



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

6 (2019)

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 – MICHELE NICOLETTI – 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>L'uomo, il senso e l'alterità. Prospettive di studio sulla definizione identitaria</i>	Pag.	1
<i>Man, Meaning and Otherness. Study Perspectives on the Definition of Identity</i>	»	7
<i>Der Mensch, der Sinn und die Alterität. Forschungsperspektiven im Hinblick auf die Bestimmung von Identität</i>	»	13
<i>El hombre, el sentido y la alteridad. Perspectivas de estudio sobre la definición identitaria</i>	»	21
<i>L'Homme, le sens et l'altérité. Perspectives d'étude sur la définition identitaire</i>	»	27

LECTIO MAGISTRALIS

<i>Introduzione</i>	»	33
MAURIZIO MALAGUTI, <i>Memory and Prophecy. The Evangelical Citizenship of A. Rosmini</i>	»	37

ROSMINIANA

<i>Introduzione</i>	»	39
MARCO MOSCHINI, <i>The Reform of the Church in Cusano and Rosmini</i>	»	41
DOMENICO BOSCO, <i>Rosmini and Pascal. A Christian Thinking</i>	»	55
CHIARA PALAZZOLO, <i>Rosmini's Criticism of the Hegelian Dialectics</i>	»	69
GIAN PIETRO SOLIANI, <i>Space, Time and Sensation. A Dialogue between Rosmini, Husserl and Lévinas</i>	»	85



FOCUS

<i>Introduzione</i>	Pag.	99
VITANTONIO CARELLA, <i>A Hypothetical Influence of Rosmini on the Schooling of Chiara Lubich</i>	»	101
FULVIO DE GIORGI, <i>The Influence of the Franciscan Spiritual Tradition on Antonio Rosmini</i>	»	115
LUCIA ABIGNENTE, <i>Chiara Lubich's Relationship with the Capuchin Franciscan Third Order in the Early Years of the Focolare Movement (1943-1949)</i>	»	125
ELENA DEL NERO, <i>From Trento to Rovereto: the First Developments of the Focolare Movement and its Meeting with the Rosminians</i>	»	139
ALBERTO LO PRESTI, <i>Two Forms of Neo-Guelphism in Comparison. Rosmini and Giordani</i>	»	151
PAOLO MARANGON, <i>The Focolare Movement in the Interpretation of Clemente Rebora</i>	»	161
ELISA MANNI, <i>A Possible Influence of the Focolare Movement on the Genesis of Clemente Rebora's Hymn "Il gran grido"?</i>	»	169

HORS DE LA PAGE

<i>Introduzione</i>	»	181
PATRICIA SALOMONI, <i>Rosmini and the Sibyls</i>	»	183

SPAZIO APERTO

<i>Introduzione</i>	»	229
WILLIAM ROBERTO DAROS, <i>To Feel and to Know: Two Sides of the Same Coin?</i>	»	231
EDOARDO DATTERI, <i>The Epistemic Roles of Automata from Cybernetics to Contemporary Robotics</i>	»	245
ROBERTO MARCHESINI, <i>Rethinking Alterities from the Starting Point of Posthumanist Revolution</i>	»	257



PANORAMI

<i>Introduzione</i>	Pag.	267
FERNANDO BELLELLI, <i>Connections between Trinitarian Theology and Anthropology in Rosmini</i>	»	269

OVERTIME

<i>Introduzione</i>	»	283
XAVIER TILLIETTE, <i>The Philosophical Christology of Antonio Rosmini</i>	»	285

L'uomo, il senso e l'alterità. Prospettive di studio sulla definizione identitaria

La specie umana è la più versatile e adattabile tra quelle che popolano la Terra. Non essendo vincolata ad alcun ambiente particolare, essa si è espansa su aree geografiche estremamente diverse tra loro, dai ghiacci ai deserti, dalle foreste amazzoniche alle montagne himalayane. Ovunque si sia insediato, l'uomo ha dato inizio a processi di trasformazione ambientale che hanno modificato le condizioni naturali originarie – in molti casi radicalmente, ad esempio con l'urbanizzazione. Questo fenomeno è reso possibile, tra altri fattori, dalla plasticità cognitiva e comportamentale dell'uomo; se, nel loro rapporto con l'ambiente e con i conspecifici, la maggior parte degli animali segue un etogramma prefissato (ovvero un repertorio di comportamenti specie-specifico), l'uomo è invece aperto a un grande spettro di possibili modalità d'azione. Ogni gruppo umano – ogni cultura – può quindi elaborare modalità diverse dello stare al mondo, che vengono poi tramandate alle generazioni successive e costituiscono l'ossatura simbolica della collettività. Inoltre, se poste di fronte a problematiche che investono uno spazio d'azione più ampio che in passato, le culture sanno innovare e interagire, definendo strumenti simbolici, politici e pragmatici di portata, se necessario, persino globale. D'altro canto la storia mostra in modo eloquente come la plasticità cognitiva e comportamentale della nostra specie possa dar luogo anche a conflitti devastanti tra gruppi umani oppure a uno sfruttamento dell'ambiente che pregiudica la stessa sopravvivenza di altre specie viventi.

Già a un primo sguardo – uno tra i molti possibili, ovviamente – l'uomo si caratterizza come un essere culturale per natura, un essere cioè che affida la sua esistenza materiale alla trasmissione e all'incessante ridefinizione di conoscenze, pratiche, istituzioni. E la portata di

tale caratterizzazione non si limita a definire il modo dell'uomo di accedere alle risorse ambientali, certo diverso da quello prevalente negli animali: la cultura non è soltanto cultura materiale, né soltanto istituzionalizzazione del rapporto con l'ambiente. Nell'uomo, la capacità di elaborazione simbolica va a soddisfare anche un bisogno che non è legato alla sua sopravvivenza fisica: il bisogno di senso, di sapere chi si è e qual è il nostro posto nel mondo, di dare un significato a eventi inquietanti come la nascita, le trasformazioni legate alla crescita e all'invecchiamento, la sofferenza, la morte dei propri cari e la previsione della propria. In ogni cultura si ritrovano quindi miti, riti, sistemi di conoscenze, rappresentazioni religiose, forme di espressione artistica che si fanno carico della definizione identitaria. Per la specie umana, questo processo è altrettanto originario e imprescindibile delle esigenze biologiche legate alla sopravvivenza materiale. Come ben sottolinea una lunga tradizione di studi sull'anomia e sul suicidio anomico, la mancata soddisfazione del bisogno di senso porta a fenomeni psico-sociali spesso intollerabili: un diffuso senso di vuoto, la percezione dell'azione individuale e politica come assurde, la sensazione dell'inconciliabilità tra ruolo pubblico e vita privata. A fronte di questi scenari possibili, in alcuni autori (come ad esempio in Arnold Gehlen) la precisazione della sfera identitaria e la stabilizzazione dell'inquietante plasticità dell'interiorità umana sembrano assumere la priorità tra i compiti affidati alla cultura. D'altro canto una tradizione parimenti lunga di studi filosofici e psicologici mostra come nell'uomo il bisogno di senso sia accompagnato da altre esigenze originarie e imprescindibili, come per esempio il bisogno di relazione e di cooperazione con i consimili oppure il bisogno di felicità e di realizzazione personale.

È sullo sfondo di queste considerazioni antropologico-filosofiche che la rivista «Rosmini Studies» e il Centro di Studi e Ricerche “Antonio Rosmini” dell'Università degli Studi di Trento hanno promosso, negli ultimi due anni, un progetto di ricerca dedicato al tema dell'identità. Tale linea di ricerca ha avuto inizio con l'iniziativa scientifica “Identità umana e robotica androide. Ciclo di seminari sull'identità umana e suoi riflessi”. Il ciclo di eventi, svoltosi tra il marzo e l'ottobre del 2018, ha preso le mosse dalla considerazione che, per definire e comprendere l'identità dell'essere umano, da sempre il pensiero filosofico e scientifico ha fatto riferimento a ciò che umano non è, all'alterità nelle sue diverse accezioni. In diverse epoche e culture, la ricerca del senso della propria esistenza ha tratto concretezza dal confronto con l'animale, con le diverse rappresentazioni della divinità, con il “selvaggio” (conosciuto o narrato). A partire dal Seicento, la definizione identitaria è passata poi anche per lo specchio della mac-

china, dagli automi di Jacques de Vaucanson ai cyborg e alle intelligenze artificiali della contemporaneità. Da un punto di vista antropologico-filosofico, anche il possibile grado di conciliazione tra il sé e l'altro si è rivelato molto variabile: si passa dalla percezione di un'originaria identità con l'alterità stessa (si pensi all'identificazione rituale con l'animale totemico) all'adozione di schemi di sviluppo graduale (come nell'antropologia vittoriana, che allontanava l'alterità del selvaggio collocandolo al primo gradino di una scala progressiva diretta all'europeo), per arrivare ai contemporanei mondi simbolici del pensiero cyborg e post-human, in cui a predominare è l'idea dell'ibridazione, della commistione simbolica o corporea tra macchina, uomo e animale. Tale commistione può essere qualitativamente molto varia, e non solo per il diverso livello di consapevolezza dei soggetti coinvolti. Se già l'addomesticamento del cane da parte dell'uomo ha cambiato sia l'uomo che il cane, l'interazione strutturale tra un attore umano e un robot umanoide in un'opera teatrale, oppure tra un pittore e un robot che sappia imitare perfettamente i quadri più famosi, ci pone di fronte a un'ibridazione qualitativamente nuova e a problemi del tutto diversi.

Nell'esplorare questo vasto e differenziato ambito di ricerca, il Centro si è mosso in uno spirito di ideale continuità con l'apertura che contrassegna la filosofia rosminiana, anche e soprattutto nelle opere antropologiche. È difficile, a questo proposito, sottostimare l'importanza che nella rosminiana Antropologia al servizio della scienza morale assumono le discipline scientifiche, dalla fisiologia alla medicina, dalla biologia alla psichiatria. È proprio a partire dai contributi di queste scienze che Rosmini individua l'animalità come tratto imprescindibile dell'identità umana. L'orizzonte della sensazione e della corporeità, unito al richiamo della dimensione istintuale, fornisce all'antropologia rosminiana un carattere di complessità e unità problematicamente irrisolta che non si esaurisce nel dominio delle nobili facoltà dell'intelletto e della volontà. Tutto questo viene legittimato attraverso un ampio lavoro interdisciplinare che il Roveretano compie utilizzando fonti scientifiche per dare ragione del complesso statuto identitario dell'essere umano. Che Rosmini fosse straordinariamente ricettivo verso le acquisizioni scientifiche a lui contemporanee è attestato altresì da molteplici studi specialistici, dall'ormai classico volume collettaneo curato da P.P. Ottonello, Rosmini e l'enciclopedia delle scienze (Olschki, Firenze 1998) ai contributi di G.L. Sanna, La corporeità in Rosmini tra storia della medicina e Teosofia (contenuto in G. Picenardi, Rosmini e la Teosofia. Dia-logo tra i classici del pensiero sulle radici dell'essere, Edizioni rosminiane, Stresa 2013) e di G. Bonvegna, Rosmini naturalista? Note sul ruolo delle scienze naturali nell'antropologia filosofica rosminiana (in «Rivista di filosofia neo-scolastica», I, 2013, pp.

131-150), per limitarci solo ad alcuni esempi. A questo tipo di lavoro integrato fra antropologia e scienze fa seguito, nei libri successivi, un approccio metodologico che coniuga nuovamente riflessioni di carattere filosofico con approcci di altre discipline: è il caso di *Del principio supremo della metodica*, dove l'oggetto d'indagine – più che la metodologia educativa da applicare in età infantile – è il bambino, descritto nel suo sviluppo psicologico verso l'età adulta. Proprio dallo studio della natura infantile – una sorta di antropologia pedagogica ante litteram – emerge una questione centrale per i processi identitari: in che modo l'io diventa coscienza? A questo enigma Rosmini non saprà dare risposta: resta l'intuizione di una distinzione dei processi e degli elementi psichici interni al soggetto umano, e quindi la consapevolezza di un'identità composita nell'uomo, che si sviluppa fin dai primi anni di vita. I contributi scientifici forniscono quindi preziose indicazioni per la determinazione di un concetto d'identità che nel suo pensiero rimane problematicamente aperto.

A dare un'idea della fecondità di queste linee d'indagine contribuiscono anche i contributi raccolti nella rubrica Focus del numero 4 (2017) di «Rosmini Studies»: da questo punto di vista, infatti, la linea di ricerca dedicata all'identità umana manifesta forti tratti di continuità con il precedente progetto del Centro dedicato all'indagine del rapporto tra il pensiero del Roveretano e le discipline scientifiche a lui contemporanee. Rosmini non esaurisce tuttavia la sua ricchezza di spunti nel legame tra antropologia e scienze: va infatti ricordato come la natura dell'uomo si manifesti per lui in un'apertura costitutiva alla Trascendenza, che conferisce in ultima analisi il senso pieno dell'esistenza e dell'identità umana. Pertanto appare evidente come anche il vasto campo che ci siamo proposti di esplorare seguendo l'idea guida dell'identità richieda un approccio interdisciplinare, e di fatto è stato affrontato con l'aiuto di filosofi della scienza, studiosi di robotica e intelligenza artificiale, esperti di human-animal studies e di etica animale, sociologi e filosofi morali, teoretici e della religione.

Tra i molti contributi che sono stati stimolati dal nostro percorso di studi, due tra i più convincenti trovano spazio nella rubrica Focus del presente numero di «Rosmini Studies». Il primo, *Uomini e meccanismi*: dall'automa seicentesco alla cibernetica contemporanea, di Edoardo Datteri (Università di Milano Bicocca), è dedicato alla funzione epistemologica che gli automi biomorfi – quegli automi, cioè, che imitano caratteristiche anatomiche o comportamentali dell'uomo o degli animali – hanno svolto nel XX secolo nei processi di definizione del vivente. Il contributo riesce nell'intento di dimostrare, con concretezza e precisione, che la scelta di un modello esplicativo non è mai neutra dal punto di vista ermeneutico – nel caso in

oggetto, che il ricorso a modelli meccanici del comportamento rischia di favorire un'interpretazione meccanicista del concetto biologico-teorico di organismo e, in particolare, delle facoltà percettive e operative degli animali e dell'uomo. Il secondo contributo, *Umano, postumano, umanoide*, di Roberto Marchesini (Centro Studi Filosofia Postumanista e Istituto di Formazione Zooantropologica), propone un'ampia riflessione sulla contemporaneità, che viene vista come una fase di radicale trasformazione della "gestione simbolica" dell'alterità. Nel contesto teorico di Marchesini, la contemporaneità vedrebbe compiersi una transizione di lungo periodo che porta dall'epoca dell'umanesimo – in cui le diverse forme dell'alterità erano tendenzialmente tenute al margine dell'identità antropica, come poli esterni della sua definizione e ad essa strumentali – all'età post-umana dell'ibridazione consapevole, dell'interazione strutturale, corporea o immaginaria, tra macchina, uomo, animale. Da prospettive diverse, entrambi i contributi mettono in luce un fenomeno comune a tutti i processi culturali di "definizione dialettica" dell'identità umana: non si può rapportarsi a un polo di alterità senza assumerne, a diversi livelli di consapevolezza, alcuni tratti di fondo. A sua volta, questo fenomeno rimanda alla sfera dell'antropologia elementare da cui siamo partiti: solo un essere plastico può infatti integrare nella propria identità momenti così diversi come l'animale, la macchina, l'esperienza del sacro e altre forme ancora di alterità. Ciò apre, contestualmente, altri problemi: la ricerca tecnologica di robot umanoidi è mossa solo dalla plasticità e dal bisogno di senso dell'intelligenza umana? Oppure il potenziamento tecnologico diventa talora fine a se stesso e si avvia in una logica autoreferenziale? Ovvero, in altri casi, si piega a esigenze di mercato?

La linea d'indagine che il Centro ha dedicato all'identità umana non si è conclusa con il 2018, ovvero con l'anno in cui sono nati i contributi contenuti in questo numero di «Rosmini Studies». Si tratta infatti solo di una prima tappa. Tra le prossime iniziative rientra un nuovo ciclo di seminari tematici, che inizierà nell'autunno 2019 e si estenderà fino alla primavera del 2020. Sempre dedicati al discorso filosofico sull'identità, i seminari avranno però un taglio diverso. Essi sottolineeranno infatti l'aspetto oppositivo, per così dire la conflittualità interna di molti processi di definizione identitaria di lungo periodo. Ad esempio, sul piano paleoantropologico l'apparente unità identitaria del genere *homo* verrà vista come l'esito di un processo di interazione e competizione tra diverse specie, come mostrano le scoperte più recenti; sul piano genetico, si cercherà di comprendere quale possa essere l'impatto delle contemporanee tecnologie di editing genomico non solo sul corredo ereditario umano inteso nella sua concretezza, ma anche sulla modalità di percezione dell'essere umano medesimo; sul piano delle dinamiche di genere, alla predominanza del paradigma maschile nella definizione identitaria tradizionale

vedremo fare da contrappunto i fenomeni moderni e contemporanei della specificità del femminile e della fluidità di genere; e così via. Di nuovo, la sfida sarà quella di muoversi in questo spettro di problematiche con spirito aperto, nell'ottica di un confronto ravvicinato con varie forme di riflessione filosofica e scientifica. Nei prossimi numeri di «Rosmini Studies» daremo spazio a questo confronto, segnalando le problematiche che via via emergeranno.

Man, Meaning and Otherness. Study Perspectives on the Definition of Identity

The human species is the most versatile and adaptable amongst all those which inhabit the Earth. Not being limited to one single environment in particular, the species extends to extremely diverse geographical areas, from icy plains to deserts, from Amazonian forests to the Himalayan mountains. Wherever man has settled, he has initiated environmental transformation processes that have changed the original, natural conditions – radically, in many cases, with, for example, urbanisation. This phenomenon is made possible, amongst other factors, by man’s cognitive and behavioural plasticity; if, in their relationship with the environment and others of the same species, most animals follow a predetermined ethogram, (in other words, a repertory of species-specific behavioural patterns), man, on the other hand, is open to a wide spectrum of possible modes of action. Every human group, every culture, is therefore able to develop different ways of existing in the world, which are then handed down to subsequent generations and constitute the symbolic backbone of the community. Furthermore, when faced with problems extending to a wider area of action than in the past, cultures are able to innovate and interact, defining symbolic, political and pragmatic tools, even at global level, if necessary. On the other hand, history eloquently shows how the cognitive and behavioural plasticity of our species may also give rise to devastating conflicts between human groups or to environmental exploitation which affects the survival of other living species.

Right from the first glance – obviously just one of many possibilities – man is characterised as a being that is cultural by nature, a being that entrusts its material existence to the transmission and incessant redefinition of knowledge, practices and institutions. And the extent of this characterisation is not limited to defining man’s way of accessing environmental

resources, quite different from that which is prevalent in animals: culture is not merely material, nor is it only the institutionalisation of a relationship with the environment. In man, the capacity for symbolic processing also satisfies a need that is not linked to his physical survival: the need for meaning, to know who we are and where our place is in the world, thus giving a meaning to disturbing events such as childbirth, the changes linked to growth and aging, suffering, the death of our loved ones and the anticipation of our own. In every culture we therefore come across myths, rituals, knowledge systems, religious representations and forms of artistic expression that take on the definition of identity. For the human species, this process is every bit as inherent and unavoidable as the biological needs linked to material survival. As a long tradition of studies on anomie and anomic suicide clearly underlines, the inability to satisfy the need for meaning leads to psycho-social phenomena that are often intolerable: a widespread sense of emptiness, the perception of individual and political action being absurd, the feeling of incompatibility between public and private life. In the face of these possible scenarios, in certain authors (such as Arnold Gehlen, for example), the clarification of the identity sphere and the stabilisation of the disquieting plasticity of human inwardness seem to take priority among the tasks entrusted to culture. On the other hand, an equally long tradition of philosophical and psychological studies shows that in man, the need for meaning is accompanied by other original and unavoidable needs, such as, for example, the need for relationships and cooperation with our peers or the need for happiness and personal fulfilment.

