura dell'uomo, dico la sua natura propria e specifica, consiste in una congiunzione e in un'immanente visione della verità, così la volontà rettilissima non fa altro con tutte le sue operazioni che stringere, e perfezionare via più, e quasi consumare questo connubio, nel quale l'uomo più o meno perfetto sussiste». Questa 'immanente visione della verità' corrisponde all'idea dell'essere presente all'intelletto umano come lume dell'intelletto agente.

esposta a rischi di semplificazione e d'inadeguatezza rispetto al reale. Rosmini non si dimentica di notare come nell'essere umano si giochi sempre una lotta morale, dovuta al confronto tra beni immediati e sensibili, e beni morali; ne dà prova, tra i vari testi, proprio nel volume pedagogico della maturità, *Del principio supremo della metodica*. In questo testo l'Autore evidenzia come, a partire dal quarto ordine d'intellezioni corrispondente circa al terzo anno di età,⁴¹ il bambino - esercitando paragoni - inizi a comprendere la diversa qualità tra beni sensibilmente desiderati e beni di altra natura, spesso richiesti da figure educative esterne. Si apre così lo spazio di una vera e propria lotta morale, e la scelta dell'infante può definire il sorgere del senso di colpa e, conseguentemente, dell'origine della coscienza.⁴² Solo la scelta di adesione al bene riconosciuto come superiore conduce alla pienezza della libertà. Per questo motivo, in Rosmini spicca come prioritaria rispetto a tutte le leggi di pensiero e di sviluppo intellettivo-morale, la coerenza,⁴³ con cui il soggetto riconosce teoricamente e praticamente la necessità logica e morale inscritta nell'*unitotalità* della realtà.⁴⁴ Chi tenti di oltrepassare o nascondersi da questo principio di coerenza, non fa che deformare e limitare la possibilità di perfezionamento della vita umana;⁴⁵ in altri termini la volontà libera dell'essere umano, se non aderisce

⁴¹ L'illustrazione della teoria rosminiana non significa, da parte di chi scrive, un'adesione a tale teoria, che oggi risulta in buona parte difficilmente difendibile.

⁴² Cfr. A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, in ID., *Scritti pedagogici*, a cura di G. PICENARDI, Edizioni Rosminiane, Stresa 2009, pp. 258-260. Interessante notare come l'articolo che contiene queste osservazioni si intitoli, per l'appunto, *Libertà*.

⁴³ «Nel campo delle cose pratiche: 1° l'uomo che s'esercita e abitua alla coerenza ne' pensieri, e non lasciando sterili in se stesso i principî, ne deduce le ultime conseguenze, suol mostrare coerenza anche nelle azioni; il suo carattere morale grandeggia e riesce nelle sue imprese; e il solo bene potendo esser appieno coerente, quegli è quasi obbligato ad esser buono; né senza acume alcuni antichi riposero la virtù dell'uomo nel consentire sempre a se medesimo; 2° la coerenza è uno de' principali fondamenti della Pedagogia», A. ROSMINI, *Logica*, Città Nuova, Roma 1984, p. 419.

⁴⁴ «L'ultima formola [della morale] suprema nasce dopo le due precedenti, essendo ella opera di una riflessione più elevata; ma contiene tuttavia le due precedenti, e conduce alle due precedenti, stendendosi l'essere ideale a tutte le cose. Laonde l'imperativo: «aderisci alla verità», tira dietro di sé la conseguenza: «aderisci all' essere reale», e l'altra: «aderisci all'essere morale, o volontà divina»; di maniera che si potrebbe dire, che gli è il primo imperativo recato ad un più alto ordine di riflessione», A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, cit., p. 138

⁴⁵ «Nel saggio *Sull' unità dell'educazione* ho dimostrato che si dà[nno] educazioni pure opposte e inconciliabili l'educazione *cristiana*, e l'educazione *mondana*. Il carattere della prima è quello di tendere a conseguire la perfezione DELLA PERSONA nell'alunno che è quanto dire di TUTTO l'uomo; il carattere della seconda è quello di tendere a conseguire una specie di

liberamente a ciò che già fa parte dell'ordine dell'esistenza,⁴⁶ condanna a diverse forme di schiavitù lo stesso soggetto volente. Il sistema rosminiano si basa su questo desiderio di Verità, che l'uomo passivamente recepisce e conseguentemente traduce nell'azione quotidiana, nel tentativo di trasformare, verso un Bene sempre più alto e secondo una Giustizia vieppiù divina, la società. Qui il paradigma gnoseologico si sposta verso il fronte sociopolitico. Del resto, la prospettiva filosofica rosminiana va letta anzitutto come risposta ad una domanda politica, riferita alla caoticità post-rivoluzionaria che caratterizza il primo Ottocento, a cui fa da specchio l'esigenza di una ridefinizione dei modelli educativi:⁴⁷ non è un caso che, prima delle riflessioni eminentemente gnoseologiche, morali, antropologiche, la speculazione rosminiana parta da frammenti politici influenzati dal pensiero controrivoluzionario,⁴⁸ e da tentativi di definizione di fini e orientamenti pedagogici nuovi e ordinati, rispetto al coacervo disfunzionale di metodi e teorie educative diffusi a inizio secolo.⁴⁹ L'amore per la verità e la conquista della pace sociale si riferiscono l'una all'altra, facce della stessa medaglia, in un processo gnoseologico e politico che, fondandosi sul modello di un'educazione per la coerenza e l'ordine,⁵⁰ richiama da lontano la corrispondenza deweyana tra *democracy* e *education*.⁵¹

Nonostante lo sforzo teoretico rosminiano sia assolutamente da valorizzare, si devono

perfezione solo DELLA NATURA che è quanto dire di alcune PARTI staccate dell'uomo», A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., p. 335.

⁴⁶ Si legga del principio di passività, cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., pp. 234- 237.

⁴⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Saggio sull'unità dell'educazione*, in *Dell'educazione cristiana*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 217-222.

⁴⁸ Insuperato resta il volume a cura di G. CAMPANINI e F. TRANIELLO, *Filosofia e Politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993.

⁴⁹ «Quindi si dividono in varii partiti gli uomini; e gli uni escludono quasi la Religione dall'educazione, perché ad essa attribuiscono i mali di cui non sono cagione che quegli'imperiti che nell'educazione non seppero bene introdurla; altri all'opposto retti e costanti nel desiderio del bene, la Religione non abbandonano giammai; ma in quella vece troppo confidenti nei mezzi di conformare ad essa l'educazione, non si danno grande briga di questi», A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*, cit., p. 224.

⁵⁰ «Nella trattazione degli affari privati e pubblici, nelle imprese durevoli e gloriose, il principio più efficace è quello della coerenza e dell'unità del pensiero; l' incoerenza all' opposto rende deboli i governi, scredita i negoziatori e gli operatori, e guasta l' esito d'ogni impresa», ROSMINI, *Logica*, cit., p. 419.

⁵¹ Più in generale, rimanda a quell'operazione tipica degli autori di rifondazione che in periodi di crisi, a partire da Platone, interessa globalmente tutto quanto è ascrivibile al 'sistema uomo', e non solo il trittico gnoseologia-pedagogia-politica.

anche individuare gli elementi più critici, specialmente sull'asse pedagogico. Il rapporto tra volontà e libertà così delineato, basato su coerenze e deduzioni, risulta non solo di difficile applicabilità, ma anche anacronistico rispetto al paradigma culturale odierno. La crisi del soggetto, operata da quelli che proprio Ricœur ha chiamato «maestri del sospetto», è eredità novecentesca ormai consolidata; *l'homme brisé* non è tanto un ente desiderato, ma fenomenologicamente descritto e continuamente verificato dalle circostanze esistenziali che quotidianamente viviamo. L'uomo rosminiano, frutto di un'educazione della coerenza e del rigore, della necessità e dell'applicabilità, della speculare simmetria tra Vero e Bene, è l'uomo che non c'è più, e che forse non è mai esistito.⁵²

Al problema antropologico, si aggiunge poi quello di matrice assiologica, inerente l'orizzonte del processo educativo. Il progetto pedagogico rosminiano, definendosi sui concetti di Verità e di Essere, si mantiene all'interno di una visione finalistica pre-determinata: il modello dal quale l'uomo deve essere guidato è assoluto e divino, conformandosi agli insegnamenti evangelici.⁵³ Ciò significa, in ultima analisi, che il sistema educativo resta chiuso e vincolato ai dogmi della teologia cattolica, rischiando in questo modo di escludere a priori altri modelli e approcci educativi. Anche questo, in una società pluralista che ha fatto dell'apertura l'unica ortodossia, rischia di risultare inadeguato.⁵⁴

Per contro l'approccio di Ricoeur risente di un afflato esistenzialistico e, ricorrendo all'analisi fenomenologica della volontà, non ne analizza esclusivamente il suo *eidos*, ma traccia con spietata e annichilente lucidità i limiti e le criticità che essa presenta nella natura umana. Tuttavia, proprio dalla dimensione di fallibilità e di apertura al male presente nell'uomo, Ricoeur matura il passaggio verso l'uomo capace, *homme capable*, che è risollevato nella dimensione del perdono, del dono sovrabbondante tramite cui si riapre lo spazio della possibilità e della speranza. La libertà s'inscrive all'interno di quest'orizzonte di possibilità, che è il tratto caratteristico dell'essere umano. Al termine 'persona' infatti Ricœur riconosce un senso pluridimensionale,⁵⁵ poiché in essa convergono aspetti relazionali, comunicativi, che proprio per loro natura sono inter-attivi, richiedendo reciproca coltivazione per la definizione

⁵² «Uno è il bene umano a cui dee tendere l'educazione, e questo è il morale. Tale è il fine. Non conviene dunque che si dia un'educazione intellettuale o fisica disgiunta dalla morale, ma conviene che si diano queste come mezzi di quella, per modo che niuna cognizione o dote intellettuale e niuna abilità corporale si promuova in colui che s'educa, se in pari tempo non si subordina alla sua morale perfezione. E tutto ciò che fa l'educatore, tutti i mezzi che impiega nell'educare devono con una perfetta coerenza e costanza a questo fine ordinarsi. Tale è il principio della pedagogica», A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 299.

⁵³ «Non solo adunque debb'essere religiosa l'educazione, ma debb'essere, per dir così, unicamente religiosa», A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*, cit., p. 225.

⁵⁴ Cfr. M. SIGNORE (ed.), *Ripensare l'educazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2014.

⁵⁵ Cfr. P. RICŒUR, *La persona*, trad. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1997.

di un'identità dialogica. Del resto, in *Soi-même comme un autre*, l'autore francese ha indicato come la formazione dell'identità personale vada ridefinita alla luce distinzione tra «idem» e «ipse»:⁵⁶ una distinzione che evidenzia da un lato la permanenza del tempo e la continuità dell'identità nel primo termine, ma che allo stesso tempo richiama l'intrinseca dinamicità la costitutiva precarietà e trasformazione incessante con il secondo termine. Ciò significa che, se in Rosmini persona risulta essere quel principio ordinatore che pone la volontà nelle condizioni di operare liberamente verso il ricongiungimento con l'Essere Sommo, in Ricœur invece 'persona' è anzitutto dubbio, contrasto, domanda incessante e mai pienamente risolta.⁵⁷ Domanda che tuttavia non paralizza o schiaccia, perché proprio nell'interazione dipende la definizione identitaria: la facoltà di scegliersi e impegnarsi è ciò che permette tale definizione. Pertanto l'identità personale, caratterizzata da una temporalità costitutiva, si forma nel tempo, nelle decisioni, negli impegni: l'azione si fa tratto drammatico e complesso, che rivela come ogni azione si iscriva nella storia personale di ciascuno, a sua volta intersecata con le storie innumerevoli dei compagni d'esistenza. Le coordinate dell'azione del tempo fanno sì che la persona sia la propria storia, Quindi il suo percorso educativo e formativo. In questo percorso definirsi significa accedere ha una identità liberata dalle esclusività dei legami con il proprio io, mantenendosi aperti nell'orizzonte di una soggettività plurale e declinabile. Per questi motivi la comprensione di un'identità inter-attiva conduce non solo a una prospettiva comunitaria, ma configura l'agire umano come atto responsabile. Qui si configura la dimensione etica dell'uomo: una dimensione aperta, che Ricœur chiama «l'aspiration à une vie complète, avec et pour les autres, dans des institutions justes».⁵⁸ In questa declinazione antropologica, non solo l'uomo non è monoloticamente prestabilito, ma si fa supporto di attitudine, vale a dire intrinsecamente dinamico e proiettato verso un disegno di vita che, tuttavia, nell'accezione ricoeuriana, va scelto responsabilmente. La dimensione dello sviluppo, del dinamismo umano è una traccia di un pensiero educ-attivo, *educ-actif*: il significato pedagogico è così inscritto nel discorso delineato, e consiste nel condurre un soggetto umano all'azione nella sua perpetua costituzione e nell'immane rinnovamento. Il lavoro di Paul Ricœur, sebbene non si possa iscrivere nell'orizzonte pedagogico, manifesta una profondità e rilevanza tale da trattare aspetti pedagogici, deducendo le implicazioni per l'ambito educazione dal suo concetto di inter-relazionale di persona. Come scrive Alain Kerlan, «la pensée de Paul Ricoeur, ou plus exactement les écrits, ont régulièrement été et demeurent à la fois des guides, des compagnons, des secours précieux dans les interrogations qui font lever les choses de l'éducation et, d'une

⁵⁶ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, Prefazione.

⁵⁷ «L'anthropologie ricoeurienne repose sur la conviction que l'homme n'est pas une substance métaphysique, fixe et intemporelle. Au contraire, la personne humaine est une histoire en même temps qu'elle a une histoire. Du point de vue phénoménologique, la personne est décrite à la fois comme réunissant ces quatre traits caractéristiques : à savoir le langage, l'action, le récit et la vie éthique», BASANGUKA A. MARCEL MADILA, *Éthique et imagination chez Paul Ricœur*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», CCXXXIII, 2005, 1, pp. 113-134.

⁵⁸ P. RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, p. 204.

façon générale, en ce qui concerne l'exigence de penser l'éducation». ⁵⁹ Attraverso Ricoeur, si può quindi definire l'obiettivo di interpretare la condizione umana sulla base dei concetti di relazione, apertura, responsabilità. Entro queste coordinate, il processo educativo a sua volta non può che mantenersi relazionale, aperto, intenzionalmente diretta all'assunzione di responsabilità e alla creazione di nuovi significati per la definizione del proprio progetto di vita. ⁶⁰

V. CONCLUSIONI

Concludendo, il tema della volontà ci ha permesso di effettuare una ricognizione dell'antropologia in Rosmini e Ricoeur, verificando anche le diverse soluzioni in ambito pedagogico. Rosmini si trova a dover mediare la dimensione della coerenza volontaristica attraverso il postulato del peccato originale, che costituisce il momento di riappropriazione ontologica, all'interno dell'antropologia rosminiana, della dimensione della fallibilità. Se gli esiti del pensiero sulla volontà sono quindi piuttosto simili, il percorso fatto dai due autori e gli effetti in campo pedagogico risentono della diversa impostazione di partenza sia dal punto di vista filosofico, che fideistico. Rosmini infatti presenta il 'sistema uomo' e la dimensione della volontà seguendo i dettami della teologia cattolica, influenzato per di più dalle nozioni di progresso e dall'etica formale kantiana che, nonostante sia mitigata, risulta presente nel fondo del pensiero. Ricoeur utilizza gli strumenti fenomenologici per compiere un'analisi filosofica, in cui il male ed il perdono s'inscrivono nella persona come dimensioni costitutive. Il peccato originale in Rosmini ricorda all'uomo la sua incapacità ed incoerenza, pur in orizzonte di perfettibilità e di ascesi educativa votato alla continua e intima ridefinizione migliorativa del rapporto uomo-Dio. Il perdono in Ricoeur mostra che davanti alla fallibilità e al male niente è perduto, e permette quell'assunzione di responsabilità e di scelta che rende l'uomo aperto alla possibilità, creatore di nuovi orizzonti.

paolo.bonafede@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

⁵⁹ In: A. KERLAIN et D. SIMARD (eds.), *Ricoeur et la question éducative*, Presses de l'Université Laval, Québec 2011, p. 17.

⁶⁰ Cfr. F. CAMBI (ed.), *Soggetto come persona*, Carocci, Roma 2008.

BIBLIOGRAFIA

- P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'involontaire*, Seuil, Paris, 2009.
- P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité*, Seuil, Paris, 2009.
- P. RICŒUR, *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in *Il Pensiero*, vol. 3, 1960.
- P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- P. RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.
- P. RICŒUR, *La persona*, trad. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia, 1997
- J. P. CHANGEUX, P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Odile Jacob, Paris, 1998.
- P. RICŒUR: *Devenir capable, être reconnu*, in *Esprit*, n°7, juillet 2005.
- A. ROSMINI, *Antropologia Soprannaturale*, ECN, Città Nuova, Roma, 2 voll. 1983.
- A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, ECN, Città Nuova, Roma, 1981.
- A. ROSMINI, *Logica*, ECN, Città Nuova, Roma, 1984.
- A. ROSMINI, *Psicologia*, ECN, Città Nuova, Roma, 4 voll.1988-90.
- A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, ECN, CITTÀ NUOVA, ROMA, 1990.
- A. ROSMINI, *Saggio sull'unità dell'educazione*, in *Dell'educazione cristiana*, ECN, Città Nuova, Roma, 1994.
- A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, in *Scritti pedagogici*, Rosminiane, Stresa, 2009.
- A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, ECN, Città Nuova, Roma, 2012.

- AA. VV. *SOGGETTO COME PERSONA*, A CURA DI F. CAMBI, CAROCCI, ROMA, 2008.
- AA. VV. *RIPENSARE L'EDUCAZIONE*, A CURA DI M. SIGNORE, PENSA MULTIMEDIA, LECCE, 2014.
- AA. VV., *Filosofia e Politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Morcelliana, Brescia, 1993.
- AA. VV. *Nel mondo della coscienza. Verità, libertà, santità*. Atti dei "Simposi Rosminiani" 2012, Edizioni Rosminiane, Stresa, 2013
- M. DE BIRAN, *Note sur l'idée d'existence*, in: *Œuvres*, t. X-1: Dernière philosophie: Existence et anthropologie, B. Baertschi (ed.), Paris 1989.
- BASANGUKA A. MARCEL MADILA, *Éthique et imagination chez Paul Ricœur*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 1/2005.
- C. CHINELLO, *Paul Ricœur e il fondamento del filosofare*, in *Lo Sguardo: rivista di filosofia*, n. 12, 2013.
- C. COTIFAVA, *Epistemologia e Ethica. La riflessione di Paul Ricoeur sul Mind-Body Problem*, Aracne, Roma, 2017.
- C. COTIFAVA, *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate: Maine de Biran e Ricoeur a confronto*, in F. De Capitani (a cura di), *Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga*, Franco Angeli, Milano, 2001
- J. GREISCH, *Paul Ricœur, L'itinérance du sens*, Millon Jerome, Paris, 2001.
- J. GRONDIN, *Paul Ricœur*, P.U.F., 2016.

- D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, Marietti, 1993.
- A. KERLAIN, *Paul Ricoeur et la question educative*, direction de A. Kerlain et D. Simard, Lyon, Presses de l'Université Laval, 2011.
- K. KOFFKA, *Principles of Gestaltpsychology*, London, 1937, *Principi di psicologia della forma*, Trad. it. di Sborgi C., Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
- J. NABERT, a.v. *La philosophie reflexive*, in *Encyclopédie française*, Tomo XIX, Philosophie, Religion, Paris, 1957.
- A. PERATONER, *All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona in Antonio Rosmini*, in *Studia Patavina*, anno LVI, 2009, vol, 3.
- L. PRENNA, *Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano*, Città Nuova, Roma, 1979.
- S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma, 2004.
- J. WAHL, *Le sentiment fondamental chez Rosmini*, in: M. F. Sciacca (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, 2 voll., Firenze 1957.



Spazia aperta

«Ogni qualsiasi genere di studi apprezzava: nessuno piccolo a lui che ne vedeva i legami con la universale ed unica verità»: così Niccolò Tommaseo descriveva, nel suo Ritratto di Antonio Rosmini, il fervore enciclopedico del conoscere del filosofo roveretano. Su un tale desiderio di apertura e di ampliamento degli orizzonti vorrebbe orientarsi, si parva licet, anche la sezione «Spazio aperto»: un luogo di discussione di tematiche rosminiane (e non solo) ispirato dal monito terenziano a non trascurare mai, nella propria investigazione, alcunché di umano.