It is against the backdrop of these anthropological-philosophical considerations that the Rosmini Studies journal and the “Antonio Rosmini” Centre for Studies and Research of Trento University have, over the past two years, promoted a research project dedicated to the theme of identity. This line of research started out with the scientific initiative “Human identity and android robotics. A series of seminars on human identity and its reflections.” The cycle of events, held between March and October 2018, started out from the premise that, to define and understand the identity of the human being, philosophical and scientific thinking has always made reference to that which humankind is not, to otherness, in its various interpretations. In different eras and cultures, the search for the meaning of one’s existence has taken concrete form from the comparison with animals, with the various representations of divinity and with the “savage” (known or narrated). Ever since the seventeenth century, the definition of identity has also mirrored the machine, from the automatons of Jacques de Vaucanson to the cyborgs and to modern day artificial intelligence. From an anthropological-philosophical point of view, even the possible degree of conciliation between self and the other has proved to

be very variable: we pass from the perception of an original identity with otherness itself (think of the ritual identification with the totemic animal) to the adoption of gradual development schemes (such as in Victorian anthropology, that distanced the otherness of the savage by placing him on the first step of a staircase leading straight to the European), to reach the contemporary symbolic worlds of cyborg and post-human thought, in which the idea of hybridisation, of symbolic or physical mingling between machine, man and animal, predominates. This mingling can be qualitatively very varied, and not only because of the different level of awareness of the subjects involved. If domestication of the dog by humans has changed both the man and the dog, the structural interaction between a human actor and a humanoid robot in a theatre play, or between a painter and a robot that can copy his most famous paintings perfectly, we find ourselves faced with a qualitatively new hybridisation and completely different problems.

In exploring this vast and diverse field of research, the Centre has adopted a spirit of ideal continuity with an openness that typifies Rosminian philosophy, also, indeed, above all, in the anthropological works. In this regard, it is difficult to underestimate the importance that scientific disciplines assume in the Rosminian *Antropologia al servizio della scienza morale*, (*Anthropology at the service of moral science*), from physiology to medicine, from biology to psychiatry. It is precisely from the contributions of these sciences that Rosmini identifies animality as an undeniable trait of human identity. The horizon of sensation and corporeity, combined with the call of the instinctual dimension, gives Rosminian anthropology a character of complexity and problematically unresolved unity that is not limited to the domain of the noble faculties of intellect and will. All this is legitimised by means of a wide interdisciplinary work that the Rovereto philosopher accomplishes using scientific sources to explain the complex status of identity of the human being. The fact that Rosmini was extraordinarily receptive to contemporary scientific acquisitions is also attested by numerous specialised studies, from the now classic collective volume edited by P.P. Ottonello, *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze* (Olschki, Florence 1998), to contributions by G.L. Sanna, “*La corporeità in Rosmini tra storia della medicina e Teosofia*” (included in G. Picenardi's *Rosmini e la Teosofia. Dialogo tra i classici del pensiero sulle radici dell'essere*, Rosminian Editions, Stresa 2013) and by G. Bonvegna, “*Rosmini naturalista? Note sul ruolo delle scienze naturali nell'antropologia filosofica rosminiana*” (in the Neo-scholastic philosophy journal, I, 2013, pp. 131-150), to name just a few examples. This type of integrated work between anthropology and science is followed, in subsequent books, by a methodological approach that again combines

reflections of a philosophical nature with approaches from other disciplines: such is the case in *Del principio supremo della metodica*, where the object of investigation - rather than the educational methodology to be applied in childhood - is the child himself, described in his psychological development towards adulthood. It is precisely from the study of the nature of children - a sort of *ante litteram pedagogic anthropology* - that a key question emerges for identity processes: how the ego becomes consciousness? Rosmini is unable to give an answer to this enigma: the intuition of a distinction of processes and psychic elements internal to the human subject remains, and hence the awareness of a composite identity in man, which starts to develop right from our early years. Scientific contributions therefore provide valuable indications for the determination of an identity concept that remains problematically open in its thinking.

To give an idea of the fruitfulness of these lines of research, a collection of articles in *Focus*, issue no. 4 (2017) by Rosmini Studies also provide a contribution: in fact, from this point of view, the line of research dedicated to human identity shows strong traits of continuity with the Centre's previous project, dedicated to the investigation of the relationship between the thought of Roveretan philosopher and the contemporary scientific disciplines of his time. However, Rosmini does not limit his wealth of ideas in the link between anthropology and the sciences: it must be remembered that for him, man's nature manifests itself in a constitutive openness to Transcendence, which ultimately confers the full meaning of existence and human identity. Therefore, it is clear that even the vast field that we have set out to explore following the idea of identity requires an interdisciplinary approach, and, in fact, has been addressed with the help of philosophers of science, robotics and artificial intelligence scholars, experts of human-animal studies and animal ethics, sociologists and moral, theoretic and religious philosophers.

Amongst the many contributions stimulated by our course of study, two of the most convincing can be found in the *Focus* section of the current edition of Rosmini Studies. The first, *Uomini e meccanismi: dall'automa seicentesco alla cibernetica contemporanea*, by Edoardo Datteri (University of Milan Bicocca), is dedicated to the epistemological function that biomorphic automata - those automata, that is, that mimic the anatomical or behavioural characteristics of man or animals - played in the twentieth century in the processes of defining the living. The article succeeds in demonstrating, concretely and precisely, that the choice of

*an explanatory model is never neutral from a hermeneutical point of view – in the case in question, that the use of mechanical behavioural models risks favouring a mechanistic interpretation of the biological-theoretical concept of an organism and, in particular, of the perceptive and operative faculties of animals and humans. The second article, *Umano, postumano, umanoide*, by Roberto Marchesini (The Post-humanistic Philosophy Study Centre and the Institute of Zoo-anthropological Training) offers a broad reflection on contemporaneity, which is seen as a phase of radical transformation of the “symbolic management” of otherness. In Marchesini’s theoretic context, contemporaneity would see a long-term transition taking place from the era of humanism – in which the different forms of otherness would tend to be held at the very edge of anthropic identity, as external poles of its definition and instrumental to it – to the post-human age of conscious hybridisation, of structural, corporeal or imaginary interaction, between machine, man and animal. Both contributions highlight – from different perspectives – a phenomenon common to all the cultural processes of “dialectical definition” of human identity: one cannot relate to a pole of otherness without assuming, at various levels of awareness, certain fundamentals. In turn, this phenomenon refers to the sphere of elementary anthropology from which we started: only a plastic being can, in fact, integrate into his identity such diverse moments as the animal, the machine, the experience of the sacred and other forms of otherness. At the same time, this opens up other problems: is the technological research into humanoid robots moved only by plasticity and the need for a meaning for human intelligence? Or does technological enhancement sometimes become an end in itself, wound up in a self-referential logic? Or, in other cases, does it bend to market needs?*

The line of investigation that the Centre dedicated to human identity did not end in 2018, the year in which the contributions contained in this issue of Rosmini Studies appeared. It is, in fact, only a first step. Amongst the next initiatives, a new series of thematic seminars will return, starting in the autumn of 2019 and extending until the spring of 2020. Once again dedicated to the philosophical discourse on identity, the seminars will, however, have a different slant. They will, in fact, underline the oppositional aspect, the internal conflict of many processes of definition of long-term identity, so to speak. For example, on the palaeoanthropological level, the apparent identity unit of the genus homo will be seen as the outcome of a process of interaction and competition between different species, as shown by the most recent discoveries; on the genetic level, we will try to understand what the impact of contemporary genomic editing technologies might be, not only on the hereditary human inheritance, under-

stood in its concreteness, but also on the perception of the human being itself; in terms of gender dynamics, the predominance of the male paradigm in the definition of traditional identity will see modern and contemporary phenomena of feminine specificity and gender fluidity as a counterpoint, and so on. Once again, the challenge will be to move in this spectrum of problems with an open mind, with a view to a bringing together a comparison with various forms of philosophical and scientific reflection. In the upcoming editions of Rosmini Studies we will be dedicating space to this comparison, reporting on the problems that gradually emerge.

Der Mensch, der Sinn und die Alterität.

Forschungsperspektiven im Hinblick auf die Bestimmung von Identität

Die Spezies Mensch ist von all denen, die die Erde bevölkern, die wendigste und anpassungsfähigste. Da sie nicht an eine bestimmte Umwelt gebunden ist, hat sie sich über extrem unterschiedliche geografische Zonen hinweg verbreitet, vom ewigen Eis bis zur Wüste, von den Regenwäldern des Amazonas bis zu den Bergen des Himalaja. Und wo immer er sich niedergelassen hat, hat der Mensch Prozesse eingeleitet, welche die Umwelt umgeformt und die ursprünglichen natürlichen Verhältnisse verändert haben – in vielen Fällen auf radikale Weise, wie beispielsweise im Zuge der Urbanisierung. Ermöglicht worden ist dieses Phänomen (neben anderen Faktoren) durch die kognitive und verhaltensmäßige Anpassungsfähigkeit des Menschen: Während die allermeisten Lebewesen in ihrer Beziehung zu ihrer Umwelt und zu ihren Artgenossen festgelegten Verhaltensmustern (oder einem Set an arttypischen Verhaltensweisen) folgen, ist der Mensch offen für ein breites Spektrum möglicher Handlungsalternativen. Jede Gruppe von Menschen – jede Kultur – kann also jeweils andere Weisen des Seins in der Welt ausbilden, die dann an die folgenden Generationen weitergegeben werden und das symbolische Gerüst der jeweiligen Kommunität bilden. Außerdem haben die Kulturen, wenn sie mit Problemen konfrontiert werden, die einen weiteren Handlungsradius erfordern als in der Vergangenheit, die Fähigkeit, Neues zu erfinden, miteinander in Austausch zu treten und dabei symbolische, politische und pragmatische Instrumente zu entwickeln, deren Verbreitung,

wenn es nötig ist, sogar eine weltweite sein kann. Andererseits zeigt die Geschichte auf anschauliche Weise, wie die kognitive und verhaltensmäßige Flexibilität unserer Spezies auch zu verheerenden Konflikten zwischen Gruppen von Menschen führen kann – oder auch zu einer Ausbeutung der Umwelt, die sogar das Überleben anderer Arten von Lebewesen beeinträchtigt.

Bereits auf einen ersten Blick – einen unter den vielen möglichen natürlich – lässt sich der Mensch charakterisieren als ein von Natur aus kulturelles Wesen, also als ein Wesen, das seine materielle Existenz der Weitergabe und der unaufhörlichen Neubestimmung von Kenntnissen, Praktiken und Institutionen anvertraut. Und die Reichweite dieser Charakterisierung beschränkt sich nicht allein darauf, die Weise zu bestimmen, wie der Mensch Zugang zu den Ressourcen in seiner Umwelt gewinnt – wobei sich diese Weise zweifellos von derjenigen unterscheidet, die bei den Tieren vorherrscht: Die Kultur ist nicht nur materielle Kultur, noch ist sie lediglich eine Institutionalisierung der Beziehung zur Umwelt. Beim Menschen soll die Fähigkeit, symbolische Gestalten auszubilden, auch ein Bedürfnis befriedigen, das nicht mit seinem physischen Überleben verbunden ist: das Bedürfnis nach Sinn, das Bedürfnis, zu wissen, wer wir sind und was unser Platz in der Welt ist, und beunruhigenden Ereignissen einen Sinn zu geben, etwa der Geburt, den mit dem Heranwachsen und dem Altern einhergehenden Veränderungen, dem Leiden, dem Tod seiner Lieben und der Erwartung des eigenen. In jeder Kultur finden sich daher Mythen, Riten, Systeme von kognitiven Inhalten, religiöse Vorstellungen, Formen künstlerischen Ausdrucks, deren Aufgabe es ist, Identität zu bestimmen. Für die menschliche Spezies ist dieser Prozess ebenso ursprünglich und unabdingbar wie die biologischen Erfordernisse, die mit dem materiellen Überleben verbunden sind. Wie eine lange Tradition von Untersuchungen zum Sinnverlust und zum Suizid aus Mangel an Sinn deutlich zeigt, führt eine mangelnde Befriedigung des Bedürfnisses nach Sinn zu psychosozialen Phänomenen, die häufig nicht zu ertragen sind: einem diffusen Gefühl der Leere, zur Wahrnehmung des individuellen und politischen Handelns als absurd, zu dem Eindruck, dass die öffentliche Rolle und das persönliche Leben nicht miteinander vereinbar seien. Angesichts solcher möglicher Szenarien scheint bei einigen Autoren (wie beispielsweise bei Arnold Gehlen) die genauere Bestimmung der Identitätssphäre und die Stabilisierung des beunruhigenden Nichtfestgelegt-Seins des menschlichen Inneren die erste Stelle unter den Aufgaben einzunehmen, die der Kultur zukommen. Auf der anderen Seite zeigt eine ebenso lange Tradition philosophischer und psychologischer Forschungen, dass beim Menschen das Bedürfnis nach Sinn von anderen ursprünglichen und unabdingbaren Erfordernissen begleitet wird wie beispielsweise

dem Bedürfnis nach Beziehung und Kooperation mit seinesgleichen oder dem Bedürfnis nach Glück und Selbstverwirklichung.

Eben auf dem Hintergrund dieser philosophisch-anthropologischen Überlegungen haben die Zeitschrift *Rosmini Studies* und der *Centro di Studi e Ricerche „Antonio Rosmini“* an der Universität Trento/Trient in den letzten beiden Jahren ein Forschungsprojekt ins Leben gerufen, das dem Thema der Identität gewidmet ist. Dieses Forschungsprofil hat seinen Anfang genommen mit der wissenschaftlichen Initiative *Menschliche Identität und androide Robotik. Seminarzyklus über die menschliche Identität und ihre Spiegelungen*. Dieser Zyklus von Veranstaltungen, der zwischen März und Oktober 2018 stattgefunden hat, ging von der Überlegung aus, dass das philosophische und wissenschaftliche Denken, wenn es die Identität des Menschen als Menschen bestimmen und verstehen wollte, immer schon Bezug genommen hat auf das, was nicht menschlich ist, also auf die Alterität in ihren verschiedenen Bedeutungen. In verschiedenen Epochen und Kulturen hat die Suche nach dem Sinn der eigenen Existenz ihre Konkretheit gewonnen in der Auseinandersetzung mit dem Tier, mit den verschiedenen Repräsentationen des Göttlichen oder mit dem (erfahrenen oder erzählten) „Wilden“. Vom 17. Jahrhundert an ist die Bestimmung der Identität dann auch den Weg über den Spiegel der Maschine gegangen – von den Automaten Jacques de Vaucansons zu den Cyborgs und der künstlichen Intelligenz der Gegenwart. Philosophisch-anthropologisch gesehen hat sich auch der mögliche Grad der Harmonie zwischen dem Selbst und dem Anderen als sehr variabel erwiesen: Die Bandbreite reicht von der Wahrnehmung einer ursprünglichen Identität mit der Alterität selbst (man denke an die rituelle Identifikation mit dem Totemtier) zur Anwendung von Schemata einer graduellen Entwicklung (wie in der viktorianischen Anthropologie, die die Alterität des Wilden in die Ferne rückte, indem sie ihn auf die erste Stufe einer aufsteigenden Leiter stellte, an deren Abschluss der Europäer stand), um schließlich anzukommen bei den zeitgenössischen symbolischen Welten des Cyborg- und posthumanen Denkens, das um die Idee der Hybridisierung kreist, der symbolischen und leibhaftigen Verschmelzung zwischen Maschine, Mensch und Tier. Wenn schon die Domestizierung des Hundes durch den Menschen sowohl den Menschen als auch den Hund verändert hat, dann konfrontiert uns die strukturelle Interaktion zwischen einem menschlichen Schauspieler und einem humanoïden Roboter in einem Theaterstück oder diejenige zwischen einem Maler und einem Roboter, der die berühmtesten Gemälde perfekt nachzumachen vermag, mit einer qualitativ neuen Hybridisierung und mit ganz anderen Problemen.

Bei der Erkundung dieses weiten und reich gegliederten Forschungsfeldes ist der Centro in einem Geist vorgegangen, der in ideeller Kontinuität steht zu der Offenheit, welche die Philosophie Rosminis kennzeichnet, auch und vor allem in den anthropologischen Werken. In diesem Zusammenhang ist es schwer möglich, die Bedeutung zu überschätzen, die in der Rosmini'schen *Antropologia al servizio della scienza morale* [Anthropologie im Dienste der Moralwissenschaft] den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen zukommt – von der Physiologie bis zur Medizin, von der Biologie bis zur Psychiatrie. Eben im Ausgang von den Beiträgen dieser Wissenschaften stellt Rosmini die Animalität als einen unverzichtbaren Zug der Identität des Menschlichen heraus. Der Horizont des Empfindens und der Leiblichkeit, zusammen mit dem Verweis auf die instinkthafte Dimension, verleiht der Anthropologie Rosminis den Charakter der Komplexität und einer problematisch-unaufgelösten Einheit, die sich nicht in der Herrschaft der vornehmen Vermögen der Vernunft und des Willens erschöpft. All das wird legitimiert durch eine umfangreiche interdisziplinäre Arbeit, bei der Rosmini auf Quellen aus den Wissenschaften zurückgreift, um von dem komplexen Identitätsstatus des Menschlichen Rechenschaft zu geben. Dass er den Ergebnissen der Wissenschaft seiner Zeit außerordentlich aufgeschlossen gegenüberstand, bezeugen auch zahlreiche Spezialuntersuchungen – von dem inzwischen klassischen Sammelband *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze* (hrsg. von P.P. Ottonello, Firenze: Olschki 1998) bis zu den Beiträgen von G.L. Sanna, *La corporeità in Rosmini tra storia della medicina e Teosofia* (in: G. Picenardi [Hrsg.], *Rosmini e la Teosofia. Dia-logo tra i classici del pensiero sulle radici dell'essere*, Stresa: Edizioni rosminiane 2013) und von G. Bonvegna, *Rosmini naturalista? Note sul ruolo delle scienze naturali nell'antropologia filosofica rosminiana* (in: *Rivista di filosofia neoscolastica* 105/1 [2013], 131–150), um nur einige Beispiele zu nennen. An diese Art des Vorgehens, bei der die Anthropologie und die Wissenschaften sich gegenseitig ergänzen, schließt sich in den darauffolgenden Büchern eine methodische Zugangsweise an, die von Neuem Überlegungen philosophischen Charakters mit den Herangehensweisen anderer Disziplinen zusammenspannt. Das ist etwa bei dem Buch *Del principio supremo della metodica* [Über das oberste Prinzip der Methodik] der Fall, wo der Forschungsgegenstand – mehr noch als die im Kindesalter anzuwendende Erziehungsmethodik – das Kind selbst ist, das in seiner psychologischen Entwicklung zum Erwachsenenalter hin beschrieben wird. Und eben aus dem Studium der Natur des Kindes – einer Art pädagogischer Anthropologie ante litteram – ergibt sich eine für identitäre Prozesse zentrale Frage: Wie wird das Ich zum Bewusstsein? Auf dieses Rätsel wird Rosmini keine Antwort geben können: Was bleibt, ist die Einsicht in eine Unterschiedenheit der Prozesse und der psychischen Elemente im Inneren des menschlichen Subjekts – und

damit das Wissen um eine zusammengesetzte Identität des Menschen, die sich seit den ersten Lebensjahren entwickelt. Die Beiträge der Wissenschaften liefern also wertvolle Hinweise für die Bestimmung eines Identitätsbegriffs, der in seinem Denken problematisch offen bleibt.

Auch die in der Rubrik Focus des Bandes 4 (2017) der Rosmini Studies gesammelten Beiträge tragen dazu bei, eine Vorstellung von der Fruchtbarkeit dieser Forschungsansätze zu geben. Unter dieser Perspektive zeigt das Forschungsvorhaben, das sich mit der menschlichen Identität befasst, nämlich deutliche Züge der Kontinuität zu dem vorhergehenden Projekt des Centro, das der Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Rosmini'schen Denken und den verschiedenen Disziplinen der Wissenschaft seiner Zeit gewidmet war. Der Reichtum der Anstöße, die von Rosmini ausgehen, beschränkt sich jedoch nicht auf den Zusammenhang zwischen Anthropologie und Wissenschaften. Es muss nämlich auch daran erinnert werden, dass die Natur des Menschen sich für ihn in einer konstitutiven Offenheit auf die Transzendenz hin zeigt, die in letzter Analyse der menschlichen Existenz und Identität ihren vollen Sinn verleiht. Damit scheint klar zu sein, dass auch das weite Feld, das zu erkunden wir uns zum Ziel gesetzt haben, indem wir dem Leitgedanken der Identität folgen, eine interdisziplinäre Zugangsweise erfordert; und in der Tat ist dieses Thema angegangen worden mit der Hilfe von Wissenschaftstheoretikern, Experten für Robotik und künstliche Intelligenz, Vertretern der human-animal studies und der Tierethik, Soziologen und Philosophen (Moral- und Religionsphilosophen sowie Vertretern der theoretischen Philosophie).