*In questo numero ospitiamo un confronto di Carlos Hoevel fra l'idea di giustizia sociale di Rosmini e la teoria della giustizia del famoso filosofo ed economista Amartya Sen e un contributo di Elisa Manni sull'immagine di Rosmini che emerge dalle poesie di Clemente Rebora. Seguono un articolo di Lorenza Bottacin Cantoni sull'itinerario filosofico di Emmanuel Falque, di cui l'autrice ha recentemente tradotto in italiano, per i tipi della Morcelliana, il libro *Passer le Rubicon*, e infine una riflessione di Mattia Coser sul rapporto tra politica e cratologia insito nel concetto di potere del filosofo Vittorio Hösle.*





CARLOS HOEVEL

AMARTYA SEN'S THEORY OF JUSTICE AND THE IDEA OF SOCIAL JUSTICE IN ANTONIO ROSMINI¹

*In this paper the author proposes to reflect on some aspects of the book *The Idea of Justice* by Amartya Sen, in the light of the work of the Catholic Italian philosopher Antonio Rosmini, one of the first thinkers to use the term “social justice” during the nineteenth century. In the first place, the author shows the similarities between Sen and Rosmini on the importance of reason in the analysis of social justice against purely emotional and pragmatic proposals. Secondly, he proposes a comparison between the analysis developed by Sen and Rosmini on transcendental theories of justice and structural changes in order to reach a just society. Thirdly, the paper intends to show how the choice for the people and their capabilities taken by Sen can be enlightened and deepened from the perspective of Rosmini’s personalist theory of capabilities. Forthly, he describes the cognitive turn proposed both by Sen and Rosmini for institutions and public policies. Finally, the author enounces some objections that could be made to the pose suggested in the paper, along with some final comments about them.*

I. INTRODUCTION

The aim of this article is to reflect on some aspects of Amartya Sen’s book *The Idea of Justice* in the light of the thought of Antonio Rosmini, who is undoubtedly a key figure to explore the possibilities of Christian thought in dialogue with modernity, both in its philosophical and its

¹ This article was originally presented at the *Wellbeing and Social Justice: Theology and the Capability Approach International Symposium*, University of Roehampton, London, September 2013. I thank Séverine Deneulin, Augusto Zampini and the other participants of that Symposium for their useful and interesting comments on the original paper. A similar version of this article was also published in Spanish in the Argentine Journal *Cultura Económica*.

social dimension. In fact, the term ‘social justice’ was spread for the first time by the same Rosmini in his famous work *The Constitution Under Social Justice* (*Costituzione secondo la giustizia sociale*) published in 1848. This expression would become the insignia of the claim for the rights of the poor and exploited of the nineteenth century’s Catholic Social Movement and reached universal dissemination with the same meaning in the twentieth century. However, in Rosmini the idea of social justice has not only the meaning related with the rights of the dispossessed. When Rosmini refers to social justice he does it in the broader sense of the architectural principle around which society is organized as a whole, just as all the classics from Plato and Aristotle had used the term justice and nowadays has been used by authors such as Rawls and Sen. Therefore, if we go back to the path indicated by Rosmini we will find, on the one hand, the original roots of the concept of social justice in Catholic social thought – rather different from some subsequent interpretations sustained by later authors – and, on the other hand, we will discover interesting similarities with Amartya Sen’s thinking.

Since there is no direct historical-empirical connection between the two authors – although one could establish an indirect connection in relation to Aristotle or the Scottish moral tradition from which both are nourished – I will not offer here any philological argument to base this comparison. Instead, I will try to present a theoretical-intellectual comparison which, despite the lack of direct historical connection, I consider that it is an equally valid and relevant contribution. In this regard, I will propose four central theoretical arguments to compare the concept of justice described by Sen, and the one developed by Rosmini. Firstly, I will try to show the common ground on which both Sen and Rosmini move, recognizing the place that they give to reason in the analysis of social problems in general and of the idea of social justice in particular, differentiating them from the purely emotional and pragmatic approaches that often predominate in the public debate. Secondly, I will propose a comparison between Sen’s and Rosmini’s analysis of what the former calls ‘transcendental’ theories of justice – focused exclusively on formal institutions – in order to reach a just society. Thirdly, I will try to argue how the option for people and their capabilities, chosen by Sen as a way to establish justice and to overcome both transcendental and utilitarian approaches, can be illuminated and deepened by Rosmini’s personalist theory of capabilities. Fourthly, I will describe some features of the ‘cognitive turn’ proposed both by Sen and Rosmini in order to achieve more just institutions and public policies. Finally, as a particular corollary applied to the region in which I live, I will state some differences between Sen’s and Rosmini’s points of view and suggest some applications of each of the subjects presented along the article to the social problems of Latin American countries.

II. RECOVERING THE PLACE OF REASON

Unlike many of his contemporaries who, moved by the enormous outrage of the third world’s social injustices, turned to radical social critique or to revolutionary struggle, Amartya Sen was always convinced of the limitations of pure praxis, whether reformist or revolutionary, to solve social problems. According to him, the simple feeling of indignation against injustice and voluntary decision to act are not enough to fight against social injustice. In fact, he writes,

«when we find, for example, a raging famine, it seems natural to protest rather than reason elaborately about justice and injustice. And yet a calamity would be a case of injustice only if it could have been prevented, and particularly if those who could have undertaken preventive action had failed to try. Reasoning in some form cannot but be involved in moving from the observation of a tragedy to the diagnosis of injustice». (Sen, 2009: 4) While Sen rejects any kind of rationalism that assumes that the world will go in the direction dictated by reason, he is also critical of anti-intellectualism and pragmatism, even the best-intentioned: «It is sometimes claimed that justice is not a matter of reasoning at all; it is one of being appropriately sensitive and having the right nose for injustice. It is easy to be tempted to think along these lines». (Sen, 2009: 4)

According to Sen, a voluntarist and not sufficiently reasoned conception of justice - which so often seduces fighters for social justice - ends by favoring the advocates of the narrowest conservatism or people who see politics merely as will to power. «The avoidance of reasoned justification often comes not from indignant protesters but from placid guardians of order and justice. Reticence has appealed throughout history to those with a governing role, endowed with public authority who are unsure of the grounds for action, or unwilling to scrutinize the basis of their policies». (Sen, 2009: 4) Certainly, pure pragmatism - adds Sen - «may well be a good advice for tactful governance, but it is surely no way of guaranteeing that the right things are done. Nor does it help to ensure that the people affected can see that justice is being done». (Sen, 2009: 4-5) On the contrary, according to Sen, the adequate mode to deal with the problem of social injustice is to start from the «reliance on reasoning and the invoking of the demands of public discussion», (Sen, 2009: XVII) avoiding magical solutions, voluntarism and simplification. «Cases of injustice may be much more complex and subtle than the assessment of an observable calamity. There could be different arguments suggesting disparate conclusions, and evaluations of justice may be anything but straightforward». (Sen, 2009: 4)

Contradicting Sen's stance, for a liberal thinker such as Hayek, the idea of social justice, beyond all expectations that may take, is always and inevitably a voluntarist and irrational idea with tragic consequences for society. In his opinion, since nobody is capable - let alone the government - to know the specific content of each particular situation, in the name of justice preference ends being given blindly and arbitrarily to certain groups or individuals. Besides, Hayek believes that the term 'social justice' is the result of an irrational idea born in socialism and enhanced by Christianity, especially by the Catholic Church, by means of an inadequate transposition of religious categories to the social sphere. Indeed, Hayek writes:

The phrase could exercise this effect because it has gradually been taken over from the socialist not only by all the other political movements but also by most teachers and preachers of morality. It seems in particular to have been embraced by a large section of the clergy of all Christian denominations, who, while increasingly losing their faith in a supernatural revelation, appear to have sought a refuge and consolation in a new 'social' religion which substitutes a temporal for a celestial promise of justice, and who hope that they can thus continue their striving to do good. The Roman Catholic church especially has made the aim of 'social justice' part of its official doctrine... (Hayek, 1978: 66)

Hayek attributes specifically to Antonio Rosmini the responsibility of the first main diffusion of this 'dangerous' concept.² Certainly, according to Rosmini, «justice is the first element to enter the construction of every human society» (Rosmini, 1993a: 26) In fact, he argues, «the theory of justice is part of the theory of society. Vice versa, the theory of society is, in another aspect, part of the theory of justice». Thus, «the politician, that is to say, the person who is responsible for governing society, must be aware before all else of the theory of justice». (Rosmini, 1993a, n. 26) However, social justice is essentially different from other forms of justice since it is «that part of justice which binds individuals and joins them in society». (Rosmini, 1994a: n. 26) By virtue of this trait, social justice goes beyond mere commutative justice amongst persons in which the juridical nature of the relationship is exclusively determined by mutual respect for the rights of each individual. Although social justice certainly includes within its foundation the requirement of respect for the individual rights of the members of society, its specific end must seek the coordination of these rights with a view to their maximum potentiating and enlargement according to the common good of society and following what political prudence may prescribe for each society at a concrete time and place:

When we say that the natural constitution of civil society must be deducted from social justice, we are not referring to any kind of justice, but to justice applied to the determination of the forms and laws of society. (Rosmini, 1887, 669)

Rosmini's idea of social justice is nevertheless far from a moralistic voluntarism or an improper transposition of religious categories to the social sphere and very close to the rational conception of justice supported by Sen. Indeed, Rosmini rejects the temptation, to which many Christians have also fallen into, to let their feelings of indignation or protest to hamper the full use of reason in the consideration of social problems. On the contrary, Rosmini believes that the first step in the road to social justice is «to be convinced that the problem of social organization is naturally complex» (Rosmini, 2007: 161) and, therefore, requires «a new path» (Rosmini, 2007: 161) that, going beyond unilateral visions and simplistic formulas moved exclusively by emotion, is guided «by the very nature of things and the thread of justice», (Rosmini, 2007: 163) reaching «a reconciliation of all systems and all parties». (Rosmini, 2007: 164) In addition, and similarly to Sen, Rosmini believes that behind ideologies that deny the possibility of social justice we usually find conformism and the will to power of the so-called 'practical men' who «are so used to handle matters in such a way that they do not acknowledge as valid any possible theory, except that which comes from the way they always handle things (whether rightly or wrongly, it is irrelevant)». (Rosmini, 2007: 160-161)

² «The term 'social justice' (or rather its Italian equivalent) seems to have been first used in its modern sense by Luigi Taparelli-d'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale* (Palermo, 1840) and to have been made more generally known by Antonio Rosmini-Serbati, *La costituzione secondo la giustizia sociale* (Milan, 1848)». (Hayek, 1998,1976: 176, note 8)

III. NECESSITY AND INSUFFICIENCY OF FORMAL INSTITUTIONS

Another of Sen's aims is to rethink the whole question of justice from its theoretical roots in different terms to those proposed by John Rawls and other authors that preceded or followed him. Indeed, according to Sen, many of these thinkers understand the rationality of justice from the point of view of what he calls a 'transcendental' approach which dates back to political philosophers such as Hobbes, Locke, Rousseau or Kant, who «took the characterization of the 'just institutions' as the main task, and often even the only, of the theory of justice» (Sen, 2009: XVI). In fact,

There is a long tradition in economic and social analysis of identifying the realization of justice with what is taken to be the right institutional structure. There are a great many examples of such a concentration on institutions, with powerful advocacy for alternative institutional visions of a just society, varying from the panacea of wonderfully performing free markets and free trade to the Shangri-La of socially owned means of production and magically efficient central planning. (Sen, 2009: 83)

In fact, according to transcendental institutionalism, argues Sen, «there is, at least formally, no story of justice beyond establishing the 'just institutions'» and «once the 'right' institutions have been set up, we are supposed to be in the secure hands of these institutions». (Sen, 2009: 83). Consequently, supporters of transcendental theories are skeptical about any single or partial change which does not involve a complete overhaul of existent structures. According to Sen, for example, transcendental institutionalists believe that any particular action that points to justice in today's global economy will have no chance to apply until there is also a global institutional structure to support it:

Consider – he writes – the strong dismissal of the relevance of 'the idea of global justice' by one of the most original, most powerful and most humane philosophers of our time, my friend Thomas Nagel, from whose work I have learned so much. In a hugely engaging article in *Philosophy and Public Affairs* in 2005, he draws exactly on his transcendental understanding of justice to conclude that global justice is not a viable subject for discussion, since the elaborate institutional demands needed for a just world cannot be met at the global level at this time. As he puts it, It seems to me very difficult to resist Hobbes's claim about the relation between justice and sovereignty, and if Hobbes is right, the idea of global justice without a world government is a chimera. (Sen, 2009: 25)

Certainly, according to Sen, «any theory of justice has to give an important place to the role of institutions, so that the choice of institutions cannot but be a central element in any plausible account of justice». (Sen, 2009: 82) However, in his opinion there are at least three main problems emerging from the pure and simple identification of the idea of justice with specific institutional arrangements. A first problem would be the «feasibility of a single transcendental agreement» about which should be the nature of these institutions born from the necessary pluralism of political ideas in a democratic society. The second problem of transcendental theories would be their 'redundancy' due to the impossibility to establish a superior parameter upon which base a hierarchy of alternatives since this procedure would require an endless process of comparing different possible institutional arrangements. (Sen, 2009: 16) Finally, the third problem, probably the most serious, of transcendental theories, «is linked with the argument that

justice cannot be indifferent to the lives that people can actually live»:

The importance of human lives, experiences and realizations cannot be supplanted by information about institutions that exist and the rules that operate. Institutions and rules are, of course, very important in influencing what happens, and they are part and parcel of the actual world as well, but the realized actuality goes well beyond the organizational picture, and includes the lives that people manage – or do not manage – to live. (Sen, 2009: 18)

Therefore, argues Sen, «we have to seek institutions that promote justice, rather than treating the institutions as themselves manifestations of justice, which would reflect a kind of institutionally fundamentalist view». (Sen, 2009: 82) In contrast to ‘transcendental institutionalism’, Sen points to a second tradition «involved in comparisons of societies that already existed or could feasibly emerge, rather than confining their analyses to transcendental searches for a perfectly just society». (Sen, 2009: 7) From this point of view, the idea of social justice should not be limited to the procedural compliance of a series of ideally just institutional rules, but it should include an experimental and gradual discovery by public policy makers of just social arrangements through comparative judgments applied to each one of the specific decisions.

Similarly to Sen, Rosmini gives a central role to the institutional dimension as the basis of social justice. (Rosmini, 1887: 670) In Rosmini’s view, the latter does not depend solely on individual justice but on how society’s institutions are organized:

[B]ecause despotism is not only in persons –he argues- it may be in the form of government, it may be within the government itself and, finally, it may be within civil society itself, when the latter is wrongly conceived and defined [...]. (Rosmini, 1887: 670)

Thus, according to Rosmini, social and economic justice becomes possible only through an institutional order that recognizes and reflects society’s complexity. Rosmini thinks that the State is an expression of society as a whole under a representative form. Its function is to make visible, transparent and – therefore – susceptible of regulation, the complexity of relationships, interests and rights interacting in the complex fabric of social reality. In that sense he proposes a series of institutional arrangements which combine classical liberal political institutions with social and economic institutions. However, Rosmini rejects the simple identification of social justice with a specific institutional design. Indeed, he argues, «civil society can be just in many ways, not only in one way». (Rosmini, 1996: n. 2580) Thus, a fundamental dimension of social justice implies, according to him, the need for reasonable and comparative political orientation by the different instances of government of political society. In this sense, institutions, even just ones, do not have a single form of application. Therefore, he believes that «we have to search, amongst all the cases free from injustice in civil society, for that particular one which best protects justice from disturbance and facilitates the progress of human happiness. This case, this determination of society, which we call its regular state, is indicated only by civil prudence». (Rosmini, 1996, n. 2580) Rosmini seems to follow in this point the Scottish historical tradition according to which the solution to social problems does not depend solely or mainly on the full implementation of an institutional structure but on a gradual and experimental process formed «passage by passage, without a premeditated scheme, incessantly patched and mended according to counter-veiling social forces and the urgency of instincts and popular need». (Rosmini,

2007: 1)

Besides, Rosmini adds to this approach his adhesion to the republican Roman tradition of civic virtues and the Judeo-Christian tradition of social virtues followed in Modernity by Machiavelli, Montesquieu, de Tocqueville and part of American liberalism before the triumph of the modern liberal idea of social progress based only on institutional and civic forces. Due to this fact, Rosmini rejects those conceptions which consider that social development depends solely on good external organization. To him, an economic or social policy solely based on the criterion of «organizing a good system» is doomed to failure because all systems are impotent unless animated by virtue:

[G]ood faith, uprightness, the morality on which the tranquility and the very existence of human-kind rest, seem fragile and accidental. However, it is all we have and we must be content with that. No mechanical expedient, no external organization of society can render it useless, and it is a ridiculous hope – I will not get tired of saying this – that of material politicians who think they can find a political order which does not have morality as its mainstay, in which no type of virtue is necessary [...] (Rosmini, 1887: 685-686)

Following this point of view, Rosmini criticized, for example, the position represented at his time by the Italian economist Giandomenico Romagnosi, who argued that the problem of poverty would have no effective solution until it was possible to establish a completely just institutional system in society. In fact, writes Rosmini:

[Romagnosi] says: 'If Malthus and his school show me that the social commandment of the divine Kingdom and its justice has taken effect there (in Ireland and England), we can indeed discuss whether the sufferings of so many unfortunate people should be ended.' Frankly, these words are ill-considered and out of place. No matter how oppressive the rich may be, or how unfairly possessions divided, do we have to wait until the rich are more sympathetic and possession better shared on earth before we try to remedy the sufferings of the poor? It is utterly pointless to declaim against the rich and the estate owners. What we need to know, granted that at the moment no one has the power to abolish poverty, is whether the number of poor is excessive. My opinion is this: there are poor people precisely because the kingdom of God is not yet perfect and universal on earth. And while the poor are among us, we must think of alleviating, if not ending, their suffering. (Rosmini, 1994a: n. 35, App. 1)

Therefore, in the vein of Sen, but adding some other elements rooted on Catholic social tradition, Rosmini believes that the institutional dimension of justice cannot hope to cover everything. On the contrary, it must be conceived as the imperfect basis on which it can be possible to encourage social achievements in order to gradually arrive to a more just society.

IV. FROM UTILITARIANISM TO THE CAPABILITY APPROACH

Evidently, a complete understanding of Sen's idea of justice involves also taking into account his theory of capabilities. As we know, Sen developed his capability approach – which was hitherto out of the vocabulary of governments and international agencies – faced with the pain-

ful reality of famine in his country, India, Bangladesh and sub-Saharan Africa. In these circumstances, he found that neither the governments' development plans or aid programs, nor market mechanisms alone were apt to solve by themselves the problems of the poor. It may be that at one time a country becomes rich not only in natural resources but also in capital and investment and, at the same time it is poor in capabilities of its people to make valuable use of that wealth. The existence of capabilities in an economy is, according to Sen, something very different from the mere accumulation of material goods in the form of capital investments or income that show GDP's or similar rates. Indeed, the concept of capability differs from the utility that each economic agent obtains and that can be measured as a monetary benefit or subjective satisfaction of any kind. In fact, an economy that enables a very active and efficient satisfaction of needs and desires can hide, however, lots of unrealized capabilities. Even the satisfaction of needs that is not left to the market, but is carefully calculated by a Welfare State's planner who follows institutional egalitarian procedures can be compatible, according to Sen, with a massive frustration of capabilities.

Thus, writes Sen, «it is important to emphasize, that if social realizations are assessed in terms of capabilities that people actually have, rather than in terms of their utilities or happiness (as Jeremy Bentham and other utilitarians recommend), then some very significant departures are brought about». (Sen, 2009: 18) The main feature that characterizes the concept of capability is its positive and active dimension. It is not the satisfaction of needs that I experiment, or the quantity of goods or resources (human or physical capital) at my disposal or the freedom that I have. These are all passive concepts, while a capability implies, in Sen's thinking, a relationship of the person with her active dimension, i.e. the aspect of 'agency':

When the calculation of welfare – argues Sen – is based solely on the utility and welfare of the individual, ignoring the aspect of agency, or making no distinction at all between the agency and the welfare aspects, something fundamental is lost. (Sen, 1993: 61) For example, if a person fights for independence of his country, and when he does it he feels happy, the main achievement is the independence, and happiness is just a consequence. It is still natural to feel happy for this reason, but the achievement is not just happiness. Therefore, it is reasonable to maintain that the achievement of agency and the achievement of welfare, both of outstanding significance, can be causally attached, but this fact does not compromise the specific value of either. (Sen, 1993: 61)

In other words, the fundamental aspect of capabilities, as active behaviors, is that they are actions structured on the basis not only of rights or needs but on an active orientation towards values. Hence, according to Sen, a capability is essentially an ethical-economic concept that requires breaking the prejudice of ethical neutrality in the field of economics and the social sciences and introducing the problem of value choice as a central moment in the process of the public policy debate:

It is not possible to avoid the problem of evaluation to select a class of performances to describe and estimate capabilities. Attention should focus on underlying values, in terms of which some definable operations can be significant and others very trivial and insignificant. The need to identify and discriminate is not an obstacle or an insurmountable difficulty for the conceptualization of a performance and a capability. (Sen, 1999: 66)

Thus, according to Sen, the capability approach overcomes the dichotomy between the consequentialist and deontological perspectives of justice who practice both transcendental institutionalists and utilitarians. Thus, «it would be hard to dismiss the perspective of social realizations on the grounds that it is narrowly consequentialist and ignores the reasoning underlying deontological concerns». (Sen, 2009: 24).

Probably one of Rosmini's most original contributions to the modern treatment of the problem of social injustice have been to see it, in a similar way to Sen, as a complex capability issue rather than as a mere lack of material goods. Rosmini gives great importance to the problem of ignorance and lack of education, and to the need for promotion, incentive and expansion of capacities existing in people. In his opinion, the main cause of distributive injustice has always been the «heavy burden of ignorance and inability that weighed on the great majority of nations» which has resulted in «their own rights (being left) undefended» and «the road to oppression was open to those whose education made them more powerful, more astute and more united». (Rosmini, 1994b, n. 693) Besides, he criticizes the constant promotion of artificial desires and needs of consumerist societies:

The supposition that human beings are always stimulated to industrious activity by the pressure of increased needs is false. In certain circumstances the pleasure only produces impoverishment and even extreme misery of peoples, who give up what is necessary for their existence in order to satisfy the irresistible urgency of their needs [...]. Why do people who have already applied themselves to agriculture sell their agricultural tools? And finally, why do those on the verge of civilized life sell their cultivated lands? The answer is always: the need for drink, fine clothing, useless ornaments, and other necessities and longings aroused in them. (Rosmini, 1994b: 324-339)

In effect, based on his personalist philosophy, Rosmini defines extreme and structural poverty mainly as a material, cultural, psychological and moral imbalance that consists in a state of permanent incapacity resulting from a constant and urgent proliferation of needs combined with the inability to develop one's own means to satisfy them. (Rosmini, 1994b, 324 and f) Therefore a necessary condition for a realist dynamics of needs consists in that «those who open these capacities must really possess the means for attaining the real object». (Rosmini, 1994b: 398) In this sense, Rosmini finds essential to consider the potential of our own natural and technological resources and the human capacities available to estimate the degree of impact new needs and desires will produce. Given these conditions, Rosmini wonders whether it will always be beneficial to introduce new needs and desires into society. In his opinion, it will turn out beneficial as long as those desires are «highly likely to be satisfied» and are accompanied by «a highly virtuous spirit which tempers the desire in such a way that it is in complete conformity with the reality of things», which «does not impede the spirit's state of contentment», and consequently «increases human energy and activity». (Rosmini, 1994b: 399) On the other hand, it will not be beneficial if those desires «are indeed projected towards a real object proportioned to the means available», but «are accompanied by a probable hope only» and also «lack the virtuous moderation of which we have spoken», which «impedes full contentment of spirit». (Rosmini, 1994b: 399) Nonetheless, though it is convenient to favor and encourage the first type of desires, the latter are significantly different from the insatiable ones that Rosmini fully rejects and believes to be tolerable only as previous steps to the creation of the former.

With regard to freedoms and rights, according to Rosmini, they are very important to the

exercise of these capacities. However, unlike the liberal individualist tradition, Rosmini believes that freedoms should not be understood as merely subjective or negative capabilities, but should involve an active moral responsibility as a result of their intrinsic relationship with an objective moral value:

We need more than knowledge of our rights if we are to learn to act as we should. We must at the same time be fully cognizant of the limits of our rights, and the way in which they are to be employed. Only morality teaches this [...] It is immediately obvious that there can be no mutual confidence, harmony, peace and collective security between individuals in society and its government and administration unless such extended, undetermined rights are given precise, determined limits by good faith, equity and goodness –in other words, by duty and moral virtues. The intervention of morality is absolutely necessary; its authoritative veto has to forbid various parties the use, or rather abuse, of their cold, coarse rights. (Rosmini, 1996: n. 1617)

Therefore, in a very similar way to Sen, Rosmini believes that «we must pay careful attention to the relationship between our actions and the improvement of our habits and faculties». (Rosmini, 1994b: 261) Rosmini believes that the highest value of an economy does not lie in the natural resources or in the ‘utilities’ and technical capacities, but in personal capacities, which are the result not only of an active and intelligent use of freedoms but especially in a value-oriented one:

Is being active enough for a man to obtain these advantages? Can they be obtained by an active man deprived of morality? What will happen if someone found out that this man does not recognize any moral obligation beyond pleasure and the calculation of self-interest? (Rosmini, 1976: 131, footnote 2)

Above all psychological and intellectual capacities, moral capacities are the ultimate source that feed, according to Rosmini, all the other human capacities. Indeed, he writes, «moral motivation of one’s duty that provides for the future needs of the family and of civil society (is) the motivation more useful than any other». (Rosmini, 1985b: 576) Only when personal freedom informed by virtue comes into play, will the other incentives have a productive effect. (Rosmini, 1977a: 106-107) Indeed, because «the greatest activity of nature, and the sole activity of person, consists in the use of freedom», «the natural, appropriate use of freedom is, therefore, the greatest subjective human good and the sole good of the human person». (Rosmini, 1994b: 275) Thus, according to Rosmini, virtue is «the most important utility of all». Hence, the solutions to poverty do not come, according to Rosmini, only from an institutional framework, but from the flourishing of personal capabilities that permeate and improve the functioning of individual and group actions along society.

V. THE COGNITIVE TURN: TOWARDS PUBLIC POLICIES BASED ON THE RECOGNITION OF PEOPLE’S CAPABILITIES

Although Sen implicitly includes the adoption of a series of institutions and policies (for

example, a rule of law that respects freedoms, market economy rules, and State-funded education and health systems) as a necessary (though not sufficient) condition for social justice, he does not see in them the focal point in which today is located the social problem. In fact, in his opinion, the main obstacles to social justice are not currently formal or informal institutions but the current incapacity of the State and of other social agencies to recognize the existing or potential capacities in society. Given that both political and economic systems are usually built on the basis of transcendental or utilitarian conceptions of justice, their assessment procedures are generally purely procedural, formal or quantitative, ignoring the qualitative dimension of the specific capacities of individuals. Indeed,

Most of the mechanical procedures of political choice (like voting and elections) or economic assessment (like the evaluation of national income) can accommodate rather little information, except in the discussions that may accompany these exercises. A voting result, in itself, reveals nothing much except that one candidate got more votes than another. Similarly, the economic procedure of national income aggregation draws only on information about what was bought and sold at what prices, and nothing else. And so on. When all the information that we can put into the system of evaluation or decision making takes such an emaciated form, then we have to be reconciled to those pessimistic results. But for an adequate understanding of the demands of justice, the needs of social organization and institutions, and the satisfactory making of public policies, we have to seek much more information and scrutinized evidence. (Sen, 2009: 93-94).

While the utilitarian tradition had the merit of introducing the empirical dimension into public policy – that transcendental institutionalists had somewhat neglected – it had nevertheless the defect of understanding this dimension too narrowly. In fact, despite the broader conception of utility that emerged later, propitiated by many authors such as the so-called ‘happiness economists’ – like Richard Layard, Sen’s colleague in the economic profession – it has the defect, according to Sen, of making excessive focus on the final result of the achievements of individuals, ignoring the processes by which they obtain these achievements. Moreover, these approaches do not generally show the possible delusions caused by the lack of education that lead millions of people to live ignorant of their own rights and abilities – as for example, consumers manipulated by advertising or authoritarian cultures that discriminate women – which is precisely what today is most necessary to bring into light. (Sen, 2009: 23)

In this sense, Sen wants to change this state of affairs going back to the tradition started by Condorcet, which, in his opinion, always had a «deep interest in enriching social statistics» and «a commitment to the necessity of continuing public discussion, since they all help to advance the use of more information in the procedures of public choice and in the exploration of social justice». (Sen, 2009: 94). Therefore, Sen’s purpose is not simply to improve the information about people’s capabilities with the purpose of guaranteeing an achievement or outcome through the government’s action, but to introduce a new cognitive approach to public policies that enables people to recognize their own processes that lead them to empower their capabilities and achievements.

According to Rosmini, even if modern State legislation is a necessary guarantor of social

justice, it also usually falls into an excess of generalization and abstractism.³ This excess ends up trampling over particular groups and individuals. As a result, legislative abstractism places unnecessary hindrances in the path of possibilities of economic, social and human development, which could otherwise materialize if attempts were not made to solve *a priori* conflicts amongst interests that can often be solved by the initiative or agreement of the individuals involved, who know better than anyone else the conditions of their particular situation. In effect, Rosmini argues:

The government of any society whatsoever normally applies general enactments, and in most cases cannot do otherwise. – But this is precisely why they can easily err. When a government draws up a general law or enactment, it believes it need consider only the general effects of the law or enactment, without descending to the anomalies of particular individuals. The intended law and the human nature to which the law is applied are considered solely in the abstract. This is not sufficient [...] rights are unjustly sacrificed to the inexorable generality of law [...] (Rosmini, 1994b: n. 228)

So, in Rosmini's opinion, true social and distributive justice is not achieved by a rationalist legislation that establishes *a priori* the outcome of matters. On the contrary, all good legislation should leave a door open for the expression of the possibilities contained in the concrete reality where particular individuals act due to the fact that «the more we observe the particular, the closer we are to distributive justice». (Rosmini, 1923, 68-69) In this way, it is necessary to develop other kind of procedures in order to seek not only the distribution of goods, but also the distribution and promotion of capabilities not yet deployed especially in disadvantaged citizens. «This kind of politics –he writes– really wants to increase in the lower class knowledge of their own interests and the resolve to apply themselves to these interests with foresight and activity». (Rosmini, 1994b, n. 693) To achieve this goal, Rosmini believes –in a remarkably similar way to Sen– that the key point is to change the cognitive perspective on which politics is based, using not only economic statistics that assume a purely utilitarian approach, but also what he calls 'political-moral statistics' that combine both the experimental and the moral method. (Rosmini, 1994b, n. 853-854)

[...] the wise government of a nation necessarily requires knowledge of the state of the spirit of the people who make up the nation. This shows the insufficiency of economic statistics, and the necessity of comprehensive and philosophical statistics [...]. Politico-moral statistics form part of comprehensive philosophical statistics, and present a vast, almost untouched field for learned investigation and research. (Rosmini, 1994b: n. 853-854)

Arguing with Charles Dupin, a social thinker of his time who maintained that statistics

³ In his opinion «this century embraced as true the principle that every improvement consists in generalizing things». (Rosmini, 1923: 75) And so, «the vice of modern generality consists in sacrificing particulars against what Nature demands: that we found the general upon the particulars». (Rosmini, 1923: 76-77)

should reflect «the number and the measure of productive and commercial forces», Rosmini considers that statistics should evolve from a purely material primary age to an 'intellectual' or 'moral' age:

At the first step, the governing principle of statistics is the calculation of the prevalent force, that is, of the force consisting in physical forces (population, armed forces, and so on); at the second, the governing principle is found at a higher level where it calculates intellectual forces, especially the forces of production and commerce, in addition to physical forces. Finally, the statistics of the third and last step are raised to the dignity of moral statistics. Their governing principle is far more sublime and broad than those of the two preceding steps. Calculation is now made of all other forces in relationship to the force of the principles which move human beings and things. In these statistics everything is complete and unified. And these are the statistics which must be compiled in our days. (Rosmini, 1994a: n. 140, footnote 44)

In this sense, politico-moral statistics should have the characteristic of providing measurable quantitative data regarding «the proportions of nations' physical goods as a whole and separately, of their mutual interaction, in their action in what regards social life as a whole», but would also include an interpretation of said data as «physical symptoms of the intellectual state and moral conditions of nations». (Rosmini, 1994a, n. 121, 1994b, n. 854) Thus, the auscultation of such moral state behind the quantitative data of the economy on the part of the government of civil society would not only fulfill the principle stating that «the spirit, as the seat of human contentment, is the aim of politics», but also achieve a fuller economic development, since all «external development has a need for internal morality». (Rosmini, 1978b: 72)

Furthermore, according to Rosmini, this kind of statistics would not only have the function of verifying the state of people's individual capabilities: they should also contribute to reveal the moral and psychological state of their mutual inter-individual relationships and of their relationship with society as a whole, so that they would enable the «discovery of the degree of social life which is the real inner power which allows society's subsistence, which is totally different from a simple "economic description of nations"». (Rosmini, 1994a: n. 121) This 'inner power' of society includes, according to Rosmini, the different social virtues that join people to each other, such as trust, the sense of reciprocity (Rosmini, 1994b: n. 223) or benevolence, and also those strictly public virtues which join people to the social whole, such as 'collective spirit'. (Rosmini, 1994a: n. 93) 'public spirit', friendship or social love, and patriotism, amongst others. To him, these virtues are essential for the functioning of society and the economy. In this sense, statistics capable of accounting for this moral and internal dimension of society would become, in Rosmini's opinion, «truly political or... civil statistics». (Rosmini, 1994a: n. 121)

VI. RELEVANCE FOR THE LATIN AMERICAN SITUATION

The four points on which I have based this parallel analysis of Sen's and Rosmini's idea of social justice, are all very relevant, in my opinion, to the current situation of Latin American countries. In the first place, Sen's and Rosmini's rejection of purely emotional and radical reac-

tions in face of social problems go in the opposite direction to some current neopopulist interpretations of social justice. In the last decade, many people in Latin America interpreted the idea of social justice as a radical structural change that would come through neopopulist governments. Although some intellectual arguments were held to defend this position, following authors such as Ernesto Laclau or Chantal Mouffe, it was mostly an emotional and a-critical reaction to neoliberalism. The concrete result was that, in the name of social justice, it took place in some countries a reenactment of semi-authoritarian and demagogical regimes that deployed 'assistentialist' and clientelist policies with high levels of corruption and devoid of almost any rational economic and ethical bases. Thus, what Latin America needs more is, in the vein proposed by Sen and Rosmini, to enlarge and deepen her capacity for rational analysis in public and social issues, leaving aside her historical tendency of trying magical and voluntarist ways.

In the second place, I think that Sen's and Rosmini's insistence on both the necessity and the insufficiency of institutions to face social problems is also very relevant in the Latin American region. In fact, during the two last centuries, much of the Latin American hope for social progress was based on the introduction of liberal political and economic institutions in every aspect of the region's life. However, it is also a historical fact that in general these institutional implantations found many obstacles and many times ended in failure. Even today, after some decades of democratic stability in most of the Latin American countries, liberal institutions are still very weak in many countries or have been replaced by new arrangements of populist kind. It has become clear, therefore, that the mere setting up of liberal institutions does not guarantee at all their right performance and much less the solution of structural social situations. Moreover, there is also enough evidence to demonstrate that in Latin America bad institutional performance is still strictly related to the unjust social situation. In that sense, although the insistence on consolidating liberal institutions is a very important issue for Latin American governments and societies, it is also important to see that the former depend on working, at the same time and in a relatively independent way, in the specifically social, civil and cultural spheres. In other words, Sen and Rosmini, show us that social justice should not be seen, especially in the Latin American region, as the automatic consequence of some institutional formal enactments but as a combined result of a gradual success of institutional performance, specific State policies and civil society's self-organized arrangements.

In the third place, Sen's and Rosmini's arguments show us that, beyond institutional settings, public policies and market opportunities, the capacities of individuals to benefit from these resources are the main factors in order to reach both economic and human development. In many Latin American countries, such as my own country Argentina, the problem of millions of young people is not only the lack of market opportunities but the scarce possibilities of deploying their capacities due to their disconnection from the economic and social systems. The isolation from the labor market and the educational system is due to arrangements that tend to reproduce their poverty, in the form of labor and educational exclusion, consumerist and drugs dependence, crime mafias and political clientelism. The remedy cannot be found through the usual institutional settings. A new and more complex solution is needed in order to liberate their capabilities from passivity, dependence and alienation and reach the level of agency - as it is understood by Sen - and the personalist-ethical dimension - as it is understood by Rosmini and Catholic social thought.

Finally, in the forth place, Latin America needs urgently a cognitive turn to face the social

problem in the way it is conceived by both Sen and Rosmini. This would mean the abandonment of a model of social action based only on the idea of State redistribution. It would also mean to open State agencies to civil society in order to perform new kinds of experimental policies. It should also include new and less centralized ways of data collection more able to detect and organize dispersed knowledge along the whole social system. Besides, it should also imply new ways of considering self-organized groups in their relation to the State, businesses and Church institutions. Today, in most of Latin American countries, we find extremely big State structures incapable of discovering and understanding true social needs, and even less to see the potential capabilities of large numbers of people outside the formal economy. Even if a political change in some countries could start to reconstruct government agencies, the complexity of the different social situations is so high that it is almost unthinkable that a restored welfare and redistributive State could be able to face today's problems. However, even a new experimentalist and civil conception of social policies would not be enough. Latin America needs also a cultural and ethical recovery coming from the basis of society. The ethical dimension of Amartya Sen's capability approach potentiated by the personalist vision provided by Rosmini and other many thinkers in the Catholic Social thought tradition could become an inspirational starting point for this large and suffering continent.

VII. CONCLUSION

A comparison between Sen's idea of justice and Rosmini's concept of social justice could be challenged for many reasons. Firstly, someone could argue against this comparison based on the fact that there is no direct historical-empirical connection between the two authors and that, if there is an indirect connection - for example through the Scottish tradition - I should have proven it philologically in my article. In relation to this argument, I think that such a philological justification of the comparison is possible but not indispensable as a basis for comparing two authors. It is obvious that we can find coincidences and theoretical differences between two thinkers who have had no direct or even indirect historical connection. Certainly I could have written a historical-philological article to show some common sources in both (Aristotle, Adam Smith, etc.). But that was not my purpose: I tried to show, in a journal that considers Rosmini a very relevant author, a series of intellectual, theoretical coincidences, with a contemporary author without a specific historical-empirical connection.

A second objection could be that I have tried an anachronistic parallelism between a contemporary author and a thinker of the first half of the nineteenth century. While it is true that these are two authors of two very different times, however, I believe this does not disable the comparison. This is especially true especially in the case of Amartya Sen who constantly refers to a large number of authors of the eighteenth and nineteenth century as authoritative references to support his theses despite the anachronisms in which he himself could also incur.

Thirdly, someone could object to the comparison between the two authors, the very different philosophical foundations of Sen's and Rosmini's systems of thought. For example, with respect to the idea of justice, Sen seems to find it on the linguistic-pragmatic ideas of the late Wittgenstein or on the neorealist positions of authors such as Hilary Putnam. Although Sen does

not completely clarify these foundations, he would probably not accept a natural law foundation of social justice such as the one offered by Rosmini and the most part of Catholic social thought tradition. However, I think that this divergence does not completely affect the comparison between the two authors. In fact, although Sen's connection with Wittgenstein's pragmatic realism cannot be simply identified with Rosmini's post-critical realism, I believe the latter is not completely incompatible with the former.

A fourth objection could be raised in relation to the theory of capacities/capabilities in both authors. Indeed, Sen seems to hold that the value orientation of someone's capabilities cannot be defined by anyone definitively, and rather leaves it to the deliberation of the democratic system and the plurality of different lifestyles. On the contrary, Rosmini and Catholic tradition on social justice are much more explicit in the existence of a stable human nature common to all individuals from which sprouts a scale of objective values that govern the deployment of human capacities. This divergence is true and largely puts in conflict Sen's 'deliberative' and 'consensualist' ethics with Rosmini's and Christian social thought's 'objective' ethics. However, this difference could also be seen through a more benevolent and nuanced way if one takes into account that Sen is anything but an ethical relativist. In fact, although he strongly respects differences, choices and ways of life, his main intent is also to find objective and universal parameters that transcend and even put in question the relativism of different cultures and identities. On the other hand, Rosmini's conception of capabilities is far from being a rigid objectivism: while the capacities are governed by an objective scale of values arising from human nature, it is each person by his or her freedom that ultimately chooses how to apply this scale in each case according to his or her own particular situation. Moreover, Rosmini is not far from Sen's idea that establishing a common scale of values in public policies, requires an ample discussion especially in a pluralistic society.

A fifth possible point of disagreement could be found at the level of the institutional and political discussion. Probably many see in Sen simply a social-democrat or a classical liberal under a new facade. On the other hand, Rosmini could be seen as a liberal-conservative, i.e. a supporter of purely liberal institutions on the political level, concealed by a sermon in favor of virtue in the sphere of individual morality or as a traditional moralist disguised as a liberal, as he has been interpreted by some authors. However, I believe that these interpretations of both authors are overly simplistic. In fact, Sen is actually, as we have emphasized before, a harsh critic of the social welfare state and the traditional democratic attempt to equate social justice with mere state redistributionism. On the other hand, although Sen certainly supports, as we have also noted, a liberal political and institutional design in almost all areas (freedoms, market economy, etc.), he nevertheless proposes a reform of the use of these institutional structures, gradually leading them towards a new approach focused on the role of people and their capabilities. Rosmini's case is, in my view, similar, even if he starts from a different place. In fact, the originality of his approach, compared with most of the Catholics of his time, was his clear adoption of liberal political and economic institutions – that he does not negotiate with Catholic traditionalists or conservatives – while he also wants to introduce the personalist and subsidiarity principles in the very heart of the liberal State. In a word, even with their differences, the two believe that liberal institutional structures are necessary but not sufficient conditions for social justice and intend to permeate political and economic structures with experimentalist procedures in order to overcome rigid state interventionism and enhance personal capabilities.

Finally, one might object that I have ignored here the main point: based on what argument can someone attempt a comparison between Sen's idea of justice and the Catholic idea of social justice taking as reference Rosmini, a remote author of the first half of the nineteenth century, unknown to almost everyone, even to Catholics? Would not have been much better to propose a dialogue between Sen and other well-known social Christians of the twentieth century? These questions are certainly relevant. It is obviously valid to propose a comparison between Sen and other great Christian social thinkers. However, I believe that the argument that making the comparison with Rosmini is not justified because he is an unknown author or because he represents a 'minority' tradition is highly debatable. I think it is not appropriate to use arguments based on the social recognition of a thinker to consider his intellectual relevance. The choice to compare Sen with Rosmini relies on the simple fact that very few other Catholic thinkers hold as the latter does, a conception of social justice that combines, in a very similar way to Sen, a very strong liberal institutional vision with an intellectually powerful theory of capabilities based not only on economic but also on social, political, psychological and spiritual criteria.

carlos_hoewel@uca.edu.ar

(Pontifical Catholic University of Argentina)

REFERENCES

HAYEK, F.A. (1978) *Law, Legislation and Liberty*, University of Chicago Press, Chicago.

ROSMINI, A.

(1887) *Della naturale Costituzione della società civile*, in *Filosofia della politica*, Rovereto, Tip. Giorgio Grigoletti.

(1923) *Opere inedite di politica*. a cura del Prof. G. B. NICOLA, Milano, tab. Tipo. Lit. G. Tenconi.