Von den vielen Beiträgen, die durch unsere Reihe von Untersuchungen angeregt worden sind, finden zwei der überzeugendsten in der Rubrik Focus des vorliegenden Bandes der Rosmini Studies Platz. Der erste, *Uomini e meccanismi: dall'automata seicentesco alla cibernetica contemporanea [Menschen und Mechanismen – vom Automaten des 17. Jahrhunderts bis zur Kybernetik der Gegenwart]* von Edoardo Datteri (Universität Milano Bicocca), ist der epistemologischen Rolle gewidmet, welche die biomorphen Maschinen – also diejenigen, die anatomische oder verhaltensmäßige Charakteristika des Menschen oder der Tiere nachahmen – im 20. Jahrhundert für die Prozesse der Bestimmung des Lebendigen gespielt haben. Das Ziel des Beitrags liegt darin, konkret und präzise darzulegen, dass die Wahl eines Erklärungsmodells in hermeneutischer Hinsicht niemals neutral ist – dass also im vorliegenden Fall der Rückgriff auf mechanische Verhaltensmodelle das Risiko mit sich bringt, eine mechanistische Interpretation des Organismus-Begriffs in der theoretischen Biologie – und insbesondere der wahrnehmungs- und handlungsbezogenen Fähigkeiten der Tiere und des Menschen – zu be-

günstigen. Der zweite Beitrag, Umano, postumano, umanoide [Human, posthuman, humanoid] von Roberto Marchesini (Centro Studi Filosofia Postumanista e Istituto di Formazione Zooantropologica, Bologna), bietet eine weit ausgreifende Reflexion über unsere Gegenwart, die als eine Phase radikalen Wandels in der „symbolischen Handhabung“ der Alterität gesehen wird. Gemäß dem theoretischen Rahmen Marchesinis wird unsere Gegenwart Zeuge eines sich über einen längeren Zeitraum erstreckenden Übergangs von der Epoche des Humanismus – in der die verschiedenen Formen der Alterität tendenziell am Rande der menschlichen Identität gehalten wurden, nämlich als externe Pole ihrer Bestimmung und als ihr instrumentell zugeordnet – zum posthumanen Zeitalter der bewussten Hybridisierung, der (leibhaften oder imaginären) strukturellen Interaktion zwischen Maschine, Mensch und Tier. Von unterschiedlichen Standpunkten aus beleuchten beide Beiträge ein Phänomen, das sämtlichen kulturellen Prozessen einer „dialektischen Bestimmung“ der menschlichen Identität gemeinsam ist: Man kann sich nicht zu einem Alteritätspol in Beziehung setzen, ohne – auf verschiedenen Niveaus der Bewusstheit – substanzielle Züge davon anzunehmen. Und dieses Phänomen verweist seinerseits wieder auf die Sphäre der elementaren Anthropologie, von der wir ausgegangen sind: Nur ein Wesen, das dadurch charakterisiert ist, dass es nicht festgelegt ist, kann nämlich so unterschiedliche Momente in seine Identität integrieren, wie sie das Tier, die Maschine, die Erfahrung des Heiligen und noch weitere Formen der Alterität sind. Das eröffnet in der Konsequenz weitere Probleme: Wird die technologische Forschung im Hinblick auf humanoide Roboter lediglich durch das Nicht-festgelegt-Sein und das Sinnbedürfnis der menschlichen Vernunft getrieben? Oder wird der Zuwachs an technischen Möglichkeiten bisweilen zum Selbstzweck, der sich von einer autoreferenziellen Logik gefangen nehmen lässt? Oder beugt er sich in anderen Fällen den Ansprüchen des Marktes?

Die Reihe von Forschungen, die der Centro der menschlichen Identität gewidmet hat, ist im Jahre 2018, also in dem Jahr, in dem die in diesem Band der Rosmini Studies enthaltenen Beiträge entstanden sind, noch nicht an ihr Ende gekommen, sondern es handelt sich erst um eine erste Etappe. Zu den nächsten Vorhaben gehört ein weiterer Zyklus von Seminaren zum selben Thema, der im Herbst 2019 beginnen und sich bis ins Frühjahr 2020 erstrecken wird. Auch wenn sie sich nach wie vor dem philosophischen Identitätsdiskurs widmen, werden diese Seminare doch einen anderen Zuschnitt haben. Sie werden nämlich den Aspekt des Gegensatzes betonen, also sozusagen die interne Konflikthaftigkeit vieler Prozesse der Identitätsbestimmung, die sich über längere Zeiträume hinweg vollziehen. So wird beispielsweise auf

der paläoanthropologischen Ebene die scheinbare identitäre Einheit der Gattung homo als Ergebnis einer Interaktion und eines Wettbewerbs zwischen verschiedenen Spezies in den Blick genommen werden, wie es auch die neuesten Funde zeigen. Auf der Ebene der Genetik wird man zu verstehen suchen, worin die Auswirkungen der modernen Technologien der „Genom-Editierung“ nicht nur auf die konkret verstandene Erbgutausstattung des Menschen bestehen, sondern auch auf die Weise, wie das Wesen des Menschen selbst wahrgenommen wird. Auf der Ebene der Gender-Dynamiken werden wir sehen, wie die neuzeitlichen und zeitgenössischen Phänomene einer Spezifität des Weiblichen und sich auflösender Grenzen im Gender-Bereich zum Kontrapunkt werden zur Vorherrschaft des männlichen Paradigmas in der traditionellen Identitätsbestimmung – und so weiter. Und auch diesmal wird die Herausforderung darin bestehen, sich in diesem Spektrum von Problematiken mit geistiger Offenheit zu bewegen, in der Optik einer aus einer Position der Nähe heraus stattfindenden Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen philosophischen und wissenschaftlichen Denkens. In den folgenden Bänden der Rosmini Studies werden wir dieser Auseinandersetzung Raum geben und die Probleme zur Sprache bringen, die dabei im Laufe der Zeit zum Vorschein kommen werden.



El hombre, el sentido y la alteridad. Perspectivas de estudio sobre la definición identitaria.

La especie humana es la mas versátil y adaptable de entre las que pueblan la tierra. No estando vinculada a ningún ambiente en particular, se ha expandido en áreas geográficas extramente diferentes entre ellas, de los glaciares a los desiertos, de las selvas amazónicas a las montanas del Himalaya. Allá donde se ha asentado el hombre ha dado inicio a procesos de transformación ambientales que han modificado las condiciones naturales originales -en muchos casos en modo radical, como por ejemplo con la urbanización. Este fenómeno ha sido posible, entre otros factores, gracias a la plasticidad cognitiva y comportamental del hombre. Si bien la mayora parte de los animales, en su relación con el ambiente y con sus congéneres, sigue un ectograma prefijado (un repertorio de comportamientos especie-especifico), el hombre sin embargo esta abierto a un grande espectro de posibles modos de acción. Cada grupo humano -cada cultura- puede de este modo elaborar modalidades diversas del estar en el mundo, que se transmiten a las generaciones sucesivas y constituyen el esqueleto simbólico de la colectividad. Además, si se las confronta con problemáticas que implican un espacio de acción mas amplio del requerido en el pasado, las culturas saben innovar e interaccionar, definiendo instrumentos simbólicos, políticos y pragmáticos de alcance, cuando es necesario, global. Por otra parte, la historia muestra de modo elocuente, como la plasticidad cognitiva y comportamental de nuestra especie pueda originar también conflictos devastadores entre grupos humanos, o una explotación del ambiente que perjudica la supervivencia de otras especies vivas.

A primera vista -obviamente una entre las muchas posibles- el hombre se caracteriza como ser cultural por naturaleza; es decir, un ser que encomienda su existencia material a la transmisión e incesante redefinición de conocimientos, prácticas, instituciones. El alcance de tal caracterización no se limita a definir el modo en el que el hombre accede a los recursos ambientales, claramente diferente del prevalente entre los animales: la cultura no es solo cultura material, ni tampoco mera institucionalización de la relación con el ambiente. En el hombre, la capacidad de elaboración simbólica satisface una necesidad que no está ligada a su supervivencia física: la necesidad de sentido, de saber quién se es y cuál es nuestro sitio en el mundo, de dar un significado a eventos inquietantes como el nacimiento, las transformaciones relacionadas con el crecimiento y el envejecimiento, el sufrimiento, la muerte de los seres queridos y el pronóstico de la propia. Así, en toda cultura encontramos mitos, ritos, sistemas de conocimiento, representaciones religiosas, formas de expresión artística que se hacen cargo de la representación identitaria. Para la especie humana este proceso es tan originario e imprescindible como las exigencias biológicas ligadas a la supervivencia material. Como bien señala una larga tradición de estudios sobre la anomalía y el suicidio anómico, la frustrada satisfacción de la necesidad de sentido conduce a fenómenos psico-sociales por lo general intolerables: un sentido difundido del vacío, la percepción de la acción individual y política como absurdas, la sensación de imposibilidad de reconciliación entre el rol público y la vida privada. Frente a estos posibles escenarios, en algunos autores (como por ejemplo Arnold Gehlen) la clarificación de la esfera identitaria y la estabilización de la inquietante plasticidad de la interioridad humana asumen prioridad entre las tareas encomendadas a la cultura. Por otra parte, una tradición igualmente larga de estudios filosóficos y psicológicos muestra como en el hombre, a la necesidad de sentido le acompañan otras exigencias originarias e imprescindibles, como por ejemplo la necesidad de relacionarse y de cooperar con los símiles, o la necesidad de felicidad y realización personal.

Sobre la base de estas consideraciones antropológico-filosóficas la revista Rosmini Studies y el Centro de Estudio e Investigación “Antonio Rosmini” de la Universidad de Trento han promovido, en los últimos dos años, un proyecto de investigación dedicado al tema de la identidad. Esta línea de investigación comienza con la iniciativa científica “Identidad humana y robótica androide. Ciclo de seminarios sobre la identidad humana y sus reflejos”. El ciclo de eventos, realizados entre marzo y octubre de 2018, se inspira en la observación de que, a fin de comprender y definir la identidad del ser humano, el pensamiento filosófico y científico se han referido siempre a aquello que no es humano, a la alteridad en todos sus significados diferentes.

En diferentes épocas y culturas, la búsqueda del sentido de la propia existencia se concreta en la confrontación con el animal, con las diversas representaciones de la divinidad, con lo “salvaje” (conocido o narrado). A partir del siglo XVII, la definición identitaria pasa también a través del espejo de la máquina, de los autónomos de Jacques de Vaucanson hasta los cyborg y las inteligencias artificiales contemporáneas. Desde un punto de vista antropológico-filosófico, el posible grado de conciliación entre el yo y el otro se ha revelado también ser muy variable: se pasa de la percepción de una identidad originaria con la misma alteridad (pensemos en la identificación ritual con el animal totémico), a la adopción de esquemas de desarrollo gradual (como en la antropología victoriana, que alejaba la alteridad del salvaje al colocarlo en el primer escalón de una escala progresiva que conducía hasta el Europeo), hasta llegar a los mundos simbólicos contemporáneos del pensamiento cyborg y post-humano, en los que predomina la idea de hibridación, de mezcla simbólica o corpórea entre máquina, hombre y animal. Tal mezcla puede presentarse, desde el punto de vista cualitativo, de forma muy variada, y no solo debido al diferente nivel de consciencia de los sujetos involucrados. Si la domesticación del perro por parte del hombre ha cambiado tanto al hombre como al perro, la interacción estructural entre un actor humano y un robot humanoide en una obra teatral, o entre un pintor y un robot que sepa reproducir perfectamente los cuadros más famosos, nos enfrenta a una hibridación cualitativamente nueva, y a problemas completamente diferentes.

En la exploración de este ámbito de investigación vasto y diferenciado, el Centro ha actuado con un espíritu de continuidad ideal con la abertura que distingue a la filosofía rosminiana, sobre todo por lo que a las obras de antropología se refiere. Es difícil, de hecho, subestimar la importancia que asumen las disciplinas científicas en la obra rosminiana. Antropologia al servizio della scienza morale, se trate de la fisiología o de la medicina, de la biología o la psiquiatría. A partir de la contribución de estas ciencias Rosmini determina la animalidad como rasgo imprescindible de la identidad humana. El horizonte de la sensación y de la corporeidad, unido a la llamada de la dimensión instintiva, proporciona a la antropología rosminiana un carácter de complejidad y unidad problemáticamente no resuelta y que no se agota en el dominio de las nobles facultades del intelecto y la voluntad. Todo esto se legitima a través de un grande trabajo interdisciplinar que el roveretano lleva a cabo usando fuentes científicas para dar razón del complejo estatuto identitario del ser humano. El hecho de que Rosmini fuese especialmente receptivo con respecto a las adquisiciones científicas a él contemporáneas es algo que ha sido demostrado por múltiples estudios especializados, desde el ya clásico volumen de ensayos editado por P.P. Ottonello, Rosmini e l'enciclopedia delle

scienze (Olschki, Florencia 1998), a las contribuciones de G.L. Sanna, *La corporeità in Rosmini tra storia della medicina e Teosofia (recogido en G. Picenardi, Rosmini e la Teosofia. Dia-logo tra i classici del pensiero sulle radici dell'essere, Edizioni rosminiane, Stresa 2013)* y de G. Bonvegna, *Rosmini naturalista? Note sul ruolo delle scienze naturali nell'antropologia filosofica rosminiana (en «Rivista di filosofia neo-scolastica», I, 2013, pp. 131-150)*, por mencionar solo algunos ejemplos. A esta clase de trabajo integrado entre antropología y ciencias le sigue, en los libros sucesivos, un enfoque metodológico que reúne de nuevo reflexiones de carácter filosófico con enfoques de otras disciplinas: como es el caso de *Del principio supremo della metodica, donde el objeto de investigación –más que la metodología educativa a aplicar en edad infantil– es el niño, descrito en su desarrollo psicológico hacia la edad adulta. Es del estudio de la naturaleza infantil –un tipo de antropología pedagógica ante litteram– que surge una cuestión central para los procesos identitarios: cómo el yo se convierte en consciencia. A este enigma Rosmini no sabrá dar una respuesta: resta la intuición de una distinción entre los procesos y los elementos psíquicos internos al sujeto humano, y por tanto la conciencia de una identidad compuesta en el hombre que se desarrolla desde los primeros años de vida. Las contribuciones científicas proporcionan indicaciones preciosas para la determinación de un concepto de identidad que permanecerá problemáticamente abierto en su pensamiento.*

A dar una identidad de la fecundidad de estas líneas de investigación contribuyen también las intervenciones recogidas en la rúbrica Focus del número 4 (2017) de Rosmini Studies: desde este punto de vista, de hecho, la línea de investigación dedicada a la identidad humana manifiesta fuertes trazos de continuidad con el proyecto precedente del Centro, dedicado a la investigación de la relación entre el pensamiento del roveretano y las disciplinas científicas a él contemporáneas. A pesar de esto, Rosmini no agota la riqueza de sus inspiraciones en la relación entre antropología y ciencias: es necesario recordar que para él la naturaleza del hombre se manifiesta en una abertura constitutiva hacia la Trascendencia, que confiere en última instancia el sentido pleno de la existencia y de la identidad humana. Se hace por tanto evidente como el amplio campo que nos hemos propuesto explorar siguiendo la idea de la identidad precise un enfoque interdisciplinar; de hecho ha sido afrontado con la ayuda de filósofos de la ciencia, estudiosos de robótica y de inteligencia artificial, expertos de human-animal studies y de ética de los animales, sociólogos y filósofos morales, teóricos y de la religión.

Entre las muchas contribuciones estimuladas por nuestra ruta de estudios, dos de las más convincentes encuentran espacio en la rúbrica Focus del número actual de Rosmini Studies. La primera, Uomini e meccanismi: dall'autonoma seicentesco alla cibernetica contemporanea, de Edoardo Datteri (Universidad de Milán Bicocca) está dedicada a la función epistemológica que los autónomos biomorfos –es decir, aquellos autónomos que imitan características anatómicas y comportamentales del hombre o de los animales- han desempeñado en el siglo XX en los procesos de definición del viviente. La contribución tiene éxito en su intento de demostrar, concretamente y con precisión, que la elección de un modelo explicativo no es nunca neutral desde el punto de vista hermenéutico –en el caso concreto que tratamos, que el recurso a modelos mecánicos de comportamiento comporta el riesgo de favorecer una interpretación mecanicista del concepto biológico-teórico de organismo y, en concreto, de las facultades operativas y de percepción de los animales y del hombre. La segunda contribución, Umano, postumano, umanoide, de Roberto Marchesini (Centro Studi Filosofia Postumanista e Istituto di Formazione Zooantropologica), propone una reflexión sobre la contemporaneidad considerada como fase de transformación radical de la “gestión simbólica” de la alteridad. En el contexto teórico de Marchesini, la contemporaneidad ve realizarse una transformación de largo alcance, que conduce de la época del humanismo –en la que las diferentes formas de alteridad se tenían al margen de la identidad antrópica, como polos externos de su definición y a esta instrumentales- a la edad posthumana de la hibridación consciente, de la interacción estructural, corpórea o imaginaria, entre máquina, hombre, animal. Partiendo de perspectivas diversas, ambas contribuciones resaltan un fenómeno común a todos los procesos culturales de “definición dialéctica” de la identidad humana: no es posible relacionarse con un polo de alteridad sin asumir, en diferentes niveles de conciencia, algunos rasgos de fondo. Al mismo tiempo, este fenómeno nos conduce a la esfera de la antropología elemental de la que hemos partido: solo un ser plástico puede de hecho integrar en la propia identidad momentos tan diversos como son el animal, la máquina, la experiencia del sacro y otras formas de alteridad. Esto introduce, contextualmente, otros problemas: la investigación tecnológica de robots humanoides, ¿está solo motivada por la plasticidad y la necesidad de sentido por parte de la inteligencia humana; o es el desarrollo tecnológico un fin en sí mismo que se inserta en una lógica autoreferencial; o se doblega antes las exigencias del mercado?

La línea de investigación que el Centro ha dedicado a la identidad humana no concluye con 2018, el año en el que nacen las contribuciones de este número de Rosmini Studies. Se

trata solo de una primera etapa. Entra las próximas iniciativas encontramos un nuevo ciclo de seminarios temáticos que tendrá inicio en otoño de 2019 y durará hasta la primavera de 2020. Dedicados al discurso filosófico de la identidad, estos seminarios tendrán un perfil distintivo. En ellos se insistirá en el aspecto de oposición, o por decirlo de otro modo de conflictividad interna, de muchos procesos de definición identitaria de larga duración. Por ejemplo, en el plano paleo antropológico, la aparente unidad de identidad del género homo se considerará como resultado de un proceso de interacción y competición entre especies diferentes, como demuestran descubrimientos recientes. En el plano genético, se intentará comprender el impacto de las tecnologías contemporáneas de editing genético, no solo sobre la composición genética entendida en su concreción, sino también sobre los modos de percepción del mismo ser humano. En el plano de las dinámicas de género, a la predominancia del paradigma masculino en la definición identitaria tradicional veremos opuesto los fenómenos modernos y contemporáneos de la especificidad del femenino y de la fluidez de género, etc. El desafío será, de nuevo, moverse en este espectro de problemáticas con un espíritu abierto, en vistas de una comparación entre diferentes formas de reflexión filosófica y científica. En los próximos números de Rosmini Studies daremos espacio a esta confrontación, señalando las problemáticas que poco a poco esperamos que surjan.