(1976) *Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioja*, in *Studi critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioja*. a cura di R. ORECCHIA, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. vol. XLVIII, Cedam-Casa editrice Dott. Antonio Milani, Padova: 87-191.

(1977a) *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioja in favor della moda*, in *Frammenti di una Storia della empietà e scritti vari*, a cura di R. ORECCHIA, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*. vol. XLIX, CEDAM, Padova.

(1978b) *Saggio sul Comunismo e il Socialismo*, in *Filosofia della Politica*, vol. IV, *Opuscoli Politici*, a cura di G. MARCONI in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Edizione critica promossa da Michele Federico Sciaccia, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma: 81-121.

(1985b) *La società ed il suo fine*, *Filosofia della Politica*, a cura di S. COTTA, Rusconi, Milano: 153-707.

(1994a) *The Summary Cause for the Stability or Downfall of Human Societies*. Vol. 1 of *The Philosophy of Politics*, translated from *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.

(1994b) *Society and its Purpose*. vol. 2 of *The Philosophy of Politics*, translated from *La società ed il suo fine*, by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.

(1996) *Rights in Civil Society*, vol. 6 of *The Philosophy of Right*, translated from *Filosofia del Diritto* by Denis Cleary and Terence Watson, Rosmini House, Durham, UK.

(2007) *The Constitution under Social Justice*, translated from *La Costituzione secondo la giustizia sociale* by Alberto Mingardi, Lexington Books, UK.

SEN, A.

(1993) *Capacidad y bienestar*, en M.C. NUSSBAUM y A. SEN (comp.), *La calidad de vida*, Fondo de Cultura Económica, México.

(1999) *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid.

(2009) *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.



ELISA MANNI

**A PORTRAIT IN VERSE.
ANTONIO ROSMINI IN
CLEMENTE REBORA'S POETRY**

UN RITRATTO IN VERSI.

ANTONIO ROSMINI NELLA POESIA DI CLEMENTE REBORA

Clemente Rebora, after entering the Institute of Charity, has studied for a long time the figure and the work of Antonio Rosmini. To his Founding Father, the poet-priest has dedicated several prose, but also some verses of his lyric production. With this essay, therefore, I intend to put in relief, in particular, which kind of Roveretan's portrait is possible to arise from the Clemente Rebora's poetry.

I. TRA POESIE E PROSE ROSMINIANE

A partire dal marzo 1951, per volontà di padre Giovanni Pusineri, Clemente Rebora collaborò attivamente al bollettino rosminiano «Charitas» stendendo una serie di articoli, oltre cento, in cui presentava la figura di Antonio Rosmini e rivedeva «tutta la spiritualità del fondatore del suo ordine».¹ L'impegno proseguì fino alla sua morte, avvenuta nel 1957, e portò il poeta-

¹ M. GUGLIELMINETTI, *Presentazione*, in C. REBORA, *Rosmini. Tutti gli scritti «rosminiani»*. *L'incontro del poeta milanese con il filosofo roveretano*, a cura di A. Valle, Longo, Rovereto 1987, pagina non numerata. L'importanza di questi articoli relativamente al tema in questione è stata sottolineata anche da Renata Lollo, che ha scritto: «l'interesse per la qualità e le caratteristiche della comprensione reboriana di Rosmini e del particolare rosminianesimo legato all'istituto da lui fondato sembra delinearsi in tempi recenti soprattutto dopo la raccolta in volume, nel 1987, degli scritti reboriani relativi al "Padre Fondatore" apparsi sul bollettino rosminiano *Charitas* negli ultimi anni della

sacerdote a redigere una grande quantità di materiale, tanto che alcune riflessioni (talvolta incompiute) uscirono anche postume. Questi testi, che oggi sono raccolti in un unico volume,² rappresentano una fonte straordinariamente importante per chiunque voglia conoscere come il Roveretano fu sentito dallo «spirito acutissimo e sensibilissimo di Reborà»³ ed effettivamente hanno consentito a diversi studiosi⁴ di portare alla luce l'intima immagine che il sacerdote rosminiano ha lasciato del suo Padre Fondatore.

Contemporaneamente agli scritti in prosa, però, nel corso degli anni Cinquanta apparvero, sparse su rivista o raccolte in volumetti editi dal giovane editore Vanni Scheiwiller, anche numerose liriche reboriane, tra cui si distinguono, in particolare, i quattro *Inni* (1953-1956), il *Curriculum vitae* (1955) e i *Canti dell'infermità* (prima edizione 1956 e seconda edizione accresciuta 1957). Questa produzione in versi decretò il definitivo ritorno del poeta lombardo sulla scena letteraria dopo un lungo silenzio che, durato oltre vent'anni, era stato interrotto per la prima volta solo nel 1947 con la pubblicazione della raccolta *Le poesie*⁵ contenente anche un piccolo gruppo di *Poesie religiose* (1936-1947). Con questo saggio, quindi, intendo indagare quale immagine di Rosmini sia possibile ricavare dalle liriche che Clemente Reborà ha composto all'ombra dell'Istituto della Carità. Questo tema, infatti, mi sembra che abbia trovato uno spazio più esiguo rispetto all'indagine effettuata sugli articoli. Tali prose, tuttavia, non saranno del tutto tralasciate; dal momento che «anticipano e accompagnano tutta l'ultima produzione poetica reboriana»,⁶ esse possono aiutare a comprendere e illuminare il significato più profondo⁷ di alcuni

sua vita» (R. LOLLO, *Il percorso rosminiano di Clemente Reborà*, Biblioteca Rosminiana Rovereto, Rovereto 1997, p. 5).

² Cfr. REBORÀ, *Rosmini*, cit.

³ A. VALLE, *Nota storica*, ivi, p. 9.

⁴ Tra gli studiosi che si sono occupati di questo tema possiamo ricordare: Alfeo Valle (cfr. *Un Reborà poco noto. Lo «sguardo alla vita interiore di A. Rosmini»*, in R. CICALA – U. MURATORE (eds.), *Poesia e spiritualità in Clemente Reborà*, Interlinea-Sodalitas, Novara-Stresa 1993, pp. 180-196 e *Gli scritti rosminiani*, in G. DE SANTI – E. GRANDESSO (eds.), *Le prose di Clemente Reborà*, Atti del Convegno di Rovereto, 13-14 maggio 1998, Marsilio, Venezia 1999, pp. 113-125), Renata Lollo (cfr. *Il percorso rosminiano di Clemente Reborà*, cit.) e Francesca Paternolli (cfr. *Reborà alla scuola di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», LXXXIX, 1995, 3, pp. 269-280).

⁵ Cfr. C. REBORÀ, *Le poesie (1913-1947)*, a cura di P. Reborà, Vallecchi, Firenze 1947.

⁶ LOLLO, *Il percorso rosminiano di Clemente Reborà*, cit., p. 34.

⁷ Alfeo Valle, che si è molto occupato di studiare le prose rosminiane di Clemente Reborà, ha scritto a questo proposito: «possiamo ben comprendere la pregnanza di significato dell'inno reboriano, *Il Gran Grido*, e del suo *Curriculum vitae*, solo dopo la lettura di questi scritti, che ben superano i limiti di un'espressione letteraria o d'una ricerca critica» (VALLE, *Gli scritti rosminiani*, cit., p. 115).

versi, mostrando come il canto del poeta sia alimentato dalla fede e dagli studi del sacerdote.

Prima di giungere al cuore del nostro saggio, allora, mi sembra opportuno delineare brevemente l'itinerario rosminiano del poeta lombardo, mettendo in luce, in particolare, quanto siano state profonde ed accurate le ricerche che egli ha compiuto circa la figura di Antonio Rosmini: è proprio attraverso questi intensi studi, infatti, che egli ha potuto offrire, anche nelle sue liriche, un ritratto di Rosmini assolutamente «limpido, fresco e originale».⁸

II. GLI STUDI ROSMINIANI DI CLEMENTE REBORA

Un effettivo e concreto⁹ avvicinamento di Rebora al mondo rosminiano sembra essere iniziato non molto tempo dopo il suo approdo alla Fede, avvenuto nell'ottobre 1928, e pressoché contemporaneamente al percorso di adesione al cattolicesimo culminato nella celebrazione dei sacramenti della Prima Comunione e della Cresima ricevuti a Milano, rispettivamente, nel novembre 1929 e nel giugno 1930. Un cartiglio autobiografico,¹⁰ infatti, ricorda che il 4 gennaio 1930 il poeta era in visita a Stresa, presso i Padri Rosminiani, e due lettere,¹¹ inviate ad Adelaide Coari

⁸ U. MURATORE, *Clemente Rebora. Santità soltanto compie il canto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 307.

⁹ Bisogna ricordare, infatti, che Rebora aveva già incontrato l'opera di Rosmini durante la stesura della tesi di laurea su *Giandomenico Romagnosi nel pensiero politico del Risorgimento*. Come ha notato Renata Lollo, però, «la pur non fuggevole citazione rosminiana nella tesi di Rebora non esprime una comprensione del pensiero né delle scelte storiche di Rosmini (al quale è sbrigativamente ma con chiarezza preferito il Gioberti in rapporto a Romagnosi) e quindi in questo senso essa può apparire un dato semplicemente culturale, non una scoperta che arricchisce lo spirito e lo fa vivere» (LOLLO, *Il percorso rosminiano di Clemente Rebora*, cit., pp. 11-12).

¹⁰ «Oggi, 4 gen. 1930, Santissimo Nome di Gesù, ho servito la S. Messa per la prima volta alla funzione delle 6 del mattino, nella Chiesa del S.S. Crocifisso dei Rosminiani di Stresa, celebrando Padre Newman, che m'istruì a questo con caritatevole pazienza» (cfr. Archivio Storico dell'Istituto della Carità, fondo Rebora, 42 47). A questo proposito mi sembra interessante ricordare che una dedica posta sulla copia dell'*Epistolario ascetico* di Rosmini appartenuta a Rebora mette in evidenza che questo testo fu donato al poeta in occasione del «Natale del 1929» (cfr. E. MANNI, *Rebora e l'Epistolario ascetico di Rosmini. Postille inedite sulla «Vita interiore del Padre Fondatore»*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2017, p. 36).

¹¹ Il 29 marzo 1930 Rebora scrive alla Coari: «Mi rammento ora che domani mattina sarò in casa soltanto dalle 7 alle 8.30 – e poi dalle 11 alle 12.30. Alle 9 mi reco da Padre Bozzetti (Cappella dei Figli della Provvidenza) che parla dopo la S. Messa» (C. REBORA, *Epistolario*, a cura di C. Giovanni, EDB, Bologna 2007, vol. II, p. 53, lettera 98). Il 7 aprile, invece, scrive: «Quanto agli appunti

in marzo e in aprile, mostrano che, già in quel periodo, egli non solo conosceva ma frequentava personalmente un gruppo di ascritti milanesi seguiti nella loro formazione spirituale dall'allora Superiore Provinciale dei Rosminiani Italiani, padre Giuseppe Bozzetti; altre testimonianze,¹² infine, provano che, nello stesso anno, si incontrò più volte con questo sacerdote anche a Stresa. Bisogna però attendere il maggio del 1931 perché Clemente, dopo aver trascorso un periodo di riflessione sul Lago Maggiore presso i Padri Rosminiani e dopo essere stato ritenuto più adatto alla vita religiosa che ad entrare nel seminario diocesano di Venegono, faccia il suo ingresso come novizio nell'Istituto della Carità. Ordinato sacerdote rosminiano nel 1936, svolse poi il suo ministero principalmente a Domodossola, Rovereto e Stresa.

Gli articoli apparsi sul bollettino «Charitas» negli anni Cinquanta, le lettere raccolte nell'*Epistolario* e, più recentemente, le postille scoperte sulle copie dell'*Epistolario ascetico*¹³ e delle *Massime di perfezione cristiana*¹⁴ appartenute al poeta-sacerdote testimoniano che il percorso rosminiano di Rebora è stato caratterizzato da un costante e profondo interesse verso la figura e l'opera di Antonio Rosmini, solitamente definito come «Padre Fondatore». Queste fonti, in particolare, consentono di affermare che la scoperta e la meditazione del pensiero rosminiano hanno accompagnato Rebora dagli anni Trenta agli anni Cinquanta e che, soprattutto in concomitanza con l'incarico di collaboratore del bollettino «Charitas», egli ha sentito l'esigenza di compiere uno studio sempre più completo e approfondito sul suo Padre Fondatore: se in un primo momento, infatti, si è accostato quasi esclusivamente ai testi ascetici e spirituali¹⁵ (*l'Epistolario ascetico*, le *Massime di perfezione cristiana* e le *Regole dell'Istituto della Carità*) rimanendo piuttosto all'oscuro circa gli altri aspetti del pensiero rosminiano, più tardi, invece, il poeta-sacerdote

rosminiani rivolgersi alla Sign. Oliva o ad Adelaide Arpesani che ne hanno copie litografate, rivedute da Padre Bozzetti» (ivi, vol. II, p. 54, lettera 100).

¹² Cfr. A. DEI, *Cronologia*, in C. REBORA, *Poesie, prose e traduzioni*, a cura di A. Dei, Mondadori, Milano 2015, p. XCV.

¹³ Cfr. MANNI, *Rebora e l'Epistolario ascetico di Rosmini...*, cit.

¹⁴ Un primo accenno su queste postille si trova in E. MANNI, *Il "nunc" di Rebora e Rosmini: gli appunti inediti del poeta sulla "sesta massima di perfezione"*, in F. BELLELLI (ed.), *Rosminianesimo teologico. Il divino nell'uomo e l'umano nella rivelazione*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 165-184.

¹⁵ Una chiara testimonianza di questo è contenuta in una lettera inviata nel 1935 ad Adelaide Coari. Così, infatti, scrive il futuro sacerdote: «Quanto alle letture del nostro padre Fondatore, la mia ignoranza (non ho ancor avuto modo, anche per la mia pigrizia, di leggere e tanto meno meditare e ricavare quasi nulla delle opere capitali sue) mi rende difficile indicarle quelle più confacenti ai suoi bisogni attuali [...]. Per me, la più pura e santa e santificante sorgente sgorga dall'*Epistolario Ascetico*; e si raccoglie nei meandri profondi delle *Massime di Perfezione*» (REBORA, *Epistolario*, cit., vol. II, pp. 202-205, lettera 388).

ha maturato l'esigenza di dedicarsi anche allo studio delle opere filosofiche¹⁶ del Roveretano, come risulta evidente non solo dalle numerose citazioni proposte negli articoli, ma anche da una lettera inviata nel 1951 a padre Bozzetti:

sento sempre più il bisogno di possedere le grandi linee maestre del sistema della verità: il mio ministero ha sofferto assai del non aver io studiato filosofia autentica (scolastica e del Padre Fondatore) [...]; tuttavia ho avvertito in questi giorni una forte ispirazione a chiedere alla Sua carità un aiuto, prezioso per me: e cioè, se Lei potesse tracciarmi, per capisaldi, l'essenziale del pensiero di A. Rosmini, a dar so-dezza e presa al mio predicare Gesù. [...] La sua traccia mi gioverebbe ancora per continuare – se il Signore me ne darà modo – lo *Sguardo* sulla vita interiore di A. Rosmini.¹⁷

Quando ci si accosta con attenzione all'indagine compiuta sul Padre Fondatore, però, la cifra realmente caratterizzante la ricerca reboriana appare non tanto il bisogno di conoscere questa figura nella sua interezza – che pure è un dato interessante e significativo – quanto la necessità di indagare nell'intimità della sua anima, là dove il suo agire e il suo pensare hanno trovato origine e alimento. Reborà, infatti, non si è accontentato di conoscere solamente le vicende biografiche del Roveretano, nelle quali, durante gli anni del noviziato, non aveva sentito «la santità, ossia lo straordinario della santità»,¹⁸ ma, guidato dal bisogno di cogliere il «segreto» della sua grandezza, ha indagato a lungo e minuziosamente negli scritti rosmينiani per portare alla luce «la parte IGNEA della sua natura». ¹⁹ Così, gradualmente, egli ha potuto inabissarsi nella «vita interiore» di Rosmini, riconoscendola, in definitiva, come l'elemento imprescindibile per comprendere l'origine non solo della sua santità, ma anche delle caratteristiche dell'Istituto della Carità e dei principi dell'ascetica rosmينiana. Questo emerge chiaramente dalle postille appuntate sull'*Epistolario ascetico* ma anche dagli articoli, dove il sacerdote rosmينiano scrive: «immane è l'opera scientifica di Antonio Rosmini; ma il segreto della sua grandezza sta nella sua vita interiore, che è un tesoro di Dio in seno alla Chiesa, per il bene dell'intera umanità». ²⁰

¹⁶ A questo proposito mi sembra interessante notare che in una lettera del febbraio 1946 Reborà sembra riferirsi anche ad un suo studio dell'opera capitale di Rosmini: la *Teosofia*. Così, infatti, da Rovereto scrive a don Giovanni Pusineri a Domodossola: «non trovo un quaderno nero contenente la prima parte di estratti ricavati dalla *Teosofia* del Padre Fondatore; penso che potrebbe esser rimasto nella camera del Padre Spirituale: o nello scaffale a muro (vicino al calorifero) oppure nel loculo della libreria, dietro il tavolo di lavoro, in basso a destra di chi guarda la detta libreria» (REBORA, *Epistolario*, cit., vol. III, pp. 42-43, lettera 46).

¹⁷ Ivi, vol. III, p. 298, lettera 436.

¹⁸ C. REBORA, *Sguardo alla vita interiore di A. Rosmini*, in «Charitas», XXV, 1951, ottobre, p. 299, Oggi in REBORA, *Rosmini*, cit., p. 40.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ C. REBORA, *Antonio Rosmini. L'asceta e il mistico*, in «Charitas», XIX, 1955, novembre, pp. 569-570. Oggi in REBORA, *Rosmini*, cit., p. 199.

Con ragione, quindi, possiamo dire che, grazie all'incontro con i testi rosminiani, Rebora ha conosciuto la grandezza del pensiero filosofico e teologico del suo Padre Fondatore, ma, soprattutto, ha compreso che questa possiede una radice più profonda: il desiderio di farsi carità. Così scrive in una nota uscita postuma nel 1959:

La figura di Rosmini va grandeggiando al di sopra di ogni possibile riserva e censura perché egli cercò unicamente ed infinitamente di piacere a Dio mediante la propria santificazione, nell'edificazione del Corpo di Cristo.²¹

III. TRE PAROLE PER ROSMINI

Giunti a questo punto possiamo dedicarci all'esame della produzione poetica²² e osservare come il sacerdote ha voluto tratteggiare Antonio Rosmini nei suoi versi. A guidarci saranno, in particolare, due testi: *Il gran grido* e il *Curriculum vitae*; il primo, infatti, è un inno composto nel settembre del 1953 proprio in onore del Roveretano nel centenario della sua morte (1° luglio 1855 – 1° luglio 1955), mentre il secondo è un poemetto autobiografico composto nell'estate del 1955 dove l'autore passa in rassegna gli avvenimenti più significativi della sua esistenza soffermandosi, infine, anche sull'incontro con il fondatore dell'Istituto della Carità. Questi componimenti possono essere utilmente accostati e confrontati dal momento che in essi il poeta non nomina mai esplicitamente il nome di Rosmini, ma presenta la sua figura attraverso due termini comuni: «sapiente» e «genio».

Analizziamo, quindi, il primo dei lemmi in questione, a partire da quanto possiamo leggere nei versi dell'inno reboriano del 1953. Qui, dopo aver descritto il «gran grido» di Cristo sulla Croce (strofa I) e come nel corso dei secoli si siano sommate ad esso le voci di molti uomini santi (strofa II), Rebora, infine, aggiunge al «magnanimo coro» anche quella «sapiente» di Rosmini (strofa III): «Ed ecco un'intima voce si aggiunge: / par solitaria nel suo grave tono, / quasi in pace *sapiente* [corsivo mio] senza pena, / ma dentro è piena dell'ansia di tutti» (vv. 78-81).

La 'sapienza' che viene attribuita al Padre Fondatore, però, non è assimilabile alla sola e semplice 'conoscenza umana' e, di conseguenza, quest'ultimo non è presentato solamente come un grande pensatore: pochi versi dopo, infatti, Rebora precisa che Rosmini è «splendente d'umano e *divino* [corsivo mio] sapere» (v. 83) svelando così che la 'sapienza' in questione non è esclusivamente quella che gli è derivata dai suoi studi di filosofo, ma è portatrice di un risvolto cristiano più profondo. Una simile considerazione riporta alla mente le pagine dell'*Epistolario*

²¹ C. REBORA, *L'«ansia amorosa» di A. Rosmini*, in «Charitas», XXXIII, 1959, giugno, p. 211. Oggi in REBORA, *Rosmini*, cit., pp. 134-135.

²² Se non diversamente indicato, le citazioni delle liriche di Clemente Rebora sono tratte da: REBORA, *Poesie, prose e traduzioni*, cit.

ascetico postillato, dove Clemente non solo ha sottolineato affermazioni²³ chiarissime a proposito di come il Roveretano intendesse la 'sapienza' in stretta relazione a Dio, considerato l'origine prima del 'vero sapere', ma a margine delle lettere ha più volte ripreso questo concetto trascrivendo la seguente espressione rosminiana: «non v'è altra sapienza che in Dio».²⁴ Ritornando ai versi dell'inno *Il gran grido*, ecco che questa radice divina è riconosciuta da Rebora proprio alla 'sapienza' del suo Padre Fondatore, quando, ai versi 84-88, scrive: «voce [...] d'uno che, fisso al Volto di Dio, / al Crocifisso Amore infinito, / legge – adorando, tacendo, godendo – / nel Trinitario circular mistero / la verità delle infuocate nozze». Possiamo dire, infatti, che l'immagine che ricaviamo è la seguente: Rosmini riconosce la Verità della Trinità perché si mette in contemplazione del volto di Dio.