L'Homme, le sens et l'altérité. Perspectives d'étude sur la définition identitaire

L'espèce humaine est la plus polyvalente et adaptable de toutes celles qui peuplent la Terre. N'étant liée à aucun environnement particulier, elle s'est répandue dans des aires géographiques extrêmement différentes entre elles, des glaciers aux déserts, des forêts amazoniennes aux montagnes de l'Himalaya. Partout où il s'est installé, l'Homme a donné naissance à des processus de transformation environnementale qui ont modifié les conditions naturelles originaires – dans beaucoup de cas de manière radicale, par exemple avec l'urbanisation. Ce phénomène est possible, entre autres, grâce à la plasticité cognitive et comportementale de l'homme ; si, dans leur relation à l'environnement et aux conspécifiques, la plupart des animaux suivent un éthogramme préfixé (c'est-à-dire un répertoire de comportements espèce-spécifique), en revanche l'homme est ouvert à un grand spectre de possibles modalités d'action. Chaque groupe humain – chaque culture – peut donc élaborer différentes modalités de vie, qui sont ensuite transmises aux générations suivantes et qui constituent l'ossature symbolique de la collectivité. De plus, face à des problématiques occupant un espace d'action plus ample que par le passé, les cultures savent innover et interagir, en élaborant des outils symboliques, politiques et pragmatiques de portée globale, si nécessaire. D'ailleurs, l'histoire montre avec éloquence comme la plasticité cognitive et comportementale de notre espèce peut même donner lieu à des conflits dévastateurs entre groupes humains ou bien à une exploitation de l'environnement qui compromet la survie d'autres espèces vivantes.

Tout d'abord à première vue – une vue entre toutes les possibles, bien sûr – l'homme se caractérise comme un être culturel par nature, c'est-à-dire un être qui confie son existence matérielle à la transmission et à la redéfinition continue de connaissances, pratiques, institutions. Et la portée de telle caractérisation ne se limite pas à définir la manière avec laquelle

l'homme accède aux ressources environnementales, certes différente de celle qui prévaut chez les animaux : la culture n'est pas seulement culture matérielle, ni seulement institutionnalisation de la relation avec l'environnement. Chez l'homme, la capacité d'élaboration symbolique satisfait aussi un besoin qui n'est pas lié à sa survie physique : le besoin de sens, de savoir qui nous sommes et quelle est notre place dans le monde, de donner une signification à des événements inquiétants comme la naissance, les transformations liées à la croissance et au vieillissement, la souffrance, la mort de nos proches et la prévision de la nôtre. Dans chaque culture, nous retrouvons donc des mythes, des rites, des systèmes de connaissances, des représentations religieuses, des formes d'expression artistique qui se chargent de la définition identitaire. Pour l'espèce humaine, ce processus est originaire et incontournable tout comme les exigences biologiques liées à la survie matérielle. Comme cela a été souligné par une longue tradition d'études sur l'anomie et sur le suicide anémique, le manque de satisfaction du besoin de sens mène à des phénomènes psycho-sociaux souvent intolérables : un sens du vide étendu, la perception de l'action individuelle et politique comme absurde, la sensation d'un rôle public et d'une vie privée inconciliables. Face à ces scénarios possibles, chez certains auteurs (par exemple chez Arnold Gehlen), parmi toutes les tâches confiées à la culture, semblent devenir prioritaires la précision de la sphère identitaire et la stabilisation de l'inquiétante plasticité de l'intériorité humaine. D'ailleurs, une tradition également longue d'études philosophiques et psychologiques montre comment le besoin de sens chez l'homme est accompagné d'autres exigences originaires et incontournables, par exemple le besoin de relation et de coopération avec ses semblables ou bien le besoin de bonheur et de réalisation personnelle.

C'est sur la base de ces considérations anthropologiques-philosophiques que la revue Rosmini Studies et le Centro di Studi e Ricerche « Antonio Rosmini » de l'Université de Trente ont promu, pendant les deux dernières années, un projet de recherche dédié au thème de l'identité. Cet axe de recherche a débuté avec l'initiative scientifique « Identità umana e robotica androide. Ciclo di seminari sull'identità umana e suoi riflessi ». Le cycle d'événements qui a eu lieu entre mars et octobre 2018 est parti de la considération que, pour définir et comprendre l'identité de l'être humain, la pensée philosophique et scientifique a depuis toujours fait référence à tout ce qui n'est pas humain, à l'altérité dans ses différentes acceptions. À différentes époques et chez différentes cultures, la recherche du sens de notre propre existence s'est développée grâce à la comparaison avec l'animal, avec les différentes représentations de la divinité, avec le « sauvage » (connu ou raconté). À partir du XVII^{ème} siècle, la définition identitaire est

ensuite passée par le miroir de la machine, des automates de Jacques de Vaucanson aux cyborg et aux intelligences artificielles du contemporain. D'un point de vue anthropologique-philosophique, le possible degré de conciliation entre le soi et l'autre s'est révélé très variable : on passe de la perception d'être identiques, dès les origines, à l'altérité même (pensez à l'identification rituelle avec l'animal totémique) à l'adoption de schémas de développement graduel (comme l'anthropologie victorienne qui éloignait l'altérité du sauvage, placé tout en bas d'une échelle progressive en haut de laquelle se trouvait l'europpéen), pour arriver aux mondes symboliques contemporains de la pensée cyborg et post-human, où prédominent l'idée de l'hybridation, de l'amalgame symbolique ou corporel entre machine, homme et animal. Cet amalgame peut être qualitativement très varié, et non seulement pour les différents niveaux de conscience des individus concernés. Si l'appivoisement du chien de la part de l'homme a changé à la fois l'homme et le chien, l'interaction structurelle entre un acteur humain et un robot humanoïde dans une pièce théâtrale, ou bien entre un peintre et un robot qui sait imiter parfaitement les tableaux les plus célèbres, nous présente une hybridation qualitativement nouvelle et des problèmes totalement différents.

En explorant ce domaine de recherche vaste et différencié, le Centre a gardé un esprit d'ouverture, en idéale continuité avec l'approche qui distingue la philosophie de Rosmini, aussi et surtout dans les œuvres anthropologiques. À ce sujet, il est difficile de sous-estimer l'importance qu'assument les disciplines scientifiques – de la physiologie à la médecine, de la biologie à la psychiatrie – dans l'œuvre de Rosmini *Anthropologie morale*. C'est effectivement à partir des contributions de ces sciences que Rosmini identifie l'animalité comme un trait incontournable de l'identité humaine. L'horizon de la sensation et de la corporéité, avec le rappel de la dimension instinctuelle, fournit à l'anthropologie du philosophe un caractère de complexité et d'unité problématiquement irrésolue qui ne s'épuise pas dans le domaine des capacités nobles de l'intellect et de la volonté. Tout cela est légitimé par un vaste travail interdisciplinaire qu'il accomplit en utilisant des sources scientifiques afin de justifier le complexe statut identitaire de l'être humain. Que Rosmini ait été incroyablement réceptif aux acquisitions scientifiques qui lui étaient contemporaines est un fait attesté par de nombreuses études spécialisées, du volume désormais considéré classique et réalisé sous la direction de P.P. Ottonello, *Rosmini e l'enciclopedia delle scienze* (Olschki, Firenze 1998) aux contributions de G.L. Sanna, *La corporeità in Rosmini tra storia della medicina e Teosofia* (dans G. Picenardi, *Rosmini e la Teosofia. Dia-logo tra i classici del pensiero sulle radici dell'essere*, Edizioni rosminiane, Stresa 2013) et de G. Bonvegna, *Rosmini naturalista? Note sul ruolo delle*

scienze naturali nell'antropologia filosofica rosminiana (dans « Rivista di filosofia neoscolastica », I, 2013, pages 131-150), et nous nous limitons seulement à quelques exemples. À ce type de travail intégré entre anthropologie et sciences fait suite, dans les livres suivants, une approche méthodologique qui unit à nouveau réflexions à caractère philosophique et approches à d'autres disciplines : c'est le cas en *Del principio supremo della metodica*, où l'objet de la quête – plus que la méthodologie éducative à appliquer en âge infantine – c'est l'enfant qui est décrit dans son développement psychologique vers l'âge adulte. Et précisément de l'étude de la nature infantine – une sorte d'anthropologie pédagogique ante litteram – surgit une question centrale pour les processus identitaires : comment l'ego devient-il conscience ? Rosmini ne saura pas donner de réponses à cette énigme : il en reste à l'intuition d'une distinction des processus et des éléments psychiques internes au sujet humain, et donc la conscience d'une identité composée, chez l'homme, qui se développe dès les premières années de vie. Les contributions scientifiques fournissent ainsi des indications précieuses pour la détermination d'un concept d'identité qui reste pour lui problématiquement ouvert.

Les articles qui apparaissent dans la rubrique Focus du numéro 4 (2017) de Rosmini Studies contribuent à donner une idée de la fécondité de ces axes de recherche : de ce point de vue, en effet, la quête dédiée à l'identité humaine montre une forte continuité avec le précédent projet du Centre dédié à la recherche de la relation entre la pensée de Rosmini et les disciplines scientifiques qui lui étaient contemporaines. Cependant Rosmini n'épuise pas la richesse des réflexions autour du lien entre anthropologie et sciences : il faut effectivement rappeler que, pour lui, la nature de l'homme se manifeste en ouverture constitutive à la Transcendance, qui donne, en dernière analyse, le sens plein de l'existence et de l'identité humaine. C'est pourquoi il nous semble évident que le domaine si vaste que nous nous proposons d'explorer en suivant l'idée guide de l'identité demande une approche interdisciplinaire : nous avons affronté cette étude à l'aide de philosophes de la science, de étudiants de robotique et d'intelligences artificielles, d'experts de human-animal studies et d'éthique animale, de sociologues et de philosophes morales, théorétiques et de la religion.

Entre toutes les contributions qui ont été stimulées par notre parcours d'études, deux des plus convaincantes se trouvent dans la rubrique Focus de ce numéro de Rosmini Studies. La première, *Uomini e meccanismi: dall'automa seicentesco alla cibernetica contemporanea*, d'Edoardo Datteri (Université de Milan Bicocca), est dédiée à la fonction épistémologique que les automates biomorphes – c'est-à-dire les automates qui imitent les caractéristiques anatomiques ou comportementales de l'homme ou des animaux – ont eu pendant le

XX^{ème} siècle dans les processus de définition du vivant. L'article réussit à démontrer, concrètement et avec précision, que recourir à des modèles mécaniques du comportement risque de favoriser une interprétation mécaniste du concept biologique-théorique d'organisme et, en particulier, des capacités perceptives et opératives des animaux et de l'homme. La deuxième contribution, *Umano, postumano, umanoide*, de Roberto Marchesini (Centro Studi Filosofia Postumanista e Istituto di Formazione Zoantropologica), propose une large réflexion sur le contemporain, qui est vu comme une phase de transformation radicale de la "gestion symbolique" de l'altérité. Dans le contexte théorique de Marchesini, le contemporain serait en train d'accomplir une transition de longue période qui mènerait de l'époque de l'humanisme – où les différentes formes d'altérité étaient généralement mises à la marge de l'identité anthropique, comme des pôles externes de sa définition et utiles à celle-ci – à l'âge post-humain de l'hybridation consciente, de l'interaction structurelle, corporelle ou imaginaire, entre machine, homme, animal. À partir de perspectives différentes, les deux contributions mettent en lumière un phénomène commun à tous les processus culturels de « définition dialectique » de l'identité humaine : on ne peut pas entrer en relation avec un pôle d'altérité sans en prendre, à différents niveaux de conscience, certaines caractéristiques de fond. À son tour, ce phénomène renvoie à la sphère de l'anthropologie élémentaire d'où nous sommes partis : seulement un être plastique peut en effet intégrer dans son identité des moments différents comme l'animal, la machine, l'expérience du sacré et d'autres formes d'altérité. Cela ouvre, contextuellement, à d'autres problèmes : la recherche technologique de robots humanoïdes est-elle motivée seulement par la plasticité et par le besoin de sens de l'intelligence humaine ? Ou bien le renforcement technologique devient-il parfois stérile et stagne-t-il dans une logique autoréférentielle ? C'est-à-dire, dans d'autres cas, se plie-t-il aux exigences du marché ?

La recherche que le Centre a dédiée à l'identité humaine ne s'est pas terminée en 2018, l'année pendant laquelle les contributions de ce numéro de Rosmini Studies sont nées. Il ne s'agit que d'une première étape. Parmi les prochaines initiatives, un nouveau cycle de séminaires thématiques, qui débutera en automne 2019 et qui continuera jusqu'au printemps 2020. Toujours dédiés au discours philosophique sur l'identité, les séminaires auront en revanche un trait différent. Ils souligneront l'aspect oppositif, autrement dit la conflictualité interne de beaucoup de processus de définition identitaire de longue période. Par exemple, sur le plan paléanthropologique, l'apparente unité identitaire du genre homo sera vue comme le résultat d'un processus d'interaction et de compétition entre espèces différentes, comme les découvertes les plus récentes le démontrent ; sur le plan génétique, on essayera de comprendre quel

impact pourront avoir les technologies contemporaines d'édition génomique non seulement sur le patrimoine génétique humain, mais aussi sur la modalité de perception de l'être humain même ; sur le plan des dynamiques de genre, nous verrons s'opposer la prédominance du paradigme masculin de la définition identitaire traditionnelle et les phénomènes modernes et contemporains de la spécificité du féminin et de la fluidité de genre, et ainsi de suite. À nouveau, le défi sera de se déplacer dans ce spectre de problématiques avec un esprit ouvert, dans la perspective de se confronter de près avec différentes formes de réflexion philosophique et scientifique. Dans les prochains numéros de Rosmini Studies nous donnerons place à cette confrontation, en signalant les problématiques qui émergeront au fur et à mesure.



Lectia magistralis

*Non è certo semplice e, forse, neanche possibile, restituire in poche righe il senso di un itinerario di pensiero vasto, complesso e profondo come quello di Maurizio Malaguti; né si può dire che possano servire più di tanto i dati biografici esteriori o quelli relativi ai numerosi lavori pubblicati. Chi ha conosciuto e frequentato Maurizio Malaguti è stato testimone di un'incessante tensione di pensiero che si traduceva in una parola densa e ricchissima e, pur tuttavia, sempre provvisoria. Pochi come Malaguti hanno saputo accogliere l'insegnamento di Sant'Anselmo, autore a lui caro con altri amatissimi medievali, a proposito di una parola filosofica che deve innanzitutto custodire la verità, evitando le sempre possibili reificazioni della parola stessa nelle sue formule storiche e materiali. Da questa consapevolezza uno sforzo continuo di ripensamento in forme nuove della tradizione della metaphysica perennis, ma anche un tentativo di vivere in autenticità e purezza l'ineliminabile dimensione metafisica dell'uomo. Non solo "Libertà", "Intelligenza", "Creazione", ma anche "Spirito", "Qualità", "Forma", "Vita", "Volto", "Memoria", "Origine" erano per Maurizio Malaguti delle parole appartenenti, prima ancora che al linguaggio, alla Veritas quale principio unificante l'esperienza del pensiero, quindi dei veri e propri centri di significato a partire dai quali ri-
attingere la relazione del nostro pensiero all'Assoluto inesauribile. "Chi vive in filosofia - egli amava ripetere - è chiamato a rinnovare la consapevolezza della struttura del nostro esistere in rapporto alla Verità" ed esistere per e in rapporto alla verità significava per Maurizio Malaguti custodire innanzitutto il proprium dell'uomo, vale a dire la metafisicità del pensare, l'apertura ontologica del nostro pensiero al principio fondante. A partire da questa indicazione egli procedeva alla scoperta della "vera" metafisica, che non può consistere in alcun modo nella pretesa gnoseologica di dilatare oltre il constatabile i metodi e le teorie delle scienze*



fisiche alla ricerca di enti trascendenti e inverificabili, bensì, di nuovo, nel custodire la “trasparenza”, altra parola da lui prediletta, del nostro pensiero all’inesauribilità dell’originario fondamento. Malaguti si volgeva quindi alla tradizione platonico-agostiniana vedendo in essa un sentiero luminoso, proseguito tra gli altri da Dionigi Pseudo-Areopagita, San Bonaventura, Dante, Cusano, attraverso il quale è possibile ripensare la metafisica in senso non sostanzialistico e rappresentativo, ma come “struttura coinvolgente” l’esserci del pensante e ciò anche oltre la radicale decostruzione fattane da Martin Heidegger nel Novecento. È in questo contesto che Malaguti si è accostato ad Antonio Rosmini, facendone uno dei momenti chiave di approfondimento della sua teoresi. Egli considerava con particolare interesse l’accorgimento rosminiano dell’essere ideale nel suo rapporto alla mens: il pensiero non si risolve nel volgersi ai cogitata, oggetti della comune attività intenzionante, ma si riconosce fondato nell’essere che è condizione di possibilità del pensare. Di grande interesse era per Malaguti anche il tema dell’astrazione divina. Non solo, come già in Rosmini, la partecipazione all’essere ideale è partecipazione ad una manifestazione dell’Essere assoluto, non partecipazione all’Essere assoluto medesimo, ma, oltre Rosmini, l’essere stesso è presente in misura infinitesima al pensiero: “minime”, egli amava ripetere nelle conversazioni private. Maurizio Malaguti, e pare ancora di vederlo nei suoi ampi e miti sorrisi, poteva così aprire lo spazio infinito della libertà. La libertà che, dalla prossimità del nostro nulla abissale, si eleva al riconoscimento dei sentieri della Speranza. Come ci invitava sempre a ricordare: “In libertà si custodisce l’attesa dello svelarsi della Fonte della libertà”.

Maurizio Malaguti nasce a San Felice sul Panaro, in provincia di Modena, nel 1942. Si laurea in Filosofia teoretica nel 1967 all’Università di Bologna, con la direzione di Teodorico Moretti-Costanzi, rimanendo assistente volontario, presso la stessa cattedra, fino al 1973. Dal 1973 al 1985 è assistente ordinario di Filosofia della religione collaborando con Tina Manferdini. Dal 1985 è stato docente di Ermeneutica filosofica dell’Alma Mater, divenendo poi ordinario di Filosofia teoretica. Ha svolto attività di tutorato e di formazione nel Collegio superiore dell’Università di Bologna ed è stato membro corrispondente dell’Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon, membro corrispondente dell’Institut de France - Académie des Sciences Morales et Politiques, membro del Consiglio di Amministrazione dell’Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF), per la quale ha curato l’organizzazione di alcuni importanti convegni internazionali tra cui, nel 2000, il convegno tenutosi a Bologna La philosophie et la paix e, nel 2010, il convegno tenutosi a Venezia L’Action. Penser la vie, ‘agir’ la pensée. Dal 2010 al 2018 è stato presidente del Centro di Studi Bonaventuriani di Bagnoregio. Nel 1996 gli è stato conferito il Sigillo dell’Università degli studi di Trnava (Slovacchia), nel 1998 il Sigillo dell’Université de Bourgogne, nel 2003 il Sigillo dell’Université de Montpellier, nel 2006 il Sigillo dell’Università di Budapest e nel 2010 il Sigillo dell’Università Ca’ Foscari di Venezia. Tra i suoi lavori ricordiamo



innanzitutto le monografie: Liberi per la verità, Cappelli, Bologna 1980; Il tempo della libertà, Clueb, Bologna 1983; Tu. Ermeneutica di un nome di Dio, Edizioni «I Martedì», Bologna 1988; Parva forma, Thema Editore, Bologna 1990; La metafisica del volto: una lettura di Dante, fuoriThema Editore, Bologna 1996; La metafisica come trasparenza. Aspetti teoretici e percorsi bonaventuriani, Inchiostri Associati Editore, Bologna 2000; In humanitatem spiritus, Inchiostri Associati Editore, Bologna 2005.

Maurizio Malaguti ha tenuto la Lectio magistralis che il 19 marzo 2018 ha inaugurato a Rovereto la III edizione dei “Rosmini Days”. Nell’impossibilità di riproporre qui, come ogni anno, il testo integrale della Lectio, la redazione della rivista ha deciso di pubblicare almeno la breve sintesi inedita che il professore aveva preparato qualche mese prima e che costituisce con ogni probabilità il suo ultimo scritto su Rosmini.