Questa idea è ripresa e approfondita nel *Curriculum vitae*, in cui Rosmini è il «sapiente / che sommo genio s'annientò nel Cristo» (vv. 293-294). Gianni Mussini, nell'edizione commentata del poemetto, interpreta così questi versi: «la sapienza del sommo genio [...] è ben diversa dall'umana saggezza. Qui Rebora esalta soprattutto l'umiltà di Antonio Rosmini disposto ad annientarsi pur di far rifulgere la Virtù di Cristo».²⁵ Per comprendere più a fondo questo concetto di 'sapienza-umiltà' e, quindi, aggiungere una nuova sfumatura al primo ritratto di Rosmini, ci viene in aiuto la *Concordanza della poesia di Clemente Rebora*, dalla quale apprendiamo che il termine «sapiente»,²⁶ nel *Curriculum vitae*, è usato un'altra volta: «sapiente analfabeta» (v. 142), infatti, è «un vecchio, in dignità modesta» (v. 138), che Rebora, dopo la guerra, aveva incontrato nella campagna lombarda. Questi alle «parole amare» (v. 141) del poeta aveva risposto con una «certezza» (v. 143): «Dio lascia sì fare, ma non già strafare» (vv. 143-144).

A questo punto è opportuno chiedersi sia come Rebora possa definire «sapiente» un «analfabeta» sia come, nel seguito del poemetto, possa usare lo stesso termine anche per Rosmini. Questi due ossimori cessano di essere tali se diamo alla sapienza del filosofo trentino e a quella

²³ Di seguito riporto due passi dell'*Epistolario ascetico* che risultano annotati da Rebora: «sapienza non può esservi quaggiù s'ella non viene dal Padre dei lumi»; «la vera sapienza è in quel piccolo e semplice libro che si chiama Vangelo, là c'è tutta» (cfr. MANNI, *Rebora e l'Epistolario ascetico di Rosmini*, cit., p. 88).

²⁴ A. ROSMINI, *Diario personale*, in ID., *Scritti autobiografici inediti*, a cura di E. Castelli, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, p. 419. Per le riprese reboriane cfr. MANNI, *Rebora e l'Epistolario ascetico di Rosmini*, cit., p. 89.

²⁵ G. MUSSINI, *Note*, in C. REBORA, *Curriculum vitae. Edizione commentata con autografi inediti*, a cura di R. Cicala e G. Mussini, Interlinea, Novara 2001, p. 105.

²⁶ M.C. PAINO – G. SAVOCA, *Concordanza delle poesie di Clemente Rebora*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2001, vol. II, p. 383.

dell'«analfabeta» la medesima radice: l'umiltà.²⁷ Rebora, discepolo del Roveretano autore delle *Massime di perfezione cristiana*, ci dice che «sapiente» è colui che riconosce intimamente il proprio nulla e, con umiltà, radica la sua conoscenza e la sua vita in Dio. Così scrive su «Charitas» a proposito di Rosmini: «fu un grande bisognoso di Dio; suo è questo detto: “L'uomo non è grande se non perché e in quanto ha bisogno di Dio”». ²⁸ Allora – tanto negli articoli quanto nelle liriche – Rebora sottolinea questo binomio rosminiano 'sapienza-umiltà', dove l'umiltà è sia il punto di partenza che il punto di arrivo del «sapiente», perché solo chi riconosce intimamente il proprio nulla cerca Dio e solo chi contempla Dio trova la vera sapienza. Quest'ultima, nota il poeta-sacerdote, era già nota a Rosmini «giovinetto» ed egli «la riconobbe avviandosi a morire: “ADORARE, TACERE, GODERE”». ²⁹

Possiamo ampliare le nostre considerazioni passando ora ad analizzare il secondo dei due termini con cui il Roveretano è indicato nei testi in questione: «genio». Come ha notato Gianni Mussini commentando il *Curriculum vitae*, questo lemma compare anche in un articolo, dove Rebora scrive a proposito di Rosmini:

quanto a sé era disposto a una spogliazione assoluta, raccapricciante se pensiamo a lui *genio sovrano*, «sommamente illustre per la scienza delle cose divine e umane» (come disse di lui Gregorio XVI).³⁰

Queste parole, che presentano la stessa espressione contenuta ne *Il gran grido*, ci dicono che il poeta non nega la grandezza del pensiero filosofico del Roveretano e neppure sminuisce la sua portata dal punto di vista della conoscenza umana;³¹ anzi, proprio perché riconosce anche questo aspetto, è più meravigliato e stupito del suo 'spogliarsi', che nel *Curriculum* è l'annientarsi in Cristo. L'articolo mi ha portata a pensare che, forse, i versi 293-294 del poemetto («E fui dal Ciel fidato a quel sapiente / che sommo genio s'annientò nel Cristo») potrebbero essere letti in modo duplice: Rebora vuole affermare che Rosmini è sommo genio 'perché' si è annientato nel Cristo oppure vuole, come nella prosa, sottolineare che il Roveretano, 'pur' essendo sommo genio, tuttavia si è annientato nel Cristo? Entrambe le possibilità mi sembrano interessanti: la prima si

²⁷ A questo proposito è interessante sottolineare che una prima redazione de *Il Gran Grido* introduceva la figura di Rosmini usando proprio il termine «umile»: «Ed ecco un'umile voce si aggiunge» (cfr. REBORA, *Poesie, prose e traduzioni*, cit., p. 1176).

²⁸ REBORA, *Antonio Rosmini. L'asceta e il mistico*, cit., p. 570. Oggi in REBORA, *Rosmini*, cit., p. 199. Mi sembra interessante notare, infine, che subito dopo il poeta-sacerdote riporta l'aspirazione rosminiana presente anche ne *Il Gran Grido*: «Padre, vedi il fondo dell'anima mia: fammi buono!».

²⁹ Ivi, p. 200.

³⁰ REBORA, *Antonio Rosmini. L'asceta e il mistico*, cit., p. 565. Oggi in REBORA, *Rosmini*, cit., p. 196.

³¹ Anche Mario Pangallo ha sottolineato che Rebora desidera indagare la parte più intima di Rosmini «pur riconoscendo la valenza culturale del nobile trentino» (M. PANGALLO, *Rosmini e Rebora. Armonia di pensieri e parole*, Fede & Cultura, Verona 2008, p. 12).

collegherebbe a quanto detto a proposito della sapienza e indicherebbe che Rosmini è «genio», cioè sommamente «sapiente», non tanto perché conosce quanto perché, riconoscendo il proprio nulla, radica la sua conoscenza e la sua vita in Dio; la seconda, invece, si allaccerebbe a quanto è detto nell'articolo: la grandezza del Roveretano, che è anche grandezza filosofica e umana, non gli ha impedito di farsi da parte, di scomparire, per fare posto a Dio. Una riflessione simile è stata proposta da Renata Lollo a proposito del *Gran Grido*:

Il Rosmini di cui è fissata l'attitudine interiore contemplativa, giovannea, non è per questo meno pensatore: e, con pieno riconoscimento, «genio sovrano», il cui «umano [...] sapere non è fonte di superbia, ma è carico «dell'ansia di tutti»; non è «quasi in pace sapiente senza pena», ma è un «sofferto pensiero profondo» che diventa, appunto, «sovrano» a partire dal riconoscimento del proprio nulla e dall'aspirazione alla giustizia («fammi buono») secondo la linea indicata dalle *Massime di Perfezione*.³²

Alla luce di queste osservazioni possiamo dire, quindi, che il Rosmini di Rebora è doppiamente «genio»: storicamente, in quanto la sua grandezza filosofica è indiscutibilmente riconosciuta; cristianamente poiché ha messo se stesso totalmente al servizio di Cristo. Leggendo l'*Epistolario ascetico*, del resto, il sacerdote aveva appreso che il suo Padre Fondatore considerava l'attività di pensatore come un mezzo per piacere a Dio e giovare ai fratelli e accanto alla lettera contenente tali parole aveva annotato: «a questa luce valutare l'eroismo della sua opera dottrinale». ³³

Volendo ampliare ulteriormente la nostra disamina è necessario, infine, prendere in considerazione un nuovo termine: «carità». Scorrendo i versi finali de *Il gran grido*, infatti, notiamo che il poeta concentra l'attenzione proprio su questo atteggiamento rosminiano e affidandoci alla *Concordanza delle poesie di Clemente Rebora* scopriamo che, in effetti, «carità»³⁴ è un termine che più volte troviamo legato al Roveretano. A questo proposito è particolarmente interessante ciò che il sacerdote scrive nel 1947 in una piccola poesiola dedicata a don Carlo Pagani, poiché delle tre virtù teologali proprio la Carità è espressamente collegata a Rosmini: «La Fede, in Agostino, prende piede: / La Speranza, in Tommaso, prende corpo; / La Carità, in Rosmini, prende fuoco». ³⁵ Questa immagine di Rosmini incendiato dalla Carità, emblema di un amore capace di giungere anche al sacrificio fisico e spirituale, sembra anticipare e condensare le parole che Rebora dedica al suo Padre Fondatore in una prosa pubblicata negli anni Cinquanta su «Charitas»:

L'olocausto della carità: qui è Rosmini intero. Aveva ben presto fatto sacrificio della vita, significato dall'offerta del proprio sangue in unione con Preziosissimo Sangue di Gesù: completa offerta, resa poi unanime con i compagni che si andavano adunando fraternamente attorno a lui, col suo Istituto, il quale,

³² LOLLO, *Il percorso rosminiano di Clemente Rebora*, cit., p. 29.

³³ Cfr. MANNI, *Rebora e l'Epistolario ascetico di Rosmini*, cit., p. 88.

³⁴ Cfr. PAINO – SAVOCA, *Concordanza delle poesie di Clemente Rebora*, cit., vol. II, p. 168.

³⁵ C. REBORA, *Le poesie*, a cura di G. Mussini e V. Scheiwiller, Scheiwiller-Garzanti, Milano 1989, p. 438.

essendo della Carità, nel modo sopra accennato, doveva aver di mira il “nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i suoi amici”, alla sequela del Salvatore «che ha chiamato amico anche Giuda quando veniva per tradirlo», e che mostrò come la perfezione della carità «non abbia limiti di umane delicatezze, giungendo fino al sangue, e al sangue su di un patibolo».³⁶

Ritroviamo il binomio carità-fuoco anche in una lirica scritta in occasione dell'incendio divampato il 17 gennaio 1953 nell'oratorio e in una parte della Chiesa del Collegio Rosmini di Stresa: «fra i lampi / dell'incendio echeggia intanto / Rosmini con voce di cielo / il grido di Gesù, supremo, al mondo: / sola la carità ormai divampi!». L'avvenimento quotidiano evoca nella mente del poeta il sacrificio d'amore del fondatore dell'Istituto della Carità e il suo insegnamento, ma soprattutto chiarifica visivamente il legame fondamentale e inscindibile che esiste tra Rosmini e la fonte dell'Amore a cui egli presta la sua voce. Tornando ora sui versi del *Gran grido* (evocati dall'espressione simile «con voce di cielo / il grido di Gesù») notiamo chiaramente come la «carità» sia ritenuta da Rebora il punto di partenza e il punto di arrivo di Rosmini, poiché ricolmo della «carità» di Cristo Crocifisso restituisce «carità»:

La carità di quel gran grido assomma, / di quell'unico grido si colma, / e inebriato del Sangue del perdono, / [...] / con slancio di figlio prorompe: - Padre, / vedi il fondo dell'anima mia, / fammi buono !-.

IV. CONCLUSIONE

Concludendo, quindi, possiamo dire che nelle liriche reboriane il ritratto di Rosmini è stretto, soprattutto, tra tre termini: «sapiente», «genio» e «carità». Questi sono strettamente legati tra loro e si esplicitano e completano vicendevolmente. Rebora, infatti, riconosce e sottolinea la somma sapienza del Roveretano, «genio sovrano», ma mostra che si tratta di una sapienza che, nascendo dall'umana umiltà, ha il suo fondamento in Dio. Soprattutto, però, ci dice che si tratta di una «sapienza» che, traendo alimento da Dio-Amore, sa trasformarsi in carità, cioè in dono d'amore per i fratelli. In Rosmini, allora, Rebora «rilegge soprattutto la propria ideale vocazione all'unitarietà, costante prerogativa, sin dagli anni giovanili di un umano che tende al divino»;³⁷ e l'offerta del proprio sangue insieme con il sangue del Redentore è forse la massima espressione di questo desiderio rosminiano e reboriano di unione tra l'uomo e Dio.

eli.mni@gmail.com

(Liceo delle Scienze Umane “Antonio Rosmini” di Domodossola)

³⁶ C. REBORA, *Il Cuore e il Sangue di Gesù e Antonio Rosmini*, in «Charitas», XXIX, 1955, luglio, pp. 329-343. Oggi in REBORA, *Rosmini*, cit., p. 173.

³⁷ M.C. PAINO, *Introduzione*, in PAINO – SAVOCA, *Concordanza delle poesie di Clemente Rebora*, cit., vol. I, p. XC.



LORENZA BOTTACIN CANTONI

**A ROLL OF DICE.
ROSMINI'S COURAGE
AND THE BET OF EMMANUEL FALQUE**

UN COLPO DI DADI.

IL CORAGGIO ROSMINIANO E LA SCOMMESSA DI EMMANUEL FALQUE

After a long journey through human finitude in the Triduum Philosophique, Emmanuel Falque wants to highlight the problematic connection between philosophy and theology and to find a way to put these disciplines in cooperation. His motto «the more one theologizes, the better one philosophizes» guides Falque's hand in this roll of the dice, with the same courage and humility suggested by Rosmini. The outcome of such a bet is an ethical way to understand and take care of the human body even in the chaos of its animal component, a component that Rosmini himself included in the Anthropology in the service of moral science.

Dios no es objeto de mi razón, ni de mi sensibilidad, sino de mi ser. Dios existe para mí en el mismo acto en que existo.¹

«Bisogna scommettere. Questo non è lasciato al libero volere, voi siete imbarcati».² Memore

¹ «Dio non è oggetto della mia ragione o della mia sensibilità, bensì del mio essere. Dio esiste per me nello stesso atto nel quale io esisto»; N. GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito: selección*, Villegas, Bogotá 2001, p. 106 (tr. it. mia).

² B. PASCAL, *Pensieri*, in ID., *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, introd. di A. BAUSOLA, tr. it. di A. BAUSOLA e R. TAPPELLA, Rusconi, Firenze 1978 [Pensées, L. 418 / B. 233 («Infini, rien»)], p. 575.



di queste parole del filosofo di Clermont-Ferrand, il fenomenologo e teologo Emmanuel Falque decide di giocarsi tutto in una scommessa che si concretizza nell'impresa di *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*. In questo saggio, Falque tenta una traversata rischiosa e dall'esito incerto, che in un solo lancio di dadi lo può privare sia del suo *status* di filosofo – per via dell'accusa di subordinare la filosofia alla teologia – sia di quello di teologo – avendo compromesso la purezza della teologia con argomenti tratti dal 'basso' della fenomenologia.

Ma se è vero che «*Toute pensée émet un coup de dés*»,³ ci sono pensieri capaci di sottrarre il proprio esito al caso e, forse, di abolire ogni casualità. Scegliendo di seguire Falque nella sua impresa, infatti, si assiste a una grande traversata scandita da tre momenti fondamentali, secondo un *itinerario* che induce a definire il rapporto tra filosofia e teologia in termini inediti, in modo da unirle, con la congiunzione *e*, piuttosto che disgiungerle con una *o* come spesso avviene.

Il saggio si presenta come un *discorso sul metodo* e dibatte la questione ermeneutica *sulla* linea di confine tra la filosofia e la teologia. L'esito della scommessa sarà una radicale trasformazione dell'approccio alle discipline, che poi altro non è che una trasformazione di colui che le pratica. Questa traccia metodologica meticolosamente costruita da Falque si presenta come la guida per comprendere l'innesto di filosofia e teologia, operazione che richiede tutto il coraggio necessario a «intraprendere grandi fatiche per giungere al vero».⁴

Come sottolinea Antonio Rosmini nel suo scritto sul metodo filosofico, non basta essere coraggiosi per impegnarsi in imprese teoretiche ad alto rischio, è altrettanto necessaria l'umiltà per arrestare la tracotanza di fronte a quel *mysterium* inaccessibile all'intelletto:

Il perfetto filosofo deve unire in sé le due virtù dell'umiltà e del coraggio filosofico, perché la prima lo conduce a prendere esatta cognizione di quanto il mondo possiede di scienza prima di lui; la seconda gli mette nell'animo il proponimento di tentare con tutte le sue forze di accrescere alquanto il patrimonio degli avi. La prima produce in lui uno spirito di conciliazione fra le diverse opinioni conciliabili, onde si fa seguace di un giudizioso eclettismo; la seconda produce in lui lo spirito di investigazione che il difende da ogni vizioso sincretismo.⁵

Sotto questo sigillo sembra iscriversi anche il progetto teoretico di Falque, che nel 'passag-

³ «Ogni pensiero emette un colpo di dadi»; S. MALLARMÉ, *Un colpo di dadi*, in ID., *Poesie e prose*, tr. it. di V. RAMACIOTTI, Garzanti, Milano 1992.

⁴ A. ROSMINI, *Del Metodo filosofico*, in ID. *Scritti Pedagogici*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2009, p. 195.

⁵ *Ibidem*.

gio del Rubicone' compendia la strategia necessaria a giustificare l'ambiziosa e sistematica fondazione di un'ermeneutica cattolica del corpo e della voce,⁶ già esposta nel *Triduum philosophique*,⁷ che raccoglie tre momenti speculativi distinti, ma intrecciati tra loro. L'opera falqueiana, infatti, ripercorre i tre giorni della Passione di Cristo e li sublima in un percorso filosofico illuminato da una teologia vivace e potente, capace di assumere le istanze del corpo senza abbandonarlo – e abbandonarsi – a una spiritualizzazione tanto sterile quanto obsoleta.

L'autore intende mostrare la connessione – se non la coincidenza – dell'esperienza di Dio e di quella dell'uomo: una sfida lanciata tanto alla filosofia quanto alla teologia contemporanee, sempre più spesso schierate su fronti opposti o obbligate a un rapporto di subordinazione, piuttosto che poste in una felice cooperazione.⁸ L'angoscia e la sofferenza nell'oscurità del Getsemani, il corpo straziato inchiodato alla croce del Venerdì, la speranza della Resurrezione e, infine, la luce della Risurrezione stessa non sono soltanto espressione della gloria divina, ma diventano vera esperienza che l'uomo fa nella propria carne, unico mezzo tramite il quale si può attingere al divino al di qua dei limiti dell'intelletto e al di là della suprema astrazione della Ragione.

⁶ Per l'autore, «l'ermeneutica cattolica “del corpo e della voce” dà vita a una “fenomenologia del credere” che viene a fondarla. Se la prima (l'ermeneutica) ricerca il senso, un senso ancorato a un “corpo” e non “in un testo”, la seconda (la fenomenologia) descrive una modalità di esserci radicata in un credere la cui esperienza ci conduce al livello comune dell'umanità»; E. FALQUE, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, Lessius, Paris 2013, tr. it. di L. BOTTACIN CANTONI, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, introd. di C. CANULLO, Morcelliana, Brescia 2017, p. 93. Traduzione italiana promossa e finanziata dal Centro di Studi e Ricerche «Antonio Rosmini» dell'Università di Trento nell'ambito del progetto “Rosmini e la fenomenologia”.

⁷ Il 'trittico' esamina il tema dell'umano mediante l'analisi delle categorie esistenziali della sofferenza, della nascita e della carne, delle estasi temporali e dei teologumeni della derelizione, della risurrezione e dell'eucaristia e, infine, delle metamorfosi del patire, del passare e della manducazione.

⁸ Non vi è più ragione per la quale filosofia e teologia si sviluppino indipendentemente l'una dall'altra fino a guardarsi in cagnesco perché la dinamica dell'incarnazione offre una possibilità di vero e fecondo dialogo tra le discipline in un *passaggio* ardito, ma ben giustificato: «se non c'è altra esperienza di Dio che quella dell'uomo, è proprio sul cammino dell'uomo che il discepolo incontra l'uomo-Dio. In altre parole, il teologico incontra e trasforma il filosofico passo passo, camminando sulla via della filosofia [...]. In breve, dal momento che Dio si fa uomo e si mostra come uomo anche nella Resurrezione, noi possiamo avere accesso al divino tramite l'umano (e quindi tramite la filosofia), anche se in vista di una trasformazione e metamorfosi in Dio (quindi nel crogiuolo della teologia). Questo “rivestimento” [*tuilage*], o copertura [*recouvrement*] che dir si voglia, della filosofia per mezzo della teologia riveste sempre anche l'uomo-Dio (il Verbo fatto carne) e riguarda una decisione di Dio più che dell'uomo»; FALQUE, *Passare il Rubicone*, cit., pp. 154-155.