(Nicola Ricci)





MAURIZIO MALAGUTI

MEMORY AND PROPHECY. THE EVANGELICAL CITIZENSHIP OF A. ROSMINI

MEMORIA E PROFEZIA. LA CITTADINANZA EVANGELICA DI A. ROSMINI

Preghiamo talvolta chiedendo a Dio di intervenire nella storia per portare giustizia e pace. Il silenzio di Dio e lo strepito del male ci angustiano: ne viene inevitabilmente una tentazione contro la fede. Ma si deve intendere che l'opera di Dio non attraversa i cieli delle nubi e delle stelle: giunge a noi annunciandosi attraverso i cieli spirituali. E i cieli spirituali prossimi a noi sono i nostri maestri. Tra questi, grandissimo appare il Rosmini: dobbiamo accoglierlo e sperare, operare con lui.

Noi preghiamo con la pretesa di avere le cose secondo il nostro desiderio, come se la nostra preghiera potesse far violenza al Signore per «strappargli» qualche beneficio. Che follia! I nostri grandi insegnano ad avere una coraggiosa pazienza: non soltanto per attendere il bene vero, quello che neppure immaginiamo e che non osiamo chiedere, ma per riconoscere il Signore dove egli si annuncia ed esserne trasfigurati. San Francesco vide il Signore negli occhi dolcissimi, nello sguardo luminoso del Lebbroso. Noi siamo più semplicemente invitati ad ascoltare con attenzione l'esperienza umana e cristiana dei testimoni a noi donati. Non troveremo nemmeno in Rosmini la «soluzione» a tutte le nostre domande: ed è bene che sia così, perché il «nuovo Leonardo», splendente in un sapere universale, è la Comunità tutta. Con Rosmini dobbiamo imparare a leggere e a «ricordare», cioè proprio a «riportare al cuore» ciò che è essenziale. Il cuore è la radice stessa della intelligenza, è il «sì» e «no» senza il quale il nostro intendere sarebbe non altro che una dispersiva rincorsa di opinioni.

Assumiamo tre riferimenti essenziali per un momento di ascolto rosmينiano: memoria, profezia, cittadinanza.

Intendiamo che «memoria» sia il conservare traccia di sensazioni passate o che sia custodire la ricchezza di quanto abbiamo compreso in passato. In effetti, ogni esercizio professionale si sviluppa necessariamente in questo «aver già appreso». Ma c'è anche una memoria che possiamo chiamare «ontologica»: essa sorge nel mistero dell'essere che originariamente e *ab aeterno* è in sé manifesto. Non ci si volge al passato, ma si viene alla «priorità» logica e ontologica in cui la nostra mente è costituita. L'«essere ideale» è la luce in cui la mente esiste e vede: è apertura originaria, è la manifestazione della «veritas praexistens» cui il nostro «sì» si orienta.

Si ritiene che la «profezia» sia un racconto in cui è dato di presagire ciò che avverrà. Rosmini avverte che proprio questo cercavano ed ancora cercano i pagani e gli idolatri di ieri e di oggi. È ovvio che se qualcuno giunge a sapere come si svolgeranno gli eventi, può farne conto e trarne vantaggio. Ma la profezia di Israele è ben altra! A maggior ragione, la profezia evangelica appare del tutto nuova: non c'è in essa alcun rapporto con lo spirito pitonico che coglie (se così si vuol credere) in anticipo ciò che accadrà. Le fuorvianti profezie delle streghe del *Macbeth* ci ricordano che sono dati sogni ingannevoli e funesti. La profezia dei veri Israeliti, la profezia dei Vangeli riguarda il nostro «presente»: è testimonianza data per orientare l'intelligenza e sostenerci nella responsabilità delle scelte che sono davanti a noi «ora». La profezia indica il nostro «dover-essere» e ci conduce alla libertà e alla dignità di veri cittadini.

C'è una nostra «cittadinanza» nella storia e la giustizia ne è la vera luce dominante. Giustizia è rendere «unicuique suum». Ciò riguarda certamente anche le ricchezze, ma non esse soltanto. Ci sono diritti che sono al di sopra della giustizia distributiva. Il «proprio» di ogni persona è la sua libertà. È dovere di giustizia rispettare la creatività, accogliere con rispetto la parola di ogni uomo. I più poveri tra i poveri sono gli «inascoltati». La profezia rosminiana mette in guardia contro i pericoli incombenti, tra i quali sbugiarda il «perfettismo». In effetti, tutti coloro che hanno voluto rendere perfetta una città o una nazione con rapide e radicali trasformazioni, se pur hanno ricevuto la forza di portare ad effetto i loro intenti, sono scivolati in forme diverse di autoritarismo dittatoriale in cui si è compiuta la peggiore ingiustizia.

C'è poi una «cittadinanza celeste», dove la giustizia è non certo negata, ma trascesa. La carità è paziente, sa attendere, vuole operare fino a che l'ostilità diventi una gioiosa fraternità. A tale scopo, Rosmini avverte che non è lecito illudersi di portare ad altri la salvezza (il che comporta l'evidente rischio della violenza ideologica o psicologica): la correzione fraterna è tutta in umile offerta di esemplare testimonianza. Chi vuole migliorare se stesso aiuta gli altri a fare altrettanto. Nel grande mare in tempesta si muovono correnti che portano il vitale ossigeno del cielo fino alle fosse più profonde e oscure. La cittadinanza celeste si rifrange così nelle città che per ora ancora abitiamo e ci ricorda che non ci sono «patrie» quaggiù, ma «vie».



Rosminiana

Accanto agli studi e alle ricerche più direttamente focalizzati sulla figura e sull'opera di Antonio Rosmini, uno dei contenuti ai quali «Rosmini Studies» dedica più ampio spazio è quello costituito da contributi che fanno dialogare la riflessione rosminiana con momenti importanti della storia della filosofia e del pensiero religioso e scientifico. In «Rosminiana» di questo volume della rivista sono ospitati articoli che indagano i rapporti effettivi e le possibilità di confronto tra il Roveretano e alcuni tra i maggiori pensatori del periodo che va dalla prima modernità alla più recente contemporaneità.

A partire da una chiarificazione del concetto stesso di 'riforma', Marco Moschini analizza la posizione di Cusano e quella di Rosmini di fronte alla complessa questione della riforma della Chiesa, intesa - quest'ultima - sia nella sua dimensione storica che in relazione ai suoi fondamenti teologici. Domenico Bosco opera un attento confronto tra Rosmini e Pascal considerati come due autori che, più di altri, hanno saputo indicare la via di un pensiero autenticamente cristiano, soprattutto in rapporto alla problematica gnoseologica e al bisogno di superamento delle comuni condizioni dell'esistenza. Chiara Palazzolo prende dapprima in esame la critica di Rosmini alla dialettica di Hegel, per concentrarsi poi sulle analogie e sulle differenze che, proprio sul piano della concezione della dialettica, possono essere individuate tra i due pensatori. Infine Gian Pietro Soliani, estendendo il quadro di riferimento al dibattito filosofico del Novecento, confronta la teoria rosminiana dello spazio e del tempo con l'interpretazione fornita da Lévinas della nozione husserliana di 'sintesi passiva'.





MARCO MOSCHINI

THE REFORM OF THE CHURCH IN CUSANO AND ROSMINI

LA RIFORMA DELLA CHIESA IN CUSANO E ROSMINI

The contribution starts from the delineation of the concept of "reform" not as a revolutionary act of change but as a movement within the historical dynamism of the Church. The Church is the reality and the temporal figure of the eternal message, which is always the same in its essence. In this way the profoundly theological sense of the concept of reform takes on great importance. It is in fact a question of re-forming, or of rethinking the Church in its multiple directions - understanding it in its historical sense and, at the same time, in its theological foundation. Cusanus and Rosmini could not therefore avoid the question of the Church reform. Their thought, fully inscribed in the ontotheological and metaphysical matrix, has thus been translated into an ecclesiological reading - both faithful to the genuine Christian inspiration of their philosophizing.

Mi lascio aiutare da un'espressione di Romano Guardini, scritta proprio nell'anno in cui i Padri del Concilio Vaticano II approvavano la Costituzione *Lumen gentium*, nel suo ultimo libro, con una dedica personale anche per me; perciò le parole di questo libro mi sono particolarmente care. Dice Guardini: la Chiesa "non è un'istituzione escogitata e costruita a tavolino..., ma una realtà vivente... Essa vive lungo il corso del tempo, in divenire, come ogni essere vivente, trasformandosi... Eppure nella sua natura rimane sempre la stessa, e il suo cuore è Cristo". È stata la nostra esperienza, ieri, mi sembra, in Piazza: vedere che la Chiesa è un corpo vivo, animato dallo Spirito Santo e vive realmente dalla forza di Dio. Essa è nel mondo, ma non è del mondo: è di Dio, di Cristo, dello Spirito. Lo abbiamo visto ieri. Per questo è vera ed eloquente anche l'altra famosa espressione di Guardini: "La Chiesa si risveglia nelle anime". La Chiesa vive, cresce e si risveglia nelle anime, che — come la Vergine Maria — accolgono la Parola di Dio e la concepiscono per opera dello Spirito Santo; offrono a Dio la propria carne e, proprio nella loro povertà e

umiltà, diventano capaci di generare Cristo oggi nel mondo. Attraverso la Chiesa, il Mistero dell'Incarnazione rimane presente per sempre. Cristo continua a camminare attraverso i tempi e tutti i luoghi.¹

Questa citazione di Benedetto XVI, e in essa una di Romano Guardini, è quanto mai opportuna per introdurre un tema tanto importante quanto impegnativo quale quello di un confronto tra Cusano e Rosmini e la riforma della Chiesa. Questa definizione di Chiesa, che è stata incarnata da *Lumen Gentium* nel Vaticano II, e che si è riverberata spesso nella storia della ecclesiologia contemporanea, segnala, in modo preciso e quanto mai aderente, l'immagine di Chiesa e di popolo di Dio che ritroveremo sottostante alle posizioni dei due filosofi che in questo tema mostrano il segno di tutta la loro profetica visione ecclesiologica e la loro attualità teologica.

Mi preme subito dire che questa visione di Chiesa, come un "corpo" in continua trasformazione e pur sempre collocata nella storia a testimoniare un rimanere e permanere in Cristo, altro non è che l'immagine di comunità e popolo di Dio che sottende ogni testo riguardo alla Chiesa sia di Cusano e sia di Rosmini; ed è questa idea di comunità nella storia, fedele al suo Capo, che scioglie anche le molte presunte contraddizioni che taluni interpreti cercano di evidenziare tra le pagine dei vari scritti di Cusano o di Rosmini. Del Tedesco troppo spesso vengono segnalati "cambiamenti" tra un'adesione al conciliarismo o al primato petrino. In verità conciliarismo e primato sono nell'ordine del dinamismo storico interno proprio della Chiesa tra movimento nel tempo e fedeltà. Nel Roveretano si evidenzia una radicale divergenza dalla tradizione ecclesiologica. Ma giova sottolineare come al di là di queste letture, o al di là delle presunte contraddizioni, l'immagine di Chiesa in Cusano e in Rosmini è chiara: una comunità in cammino nel tempo ed è nel tempo che ogni fedele (secondo ordine) è chiamato a sovrintendere al mistero di unità del popolo di Dio attraverso la vita sacramentale e il magistero. Non la Chiesa come semplice espressione di gerarchie e strutture istituzionali ma comunità che è convocata dal Cristo.²

Insomma in entrambi i filosofi si fa avanti un'idea di Chiesa che si riconosce come il popolo di Dio in cammino verso Cristo con Cristo stesso; esattamente come nell'espressione guardiniana, ripresa da Benedetto XVI, si intendeva significare.

Questa visione della Chiesa è quanto mai ricca e feconda; questa infatti impone un continuo movimento di ripensamento della sua vita e della sua azione di annuncio. La Chiesa è sempre

¹ BENEDETTO XVI, *Incontro con i cardinali*, Sala Clementina, 28 febbraio 2013, in «L'Osservatore Romano», 1 marzo 2013. La citazione: R. GUARDINI, *La Chiesa del Signore* (pubblicata insieme a *Il senso della Chiesa*), Morcelliana, Brescia 1967, 1979.

² «L'autore del Vangelo è l'Autore dell'uomo. Gesù Cristo venne a salvare tutto l'uomo, essere misto di corpo e di spirito. La legge della grazia e dell'amore dovea dunque entrare e impossessarsi, sì della parte spirituale, come della parte corporea della natura umana; dovea perciò presentarsi al mondo cotale, che ottener potesse questo fine, e, per così dire, dovea esser mista anch'essa, parte componendosi d'idee, parte di azioni, e colla sua parola imperante a un tempo e vivificatrice rivolgendosi alla intelligenza non meno che al sentimento: acciocché tutto quanto v'avea d'umano, e le ossa aride stesse potessero sentire la volontà del loro Creatore, ed esserne vivificate» (A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, BUR, Milano 1996, p. 13).

nella condizione dell'essere sempre riformata, per usare un'espressione che sarebbe certo cara al luteranesimo.³

Certo la condizione storica della Chiesa, nella dimensione e reale e dinamica del tempo ove questa è posta, chiede che la comunità, nella fedeltà al messaggio evangelico e nell'assiduità al mistero dei sacramenti, avanzi nel tempo con l'obbligo non di cambiare la propria dottrina ma di far sì che essa mostri sempre il suo vero volto nelle azioni buone degli uomini. Che si ponga come criterio di giudizio della stessa storia degli uomini. Se la Chiesa è questo essa non può mai rinunciare alla modalità riformante.

Ma che vuol dire riforma? La parola ri-formare porta con sé significati molto chiari: tornare a dare una forma, ritornare a rifare un aspetto. Non si tratta di pensare la riforma come un taglio, una cesura, un miglioramento, un "essere meglio". Un tale atteggiamento implica inevitabile rottura e collisione. La riforma non è "ritornare" ma un "rifare" da capo: un ridare la forma, un riformularsi. Cambiare non in nome di un'originalità perduta, ma di una fedeltà che impone di abitare nella storia facendo prendere all'annuncio il linguaggio del tempo vissuto per modificare lo stesso tempo, per raddrizzare le vie storte, stirare le pieghe e comprendere gli intrecci della vita. Si tratta di un ri-posizionarsi; un ri-pensarsi; un ri-scoprire. Un continuo tornare a porsi con fedeltà nella propria epoca; magari non contro di essa, ma a favore di un suo perfezionamento e santificazione.

La riforma è il movimento interno al dinamismo storico della Chiesa. Così come la forma storica altro non è che la figura temporale del messaggio eterno che non cambia. E se la Chiesa è il corpo di Cristo, la sua presenza, la sua maniera, è quella di presentarsi, attraverso ogni singolo credente, a tutti gli uomini; allora essa non può che presentarsi con tutto ciò che comporta l'essere corpo. Ed infatti la Chiesa ha un corpo bello ma anche ferito; così come bello era il corpo del Cristo ma anche piagato e ferito.⁴

Il concetto di riforma della Chiesa a cui dobbiamo guardare, così come proposta da Cusano e Rosmini, si intende ben più che semplicemente come un caso della storia o un'opportunità di un aggiornamento di una dottrina (concetti con cui spesso viene volgarizzata la riforma stessa). Al contrario è entrare nel vivo tessuto connettivo del darsi stesso della Chiesa; nella sua visibile maniera di dare forma al messaggio evangelico in una comunità che è in cammino verso il compimento della testimonianza di vita, in un continuo gioco di rimodulazione della fedeltà al messaggio stesso nella mutevolezza della storia.

Allora entrano in gioco significati profondi nel concetto di riforma. Si tratta di ri-formare

³ Come si sa l'espressione non è di Martin Lutero ma del principale esponente della *Nadere Reformatie* olandese del XVII secolo Jodocus van Lodenstein che la pronuncio nel suo *Beschouwing van Zion*, Willem Clerck, Utrecht 1674. Essa però davvero esprime bene lo spirito della riforma luterana. Tale espressione ha avuto poi un'eco in ambito cattolico con il massimo accoglimento in alcuni interventi di papa Francesco che l'ha evocata nel senso di un movimento alla riforma interna della Chiesa; il Papa l'ha ripetuta diverse volte, non ultimo nel V Convegno ecclesiale nazionale di Firenze del 2015.

⁴ Cfr M. NOVOSELOV, *Lettere agli amici*, BUR, Milano 1996.

e cioè di ripensare la Chiesa in molteplici direzioni. Comprenderla nel suo senso storico e al contempo teologico. Non può infatti essere elusa la domanda del rapporto tra un principio eterno e la storia degli uomini come luogo di incontro con il divino. È in gioco la riflessione sul rapporto tra fenomeno ed apparenza degli eventi storici. Si mette in gioco la questione dell'evento della redenzione che resta tale come lo è un fatto storico e attuale insieme. Si tratta di ripensare la Chiesa nei suoi caratteri profondi che sono visibili, ma senza dimenticare la Chiesa invisibile che si attua nelle dimensioni escatologiche e nell'anticipazione del Regno nella testimonianza silenziosa (e sovente anonima) di comunità e singoli. La realtà della Chiesa deve darsi nella dimensione di un sempre "attivo prendere forma", nella consapevolezza che il suo ruolo si svolge tra le realtà del limite umano e dell'assoluto presente.

La Chiesa si manifesta nella realtà piena della sua presenza temporale ma anche nel senso recondito del suo essere figura di qualcosa che supera il tempo. Essa è segno di ciò che diviene e ciò che permane; tra il tempo e l'eterno.

Insomma la questione della ri-forma della Chiesa assume i tratti metafisici e al contempo concreti; storicamente concreti, nei quali si mostrano nella dimensione temporale gli elementi di una ontologia del concreto, di una metafisica del concreto dove la storia stessa è chiamata a rendersi più vera e, quindi, perennemente sacra pur nella mutevolezza del trapassare del tempo.⁵

Se la questione della ri-forma della Chiesa non è solamente una problematica storiografica, ma bensì metafisica, allora a pieno diritto questo tema deve trovare spazio nel pensiero teologico e metafisico. Ed è per questo che noi troviamo questa riflessione anche nei nostri due pensatori, posti a confronto in questo saggio.⁶

Cusano e Rosmini non potevano non essere attenti alla questione della riforma della Chiesa proprio perché il loro pensiero era pienamente inscritto nella matrice ontoteologica e metafisica del loro pensiero, nella genuina ispirazione cristiana del loro filosofare. Pieni, entrambi, di quello spirito biblico che invita a non pensare ad un Dio astratto ma ad un Dio che cammina con il suo popolo nell'esodo della storia. Ma è bene precisare subito che, se si può parlare del tema della riforma in Cusano e in Rosmini, se ne può parlare solo nel senso di un comune loro radicamento

⁵ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Il senso della storia*, in *Opere*, E. MIRRI E M. MOSCHINI (eds); Bompiani, Milano 2009, pp. 441-661.

⁶ Questa tensione ecclesiale, e questa tensione riformatrice, vanno di pari passo e vanno di pari passo anche in Cusano come in Rosmini. Se pensiamo ai periodi storici che questi due pensatori hanno rispettivamente vissuto già possiamo vedere un significativo punto di similarità. Entrambi vivono in un periodo di forte tensione nella Chiesa e di forte contrasto contro di essa. In pieno fervore riformatore il XV secolo e l'uscita dall'attacco illuminista al cristianesimo ed in particolare alla Chiesa il primo XIX secolo. Stessi periodi di ripensamento dell'istituzione ecclesiastica che doveva riposizionarsi e rinsaldarsi (nel XV secolo dopo lo scisma d'occidente e nel XIX dopo lo scossone post rivoluzionario che aveva visto presentarsi le visioni ecclesiali più diverse). Tanto forte era la necessità in entrambi di chiarirsi sul tema che queste due gigantesche figure si sono poi misurate sul tema ecclesiologico impegnandosi in due opere di fondamentale importanza: il Cusano nella *Concordanza cattolica* e il Rosmini in *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*.

nel pensiero teologico cristiano che impone inevitabilmente una riflessione sul mondo e sulla storia; inevitabile per entrambi considerare la dimensione temporale nella quale la comunità vive.