La lettura esistenziale e fenomenologica della vulnerabilità umana offerta da *Le Passeur du Gethsémani*⁹ racconta la trasformazione integrale della condizione carnale dell'uomo in un fervido dialogo con autori quali Husserl (inizialmente accusato di voler fondare una nuova scolastica), Levinas, Sartre e Heidegger. In questo lavoro, il debito contratto con la fenomenologia husserliana si traduce in un'attenta analisi dei due modi di essere della 'corpo-realtà' umana, due modalità di 'essere animati': *Körper* e *Leib*. Il primo dà accesso alla conoscenza sensibile, mentre il secondo testimonia l'apertura all'irriducibile alterità della trascendenza; tuttavia Falque non intende trascurare la componente apparentemente sorda (o muta) del corpo in quanto tale nel suo monito costante al limite, ma esige che si prenda in carico integralmente questo stesso limite.

L'analitica dell'incarnazione esposta in *Le Passeur du Gethsémani* nelle tappe della finitezza, della morte e della sofferenza promette, altrettanto, un'analitica della risurrezione. Ecco che allora la finitezza attende di essere rimessa in questione nel secondo volume del trittico, che legge le categorie di natalità e mortalità in un'ottica nuova, quella del mistero della nascita e della rinascita nella risurrezione. Il progetto di Falque richiede una buona dose di coraggio per superare una duplice difficoltà: «l'imbarazzo teologico a credere che ciò che è accaduto a Cristo risorto possa riguardare noi; e per l'altro verso, il peso filosofico di una finitezza che probabilmente non è possibile superare, né tantomeno trasformare».¹⁰ Heidegger, la cui ermeneutica affonda le radici nella teologia,¹¹ è il referente principe di questo lavoro che si presenta, allora, come l'indispensabile presa in carico di quell'ineludibile finitezza umana di carne e sangue che nessun cieco ottimismo teologico (o filosofico) può mai definitivamente cancellare mediante l'aspirazione alla trascendenza assoluta.¹²

⁹ E. FALQUE, *Le Passeur du Gethsémani*, Cerf, Paris 1999.

¹⁰ E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004 ; tr. it. a cura di F. V. TOMMASI, *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione*, San Paolo, Milano 2014, p. 30

¹¹ Heidegger, dialogando con il giapponese Tetzuka, ammette: «La mia familiarità con il termine "ermeneutica" risale al tempo in cui studiavo teologia [...]. Senza quella provenienza teologica mai sarei giunto sul cammino del pensiero. Ma la provenienza resta sempre futuro»; M. HEIDEGGER, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio tra un giapponese un interrogante*, in ID., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. a cura di A. CARACCILO, Mursia, Milano 2015, pp. 89-90.

¹² Cfr. N. REALI, *Pensare fenomenologicamente la resurrezione. Considerazioni sul rapporto filosofia/teologia in Métamorphose de la finitude di Emmanuel Falque*, in C. CANULLO, P. GILBERT (eds.), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, p. 58.

Per Falque, infatti, la finitezza umana non è il limite del pensabile, ma il fondamento «inaggirabile»¹³ e la condizione di pensabilità dell'esperienza umana: «noi non abbiamo altra esperienza di Dio che quella umana».¹⁴ La finitezza, dato primario della filosofia e della teologia, mostra come la triviale evidenza della carne è genuinamente esperienza del divino che si esprime come 'Verbo fatto carne' grazie a cui «comprendiamo *analogicamente* la rinascita della carne».¹⁵ Corpo carnale e corpo risorto appaiono, alla fine della cavalcata attraverso l'orizzonte della finitezza, come «un solo e unico corpo»,¹⁶ poiché io sperimento la mia carne fenomenologicamente come elemento proprio del corpo, del *mio* corpo, senza che si riduca a muto sostrato biologico, e

¹³ FALQUE, *Metamorfosi della finitezza*, cit., p. 51.

¹⁴ *Ibidem*. Falque riprende, in questo frangente, la riflessione Heideggeriana sulla finitezza. Il filosofo di Meßkirch elabora il concetto di finitezza a partire dalla nozione di libertà presentata da Kant sulla base del principio di causalità. Per Heidegger si tratta di pensare il limite non in senso di limitatezza, ma di finitezza essenzialmente temporale (mortalità), vale a dire nell'unico orizzonte in cui è possibile porre la domanda sull'essere. La finitezza, ricorda Falque nel saggio a essa intitolato, non va confusa con il finito o il definitivo che deve essere convogliato – speranzoso – verso l'infinito trascendente: la finitezza è la condizione *positiva* dell'essere uomo. Il concetto heideggeriano di finitezza, ripreso da Falque, è sovente sovrapposto a quello di fatticità, sebbene i due termini tedeschi siano differenti: *Endlichkeit* e *Faktizität* (termine che compare per la prima volta in Fichte, poi in Dilthey e occasionalmente in Husserl, ma che appartiene preminentemente alla tradizione neokantiana nella quale assume, a partire da Natorp, una valenza squisitamente temporale). In *Essere e Tempo*, in particolare, la finitezza si scopre a partire dal par. 65 in cui Heidegger sostiene che l'essere-per-la-morte non dipende da un cessare delle condizioni vitali, ma è condizione di esistenza in quanto il *Dasein* esiste finitamente: la finitezza ribadisce il carattere fenomenico della temporalità (cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2008, p. 391). Nel par. 74 Heidegger tratta la costituzione fondamentale della storicità dell'Esserci e afferma che la finitezza, una volta afferrata mediante la decisione anticipatrice della morte, «*sottrae l'esistenza alla molteplicità infinita delle possibilità che si offrono immediatamente*» per consegnarlo al destino poiché «*solo la temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino*» (ivi, pp. 452-453, in corsivo nel testo). Falque reinterpretare la relazione tra finitezza e destino in chiave cristiana in modo tale che l'inaggirabile orizzonte della finitezza umana arrivi alla trasfigurazione mediante la figura di Cristo, oltrepassando i limiti teoretici di Heidegger, ma anche di Foucault e di Deleuze: «Il Verbo incarnato rivela così [...] che c'è nell'uomo qualcosa che viene prima della pura e semplice assunzione di sé da parte di se stesso»; FALQUE, *Metamorfosi della finitezza*, cit., p. 57.

¹⁵ Ivi, p. 272.

¹⁶ Ivi, p. 251.

diventando, piuttosto, il vero luogo di incarnazione e modalità d'abitazione per l'uomo, costantemente esposto nella dimensione patica del vissuto, e, per Dio, il divenire uomo e rivelarsi.

Nessuna certezza o garanzia può essere impressa alla ragione da una verità che appartiene al cammino della fede: la resurrezione diviene, anch'essa, un'ardita «scommessa della vita, più che della morte, della metamorfosi, più che della degenerazione».¹⁷ Il coraggio del filosofo nell'accettare questa verità è premiato dalla feconda unione di filosofia e teologia in *Les Nocces de l'Agneau*,¹⁸ terzo volume del trittico che si interroga sul sacrificio eucaristico sia dal punto di vista filosofico (esaminando la potenza del corpo, l'animalità e la sfera dell'eros) sia da quello teologico (nella transustanziazione, nella figura dell'agnello e nelle espressioni dell'*agape*).

L'enunciazione abissale «*hoc est corpus meum*» è ripensata da Falque fino al limite estremo e inquietante, che coinvolge la componente primordiale del caos e della pulsionalità della carne. Il limite del corpo, già attraversato nel *Passeur*, ritorna come concetto centrale, ineludibile per una fenomenologia del limite che diviene filosofia al limite – secondo un'altra espressione cara all'Autore – che «affronta, poi, la nostra “vita come corpo” [*vie corporante*], animata da passioni e istinti, fatta per balzare fuori dal «perimetro di ciò che non si può più dire verso “quel caos del *tohu va bohu* in noi” che solo Cristo, con il dono eucaristico del suo corpo o del “questo è il mio corpo” è in grado di ricongiungere e di abitare».¹⁹

Le *Noces* celebrano un intrepido amore per il limite, non guidato da una temerarietà che metterebbe a repentaglio l'unione, ma sempre accompagnato dall'umiltà del limite, da una constatazione della finitezza umana che induce ad accettare il limite del fenomeno tenendosi «in una limitazione che il caos deborda, senza che sia mai ricevuto o divenga conscio».²⁰ Appaiono così anche i limiti della fenomenologia stessa, scogli quali l'ipertrofia del vissuto intenzionale a dispetto di un caos insensato; o la 'sbandata' della carne [*embardée*] derivata dalla radicalizzazione della distinzione tra *Körper* e *Leib* e confluita nell'assimilazione quasi totale del corpo con la carne o, infine, il primato assoluto della passività sull'attività.²¹ Nel caos del corpo e della carne si scopre la possibilità di far cooperare filosofia e teologia bilanciandone i rapporti e superandone le aporie.

La ricerca, certo audace, di Falque, allora, mira a indicare «un solo assioma trinitario»²² che

¹⁷ Ivi, p. 276.

¹⁸ E. FALQUE, *Les Nocces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, Paris 2011.

¹⁹ FALQUE, *Passare il Rubicone*, cit., pp. 60-69.

²⁰ FALQUE, *Les Nocces de l'Agneau*, cit., p. 57.

²¹ Per una puntuale analisi dei tre 'scogli' della fenomenologia e una messa a tema di alcune ulteriori questioni aperte nell'interpretazione falqueiana, si veda S. BANCALARI, *Il fenomeno limitato. Lo statuto della fenomenologia nelle Nocces de l'Agneau di Emmanuel Falque*, in CANULLO, GILBERT (eds.), *Emmanuel Falque*, cit., pp. 72-80.

²² FALQUE, *Passare il Rubicone*, p. 158.

guida e risolve il rapporto tra filosofia e teologia, ma anche «ogni realtà propriamente umana assunta e convertita da Dio».²³ Se si assume che «niente si produce nell'uomo che non si produca anche e in primo luogo in Dio, eccetto il peccato», allora è necessario che la filosofia accetti il peso, anche teologico, della finitezza che non «si alleggerirà fintanto che il figlio che patisce nella sua umanità (attraversando il Getsemani, come in *Le Passeur de Gethsémani*) non l'avrà passato al Padre nella sua divinità (cfr. *Metamorfosi della finitezza*)»:

Lo “eros carnale” dello sposo non compirà fino in fondo il suo senso fino a che non sarà stato integrato e trasformato nell'agape divina (nelle nozze dell'Agnello, cfr. *Les Noces de l'Agneau*). La filosofia è trasformata e convertita a contatto con la teologia e non nel senso in cui sia prevenuta per le sue pretese derivate o tentativi di autonomizzazione, ma perché riceve inaspettatamente il suo senso ultimo, in una sola volta, dalla «forza della resurrezione» e dalla «materialità dell'eucaristia».²⁴

Nell'impresa del *triduum*, il matrimonio tra filosofia e teologia, tra finitezza e gloria della resurrezione, dà vita a un pensiero che si fa carne e che si pone in ascolto del silenzioso senso della carne, dell'appello atroce – *abissale* – del corpo letteralmente *in carne e ossa* e prepara il terreno per una pratica che reca in sé il sigillo dell'umiltà, già prospettata da Rosmini, per poter salire «sulle spalle [...] gigantesche»²⁵ dei padri, facendosi carico della loro eredità e pensando con loro. L'umiltà rosminiana che sembra guidare la mano di Falque non è semplice conoscenza delle fonti, ma si trasforma in una familiarità tale da ricostruire, con estrema precisione e con fluida maestria, un dialogo perfettamente calibrato tra padri della Chiesa quali Ireneo di Lione, Duns Scoto, Scoto Eriugena e i grandi iconoclasti del Novecento, come Heidegger e Derrida.

Un costante passaggio dall'orizzonte della tradizione al campo di battaglia del recente dibattito filosofico testimonia l'agilità del passo di marcia di Falque, quell'attitudine al passaggio che non *fugge* e né *rifugge* alcuna difficoltà.²⁶ Costruire un'ermeneutica del corpo e della voce è solo la prima tappa di un percorso che richiede, come si accennava in precedenza, di essere pienamente giustificato nel metodo con la «traversata a doppio senso di marcia del Rubicone»,²⁷ in vista di una proposta teoretica e pratica che chiama in causa in prima persona: l'etica del *corps épandu*, il corpo steso, di cui si parlerà in seguito.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 159.

²⁵ La vivida espressione di Rosmini ben tratteggia il giusto atteggiamento che distingue un filosofo che, non per falsa modestia, ma per cautela, sale 'umilmente' sulle spalle dei predecessori, si affida alle parole dei maestri e dei grandi pensatori in modo da poter offrire un contributo valido alla filosofia a venire. Cfr. A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, a cura di U. MURATORE, S. F. TADINI, Città Nuova, Roma 2012, p. 429.

²⁶ Come già evidenziato da C. CANULLO *Il passaggio possibile*, in CANULLO, GILBERT (eds.), *Emmanuel Falque*, cit., p. 6.

²⁷ FALQUE, *Passare il Rubicone*, cit., p. 135.

Il passaggio del Rubicone si sviluppa in tre momenti critici, l'atto di «decifrare» [*déchiffrer*], di «scegliere» [*choisir*] e di «superare» [*franchir*]: 1) *interpretare*; 2) *decidere*; 3) *passare*: all'operazione ermeneutica della prima parte, segue lo sviluppo di una fenomenologia del credere che descrive precisamente il suolo comune di una credenza originaria alla quale tutti possiamo appellarci e che comporta, però, un *decidere* e *decidersi* in vista di una trasformazione; nella terza parte, infine, si consuma effettivamente il *passaggio*. Un attraversamento che è sempre a doppio senso di marcia – Falque continua a ricordarlo.

L'Autore sostiene che la comprensione resta entro l'orizzonte del dire, ma è necessario riflettere anche su che cosa si intenda per comprensione, su che cosa si comprenda e su come si possa comprendere: se la teologia cattolica si è gettata entusiasticamente «nella breccia aperta dall'ermeneutica dei testi, ha indubbiamente dato luogo a una fecondità inedita, ma bisogna ancora pensare fino in fondo il rinnovamento di tale via».²⁸ Se, allora, i fenomenologi si dedicano con acribia allo studio del *corpus* della teologia, ciò dipende da una descrizione che, letteralmente, prende gradualmente corpo dall'atto interpretativo, cosicché la vita «rivendica la sua importanza su di un "testo"»²⁹ spesso considerato la sola modalità di incarnazione.

L'ermeneutica del corpo e della voce veicola quindi anche una pratica cattolica che non dimentica il *côté* sensibile sul quale la stessa fede si deve radicare: si tratta di scovare un fondo comune, quello dell'umano.

Non si può credere in Dio se non si crede dapprima *al mondo*, cioè *ad altri* [...]. Si è «sempre credenti» innanzitutto al mondo e al fatto che vi sia altro, nonostante l'esperienza insegni a dubitare, o meglio, a non fidarsi. Su questa «credenza originaria» (*Urglaube*), e su di essa soltanto, può reggersi la «fede religiosa» (*credo*). Il «suolo comune dell'umano» attende di essere fondato filosoficamente per poter poi essere trasformato teologicamente.³⁰

È proprio su questo suolo in comune della credenza originaria che Falque può costruire un brillante parallelismo tra fede filosofica nel mondo e fede teologica in Dio sulla base di una credenza originaria che si può riassumere con le parole del 'credo' di Wittgenstein.³¹

²⁸ Ivi, p. 25.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, pp. 26-27.

³¹ «Credo di avere degli antenati, che ogni uomo ne abbia. Credo che ci siano diverse e svariate città e, in generale, credo ai dati principali della geografia e della storia. Credo che la Terra sia un corpo, sulla cui superficie ci muoviamo, e che non possa sparire improvvisamente, o cose del genere, più di quanto non possa scomparire un altro corpo solido: questo tavolo, questa casa, quest'albero, etc. Se anche volessi dubitare che la Terra esisteva già molto tempo prima che io nascessi, dovrei mettere in dubbio tutto ciò che per me è saldamente acquisito»; L. WITGENSTEIN, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, tr. it. di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 1999, § 234, p. 38 (traduzione modificata).

Avere fondato l'atto interpretativo nel corpo è solo il primo passo per guardare il *flumen* che separa (e accosta) filosofia e teologia; serve una decisione rispetto a un orizzonte condiviso da tutti. La 'fede percettiva' del filosofo, allora, non coincide semplicemente con quella 'religiosa', né con quella 'confessionale', ma scopre nella credenza originaria un'apertura all'altro congiunta a un innesto dell'altro in me e nella mia concreta esistenza carnale.

Appare evidente, dunque, la consonanza di intenti che avvicina l'impresa falqueiana al progetto rosminiano che si misura con una verità che si offre come unico principio del Cristianesimo e della filosofia «se non che, come in questa la verità si mostra solo per una regola della mente, così in quello ella ci si porge compiuta e intiera in se medesima sussistente siccome una persona divina, la quale parte luce in noi ed opera efficacissima nell'essenza del nostro spirito, e parte velata ed occulta si fa oggetto venerando alla nostra Fede e argomento infinito di tutta nostra speranza». ³² Il punto d'avvio della riflessione rosminiana, allora, pur mantenendo intatta l'originalità dell'autore e della sua prospettiva che non può essere univocamente ridotta ad altri sistemi precedenti o coevi, rivela la necessità di istituire un rapporto di amicizia tra filosofia e teologia. Le due discipline desiderano entrambe la verità, unico astro che ne guida i passi e che accomuna fede e ragione.

L'auspicio del Roveretano giunge a espressione nella *Teosofia*, che, sebbene rimanga un'opera incompiuta, compendia l'intento di una sorellanza disciplinare sotto l'egida del comune mistero del dogma trinitario che la filosofia – e non solo la teologia – deve coraggiosamente e umilmente ricevere e accogliere. ³³ Svelare il sacro mistero della Trinità, dunque, implica che l'esistenza trinitaria possa essere dimostrata mediante elementi squisitamente speculativi negativi e indiretti, ma comunque pertinenti al campo filosofico, che trasforma tali argomenti in proposizioni scientificamente validate. ³⁴

Se il Roveretano come *teologo* fonda l'amicizia tra le discipline nell'alto mistero della trinità, il *filosofo* fenomenologo Falque prende le mosse dal basso della nostra concreta esistenza per consolidare un rapporto sovente contrastato: i due sembrano procedere in sensi opposti, ma non per divergere né per scontrarsi, bensì andandosi incontro a mano tesa. Il pensatore francese infatti

³² A. ROSMINI, *Prefazione a Nuovo saggio sulla origine delle idee*, in ID., *Opere complete dell'Abate Rosmini-Serbati*, vol. II, *Ideologia e logica*, Batelli, Napoli 1842, p. XIV.

³³ «È dunque indispensabile che fin d'adesso giustifichiamo questo nostro sdruscire, colle nostre ricerche intorno all'essere, nella sfera teologica, ed anzi toccarne le cime. Il che ad alcuni potrebbe parere contrario al metodo filosofico, al quale è prescritto camminar sempre per una via di raziocinio, senza che nulla possa in questa sfera l'autorità, se non fosse per accidente, cioè per confermare con essa e rendere più persuasiva la rettitudine dello stesso raziocinio, vedendolo formato egualmente da più menti, o da più menti confermatone il risultato. Ora non è punto introdurre nella scienza filosofica l'autorità della rivelazione, quando non ci serviamo del peso di questa per dimostrare le proposizioni che dimostriamo»; A. ROSMINI, *Teosofia*, Società Editrice di Libri di Filosofia, Torino 1859, § 193, p. 157.

³⁴ Cfr. *ivi*, §§ 191-193.

prospetta l'ipotesi finale di un rivestimento e di una conversione *della filosofia mediante la teologia*, secondo la quale ciò che differenzia le due discipline non è tanto l'oggetto d'analisi, quanto il punto di partenza e l'*allure*, o il modo di procedere e, di conseguenza lo statuto dell'indagine. «In ogni caso l'orizzonte della finitudine rimane un punto cardinale sia per la filosofia che per la teologia, non fosse altro che, essendo noi *umani*, dobbiamo *innanzitutto* affrontarlo»³⁵ e assumerlo, in tutto il suo *peso*, *pesando* ogni passo della traversata che conduce a un rinnovato concetto di umanità.³⁶

Il costante richiamo della corporeità è ineludibile, il suo appello diviene assordante: la realtà concretissima dell'uomo non viene mai dimenticata e abbandonata, ma permane come un nocciolo ineliminabile. Proprio questo nucleo residuale costituisce il problema che si scopre sotto la scorza delle indagini fenomenologiche così come del discorso teologico. Il punto *nevralgico* è il concreto dell'uomo irriducibile a corpo organico o a corpo vissuto.

È curioso notare come l'approdo di Falque a una proposta etica che parta dal corpo e che lo consideri anche nella sua parte animale, sia prossimo a quanto già Rosmini lasciava intendere nella sua *Antropologia in servizio della scienza morale*. La 'base' materiale denominata come «sentimento fondamentale corporeo, o sentimento del vivere»³⁷ non esclude, di fatto, per Rosmini, un substrato di animalità che compone l'umano che è «un soggetto animale, intellettuale e volitivo», «dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato, e della percezione del proprio sentimento fondamentale corporeo, ed operante secondo l'animalità e l'intelligenza».³⁸

Per il Roveretano animalità, intelligenza e volontà concorrono parimenti alla costituzione soggettiva, in un'unità che complica e supera la definizione aristotelica di animale razionale.³⁹ Tale unità si incarna in un'esperienza primitiva per la quale, una volta venuti meno tutti gli sti-

³⁵ FALQUE, *Passare il Rubicone*, cit., p. 29.

³⁶ Falque dedica un paragrafo del suo scritto sulla finitezza al «peso del tempo» in relazione alla fatticità del Dasein asserendo che la fatticità del tempo nell'esistenza orientata è anzitutto ciò che «mi pesa in quanto uomo»: «*oneri mihi sum*», enuncia Agostino nelle sue *Confessioni*; cfr. FALQUE, *Metamorfosi della finitezza*, cit., pp. 73-78.

³⁷A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIL, Città Nuova, Roma 1981, n. 139, p. 103.

³⁸ Ivi. nn. 22-23, p. 33; n. 34, p. 37; nn. 37 e 39, p. 40.

³⁹ L'essenza dell'uomo come sentimento fondamentale accorpa tre sfere: animale, intellettuale e razionale, che sono percepite come io: «Nel nostro fondamentale sentimento esistono tutte queste potenze (sensitività esterna, sensitività interna, intelletto) avanti le loro operazioni, cioè il sentimento di me con il mio corpo (sensitività) e l'intelletto. Questo sentimento intimo e perfettamente uno, unisce la sensitività e l'intelletto. Egli ha altresì un'attività quasi direi, una vista spirituale (razionalità) colla quale ne vede il rapporto: questa funzione costituisce la sintesi primitiva»; ROSMINI, *Nuovo saggio sulla origine delle idee*, cit., p. 424.

moli esterni «e tutti que' sentimenti parziali, che potessero svegliarsi nell'interno del corpo nostro a cagione di qualche stimolo particolare», la parte animale ancora sussiste, ma si configura come «sentimento fondamentale corporeo, o sentimento del vivere. Ma si troverà allora che questo sentimento è a pieno uniforme e semplicissimo». ⁴⁰

Sentimento elementare, quasi dato bruto, che tuttavia possiede una carica dirompente che lo distingue dalla mera *res extensa* poiché «l'esteso non può sentire l'esteso; perocchè l'esteso ha sempre le parti sue l'una fuori dell'altra e però se una parte sentisse, il suo sentire sarebbe fuori del sentire delle altre parti» ⁴¹ e il senso sarebbe fuori dal senso. Non semplice passività della materia che attende di essere manipolata, non 'Io' autocosciente (il sentimento fondamentale vibra a fondo dell'io), ma soggetto animato, *attivato*, anche nella sensazione elementare dell'avere ed essere corpo in una decisa presa di distanza dal dualismo cartesiano. ⁴² Rosmini traccia una distinzione tra passività e inerzia per la quale il sentimento «è una passività che *spontaneamente* è passiva, una *ricettività* che *riceve cooperando* ella stessa affinché accada questo ricevimento». ⁴³

La ricettività e l'apertura propriamente umane indicate dal Roveretano rivendicano un'irriducibilità dell'umano a pura materia e impongono una riflessione profonda anche sul senso dell'etica. In tale direzione e con presupposti simili si delinea la lettura falqueiana dell'attività del corpo, un'ipotesi che non soccombe a facili esaltazioni della potenza e alle pericolose derive che potrebbero scaturirne, ma supera la distinzione passivo/attivo con un nuovo termine: tra il corpo *esteso* [*corps étendu*] e il corpo *vissuto* [*corps vécu*] si inserisce il corpo *steso* [*corps épandu*] – il *mio* corpo al di là di ogni significazione, nel più intimo caos – un corpo che Cristo assume nell'eucaristia.

Simile alla carcassa *distesa* del *Bue macellato* di Rembrandt o alle figure 'sfigurate' di Francis Bacon o Lucian Freud, così come allo strazio del Cristo nella crocifissione e nella deposizione (si pensi alla *Crocifissione* di Matthias Grünewald), il corpo steso è abbandonato, gettato lì a occupare uno spazio che non riesce autenticamente ad abitare, come la carne da mangiare e sta concretamente a ricordare all'uomo la sua componente di animalità. A differenza della *res extensa* cartesiana, il corpo non è meccanismo, ma è organismo. In quest'ottica, non è più la carne o il *Leib* a spiegare l'incarnazione di Cristo (come sostiene per esempio M. Henry), ma è l'incarnazione stessa che pone in questione il *Leib* o il senso come corpo. ⁴⁴

⁴⁰ ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 139, p. 103.

⁴¹ Ivi, n. 96, p. 72.

⁴² Il sentimento fondamentale non *risiede* in una qualche ghiandola pineale, esso: «non si trova in parte alcuna né grande né piccola, né in tutto il corpo, né in un punto, perocché il suo modo di essere non ha alcuna comparazione, o proporzione o similitudine con ciò che è materia o proprietà di materia, ma solo ell'ha colla materia un rapporto di azione e di passione»; ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., n. 103, p. 75.

⁴³ Ivi, n. 367, p. 226 (corsivi miei).

⁴⁴ Il corpo steso assume un senso soltanto a partire dal teologico, e la teologia, grazie alla fenomenologia, impara nuovamente ad accogliere l'umano fino in fondo, fino all'animalità, senza

Falque descrive il corpo steso come un corpo estraneo al mondo della coscienza intenzionale, muto, materiale e denso, «che io subisco e non scelgo mai. Io non vivo il mio corpo. Questo corpo in qualche modo *mi vive*»,⁴⁵ per esempio nell'esperienza della malattia. L'io soggetto al male diviene oggetto del dolore stesso. Le parole [*mots*] del corpo divengono i suoi mali [*maux*]⁴⁶ e la finitezza e il *limite* umano si esprimono allora non come speranza nell'al di là, ma come cura 'qui e ora': «abitare il limite [...] costituisce il palliativo come rinuncia al curativo». ⁴⁷ In questo modo «l'umile controllo del corpo» non è denuncia dell'inefficacia della cura, ma manifestazione della sola cura possibile nell'assurdo *agire a vuoto*: in questo vuoto, solo qui, si dà appieno la nostra umanità.

La carica paradossale della proposta falqueiana si riverbera anche nella *potenza del corpo*, pur negli stati di sofferenza più acuti: una resistenza materica, un *avere peso*, nel doppio senso di questa espressione, della massa corporea. Ecco che l'etica *palliativa* del corpo steso richiede un infinito coraggio, un coraggio filosofico, certo, ma anche una vocazione all'umano (che è vera chiamata divina) al semplice «essere-lì» o meglio «essere a fianco» o stare «accanto», «attraverso il quale il paziente si sente accompagnato, o per lo meno assistito. Tale etica particolare [...] dirà la “la carne che resta” quando la “parola significante” si tace – caos del corpo e tramite il corpo». ⁴⁸

Un'etica che diviene quasi un'*etologia* capace abbracciare la componente di animalità nell'uomo, quella *potenza dell'organico* che tiene in vita e innerva la vita stessa; la cura palliativa prende in carico la vita sofferente rispetto alla quale non vi è cura possibile: il corpo *steso*, mediante la cura palliativa è *esteso* verso il vissuto del *Leib* (mentre il curativo lo considera perlopiù come un oggetto da riparare e agisce sul *Körper*)⁴⁹ ed esige quella «pietà per la carne macellata» [*pitié pur la viande*] già invocata da Gilles Deleuze di fronte alle tavole 'operatorie' di Bacon.⁵⁰ La

dimenticare, come scrive Merleau-Ponty, che «il cristianesimo è, fra l'altro, il riconoscimento di un mistero [...] consistente proprio nel fatto che il Dio cristiano non ammette un rapporto verticale di subordinazione [...]. Il Cristo testimonia che Dio non sarebbe pienamente Dio senza unirsi alla condizione d'uomo [...]. La trascendenza non sovrasta più l'uomo: egli ne diviene stranamente il portatore privilegiato»; M. MERLEAU-PONTY, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in ID., *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, a cura di A. BONOMI, tr. it. a cura di G. ALFIERI, Il saggiatore, Milano 2015, p. 100.

⁴⁵ E. FALQUE, *Éthique du corps épanou*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 2016/1 (n. 288), p. 61 (tr. it. mia).

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 56.

⁴⁷ *Ivi*, p. 63.

⁴⁸ *Ivi*, p. 67.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 70.

⁵⁰ G. DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, a cura di A. BADIOU, tr. it. di S. VERDICCHIO, Quodlibet, Macerata 2008, p. 57. Questa espressione è citata dallo stesso Falque che sostiene che,

pietà per la carne da macello rievoca l'intrigo anarchico della responsabilità per l'altro delineata da Levinas in *Altrimenti che essere*, la pro-vocazione a cui si sottomette l'io, «nell'esposizione alle ferite e agli oltraggi», un io incarnato per offrirsi [*s'offrir*] all'altro, cioè per darsi e per soffrire [*souffrir*] con l'altro.

Nella proposta di Falque questa esposizione fin nella propria carne della generosità per l'altro assume la forma coraggiosa di una pietà senza riserve in cui la potenza organica (*conatus*) non è impegnata nel perseverare in sé, ma donata all'altro affinché resti attaccato ancora alla vita, devoluta a fargli vedere – e credere – «d'essere ancora amato e desiderato».⁵¹

Il paziente *patisce*, come suggerisce la parola, e il curante opera il *passaggio* che non è trasmissione, ma è un patire e passare di cui il *Passeur* nel Getsemani è già emblema. Si scardina ogni idealizzazione della terapia palliativa e l'equazione tra i *maux* e i *mots* unisce ancora una volta verbalità e carnalità:

Il verbo si fa carne (sul letto d'ospedale) affinché la carne si faccia verbo [...]. Le parole del padre del deserto Marco l'asceta «il Verbo si è fatto carne perché la carne divenisse Verbo» non valgono solo per l'incarnazione cristica, ma per tutti i nostri modi d'incorporazione.⁵²

L'etica del corpo steso allora non presenta una sequela di fredde norme, ma è una sfida a lanciare coraggiosamente i dadi per abolire il caso e per sviluppare, di giorno in giorno, nell'umiltà della nostra finitezza, un *ethos* o un modo d'essere per il quale la carne significhi il caos della sua esposizione e delle sue ferite, abbandonato su di un letto o inchiodato a una croce, nel più inquietante e intimo segreto in cui animalità e sacro si incontrano e si fecondano reciprocamente, poiché «*la vida religiosa comienza cuando descubrimos que Dios no es postulado de la ética, sino la única aventura en que vale la pena arriesgarnos*».⁵³

lbottacincantoni@outlook.com

(Università di Padova)

quando la malattia diviene incurabile e si sottrae alla dinamica mirata a *rimettere in piedi* il paziente, il corpo *steso* del paziente non può essere anestetizzato del tutto e diviene simile alla carne 'da macello'; cfr. FALQUE, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 72.

⁵¹ FALQUE, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 77.

⁵² Ivi, p. 78.

⁵³ «La vita religiosa inizia quando scopriamo che Dio non è un postulato etico, ma la sola avventura nella quale vale la pena arrischiarsi»; GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito*, cit., p. 195 (tr. it. mia).



F. BACON, *Tre Studi per figure alla base di una Crocifissione*, 1944, Londra, Tate Britain.



MATTIA COSER

POLITICS AND CRATOLOGY. VITTORIO HÖSLE ON THE CONCEPT OF POWER

POLITICA E CRATOLOGIA SUL CONCETTO DI POTERE IN VITTORIO HÖSLE

This article treats the phenomenology of power by Vittorio Hösle. He distinguishes two disciplines: cratology and politics. The first means a power which is only interested in itself and whose only goal is the self-implementation. Politics means a power that endeavors for need and rights of citizens. At the end will be discussed how religion can offer a coordination in the sphere of ethical policy and a contribute in the formation of a global ethic.

I. LE CARATTERISTICHE CONCETTUALI DEL POTERE

«Quando si tratta del potere le cose vanno facilmente come ad Agostino con il tempo. Fino a che nessuno chiede cosa sia il potere, lo si sa; tuttavia non appena si tenta di spiegarlo a qualcun altro, non lo si sa più».¹ Con queste parole il filosofo italo-tedesco Vittorio Hösle apre il capitolo del suo imponente libro *Moral und Politik* dedicato al tema del potere. Con ciò egli intende affermare che è straordinariamente difficile trovare una sua esatta definizione, nonostante la questione relativa a tale tema ricopra oggi un ruolo molto importante nel dibattito politico e nella riflessione che lo anima. A dispetto dell'importanza cruciale di una definizione del potere nei ragionamenti politici, pare regni attualmente una certa confusione su cosa tale concetto realmente significhi, tanto che Hösle giunge a osservare che spesso col sostantivo 'potere' si allude a cose differenti e che sovente in uno stesso autore è riscontrabile una molteplicità di significati nell'utilizzo di tale termine. Questa ambiguità si ricollega a suo avviso al fatto che «il concetto

¹ V. HÖSLE, *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, Beck, München 1997, p. 390. Non esistendo una traduzione italiana di questo libro, tutte le citazioni sono state tradotte dall'autore del presente articolo.

corrispondente appartiene a una famiglia di concetti che annovera anche quelli di influenza, autorità, dominio, forza o violenza, il cui rapporto con esso, nonostante i molti tentativi, non è ancora stato definito in maniera poi così precisa».²

Cos'è dunque il potere? Vittorio Hösle individua un possibile approccio a tale questione in sette caratteristiche concettuali che generalmente trovano espressione in stretta correlazione con tale predicato.

In primo luogo va sottolineato che il potere «non è un predicato a una sola cifra, bensì (almeno) a due cifre»,³ il che significa che nessuno ha il potere in quanto tale, ma «sempre e solo potere su qualcosa o su qualcuno».⁴ Già il primo approccio esprime dunque il fatto che il potere ha un carattere relazionale, che non si tratta di un predicato assoluto ma che consiste al contrario sempre in un determinato rapporto, il quale del resto può in qualsiasi momento subire una trasformazione in quanto non si tratta di una relazione fissata una volta per tutte.

In secondo luogo Hösle osserva che il potere «viene di regola compreso come predicato di una certa disposizione»,⁵ distinguendolo con ciò dal concreto esercizio del potere stesso. A questo proposito il filosofo italo-tedesco pone l'accento su una presunta maggior precisione della lingua francese, la quale riesce a distinguere questi due concetti attraverso l'utilizzo di espressioni differenti, precisamente *puissance* per indicare la disposizione al potere e *pouvoir* per indicare l'esercizio concreto. Si tratta di una distinzione sottile che purtroppo in tedesco – ma si potrebbe aggiungere anche in italiano – non risulta facilmente traducibile. Infatti, sia il tedesco sia l'italiano sembrano poter esprimere queste due sfumature concettuali soltanto tramite il termine «potere» – in tedesco *Macht*. Per quanto concerne questa seconda caratteristica concettuale è importante rilevare che con essa si vuole esprimere il fatto di potersi facilmente attendere un ulteriore utilizzo del potere in futuro, in quanto un suo esercizio ridotto a un'unica occasione non risulta sufficiente al fine di considerare qualcuno potente. È solo la disposizione e quindi quello sguardo rivolto a un suo esercizio futuro ciò che dona effettivamente potere.

In terzo luogo il concetto di potere è strettamente collegato con quello di forza, «poiché a esso spetta la responsabilità per l'insorgere oppure per la mancanza di mutamenti nella realtà, mutamenti che senza tale potere non sopraggiungerebbero oppure si verificherebbero».⁶ Provocare o impedire cambiamenti necessita però di un certo esercizio di forza, motivo per cui il potere senza forza non sarebbe assolutamente esercitabile nella realtà concreta. Il che rende ancora più evidente quanto la forza gli sia necessaria, in quanto un potere senza effetti reali non potrebbe in alcun modo essere considerato tale.

In quarto luogo il potere è contraddistinto da un carattere intenzionale. Esso implica infatti un atto volontario dell'uomo di potere ed è proprio in una tale intenzionalità che consiste la

² Ivi, p. 394.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ Ivi, p. 395.

⁶ *Ibidem.*

differenza tra potere e forza. Un buon esempio di ciò è offerto dalla natura. Le sue forze sono enormi e possono divenire addirittura devastanti, tuttavia nessuno affermerebbe mai che essa ha ovvero esercita potere, e ciò proprio in virtù del fatto che le forze naturali non paiono possedere alcun tipo d'intenzionalità. Uno degli aspetti centrali del potere è la volontà, un utilizzo intenzionato della forza, un agire orientato a un fine. Naturalmente la categoria appena accennata dell'intenzionalità ne implica una ulteriore, quella dell'azione, sicché Hösle può affermare: «Solo di un essere capace di agire si può predicare un "potere", e capace di agire nel senso più proprio è solo colui che è potente, che sa tramutare la propria volontà in una trasformazione della realtà».⁷

In quinto luogo il potere è solitamente «limitato a processi *nel mondo sociale*».⁸ Ovviamente ci sono anche altri ambiti nei quali si può esercitare qualcosa di analogo al potere. In tali casi Hösle parla però più volentieri di dominio (per esempio sulla natura o su se stessi). Con ciò non è naturalmente escluso che lo sviluppo della tecnica e il conseguente dominio sulla natura come anche un saggio controllo di se stessi possano essere necessari anche per l'esercizio del potere.

In sesto luogo Hösle sottolinea che i rapporti di potere sono sempre asimmetrici. Proprio perché il potere è immancabilmente potere su qualcosa si deve distinguere chiaramente tra il suo detentore e il suo sottoposto. Rapporti simmetrici ed egualitari possono regnare nelle relazioni internazionali tra diversi Stati, ma nella politica interna la differenza rimane chiara ed essenziale.

In settimo luogo Hösle mette in rilievo l'amoralità del concetto di potere. Il potere in sé non ha nulla a che vedere con la morale. Anche nel caso di un uomo che persegue scopi del tutto immorali si può comunque indifferentemente parlare di potere. A ciò possono valere due esempi: Cesare Borgia, il quale non a caso ha ispirato il *Principe*⁹ di Machiavelli, e Adolf Hitler. In ambedue i casi non si può parlare di moralità o giusti fini, eppure entrambi sono stati uomini di potere. L'amoralità del potere riemergerà anche nella differenziazione tra l'elemento cratico e quello politico che verrà affrontata nel prossimo paragrafo del presente articolo.

Che concezione di potere si può dunque ottenere dopo l'esplicazione di queste sette caratteristiche concettuali? Riassumendo, una possibile definizione potrebbe essere la seguente: il potere è un predicato dispositivo e d'azione relazionalmente asimmetrico di tipo sociale e amorale, predicato che produce o impedisce delle trasformazioni nella realtà circostante.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ N. MACHIAVELLI, *Il principe*, Rizzoli, Milano 1979⁴. Si può qui anticipare quanto verrà affermato nel prossimo paragrafo, accennando all'interpretabilità dell'opera machiavelliana come esempio di un pensiero più cratologico che politico.

II. CRATOLOGIA E POLITICA

Secondo Hösle un'esauriente trattazione del potere si muove tra due poli: la cratologia e la politica, le quali si trovano in particolare rapporto con la dimensione fattuale del potere stesso. Entrambe le discipline volgono infatti a esso il loro sguardo in considerazione della sua realizzazione nella sfera dell'azione.

Va innanzitutto analizzata la sfera della cosiddetta *cratologia*. In merito a essa va immediatamente preso in considerazione il fatto che Hösle si serve di due concetti differenti, vale a dire *cratico* e *cratologico*, i quali corrispondono alla distinzione tra *politico* e *politologico*:

Gli uomini di potere dispongono di un talento cratico, i loro analisti vanno definiti come «cratologi». Appare quindi evidente che non tutti i cratici dispongono di capacità cratologiche né tutti i cratologi di un talento cratico – proprio come anche un buon politologo non deve per questo essere un buon politico e viceversa.¹⁰

La parola *cratico* è un neologismo coniato da Hösle sulla base del termine greco κράτος, l'equivalente greco del *potere*. Cratologia, λόγος del κράτος, designa invece la scienza di questo potere. Si tratta di quella disciplina che analizza il modo in cui il potere può essere ottenuto, conservato e implementato. Testi emblematici di tale scienza sono *L'arte della guerra* di Sun Tzu,¹¹ i cui suggerimenti per i tempi di guerra possono essere proficuamente seguiti anche nella vita quotidiana al fine di ottenere successo sul lavoro o in altri ambiti, e la già citata opera di Machiavelli *Il principe*. Queste e le altre opere appartenenti alla sfera della cratologia paiono come dei manuali per coloro che aspirano al potere e per coloro che lo detengono, testi assolutamente pragmatici e orientati a uno scopo ben preciso, i quali mostrano in che modo si possa soddisfare la propria sete di potere e successo.

Ovviamente chi ambisce al potere è interessato anche a quello statale, cosa che crea una sorta di vincolo tra il politico e il cratico, sebbene la distinzione tra i due concetti non venga meno. Hösle sottolinea che queste discipline «non sono coincidenti»¹² poiché «il cratico è più generale del politico».¹³ Infatti il cratico e la cratologia sono sempre rivolti a scontri di e per il potere, lotte che non coinvolgono sempre e necessariamente la sfera del politico.

Nei diversi discorsi legati alla sfera cratologica emerge ogni volta quella fondamentale amoralità di cui già si è detto in merito alla settima caratteristica concettuale del potere e che segna l'essenziale divergenza tra cratico e politico. In quanto forma di sapere pragmatico e orientato a uno scopo la cratologia offre suggerimenti e mostra come si possa raggiungere al meglio un proprio scopo, senza porre la questione se tale obiettivo sia legittimo, giusto o morale. Se il

¹⁰ HÖSLE, *Moral und Politik*, cit., p. 95.

¹¹ S. TZU, *L'arte della guerra*, Mondadori, Milano 2017².

¹² HÖSLE, *Moral und Politik*, cit., p. 96.