I due però non si sono fermati alla rivendicazione di un'attualizzazione del messaggio, alla rivendicazione di un'autenticità perduta. Essi si sono posti nella dimensione della riflessione radicale del paradosso della Chiesa: essere nel tempo, ma radicata nell'eterno, per comprendere e accompagnare la vita dei fedeli. La riforma per entrambi è esplicazione di una teologia; frutto di uno sguardo teologico e non di una rivendicazione o di una correzione della comunità. Non sono correttori o censori, ma pensatori cristiani che sono impegnati in un preciso itinerario teologico: il riconoscimento dell'essenziale, del divino, che opera nel tempo. E lo sguardo di riconoscimento del divino nel dinamismo storico della Chiesa imponeva ad entrambi di riformulare e ripensare la forma antica eppur sempre nuova (secondo la celebre espressione agostiniana della verità della fede), che la Chiesa annuncia ed incarna nella sua temporalità. Ed è chiaro per entrambi che la Chiesa è sì da riformulare istituzionalmente, ma solo nel carattere transitorio delle sue istituzioni, non nel carattere che deve assumere il suo contenuto e il suo annuncio perenne.

La locuzione, che abbiamo detto esemplare della teologia luterana e protestante, *Ecclesia semper reformanda*, interessava ma non convinceva molto Rosmini a cui interessava più che altro una "emendazione" della Chiesa.⁷ Benché il Roveretano spesso sia stato tacciato di "eresia" e "cripto-luteranesimo" (*sic*), egli non aveva in simpatia il modello della riforma protestante ma piuttosto quello della riforma cattolica, alla quale si richiamava per un ritorno originario all'ispirazione del Tridentino al quale, dopo le tempeste del suo tempo, voleva riportare la Chiesa ferita e sperduta.⁸

Rosmini – si sa – in occasione della pubblicazione delle *Cinque piaghe* aveva ripetutamente fatto sapere come il documento a cui egli si rifaceva era quel documento antico di tre secoli che era il *Consilium de Emendanda Ecclesia* che fu pensato nello spirito originario e riformatore del Concilio.⁹ Questo proprio perché non vi fosse alcun dubbio rispetto alla sua distanza rispetto al

⁷ E. NALDINI, *Antonio Rosmini, passione per una Ecclesia semper reformanda*, in «Rosmini studies», IV, 2017, pp. 325-334.

⁸ Sull'interpretazione del contesto storico e nel quadro delle idee teologiche nel quale si inserisce l'opera *Delle cinque piaghe* con tutte le proposte di riforma della Chiesa ivi contenute mi pare ancora molto utile il saggio di G. DE ROSA, *Una rilettura delle «Cinque piaghe» di Antonio Rosmini*, in ID., *Tempo religioso e tempo storico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, pp. 229-258. Assolutamente rilevanti sono anche i lavori di F. DE GIORGI, *Rosmini e il suo tempo*, Morcelliana, Brescia 2003 e P. MARANGON, *Rosmini per un Risorgimento della Chiesa*, in «Rivista Rosminiana», CV, 2011, 2-3, p. 173.

⁹ Rimando allo studio di G. De Rosa già citato. Il documento paradigmatico a cui si riferiva Rosmini era il *Consilium delectorum cardinalium et aliorum prelatorum de emendanda Ecclesia S.D.N. Paulo III ipso iubente conscriptum et exhibitum*, Antonium Bladum, Romae 1538. Il papa Paolo III aveva costituito nel 1536 una commissione di cardinali affinché redigessero una relazione dettagliata

vulnus che poteva essere dato al carattere permanente della Chiesa. Un Rosmini attore in prima linea, nel quadro delle tensioni ecclesiologiche e teologiche, di quel risveglio del pensiero cattolico della prima metà del XIX secolo, che dovrà trovare una brusca frenata in tempi non molto distanti da quella fervente prima metà del secolo.¹⁰

A questo punto il lettore mi consentirà di invertire l'esposizione dei contenuti per iniziare da Rosmini. In quest'ultimo troviamo una chiave di interpretazione utile per cogliere, a seguire, i significati del pensiero ecclesiologico cusaniense; rintracciando così in modo più chiaro un accordo che deriva - a mio parere - dall'unità di ispirazione e di visione teologica che li accomuna.

Per Rosmini la Chiesa ha il suo fondamento nel fondamento divino che non muta, che non trapassa, ma al contempo essa è soggetta all'umanità e chiede che questo tratto umano sia emendato nel riferimento al suo principio e fondamento teologico.

La Chiesa ha insieme del divino e dell'umano. Divino è il suo eterno disegno; divino il principal mezzo onde quel disegno viene eseguito, cioè l'assistenza del Redentore; divina finalmente la promessa che quel mezzo non mancherà mai alla santa Chiesa e lume a conoscere la verità della fede, e grazia a praticarne la santità, e una suprema provvidenza che tutto dispone in sulla terra in ordine a lei. Ma oltre a ciò, oltre a quel mezzo principale, umani sono altri mezzi che entrano ad eseguire il disegno dell'Eterno: perciocché la Chiesa è una società composta di uomini, e, fino che sono in via, di uomini soggetti alle imperfezioni e miserie della umanità. Indi che questa società, nella parte in cui ella è umana, ubbidisce nel suo sviluppamento e nei suoi progressi a quelle leggi comuni che presiedono all'andamento di tutte le altre umane società. Tuttavia queste leggi, a cui le umane società sono sommesse nel loro svolgersi, non si possono applicare intieramente alla Chiesa, appunto perché questa non è una società del tutto umana, ma in parte divina. Quindi, a ragione d'esempio, la legge che «ogni società comincia, progredisce fino a sua perfezione, poscia decade e perisce», non è applicabile alla Chiesa, a cui assiste una forza che sta fuori dalla sfera delle umane vicende, una forza infinita, che ripara le sue perdite, che ne rifonda la vita quando questa le viene nemmeno; sicché questa società singolare ed unica esorbita dalla via comune delle altre

sugli abusi della Chiesa e suggerimenti per la sua riforma. La commissione era presieduta dal Cardinale Gasparo Contarini (un teologo molto apprezzato dal Rosmini). Insieme al Contarini vi erano illustri cardinali teologici e biblisti: Girolamo Aleandro, Tommaso Badia, Giovanni Pietro Carafa (il futuro papa Paolo IV), Gregorio Cortese, Federigo Fregoso, Gianmatteo Giberti, Reginald Pole e Jacopo Sadoletto. I lavori della commissione finirono nel 1537 e furono pubblicati in forma illegale nel 1538. Il papa accettò il *Consilium*, lo fece proprio, ma non seguirono azioni dirette ed efficaci. Alcune sue indicazioni furono recepite nel Concilio di Trento e in successive attuazioni della riforma cattolica, specie con il papa Paolo IV che da cardinale aveva partecipato alla redazione del *Consilium*. Va notato come Martin Lutero ne fece una traduzione in tedesco al cui margine introdusse note sarcastiche e ironizzanti.

¹⁰ M. DOSSI, *Il Santo Proibito, La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Il Margine, Trento 2007. Per l'inquadramento storico della Chiesa nel XIX secolo rinvio a due saggi storici ormai classici: G. FILORAMO e D. MENOZZI (a cura di), *Storia del Cristianesimo - L'età contemporanea*, ed. Laterza, Roma-Bari 1997. G. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla restaurazione all'età giolittiana*, Laterza, Roma-Bari 1976.

società, appunto perché ha qualche cosa in sé di estraneo e di superiore alle pure società umane.¹¹

Il fondamento eterno è ciò che permane nello storico e nella forma temporale della Chiesa. Ciò che muta non può fare a meno di essere segnato dalla permanenza del suo principio. È una questione interna alla storia, come interni al carattere umano è la transitorietà del suo esistere. Ma proprio in questa dialettica di eterno e temporale si realizza il senso stesso della storia. La temporalità ci fa soggiacere alla mutevolezza, ma come il singolo esiste nel momento eterno dell'essere che è stabile.

La Chiesa quindi si de-forma nel suo cammino nella storia ma si ri-forma sul medesimo principio che le sta di base.

Essendo la buona novella indirizzata a salvare l'umanità intera, oltre di agire sugli elementi della natura umana, doveva accompagnare con la sua azione divina questa sua natura senza mai abbandonarla in tutti i suoi sviluppi, e sorreggerla in tutti quegli stati i suoi successivi, pe' quali sarebbe passata, acciò il suo peso o gravitazione verso il male non la precipitasse alla distruzione ma presiedesse al suo moto una legge benefica di progressivo perfezionamento; dovea in somma la buona novella mescolarsi e svolgersi di pari passo con gli umani individui, e con questi passare nelle associazioni ch'essi formano; dovea allora rigenerare e salvare ogni società di uomini, la famiglia, la nazione, l'intero umano consorzio dopo aver salvato l'uomo; dovea imporre leggi salutifere a tutte quelle aggregazioni, e dominarle in nome del Dio pacifico; perocché le società sono l'opera dell'uomo; e quella legge divina che domina e signoreggia l'uomo, è natural signora e dominatrice altresì delle opere sue.¹²

Il presente deve uniformarsi e richiamare l'eterno annuncio che "domina e signoreggia" le cose umane con l'azione dei discepoli. Per questo la struttura istituzionale e gerarchica della Chiesa deve assumere il carattere apostolico. Dalla forma apostolica discende la Chiesa e a quella forma deve sempre rifarsi e ridefinirsi. Ecco il senso della correzione rosminiana delle piaghe della Chiesa; le quali sono le piaghe derivate da ferite causate al corpo ecclesiale da corpi estranei e cioè da chi costringe la Chiesa a non sottoporsi totalmente alla legge dell'Annuncio, ma la conduce solo alla sua "gravitazione al male". Corruzione del clero, nomine dei vescovi che seguono interessi temporali, ignoranza del clero, e via dicendo, altro non sono che i fenomeni più eclatanti di allontanamento dalla forma apostolica.

Da notare che per Rosmini la riforma non è mai questione individuale o solo del clero e della gerarchia, non interessa solo il singolo o una singola struttura, ma è un fatto comunitario che coinvolge la stessa comunità e l'istituzione che deve garantire che la comunitarietà manifesti la sua unità. Unità che non può essere frantumata perché, già questo, costituirebbe di per sé un affronto alla Verità stessa.¹³

¹¹ ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, cit., n. 58, p. 79.

¹² Ivi, n. 6, pp. 13-14

¹³ «L'eresia si mantella sotto il velo di pietà: E la teologia de' laici non è sì fina da doverla potere scoprire sì tosto: quella parla dolci parole, fomenta l'ambizione, è indulgente alle passioni molli, e nulla le costa il simulare e mentire [...] Ma io parlerò di un pericolo ancor più tremendo

Naturalmente il fondamento di Verità a cui si riferisce Rosmini come garanzia di unità è il Cristo. Infatti la cristologia in atto per Rosmini non è altro che la Chiesa; la Chiesa è temporale e al contempo trova il suo radicamento nell'eterno; anzi è figura dell'eterna presenza del Cristo. Fare ecclesiologia vuol dire fare cristologia. Nessuno può intaccare quindi il corpo della Chiesa, nessuno della comunità può disinteressarsi di essa o attentare alla sua santità.¹⁴ La Chiesa è nella storia, ma continua la storia sacra proprio in virtù del suo "esser e far di tutti" delle membra del Cristo.¹⁵

Nella Chiesa tutti i fedeli, Clero e popolo, rappresentano e formano quell'unità bellissima, di cui ha parlato il Cristo. [...] Si consideri che questa unità ineffabile di spirito, di cui parla Cristo con sì sublimi parole, e che tanto ripete, trova il suo fondamento nella "chiarezza intellettuale" che diede appunto Cristo alla sua Chiesa, acciocché i fedeli fossero una cosa sola con lui, aderenti ad una stessa verità, o più tosto a lui che è la verità. [...] Tanto è sollecito Cristo nell'unità de' suoi! Unità non di corpi, ma di mente e di cuore, per la quale unità la plebe cristiana di ogni condizione, raccolta a' piè degli altari del Salvatore non forma più che una persona, ed è quell'Israello che, secondo le divine carte, pugna e s'inoltra come "un sol

perché più occulto, o piuttosto di un male presente. Una infaticabile potenza lavora oggidì e da molto tempo in ogni angolo della terra, Per diffondere i semi più velenosi di scisma della Chiesa di Dio. Si è fabbricato pur troppo un sistema scismatico; ma lo scisma non si vede ancor punto, perché non si vede mai fino a che non è scoppiato» (ivi, n. 122-123, pp. 208-209).

¹⁴ Prima di trattare della illecita elezione dei vescovi così scrive Rosmini: «Ora se v'ha in sulla terra società che abbia il diritto di esistere, che è quanto dire, che abbia il diritto di essere libera, per tutti i cattolici è certamente la Chiesa di Gesù Cristo: perciocché questo diritto essa l'ha ricevuto dalla parola immortale del divino suo fondatore; e questa parola, che sopravvive al cielo e alla terra, glielo ha garantito dicendo: "Io sono con voi fino alla consumazione de' secoli". A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, cit., n. 75, p. 107.

¹⁵ Un brillante riassunto spirituale delle tesi delle *Cinque piaghe* ce lo offre C. Riva: «L'unione viva di Clero e fedeli nell'unico Popolo di Dio; la partecipazione attiva ed intelligente alla liturgia; il Cristianesimo come mistero di vita soprannaturale; la centralità del Sacramento e della Parola di Dio; il ritorno alle fonti dei Padri della Chiesa; l'indispensabilità della teologia viva; il grave danno del giuridicismo adulatorio; l'educazione profonda del Clero; l'unione tra tutti i Vescovi a formare un sol corpo con a capo il Romano Pontefice; il recupero nella comunità cristiana dell'idea del Vescovo come Padre e Pastore della Chiesa locale; una presenza ed un consenso di tutti i fedeli nell'elezione del proprio Pastore; il senso di responsabilità e di partecipazione convinta alla vita della comunità ecclesiale; la libertà della Chiesa dai poteri politici e dai beni terreni; la povertà del Clero e dei fedeli; la carità della Chiesa verso gli indigenti a cui i beni della Chiesa in parte appartengono; la prevalenza dell'idea sociale, portata dal Cristianesimo, sull'idea individuale, propria del paganesimo; l'animazione cristiana degli individui prima e della società poi; l'impostazione cristocentrica della storia umana». (Introduzione ad A. ROSMINI, *Delle Cinque piaghe della santa Chiesa*, C. RIVA (ed.), Morcelliana, Brescia 1966, pp. 11-12).

uomo”.¹⁶

La Chiesa non è invisibile (secondo la norma del principio protestante), ma la Chiesa è visibile perché visibili sono le opere della fede. Le opere che ci rendono “fede in atto”. Un significato mistico questo che fa coincidere la fede con l’esperienza del fedele; tale visione appartiene totalmente al pensiero teologico di Rosmini e gli deriva da tutta la tradizione agostiniana e patristica dalla quale egli attinge nel suo riuscito tentativo di ricostituzione di una teologia cristiana radicalmente originaria.¹⁷ La fede è operante, aperta a gesti sempre concreti, mai affidata al sentimento o all’intimismo, ma si fa appunto piena carità.

Per questi motivi la Chiesa per Rosmini non può abdicare ad essere espressione di un cammino di tutto il popolo di Dio. E questo cammino non è mai cammino di riforma solo delle istituzioni, ma sempre riforma della coscienza che è autentica tanto più se essa assume una forma universale e piena.

Questo approdo, questa cristologia/ecclesiologia radicale (una cristologia ecclesiologica si è detto) a cui perviene Rosmini, e che è presupposto anche della sua proposta di emendazione della Chiesa, risulta – a mio giudizio – il punto di maggior contatto con il Cusano; laddove questo pensatore si impegna a proporre una visione ecclesiologica che, se avulsa da questo preliminare teologico, risulterebbe – superficialmente – solo come una serie, spesso contraddittoria, di opinioni di politica ecclesiastica piuttosto che come un’articolata e unitaria visione ecclesiologica quale invece è. Non pare qui il caso di entrare nella questione del conciliarismo del Cusano, che, per quanto importante, decentra secondo me, il cuore della questione ecclesiologica che si è poi definita nel suo pensiero.

Non entrerei qui nemmeno nella grande questione, assai ricorrente nella fortuna dei lettori del Cusa, non solo nei secoli immediatamente successivi, ma specie negli anni del XIX secolo, nei quali si è largamente discusso sull’influsso (o appartenenza) ai movimenti di riforma del XV secolo; in taluni interpreti (molti in verità) si è giunti perfino ad additare il pensatore quale precursore del luteranesimo e del movimento protestante. Lungamente si è dibattuto se Cusano fosse da ascrivere al movimento riformatore o meno.¹⁸

¹⁶ ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, n. 15, cit., p. 21-22.

¹⁷ Cfr A. STAGLIANÒ, *La “Teologia” secondo Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1988.

¹⁸ Tra tutti fu lo studioso protestante J. S. Semler che già nel XVIII volle fare di Cusano un precursore della riforma luterana (J.S. SEMLER, *Des Kardinals Nicolaus von Cusa Dialogus von der Übereinstimmung oder Einheit des Glaubens, deutsch von Reichard, mit Zusätzen*, (s.n.), Leipzig 1787). Ma va detto che questo pare alquanto indebito a molti studiosi che specie nel XIX secolo affrontarono la questione risolvendola escludendo ogni caratteristica pre-luterana. Peraltro questo si evidenzia proprio dall’analisi degli scritti teologici e la concezione cusana della grazia e della giustificazione che in nessun modo sono assimilabili a quelle di Lutero. Cfr I. ISERLOH, *Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues*, Institut für europäische Geschichte, Vortragäge n. 38, Wiesbaden 1965, pp. 3-38; M.L. ARDUINI, “*Ad hanc supermirandam harmonicam pacem*”. *Riforma della Chiesa ed ecumenismo religioso nel pensiero di Nicolò Cusano: il De pace fidei*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LXXII, 1980, pp.

Sarà invece punto di partenza di questa mia proposta suggerire che si guardi soprattutto, come per Rosmini, ai presupposti del Cusano; questi collocano la visione ecclesiologica del Tedesco all'interno di un quadro chiaramente teoretico e teologico, prima ancora che nel contesto della discussione e del dibattito politico-istituzionale che pure è imponente.

Un testo del filosofo tedesco resta, malgrado la sua ascrizione al suo periodo conciliarista, un punto di riferimento per interpretare la ecclesiologia cusana; tale opera ha fornito argomenti programmatici per le discussioni del Concilio di Basilea nel 1433: il *De concordantia catholica*.

A ben vedere il *De concordantia catholica* parte da un presupposto che ci sembra chiaro e da cui prendono le mosse le riflessioni sulla Chiesa. Riflessioni che possono mutare, come mutarono, senza cambiare però il senso teologico che spiega ogni cambiamento.

Il Cusano si sa che dalla prima posizione a favore dell'autorità del Concilio si collocò poi in una precisa presa di posizione in favore di una convinta affermazione della superiore autorità del Papa. Ma nel primo, come nel secondo caso, non cambia in lui il paradigma ecclesiologico e teologico. È possibile una concordanza universale nella fede operante della comunità cristiana, che genera opere buone e sante, che manifesta nelle sue istituzioni l'eterno nel tempo; tali istituzioni, anche se compromesse, ricevono senso solo da Cristo che intende manifestarsi ancora in tutti i tempi nella sua forma temporale e universale.

C'è una sola Chiesa che va dall'inizio fino alla fine dei tempi, come c'è un solo Cristo che, essendo la verità, è annunciato da tutte le scritture, dai segni e dai sacrifici adatti ai vari tempi e luoghi, sebbene tale annuncio sia più o meno chiaro secondo i vari tempi. La comparsa dei membri di Cristo avvenne secondo una certa gradualità fino alla sua venuta, dopo la sua venuta essa si compì in una maggior luce di santità e di verità, e così continua ad avvenire nel lasso del tempo che va da Cristo fino alla fine del mondo. Il paradiso significa il regno della Chiesa.¹⁹

Bisogna ricordare che questa affermazione cristocentrica (per altro l'opera di Cusano non può mai dirsi priva di un trinitarismo e cristocentrismo essenziale) esprime tutto di se stessa se letta alla luce della grande concezione cusana dell'"universalità" e del mondo. Vertice di questa ecclesiologia cusana è appunto l'universalità (cattolicità) che esprime l'essere presente della Chiesa nella storia. La suprema forma espressa da essa non può che essere che l'unità dei fedeli, il loro concordare, il loro appartenere alla Verità.