¹³ *Ibidem*.

potere stesso è amorale, allora anche la scienza del medesimo non può che esserlo. La caratteristica essenziale di questa disciplina potrebbe dunque essere identificata nella sentenza – erroneamente attribuita a Machiavelli – «il fine giustifica i mezzi», una frase mai effettivamente scritta dal filosofo fiorentino e che mostra in maniera eccellente ciò che s'intende con la categoria del cratico. Si deve tuttavia qui segnalare che, sebbene Machiavelli non abbia mai scritto la citata sentenza, è tuttavia possibile intenderla come un'interpretazione del seguente passaggio del *Principe*:

e nelle azioni di tutti gli uomini, e massime de' principi, dove non è iudizio a chi reclamare, si guarda al fine. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli e da ciascuno laudati.¹⁴

Ciò che qui si intende è che da una prospettiva cratologica sono solamente gli effetti e i risultati delle decisioni e delle azioni ad avere importanza. I mezzi orientati allo scopo vengono giudicati unicamente sulla base del loro successo e non in riferimento alla loro moralità. Tutto ciò che è utile non può che essere lodato. Questa è l'amoralità della visione cratologica.

Hösle osserva anche in merito che la coincidenza di moralità ed elemento cratico è ben possibile, ma solo casualmente e in maniera meramente esteriore. La moralità rientra dunque nell'ottica cratologica solo nella misura in cui se ne possa trarre vantaggio e utilità nel raggiungimento di uno scopo. Non è quindi in alcun modo compito della cratologia quello di suggerire un atteggiamento morale nella sfera pubblica. Essa pensa piuttosto utilitaristicamente e consiglia solo ciò che può più agevolmente condurre al raggiungimento del fine proposto.

Formulando tutto ciò in maniera differente, si potrebbe affermare che la cratologia è interessata solo al potere, anzi che in essa quest'ultimo diviene addirittura fine a se stesso, che l'implementazione del potere è l'unico interesse del soggetto cratico e del cratologo. Ciò rende da un lato tale modalità analitica irrinunciabile anche per una politica giusta, mentre dall'altro lato essa si rivela molto pericolosa, in quanto la sua amoralità e le sue indicazioni fattuali per coloro che sono ossessionati dal potere possono facilmente condurre a una qualche forma di tirannia. Il potere per il potere, senza alcuna considerazione degli interessi altrui e del benessere del popolo, rappresenta qui un enorme fattore di rischio.

Ora si pone però la questione sul modo in cui il cratico e il politico possano essere collegati tra loro. Innanzitutto Hösle osserva che «senza capacità cratiche la politica non si lascia esercitare».¹⁵ Ciò ha a che vedere col fatto che i rapporti politici sono caratterizzati da lotte di potere, come per esempio tra i partiti di sinistra e di destra nella politica interna o tra Stati nella politica estera, per lo meno nella forma di una lotta per il riconoscimento e la divisione del potere. Si potrebbe inoltre aggiungere che le decisioni politiche e le riforme necessitano di tempo per poter realmente suscitare un effetto concreto. Ma il fatto che abbiano bisogno di tempo significa anche che il politico debba fare del proprio meglio al fine di essere riletto e poter così garantire la continuità e la durata necessarie agli effetti delle decisioni prese. Il buon politico deve essere al

¹⁴ MACHIAVELLI, *Il principe*, cit., p. 158.

¹⁵ HÖSLE, *Moral und Politik*, cit., p. 96.

contempo un soggetto cratico se vuole che la propria linea politica sia efficace. Non è dunque negativo per un politico il fatto di voler ottenere una posizione di potere, altrimenti sarebbe del tutto incapace di essere politicamente rilevante. La politica è fondamentalmente un esercizio di potere e unicamente chi possiede talento cratico può quindi avere successo in tale ambito.

Il contrario naturalmente non vale. Non ogni soggetto cratico è necessariamente un (buon) politico, poiché il politico necessita di tutta una serie di competenze funzionali che «non si riducono alle cratiche».¹⁶ Hösle enumera tra tali facoltà delle conoscenze di natura giuridica, economica, sanitaria, ecologica e militare. Qui potrebbe essere sollevata l'obiezione che tali competenze donano già di per sé una certa autorità, il che può essere interpretato come un fattore di potere, collocando in tal modo nuovamente tali competenze funzionali nella sfera della cratologia. Un simile ampliamento delle capacità necessarie al buon politico non può dunque fungere da criterio ultimo della distinzione tra il cratico e il politico, sebbene si possa pur sempre dire con Hösle:

Chi non possiede questa capacità [di una corretta mediazione tra tale competenza tecnica e i fini statali] può diventare un buon capo dipartimentale, ma mai un notevole capo di governo.¹⁷

Riassumendo si può così affermare che talento cratico e competenza tecnica sono i due fattori decisivi al fine di garantire una reale incidenza politica. Solamente colui il quale dispone di entrambi può diventare un politico importante. «Politicamente di successo può essere di norma solo l'uomo di potere»,¹⁸ e ciò lega tra loro il politico e il cratico.

Fin qui la possibile e incontestabile concordanza di politica e cratica o cratologia. Ma dove si trova esattamente la differenza tra i due ambiti? Una diversità essenziale può essere scoperta già prestando attenzione all'etimologia del sostantivo *politica*, che proviene dal greco πόλις, cioè città. Di qui diviene chiaro che, mentre nel caso della cratologia si è messi a confronto con una teoria del potere, nella politica è la comunità a rappresentare il punto di riferimento centrale. Ciò diviene ancora più evidente leggendo la definizione che ne dà Hösle:

Per politica intendo dunque azioni che nel contesto delle lotte di potere sono orientate alla determinazione e/o all'imposizione di obiettivi di Stato.¹⁹

Gli scopi sono dunque altri rispetto a quelli della sfera del cratico: non più il potere per il potere, bensì i fini dello Stato o della comunità costituiscono l'interesse principale. Non l'implementazione del proprio potere ma il bene della comunità è ciò che conta politicamente.

Ma in cosa consistono tali scopi? Come si può giungere alla conclusione che un atto o un fine siano politici piuttosto che cratici? La risposta di Hösle è la seguente:

¹⁶ Ivi, p. 98.

¹⁷ Ivi, p. 99.

¹⁸ Ivi, p. 969.

¹⁹ Ivi, p. 101.

Una condizione necessaria ma non sufficiente è che esso riguardi molti e a volte addirittura tutti gli abitanti di una determinata area.²⁰

È importante «che essi [i fini] vengano percepiti *da* molti come rilevanti *per* molti e che la maggioranza degli uomini si organizzi e cooperi alla loro imposizione».²¹ In altre parole, «chi ha potere deve esercitarlo per il maggior bene comune»;²² egli lo deve utilizzare per il benessere della comunità e nell'interesse della gente. A questo punto affiora la dimensione morale della politica. Una politica buona e giusta può essere solamente quella che presuppone una certa moralità. Essa si trova dunque innanzi al difficile compito di muoversi in una sfera in cui scopi e azioni morali necessitano di una certa competenza cratica per poter avere davvero effetto.

La valutazione morale della politica dipende essenzialmente da una gerarchia delle priorità morali. Al primo posto di tale graduatoria Hösle pone la vita umana, la cui difesa rappresenta il primo dovere di una politica giusta. Per questo è importante costituire uno Stato stabile in cui il rischio di una guerra civile venga scongiurato e condurre una politica estera intelligente e pacifica al fine di evitare guerre. Dopo la vita vengono altri valori come la libertà di coscienza e la proprietà acquisita col proprio lavoro. Le priorità della politica morale possono quindi essere riassuntivamente presentate come la difesa di determinati diritti dei cittadini; tra essi ricadono il diritto alla vita, a istituzioni politiche giuste (è dunque un dovere morale del politico quello di condurre una politica morale e giusta, vale a dire una politica che ha per proprio fine il benessere dei cittadini), il diritto alla custodia della propria cultura (essenzialmente dunque la difesa delle minoranze culturali) e infine il diritto di proprietà. Quest'ultimo implica il compito di contrastare i rapporti di redistribuzione ingiusti e di occuparsi il più possibile della giustizia sociale.

Proprio al fine di raggiungere tali scopi deve essere perseguita la pace sia nella politica interna sia in quella estera. Hösle osserva che anche in tempi di guerra decisioni e azioni politiche morali sono possibili e raccomandabili, e che addirittura può darsi il caso di una guerra giusta.²³ Resta però comunque incontestabile che essa nell'ottica di una politica morale e giusta debba rappresentare un'eccezione e che la pace sia la condizione migliore per garantire i diritti e il benessere dei cittadini.

Se a questo punto si volesse esprimere in maniera sinottica la differenza tra cratico e politico, si potrebbe affermare che cratico è un potere amorale fine a se stesso mentre politico è un potere morale esercitato in nome e a beneficio altrui.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 102 (corsivo mio).

²² *Ivi*, p. 1008.

²³ Egli trova una giustificazione morale della guerra nel caso della legittima difesa e di un eventuale soccorso d'urgenza. Cfr. *ivi*, pp. 1027-1053.

III. IL CONTRIBUTO DELLA RELIGIONE PER UNA POLITICA MORALE

Nel nono capitolo di *Moral und Politik* Hösle si occupa di quelle istanze che sono in grado di fornire un contributo per una politica morale. Accanto alle Nazioni Unite e all'economia, il filosofo italo-tedesco identifica anche la religione come un tale sottosistema.

Con sguardo ai diversi fondamentalismi religiosi egli ricorda che la religione

può accrescere significativamente il potenziale di conflitto. [...]. Tuttavia è chiaro che senza l'aiuto delle religioni tradizionali non si giungerà a un cambiamento dell'umana condotta, perché i sistemi propulsivi dei singoli sono strettamente correlati coi sistemi di valori mediati dalle religioni; e che la religione secolare tardo-moderna dell'egoismo razionale non sarà in condizione di tenere sotto controllo i problemi impellenti appare evidente.²⁴

Al fine di esplicitare in che modo la religione possa fornire un simile contributo Hösle cita Hans Küng e i suoi sforzi per coniare un'etica mondiale.²⁵ Il teologo svizzero identifica nelle religioni mondiali il fattore decisivo per fondare una tale etica mondiale. Prendendo spunto dalla questione su «come le religioni, nonostante il loro sistema dogmatico e simbolico molto diverso, possono contribuire alla promozione di un *ethos*, che le distingua dalla filosofia, dal pragmatismo politico, dalle organizzazioni internazionali, dagli sforzi umanitari di ogni tipo»,²⁶ egli individua sei punti che qualificano l'autentico contributo della religione nello sviluppo di una politica morale, vale a dire: l'attenzione per il benessere dell'uomo; la capacità di promuovere massime di elementare umanità; il suggerimento di un assennato giusto mezzo tra libertinismo e legalismo; la formulazione di una *regola d'oro* che è fondamentale in molte tradizioni religiose e pare essere un archetipo dell'imperativo categorico di Kant; la capacità di offrire motivazioni etiche convincenti; la messa in risalto di un orizzonte di senso e di una determinazione dello scopo attraverso la dottrina, l'etica e il rito.²⁷

Hösle osserva che i congressi per l'etica mondiale non possono avere alcun compito normativo. Possono però suscitare in maniera efficace consenso e sensibilità per temi politici strettamente connessi con la moralità, come per esempio il problema della crescita demografica. Secondo Hösle e Küng l'evidenziazione del ruolo della religione si dimostra essere un nuovo impulso per il dialogo interreligioso e interculturale, il quale può essere approfondito e arricchito proprio per mezzo del progetto per un'etica mondiale.

²⁴ Ivi, p. 1069.

²⁵ Hösle raccomanda la lettura di due libri in particolare: H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale. Una morale ecumenica per la sopravvivenza umana*, Rizzoli, Milano 1991; H. KÜNG (Hg.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, Piper, München 1995. Cfr. inoltre: H. KÜNG, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Queriniana, Brescia 2002; H. KÜNG - K.-J. KUSCHEL (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, Piper, München 1993.

²⁶ KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, cit., pp. 78-79.

²⁷ Ivi, pp. 79-84.

In conclusione sono degni di menzione due esempi che mostrano molto efficacemente in che maniera la religione possa offrire un contributo per una politica morale.

Il primo esempio è rappresentato dal cosiddetto *Patto delle catacombe*. Tale titolo designa una dichiarazione d'intenti sottoscritta il 16 novembre 1965 da quaranta vescovi e più tardi da altri cinquecento. In questo testo i vescovi si impegnano a fare della solidarietà con i poveri il punto centrale della propria attività pastorale (e non solo). Tale centralità dei poveri, dei sofferenti e dei reietti – detto altrimenti, degli ultimi – è moralmente molto significativa e può dimostrare quale efficace contributo la religione con la propria moralità possa garantire a una politica giusta. Allorché nel testo si legge l'impegno da parte dei ministri ecclesiastici di essere e formare «collaboratori che siano più animatori secondo lo spirito che capi secondo il mondo»²⁸ diviene evidente che tale atteggiamento corrisponde esattamente alla già citata essenza della politica come un potere esercitato a favore di altri.

In accordo con questo tentativo di mettere in luce il possibile contributo della religione a una politica morale può essere letto anche il secondo degli esempi anticipati, vale a dire l'ecclesologia di Gisbert Greshake, la quale affonda le proprie radici nelle riflessioni trinitarie del teologo tedesco.²⁹ Nella sua teologia trinitaria Greshake ottiene la categoria centrale di tutto il suo pensiero, la *communio*. Con questo concetto egli intende la Trinità come comunità, come relazione vitale, come un radicale esser-aperto. La medesima apertura vale anche per la Chiesa, icona del Dio unitrino. Scrive Greshake in maniera paradigmatica:

nella misura in cui i singoli nella fede a loro previa e nella libertà donata loro da Dio si riconoscono a vicenda, si aprono gli uni agli altri, servono gli uni gli altri e si trovano insieme di fronte a Dio, sorge quella *communio* che costituisce il riflesso creaturale del Dio trino. [...] In tal modo l'insieme, la chiesa, consiste nell'interagire (pericoresi) delle persone.³⁰

Apertura e servizio formano dunque per così dire il centro dell'agire, sia istituzionalmente nell'atteggiamento della Chiesa, sia individualmente nell'atteggiamento dei cristiani. La dimensione del servizio viene accentuata in maniera ancor più decisa da Greshake nel libro *Essere preti in questo tempo*, dove egli riconosce una certa distinzione tra ministri e popolo, ma la interpreta diversamente rispetto a quanto potrebbe accadere in una prospettiva cratologica. Il ministero ecclesiastico rappresenta in questo contesto la realizzazione della missione di Cristo e viene con

²⁸ Il testo del *Patto delle catacombe* può essere visualizzato in rete all'indirizzo http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/cc_i_new/s2magazine/AllegatiArt/222/Patto-delle-Catacombe.pdf. Ultima consultazione in data 10 luglio 2017. Per una valutazione approfondita del suo significato teologico cfr. K. APPEL – S. PITTL, *Vaticano II – La Chiesa e i poveri: ritorno alle origini. Il monumento funebre di Paolo VI e il Patto delle catacombe: due chiavi simboliche di una nuova prospettiva*, in «Il Regno – Attualità» (2) 2013, pp. 47-52.

²⁹ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2002; G. GRESHAKE, *Essere preti in questo tempo. Teologia – Prassi pastorale – Spiritualità*, Queriniana, Brescia 2008.

³⁰ GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, cit., p. 437.

ciò inteso come un agire salvifico nella forma di un servizio alla comunità. Il fondamento trinitario della Chiesa permette al teologo tedesco di legare tra loro in tal guisa autorità (e quindi potere) e servizio da non poter avere autorità o ministero che non siano in quanto tali tenuti al servizio a beneficio dei poveri, deboli e bisognosi.³¹

Come Gesù Cristo è stato in mezzo a noi «come colui che serve» (Lc 22,27), anche la sua ripresentazione ministeriale-sacramentale può avvenire unicamente nel modo del servizio, e non del potere (cf. Mt 20,25s.), potere comunque inteso in senso moderno: autoreferenzialità ed egoismo, dominio, disattenzione per le esigenze altrui e difesa ostinata dal proprio punto di vista.³²

Questi due esempi con la loro attenzione per le esperienze di emarginazione, povertà e bisogni del popolo confermano che una politica morale nel senso caro a Hösle, vale a dire come esercizio del potere a favore degli scopi e degli interessi dei cittadini, può trovare un importante sostegno nella moralità e nell'etica religiose. Il politico, esattamente come il ministro ecclesiastico presentato da Greshake, è chiamato a operare contro la sottomissione e a favore dei poveri e degli infelici. Proprio questa attenzione e questa preoccupazione rappresentano il più importante contributo della religione per una politica morale.

mattia.coser@hotmail.it

(Universität Wien)

³¹ GRESHAKE, *Essere preti in questo tempo*, cit., pp. 162-165.

³² Ivi, p. 131.



Overtime

Questa lettera di Luigi Sturzo al padre Giuseppe Bozzetti, superiore generale dei Rosminiani, è già stata pubblicata e in parte utilizzata, con qualche imprecisione, da Gabriele De Rosa nella sua fondamentale biografia di Sturzo (Utet, Torino 1977, p. 346). Le ragioni per le quali abbiamo deciso di ristamparla sono sostanzialmente due. La prima è di carattere filologico, perché viene qui trascritto integralmente il testo originale, conservato nell'Archivio Storico dei Padri Rosminiani. La seconda ci consente di richiamare l'attenzione su un punto che la storiografia ha finora trascurato. È noto infatti che Sturzo conobbe le opere di Rosmini e se ne servì, pur senza citarlo esplicitamente (il Roveretano era allora in odore di eresia), per il suo insegnamento nel seminario di Caltagirone tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento. Alcuni studiosi, in particolare Giorgio Campanini e Mario D'Addio, hanno inoltre messo adeguatamente in rilievo l'influsso esercitato da Rosmini sul pensiero politico di Sturzo e anche su quello che può essere considerato il suo capolavoro storiografico, ossia il grande affresco dipinto in Chiesa e Stato, opera che il fondatore del Partito Popolare stava maturando proprio a metà degli anni Trenta e nella quale cita più volte le Cinque piaghe. L'elemento di novità portato da questa lettera è la profonda venerazione di Sturzo per la santità di Rosmini, che egli invocava «ogni giorno» in quel periodo travagliato di esilio e avrebbe desiderato presto «vedere sugli altari». Il che lascia chiaramente trasparire l'influenza di Rosmini anche e forse soprattutto sulla spiritualità del sacerdote di Caltagirone, dato la cui importanza può difficilmente essere sottovalutata.





LUIGI STURZO

ON ROSMINI'S SANCTITY.
LUIGI STURZO TO GIUSEPPE BOZZETTI

SULLA SANTITÀ DI ROSMINI.
LUIGI STURZO A GIUSEPPE BOZZETTI

The letter of Luigi Sturzo to Father Giuseppe Bozzetti (Superior General of the Rosminian Order) shows, on the one hand, the bitterness of the founder of the Partito Popolare for the adhesion of the Italian Catholics to the imminent Ethiopian war and the silence of the Holy See, and, on the other, his profound devotion to the sanctity of Rosmini.

Archivio Storico dell'Istituto della Carità, A.G. 232, foglio 148¹

32, Chepstow Villas,
London, W. 11
Bay 0403

July 24, 1935

Al Rev.mo P. Bozzetti,
Superiore Generale dei Rosminiani,
The Mount,
Wadhurst,
Tunbridge Wells.

Rev[erendissi]mo Padre,

Purtroppo non mi è stato possibile venire a trovarla, come speravo e le avevo telefonato: sono stato troppo preso dal lavoro e anche non sono stato molto bene. Venerdì partirò per le

¹ La lettera è dattiloscritta, tranne il destinatario «Rev.mo Padre» e la firma autografa. Il testo presenta tre correzioni a penna di vocali finali e la cancellatura di una consonante di troppo: il tutto è irrilevante ai fini della comprensione. La trascrizione rispetta gli «a capo» e gli intervalli di spazio del documento originale.



mie vacanze.

La prego di scusarmi e di pregare e far pregare per me che ne ho molto bisogno.

Avrei voluto parlarle della impressione penosissima che si ha presso non poche persone dell'atteggiamento dei cattolici e del clero italiano di adesione ad una probabile guerra dell'Italia fascista all'Abissinia. È un'aggressione premeditata e voluta; una guerra ingiusta secondo il buon senso e secondo la nostra teologia morale; la quale per una guerra giusta esige una causa proporzionata e la necessità: in questa mancano la causalità, la proporzionalità e la necessità. Per di più si violano quattro trattati, che per Mussolini sono peggio di pezzi di carta.

In queste condizioni com'è possibile che cappellani militari e anche vescovi esaltino la guerra e incoraggino ad essa nei loro discorsi infuocati, in occasione della benedizione delle truppe?

L'Osservatore Romano evita questa cronaca incresciosa, ma il suo silenzio su tutta la questione non può essere bene interpretato. Se al momento di una fragrante violazione della legge morale fatta a nome di una nazione si sta muti, la teologia morale resta una vana esercitazione di studenti e di seminaristi. Lo so che si dice che questo contegno è dettato dalla necessità di evitare una ripercussione anticlericale nel paese. Ma per evitare questa spada di Damocle da 13 anni ad oggi si sono fatte ben importanti concessioni; le quali arrivano, come in questo caso, a ferire l'ordine morale.

Io prego tanto il vostro venerato fondatore ogni giorno che mi conceda di vedere l'Italia ritornata libera, senza la tirannia fascista. Lo prego anche per la conversione di un mio amico e per la conversione di un professore che io non conosco personalmente ma che apprezzo e stimo per diverse ragioni.

Come io vorrei vedere sugli altari il vostro Antonio Rosmini; mi darà il Signore questa consolazione prima di morire?

Gradisca, Rev[erendissi]mo Padre Generale, i miei sensi di profonda stima e i miei omaggi devoti,

Luigi Sturzo