L'universo, ogni ente, per il Cusa, è legato indissolubilmente a Dio e l'individuo in questa

224-242. Per un inquadramento della questione interpretativa cfr M. MOSCHINI, *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Armando, Roma 2000.

¹⁹ N. CUSANO, *De concordantia catholica*, n. 3 della *Prefazione* ove il Cusano svolge ad inizio dell'opera una silloge, per punti, di tutto il contenuto dell'opera e così sintetizza il tema affrontato nel III libro dell'opera; tale silloge è molto utile per cogliere il cuore dell'argomentazione cusana e per orientare le letture sul conciliarismo del filosofo in ordine anche alla cattolicità dell'ispirazione dell'opera. Il testo del *De concordantia* è restituito nella traduzione italiana in *Opere religiose*, P. GAIA (ed.), UTET, Torino 2013, in questo caso alla p. 117.

realtà mondana non può recidere le sue radici nell'infinito e assoluto di Dio. Non si può capire il senso dell'individualità se la si intende solo con categorie moderne; cioè nel senso di un mero singolarismo; oppure, al contrario, come un mero soggettivismo. Il singolo per Cusano è intelligibile solo nella coscienza che esplica l'intelligenza divina e la presenza temporale storica; per questo motivo tutto rimanda alla presenza ultrastorica.²⁰

Dio, universo mondano, cose e uomini, tutti insieme, fondamento e fondati, principio e principiati, essenza eterna ed esistenza figurale, costituiscono la realtà. Ciò che si dà al pensare è la connessione che rende il finito figura e che rende tutta la realtà comprensibile nel principio che dà senso alle figure stesse.²¹

Tutto è riconosciuto nel fondamento infinto ed assoluto e in questo principio - che è Dio - tutte le cose, nella loro figuralità, sono totalmente comprese e riconosciute in questo radicamento al di là del loro darsi storicamente. Esse sono forma e devono essere formate nel divenire, non da sé stesse, ma da chi solo può dare forma. Dio e le cose sono nello stesso rapporto, che potremmo dire con linguaggio preso a prestito dal quadro teoretico platonico, come esemplate nel rapporto tra uno e molti. Per questo ogni realtà storica o metastorica non è altro che forma delle forme: è *complicatio* ed *explicatio*; relazione di contratto ed assoluto. Le cose esplicano Dio e ogni cosa prefigura l'essere, Dio.

Il molteplice non è solo una distinzione di molti individui e singolarità, ma è segnato come una relata individualità carica di senso; e così piena di senso che non costituisce un mero io tra molti ma rappresenta sempre sé stesso come l'altro. Una dialettica questa che ripropone il movimento che si compone di un relazionarsi tra un atto creativo e un atto creato (*posse-est* e *posse-esse*). La ragione, che coglie questo legame inscindibile, questo assoluto-contratto (per usare espressioni cusaniene), altro non può essere che ragione mistica cioè un'altra ragione, che non è un livello irrazionale, ma invero una ragione potenziata. I piani si richiamano, ma non si confondono come in Bruno. I piani sono legati, connessi, anche se distinti, poiché l'uno prefigura e l'altro annuncia.²²

È forma appunto anche la Chiesa perché direttamente formata dal suo capo; poiché la forma del rapporto tra gli uomini e Dio per Cusano è nella Chiesa; niente si dà di Cristo se non nella

²⁰ Sembra più l'anticipazione della dottrina della filosofia di Hegel che l'anticipazione della dottrina bruniana dell'universo infinto, come alcuni hanno voluto.

²¹ A me pare che il senso della filosofia cusaniense si espliciti davvero come una dialettica tra principio e principiato, tra finito ed infinito, tra uno e molti. Rinverdendo in questo caso il senso più pieno di un'ontologia radicale. A tal proposito rimando alle letture delle più rilevanti opere filosofiche di Cusano oggi restituite e raccolte nella nuova edizione italiana, arricchita da un prezioso commentario di Enrico Peroli dal quale è difficile distaccarsi: N. CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, E. PEROLI (ed.), Bompiani, Milano 2017.

²² Si esprime proprio così l'argomento ontologico secondo la lezione di T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di sant'Anselmo*, in ID., *Opere*, cit., pp. 117-170.

Chiesa. Dio, come fondamento delle cose, è congetturalmente manifesto nella realtà dell'universo così come Dio, fondamento e senso dell'individualità degli uomini, non è altrimenti visibile se non nella Chiesa.

In ogni molteplicità di elementi dello stesso genere si trova sempre in chi possiede la pienezza nei confronti di tutti gli altri. Così in Cristo c'è la pienezza della grazia che discese su tutti i santi, poiché tutti abbiamo attinto alla pienezza.²³

E il legame tra Dio e l'universo e gli uomini è sempre nell'amore che si mostra nelle forme temporali, nel mondo come nella Chiesa. Significativo un altro passo della predica cusana 137 *Dabo tibi claves*:

In ogni comunità, sia nella famiglia che nella città, nei regni, nei monasteri ecc. finché dura l'amore, dura l'ordine. L'amore quindi è causa dell'ordine, e quando cessa l'amore, cessa l'ordine, come quando in un corpo esiste un'armonica proporzione tra gli umori, allora l'uomo è ordinato ed equilibrato, mentre quando viene a cessare tale armonica proporzione, l'uomo diventa disordinato e senza equilibrio. Ora s. Pietro fu molto ordinato, e perciò fu a lui affidata la Chiesa.²⁴

In questo dire dell'amore Cusano introduce un elemento caratteristico dell'umano e insieme del divino. L'uomo non è infatti che il microcosmo nel quale si riflette la realtà universale.²⁵ Per cui è facile dire che all'*humanitatis potentia* corrisponde un *mundus humanus*. L'uomo esplica sé stesso e così esplica Dio che esplica la sua principialità nel principiato. Un modello di relazione che è un modello di partecipazione.

Le figure non sono il negativo del loro principio, l'altro distinto, l'opposto, ma sono il modo unico per avviarci al positivo. La parte pratica della volontà dell'uomo è figura di come procede Dio, come *posse-est*, in sé *non aliud*, elemento da cui parte e giunge, l'autentico riconoscimento sapienziale del fondamento. Tutto il negativo, come il ciò che dice il suo non essere "che altro", trova il suo elemento di unità nel positivo che è Dio il quale dice sé stesso nella realtà. Questa dinamica, per l'appunto, manifesta ciò che è umano e offre i mezzi, il ruolo e una funzione che si esplica nelle forze emotive che generano pensiero, volontà e sensazioni.

Così nell'uomo il pensiero è chiamato a prefigurare, la sensazione ad annunciare, e la volontà a realizzare. Sulla dinamica di "prefigurazione", "annuncio" e "realizzazione" si dà la concordanza universale delle singole individualità. Quella concordanza si esplica nella Chiesa. Concordanza tra alterità e molteplicità, tra unità e molteplicità, tra ragione e storia. La concordanza insomma è nell'ordine storico ciò che nell'ordine speculativo e nell'ordine ontologico sarà la *coincidentia oppositorum*. Due elementi, la concordanza e la coincidenza, che servono per superare

²³ N. CUSANO, *Tibi dabo claves (sermone 137)*, 9, in ID., *Opere religiose*, cit., p. 616.

²⁴ Ivi, 6, p. 613.

²⁵ Nell'uomo e nella sua adesione alla carità che si esplica e si manifesta la stessa prossimità e presenza di Dio. Un tratto della antropologia cusana assai ricco e che meriterebbe di essere molto sviluppato.

il distacco. Tutto è vocato all'uno, alla concordanza; gli enti *graduative* sono nel passaggio all'altro e più alto piano e così, *ascensive*, realizzano e inverano tutti i piani.

Il luogo di questa concordanza è la Chiesa, come la mente e la sua potenza sono il luogo della *coincidentia oppositorum*. La Chiesa è il luogo di una società visibile e invisibile di fedeli nella cui vita comunitaria e singolare si prefigura, si annuncia e si realizza l'unità più alta. Ciò che lega tutti è la fede che è visione, attitudine, conoscenza e coscienza di Dio. È fede che si è. Si è nella fede in quanto immersi nell'amore ed esercitanti l'amore.

Se questa è la fonte della visione ecclesiologica cusana, si comprende bene che per Cusano la vita della Chiesa si svolge nel modo di vivere la fede che non è altro che abbandonarsi nella dimensione del lasciarsi formare, del ri-formarsi, esattamente così come la vedeva Rosmini. Come per il Roveretano, anche per Cusano, dati i presupposti sopra esplicitati, nella Chiesa deve vigere la libertà della sollecitazione della fede che viene da tutti e che spinge alla partecipazione sacramentale e alla realizzazione caritatevole in ordine all'unità dei fedeli e all'unione con Dio.

Ognuno è nel tutto, ed ogni fedele, in figura di questa unione nel tutto, è in unione alla comunità. Nessuno è solo, né riassorbito, ma permane. Cristo così non resta muto, ma parla nella realtà delle tre chiese (trionfante, purgante e militante) che per Cusano si riconnettono necessariamente ad una esattamente nel senso stesso della fundamentalità della Trinità che ontologicamente è esplicita in ogni livello dell'umano e del mondano. Ecco che la chiave ermeneutica della Chiesa è data *ad imaginem* della stessa Trinità.

La Chiesa è corpo mistico e come ogni corpo è "organismo" ordinato; è corpo realmente. In essa si esplicano nelle sue triplici realtà: l'anticipazione delle concordanze, l'annuncio della comunione e l'assicurazione dell'unità.

Risanate col balsamo dell'affabilità quella [l'anima] che è ferita, soccorrete quella che si è allontanata e si è staccata dal gregge spirituale, reintegrandola tra le altre novantanove. Lasciate alle generazioni future un ricordo eterno della vostra compassione, ad imitazione di Cristo. Ed anche voi avete bisogno di cura e di guarigione, voi membra di Cristo, preziose, anche se pervase da non so quale demone cattivo, voi che siete separate dal capo e che, pur essendo viti sane, avete dato frutti di amarezza per una aspra anzi ingiusta contesa, voi che siete nostri amici e fratelli, anche se per un odio irragionevole assumete ora la parte degli avversari e respingete l'unità ecclesiastica [...] Abbandonate le contese e le ostinazioni inutili, ricorrete agli umili rimedi e prendete la medicina che risana. Aderite al nostro capo spirituale e state in comunione con la Chiesa di Dio.²⁶

Proprio perché corpo la Chiesa ha l'obbligo di difendersi nella sua struttura cercando di sfuggire e sanare "le piaghe" (proprio così dirà in consonanza strepitosa con Rosmini) che la feriscono e che sono gli scismi, le divisioni, le opposizioni viscerali della dottrina. Questa cura del corpo della Chiesa esprime ciò che è la natura concreta della riforma per Cusano. Non si tratta di capire se e come si espliciti un certo potere, ma si tratta di assicurare la comunione e la bella struttura del bel corpo di Cristo che è la Chiesa. Non si esclude da essa la malattia e la ferita, ma l'idea e l'esperienza che ne proviamo quotidianamente è quella della salute.

Come ultima cosa vorrei notare come nei due filosofi divenga essenziale che questa cura

²⁶ CUSANO, *De concordantia catholica*, cit., III, 455 e 463, pp. 487-493.

per il corpo della Chiesa si manifesti anche come cura per gli organi funzionali a questa composizione unitaria del corpo ecclesiale e, per questo, in entrambi la trattazione delle strutture e dei ministeri ecclesiali (fedeli, papa, concilio, vescovi) è affrontata con particolare attenzione; e in entrambi tale riflessione giunge a conclusione che ogni forma di struttura va salvaguardata nello spirito evangelico come lo strumento di grazia voluto dal Cristo per orientare tutti i membri della Chiesa a cogliere quell'unità che si esprime nell'appartenere al medesimo corpo.

L'essere Chiesa per Cusano, come per Rosmini, è più che un mero essere organizzati insieme. È l'esplicazione della comunione e dell'unità. Per questo l'attenzione di Rosmini alle elezioni episcopali, alla purezza del ministero, come l'attenzione del secondo per la questione della autorità del Concilio o del Papa (al di là dei singoli mutamenti di prospettiva), sono orientati non a scalzare il secondo o il primo dai loro ruoli, ma per fondare e chiarire meglio la forma e la sostanza del primato petrino e della istituzione ecclesiale.

Cusano e Rosmini esprimono così due maniere di prestare attenzione alla Chiesa per evitare le ferite e le sue piaghe; entrambi in una medesima tensione per sanare le piaghe di una comunità che altrimenti rischia il morbo e la malattia della divisione. Sono le attenzioni di due amanti del Vangelo e della Chiesa che si esplica, nei tempi e nella storia, attraverso la grazia per ognuno dei fedeli che costituisce con gli altri la comunità ecclesiale.

In questa idea di riforma vediamo esplicitarsi non la presunzione o l'inquietudine rivoluzionaria, ma la preoccupazione di coloro che amanti di Cristo ne amano anche il corpo ed è questo corpo che si vuole preservare e non correggere; medicare e non soffocare. Si vuole assicurare di tenere insieme la forza della persuasione che promana dal messaggio evangelico e la libertà del consenso ad una verità che convoca ognuno dei fedeli a vivere l'unità e la prossimità.

Di certo un messaggio intramontabile specie in tempi, come i nostri, in cui abbiamo bisogno di ripensare una Chiesa che si incammini in niente altro che in una riscoperta autentica di un compito che essa deve continuamente svolgere: mostrare nella vita dei fedeli in Cristo il modo di camminare di Dio come prossimo a tutti gli uomini.

marco.moschini@unipg.it

(Università degli Studi di Perugia)



DOMENICO BOSCO

ROSMINI AND PASCAL. A CHRISTIAN THINKING

ROSMINI E PASCAL. UN PENSARE CRISTIANO

Between Pascal and Rosmini there is a sort of family resemblance. Leading thinkers in Christian reflection on modernity and its problems, they propose a Christian way of thinking that touches upon the human demands of knowledge, and the need of going beyond “ordinary” life.

Non è forse priva di interesse – per fissarla in primo espressivo fotogramma – l’immagine del Rosmini, ancor giovane studente, che un viaggiatore, come si racconta, ebbe a vedere – e se ne meravigliò – quasi sepolto dei libri che stava utilizzando per la composizione di quella che fu la prima sua fatica: *Il giorno di solitudine*: « [...] Ma entrati appena, sorprendono un giovanetto in sui 16 anni, che seduto penna in mano e con una dozzina di libracci aperti sul tavolo, stava posamente scrivendo, come se grave pensiero frugasse in quella giovinetta mente. Il signor Ambrogio sfiorato avrebbe un sorrisetto di compiacenza, ma l’Inglese colla innata legge dell’umana curiosità del sapere sarebbesi avvicinato al garzone, già balzato riverente in piedi, ed avrebbe posto l’occhio sulle parole più grosse in capo di pagina, leggendo (abbastanza italianamente): *Giorno di solitudine di Simonino Ironta*, e poi volgendo un’occhiata interrogativa al sorridente Ambrogio: “è mio nipote Antonio, figlio del fratello mio Modesto”...».¹ Impressionante era insomma quel che si sbirciava sulla tavola, «e distintivi i nomi: S. Tommaso, Lattanzio, Platone, Seneca, e simili altri

¹ Lo citiamo da G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati, 1797-1855, Un profilo storico-teologico*, Pontificia Università Lateranense, Mursia, Milano 1997, pp. 23-24. Il sapore dell’aneddoto (e tale lo dice Lorizio) nulla toglie al primo impatto con una figura che avrebbe consacrato la sua vita, come del resto ricordava il *Degli studi dell’autore* in A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, P. P. OTTONELLO (ed.), Città Nuova, Roma 1979, pp. 30-31, a vivere tra i libri ed a farsi scrittore, secondo la nota investitura di Pio VIII.

di grosso, anzi grossissimo calibro».²

Né meno impressionante lo era stato forse per Le Pailleur sentire da Étienne Pascal, riferire di come il giovane Blaise Pascal ebbe a scoprire «da solo» il teorema delle parallele di Euclide.³ Indicazione – se il confronto può valere – di una eguale precocità intellettuale che avrebbe poi avuto modo di manifestarsi per quelli che – sia pur nella loro diversità – sono dei grandi personaggi, nell’ambito del sapere e nell’ambito della religione, oltre che per le vicende che ebbero – sia pur nelle diverse polemiche ad incontrare –, legate per il primo al protrarsi (quasi secolare) della cosiddetta «questione rosminiana»,⁴ nonché agli stessi effetti della sua iscrizione nella storia della filosofia come il «Kant italiano»⁵ e per l’altro, invece, alle difficoltà connesse al (più o

² G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati, 1797-1855, Un profilo storico-teologico*, cit., p. 24. Un elenco dei nomi di scrittori, filosofi, teologi dei quali il Rosmini diciassettenne mostra di aver letto o consultato qualche opera in G. BESCHIN, *La prima formazione del Rosmini a Rovereto*, in A. VALLE (ed.), *La prima formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 37-38.

³ G. PERIER, *Vie de Blaise Pascal* [12], in B. PASCAL, *Les Provinciales. Pensées, et opuscules divers*, Ph. SELLIER - G. FERREYROLLES (éds.), La Pochotèque, Garnier, Paris 2004, p. 50.

⁴ Indicheremmo un giudizio a cui A. MICHEL, *Rosmini-Serbati Antonio*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. XIII, 2, Letouzey et Ané, Paris 1937, coll. 2950-2951, affida la chiusura della voce a lui dedicata, un giudizio tratto da F. PALHORIÉS, *Rosmini*, Alcan, Paris 1908: «La condanna a Roma delle 40 proposizioni del 1888 mise apparentemente fine ai dibattiti[...]. Il carattere troppo apriorista di questa speculazione, l’innatismo che essa pone al suo punto di partenza, il discredito che è legato all’ontologismo in generale, il successo sempre crescente della filosofia positiva, il riconoscimento sempre più chiaro della parte che è legata all’esperienza nello stesso sviluppo dello spirito, il poco rumore che fece all’estero la filosofia italiana, e forse infine lo spavento che ispirano a prima vista gli enormi volumi di ottocento pagine, tali sono, crediamo, assieme indubbiamente a qualche altro, le principali cause dell’insuccesso della filosofia di Rosmini e dell’oscurità in cui essa è restata». Non dimenticheremo la condanna nel 1888 di 40 proposizioni tratte da opere rosminiane, e su cui molto si discusse, dubitativamente a favore della più completa ortodossia, con valutazioni che coinvolgono storia e politica» (G. CAMPANINI, *Il pensiero di Rosmini e la cultura cattolica*, in ID., *Rosmini politico*, Giuffrè, Milano 1990, pp. 177-188) oppure la teologia, su cui G. GIANNINI, *Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane*, Studio editoriale di cultura e Libreria editoriale Sodalitas, Genova-Stresa 1985 e A. STAGLIANÒ, *Rilettura di proposizioni rosminiane*, «Rassegna di teologia», XXVIII, 1987, pp. 374-401.

⁵ Una efficace ricostruzione dell’interpretazione idealistica e gentiliana di Rosmini in I. MANCINI, *Il giovane Rosmini*, vol. I, *La metafisica inedita*, Argalia, Urbino 1963, ma ancora illuminanti le prospettive dello stesso I. MANCINI, *La «Critica della ragion pura» nella formazione di Antonio Rosmini*, in VALLE (ed.), *La prima formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, cit., pp. 131-204.

meno presunto) «giansenismo» pascaliano (e del suo significato),⁶ ma ancora per quell'ipoteca sul Pascal «scettico» che ha impedito di valutarne appieno, al di là di ogni supposta duplicità, pensiero ed esperienza.⁷ E come è facile arguire, una certa animosità, non priva di pregiudizio, è spesso cattiva consigliera per intendere appieno il senso, e soprattutto lo *stile* di un pensare.

Personaggi dunque “speciali” e che si trovano, per più di un aspetto inscrivibili in una storia della riflessione cristiana nel contesto della «modernità»,⁸ e pur nella diversità delle situazioni storiche, si sono fatti carico di quel che comporta pensare il cristianesimo: nella sua integralità, di dottrina e di vita, tale da unire insieme, ai loro diversi livelli, le istanze della mente e del cuore, della teoria e della pratica, della riflessione e della spiritualità.⁹ In un programma che, se *in primis*, poteva evidenziare per l'uno, come per l'altro, fugare l'errore,¹⁰ lasciava apparire

⁶ Su quanto la questione potesse ancora essere importante lo si evince dalle modalità con le quali lo stesso M. BLONDEL, *Il giansenismo e l'antigiansenismo di Pascal*, in ID., *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*, con lettere inedite di Blondel, O. ARCUNO (ed.), La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 111-149, sembrava arbitrariamente separare il Pascal (ideale) da quello (della storia), effettivamente legato a Port-Royal, o a un «cattolicesimo agostiniano», come la più recente letteratura critica tende a prospettare (J. MESNARD, *Sui «Pensieri» di Pascal*, M.V. ROMEO (ed.), Morcelliana, Brescia 2011, pp. 148-181).

⁷ Quanto a Pascal, e alla storiografia che è tutt'altro dall'essere univoca, oltre a A. PERATONER, *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica*, La Foscарina, Venezia 2002, vol. I, pp. 3-65, ci sia concesso rimandare al nostro *Pascal nella modernità, sec. XVII-XIX*, Morcelliana, Brescia 2007, nonché a R. FRANCIS, *Les Pensées de Pascal en France de 1842 au 1942, Essai d'étude historique et critique*, Nizet, Paris 1959. Vero è che ad una realistica valutazione di Pascal non poco hanno nuociuto le qualifiche di irrazionalista, fideista, ed aggiungeremmo pensatore tragico, dove non venga effettivamente tematizzato quel che si intende per tragico.

⁸ Una prospettiva storiograficamente suggestiva per un confronto ancor più significativo è offerta, sia pur in un più ampio discorso sulla «modernità» e sul suo svolgimento dentro la figura teorica del «razionalismo» che giunge a divenire «ateismo postulatorio», può ritrovarsi in A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. XX-XXI; pp. CIV-CV: quale insomma il posto di Pascal e di Rosmini, con quel che è il tema della scommessa (il *pari*) e della presenza di Dio nella storia della filosofia davanti (ed in reazione) al «razionalismo»?

⁹ Per questa felice caratterizzazione G. CRISTALDI, *Il pensare cristiano e Antonio Rosmini*, in G. BESCHIN (ed.), *Filosofia e asceti nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 267-277.

¹⁰ Era il proposito che Rosmini dichiarava a chiare lettere, unitamente agli altri: ridurre la verità a sistema, e dare alle scienze una valida filosofia (*Degli studi dell'autore* in ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 15, ma non era assente nemmeno in Pascal nel capitolo delle cosiddette «potenze ingannatrici», ritenuto una importante messa in guardia da possibili errori ed illusività, legate alla condizione umana, in quel che si direbbe agostinianamente la condizione dell'uomo di

come punto stante e cadente quel che era la filosofia «che giace occulta nelle viscere della cristiana teologia, che – dichiarava il Rosmini – noi ci siamo proposti di aiutare perché venga alla luce, facendo anche noi (se ci è permesso di usare in altro senso la frase di Socrate), l'ufficio, quasi direi di allevatrice».¹¹ E diremmo forse di egual natura per Pascal, checché si possa magari dire poi del Pascal “filosofo”,¹² quella stessa filosofia che, rispetto a tante altre, poteva valere più un'ora di fatica:¹³ la si potrebbe ritenere una “filosofia della digressione”, come è detto con grande efficacia in un frammento delle *Pensées*: «L'ordine. Contro l'obiezione che la Scrittura manca di ordine.// Il cuore ha il suo ordine, l'intelletto ha il suo, consistente in princîpi e dimostrazioni. Il cuore ne ha un altro.// Non si dimostra che si deve essere amati esponendo con ordine le cause dell'amore. Sarebbe ridicolo. // Gesù Cristo, san Paolo hanno l'ordine della carità, non dell'intelletto, perché volevano infiammare, non istruire. //Così sant'Agostino. Questo ordine consiste principalmente nella digressione su ogni punto in rapporto al fine per mostrarlo sempre».¹⁴ È stato detto bene, per Pascal e della sua riflessione, di un «criticismo, aperto al soprannaturale», superiore a quello stesso di Kant «condizionato da una presupposta, o meglio, risultante da una motivazione morale, chiusura ad esso».¹⁵ E, d'altra parte, non si potrà dimenticare quello che – in concreto – ebbe a divenire una delle attività prevalenti del Rosmini, quella della carità intellettuale, giusta una sollecitazione dello stesso pontefice: «È volontà di Dio che voi vi occupiate nello scrivere de' libri: tale è la vostra vocazione. La Chiesa al presente ha gran bisogno

fatto. Un esemplare disposizione dei frammenti pascaliani così da far risaltare l'importanza critica di tale approccio nella disposizione dell'edizione delle *Pensées* ad opera di Léon Brunschvicg, section II.

¹¹ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, U. MURATORE (ed.), Città Nuova, Roma 1983, tomo I, libro III, cap. IX, art. III, p. 482.

¹² Un prezioso (recente) bilancio in N. DEGROOTE, *L'ordre de l'esprit. Pascal et les limites de la philosophie*, Cerf, Paris 2016, pp. 21-32 che passa in rassegna i luoghi dentro i quali (letteratura, teologia, pensiero religioso e... filosofia propriamente intesa) Pascal può essere, più o meno esclusivamente, ritenuto inscrivibile ed effettivamente iscritto. La problematica non è priva di importanza, sulla scorta dell'annotazione di H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Vrin, Paris 1986, relativamente ai più specifici intendimenti pascaliani: predisporre, cioè, alla «conversione», e non già fare filosofia. Ed è peraltro implicata nella stessa riflessione sul «passaggio» dalla filosofia alla teologia che Pascal effettuerebbe muovendo i passi in quella che sarebbe poi stata detta «teologia fondamentale».

¹³ PASCAL, *Pensieri*, a cura di C. CARENA, Einaudi, Torino 2004, fr. 117; *Pensées*, Br. 327 / LG 77. Aggiungiamo per comodità anche la numerazione proposta da L. Brunschvicg (Br) (Hachette) e da Michel Le Guern (LG) (Pléiade).

¹⁴ PASCAL, *Pensieri*, cit., fr. 329; Br. 283 / LG 280.

¹⁵ DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. XVIII.

di scrittori: dico di scrittori solidi, di cui abbiamo somma scarsezza. *Per influire utilmente sugli uomini, non rimane oggidi che prenderli con la ragione, e per mezzo di questa condurli alla religione.* Tenetevi certo che potrete recare un vantaggio assai maggiore al prossimo occupandovi nello scrivere, che non esercitando qualunque altra opera del sacro ministero». ¹⁶

Prenderli con la ragione, ... ma non solo! E piuttosto aprire, allargare la ragione. E se vi è stato chi ha riscoperto una qualche affinità tra il *coeur* pascaliano e il sentimento fondamentale rosminiano, rinvenendo nel *coeur* un'unione di interiorità e corporeità, e nel sentimento fondamentale quel proposito di concretezza a monte dell'impianto conoscitivo nel suo accedere all'affermazione della verità e nella rivendicazione di un tutt'uno conoscitivo, (affettivo) e volitivo, ¹⁷ né ha dimenticato di sottolineare la peculiarità dell'approccio di Rosmini al problema delle idee, criticando sia i filosofi (Locke e Condillac...) i quali, ponendo la sola percezione sensibile, presupponevano troppo poco per spiegare l'origine delle idee, sia quei pensatori (Platone, Leibniz, Kant...) i quali, teorizzando un innatismo esagerato, presupponevano più del necessario, ¹⁸ è perché nella stessa varietà dei tempi e dei diversi percorsi intellettuali, uno specifico *opus rationis* è messo in campo: e tutto, perché nella ricerca del vero e del buono, non potesse escludersi che la verità dell'uomo è per l'uomo la verità di Dio: offerta in Gesù Cristo. Un *pensare*, più ricco di pregnanza di quanto dicono i termini *conoscere* o *sapere* e che, oltre alla dimensione conoscitiva, comporta riflessione, approfondimento, ponderazione – Giuseppe Cristaldi parlava qui di «riduplicazione noetica» ¹⁹ – ed implica la libertà che si prende a carico del «reale» – nel caso del cristiano, del pensare cristiano, del «fatto», dell'«evento Cristo», che sviscera in tutte le sue offerte al pensare ed al vivere, pronto a trasformarne la gratuità ed eccedenza nell'accettazione (anche adorante) del Mistero. ²⁰

¹⁶ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 30-31 (sottolineatura nostra).

¹⁷ Rimanderemmo per una compiuta articolazione del discorso al densissimo volume G. BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Morcelliana, Brescia 1995, con i più specifici contributi di K. H. MENKE, «Il mio cuore sia il tuo». *Teologia del cuore in Rosmini*, pp. 273-286; G. BESCHIN, *Rosmini, filosofo del cuore*, pp. 287-309; A. AUTIERO, *Rosmini e l'etica del cuore*, pp. 311-332; M. NICOLETTI, *La «topografia del cuore» nella filosofia politica di Rosmini*, pp. 333-365; F. PERCIVALE, L'utilizzo del termine «cuore» nel pensiero rosminiano, pp. 367-410; A. VALLE, *Rosmini. La spiritualità del cuore*, pp. 411-425. Ma per un opportuno riscontro con tematiche pascaliane si veda almeno il contributo di D. LEDUC-FAYETTE, *Pascal, Il filosofo del cuore*, pp. 253-269. Ma non meno istruttivo per Pascal il richiamo a R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 173-174.

¹⁸ K. H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini: il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 199-200.

¹⁹ CRISTALDI, *Il pensare cristiano e Antonio Rosmini*, cit., p. 267.

²⁰ ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., libro I, cap. VI, art. 4, pp. 231-232 (sottolineatura nostra): «Di qui si intende ragione, per la quale i Padri insegnano che perfetto teologo non può

Il frastagliato mondo del Seicento che è altro rispetto all'oleografia monocorde del classicismo, e le (complesse) vicende della «società religiosa e civile» dell'età di Rosmini non mancano di suggerire non pochi spunti comuni»,²¹ soprattutto se riguardati dall'ottica di quella trasformazione che, se taluni hanno identificato come la «crisi della coscienza (e della cristianità) europea, fungendo da cerniera tra la prima età moderna e la stagione sia pur non monocorde dei Lumi»,²² non sembrava ad altri, meno caratterizzata per quello che Rosmini con efficacia ebbe a descrivere come quel modo di ragionare che ha per principio questa sola proposizione: «L'uomo non dee ammettere se non quello che gli dice di ammettere la sua sola ragione naturale, escluso ogni lume soprannaturale». Ed è come dire il metter da canto, ed escludere il "mistero", con tutto quanto questo può comportare.

Ha scritto bene Jean Laporte, mostrando come il razionalista si definisca e si misuri soprattutto in relazione alla religione: «Il razionalista accetta la religione, purché si tratti di una religione razionale, che traduce in un linguaggio simbolico le asserzioni della ragione, o che si limita alla coscienza stessa che abbiamo della ragione in quanto principio di comunione universale degli uomini. Egli respinge ogni *trascendenza*. Si chiude nell'immanenza, poiché pensa che la ragione, la nostra ragione, non si fonda su nient'altro, che non abbia bisogno di completarsi per mezzo di nient'altro, e che dunque non debba occuparsi di nessun *aldilà*. Si adatterà al rigore dell'*inconoscibile*. Giammai tollererà il *soprannaturale*».²⁴

Riflessione estremamente densa e che, se prospetta l'attuale inattualità di pensatori che allora si confrontavano vuoi con l'irreligione libertina vuoi con il deismo ed il materialismo dei

darsi mai tra quelli che non congiungono allo studio la santità della vita e l'esperienza de' veri eterni: poiché, privo di questa l'uomo, non potrebbe comprendere tutta quella parte di cui parliamo, di segreta e sublimissima teologia. Un'altra scienza si potrà sapere senza la bontà di vita; quella delle cose soprannaturali e divine, non mai: poiché di questa parte e la migliore nasce dallo sperimento che l'uomo ha di Dio, *il quale non comunica sé stesso se non a coloro che egli fa degni*».

²¹ Per una non scontata lettura del Seicento rimanderemmo a J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII siècle*, Vrin, Paris 1979; quanto all'età di Rosmini, sempre freschi i paesaggi riproposti da F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1966.

²² P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Boivin, Paris 1935. Utilissima la rivisitazione delle tematiche nel volume monografico *Che cos'è l'Illuminismo?*, in «Hermeneutica», 2010. Sugeriremmo in particolare per un qualche ulteriore sviluppo entro quest'ottica M. RAVERA, «Peccato» per l'Illuminismo: *Peccato dell'Illuminismo*, ivi, pp. 89-120.

²³ A. ROSMINI, *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, Lici-Bocca, Prato- Torino- Roma- Firenze 1882, p. 2.

²⁴ J. LAPORTE, *Il razionalismo di Descartes*, M.V. ROMEO (ed.), Morcelliana, Brescia 2016, pp. 47-48.

Lumi, nonché con le prime avvisaglie di un certo riduzionismo idealistico,²⁵ non manca di porre l'attenzione su quanto questo rifiuto può comportare: il pensare cioè la condizione attuale dell'uomo come la condizione normale, ed in positivo, il dimenticare quel che nel «soprannaturale» era invece offerto, in più, e in abbondanza, almeno nell'orizzonte cristiano, non senza incidenza nella riflessione sull'uomo di fatto e del suo destino.²⁶

È stato notato che l'influsso di Pascal su Rosmini sembra essere stato più forte verso il 1827, anche se la simpatia non ebbe mai a mancare nel Roveretano, come attestava una lettera del Rosmini al Bonghi ancora nel 1851;²⁷ la biblioteca attesta peraltro il possesso delle opere pascaliane, *Pensieri e Provinciali*, ed in varie edizioni;²⁸ d'altra parte, nella stessa maturazione intellettuale del Rosmini, l'evoluzione non ebbe sempre ad essere lineare, come attesta un frammento

²⁵ Si tratta dei contesti dentro cui concretamente si iscrive la riflessione di Pascal, dinanzi a quel che si direbbe il «caso libertino» (illuminanti le notazioni di H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, cit., pp. 112-130 a proposito del *Qui convertir?*), ma anche di Rosmini, e delle sue reazioni all'Illuminismo nelle sue forme (U. MURATORE, *Rosmini di fronte all'Illuminismo*, in A. VALLE (ed.), *La prima formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, cit., pp. 291-304) oppure delle disamine che prendono avvio con i confronti con l'idealismo e di cui restano tracce nell'*Introduzione alla filosofia* oltre che nelle essenziali linee di A. ROSMINI, *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*, P. ROTTA (ed.), La Scuola, Brescia 1966.

²⁶ Rimanderemmo per definire questi fondi al nostro *La volontà buona nel Cristianesimo diviso. Agostinismi e teologia*, in AA.VV., *L'uomo alla prova del male. Ottimismo moderni e interrogazione credente*, Glossa, Milano 2018, pp. 75-122.

²⁷ G. LORIZIO, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, Gregoriana, Morcelliana, Roma-Brescia 1988, pp. 98-99. La lettera a cui si fa riferimento è quella del 15 novembre 1851 (6895 dell'*Epistolario completo*, XI, p. 414)

²⁸ Tra le opere di Pascal, possedute da Rosmini, figurano alcune edizioni delle *Provinciali* in francese (*Les Provinciales ou, Lettres de Louis Montalte*, Antoine Augustin Renouard Paris 1815; *Les Provinciales ... avec les notes de G. Wendrock*, traduites en français, Amsterdam aux dépens de la compagnie, 1734; *Les provinciales ... avec les notes de G. Wendock*, traduites en français par mademoiselle de Joncourt, ... revue et augmentée avec des courtes notes historiques, Cologne chez Pierre de la Vallée, 1739; *Les Provinciales ... Dixième édition dans laquelle on a ajouté la lettre d'un Avocat du parlement ...* Cologne [Rotterdam], chez N. Schouten [Reinier Leers], 1689; *Les Provinciales ... divisée d'abord en cinq parties et augmentée d'une sixième de la vie de M. Pascal*, Cologne [Rotterdam], chez Nicolas Schouten [Reinier Leers], 1698), in latino (*Ludovici Montalti Litterae provinciales de morali et politica Jesuitarum a W. Wendrockio ... e Gallica in latinam linguam translatae et theologicas notis illustratae*, editio sexta, Coloniae [Rotterdam], apud Nicolaum Schouten [Reinier Leers], 1700), in italiano (*Le Provinciali*, o *Lettere scritte da Luigi Montalto ad un provinciale de' suoi amici, colle annotazioni di Guglielmo Wendrock*, in Venezia, appresso Giuseppe Bettinelli, 1766). Quanto ai *Pensieri*, nella biblioteca di Rovereto figurano due edizioni italiane (*Pensieri di Biagio Pascal sopra la*

che può essere pur variamente interpretato nella sua letteralità, e nell'indicazione di ben definiti e scanditi momenti: «[...] Da principio sublimi cose /// poi caddi – a Locke /// – tornai all'alto. /// Non si può andar di salto al sublime. Conviene andare per gradi. Indi molti caduti dal primo ardito salto non più ritornano perché la seconda via è più difficile [...] Così m'avvenne nella morale: /// 1. fui rapito a Zenone ///2. caddi al puro piacere di Epicuro /// 3. tornai a Zenone».²⁹

Sono comprensibili quindi sottolineature diverse nella stessa lettura, soprattutto dove una particolare attenzione al Pascal “moralista” sembrava far velo alle stesse preoccupazioni metodologiche del Pascal, uomo di scienza, preoccupazioni che, espresse nel denso opuscolo *De l'esprit géométrique* e presenti in qualche frammento, erano piegate da un Rosmini metafisico ancora alla ricerca di se stesso, in un senso diverso rispetto agli stessi effettivi intendimenti pascaliani, che erano quelli stessi di dare ordine, impedendo corto circuiti in un momento in cui si affermava una regionalizzazione dei saperi.³⁰

Il periodo di una lettura che diremmo “partecipe” era quello in cui il Rosmini si cimentava maggiormente con tematiche dei Lumi. Già dalle giovanili “esercitazioni” de *Il giorno di solitudine*, il Roveretano aveva incontrato il *differend* Pascal-Voltaire³¹ a proposito della dichiarazione

religione, con note, Milano, Placido Maria Visaj, 1820; seconda edizione sommamente ampliata nel 1829); nonché le *Oeuvres de Blaise Pascal*, Paris chez Lefèvre libraire, 1819 (in 5 volumi), che ripropongono l'edizione dell'abbé Bossut. È presente ancora di Voltaire, *Éloge et Pensées de Pascal*, Nouvelle édition, commentée, corrigée et augmentée par M. de *** [Condorcet], Paris [s.n.] 1788.

²⁹ Lo citiamo da MANCINI, *La «Critica della ragion pura» nella formazione di Antonio Rosmini*, cit., p. 176. Un frammento, comunque lo si interpreti che ammette per lo meno variazioni nella riflessione del Rosmini...

³⁰ A. ROSMINI, *Teodicea: libri tre*, U. MURATORE (ed.), Città Nuova, Roma, 1977, p. 116, nota 57. Rosmini si riferisce in particolar modo a Pascal, *Pensieri*, cit., fr. 142; Br. 282 / LG 101. E comunque Rosmini evidenziava il senso fortemente critico del proponimento pascaliano, ritrovandolo però sulla linea del soggettivismo, dello scetticismo e (*malgré lui*) del materialismo – una linea, si badi, tuttavia diversa rispetto a quanto intendeva Pascal nell'articolazione del suo discorso e del suo particolare «criticismo». Per una prima messa a fuoco rimanderemmo a B. PASCAL, *Lo spirito della geometria e altri scritti sul “metodo”*, D. BOSCO (ed.), Morcelliana, Brescia 2017.

³¹ VOLTAIRE, *Lettere filosofiche*, XXV lettera, osservazione I, III, IV, VI. Lo citiamo da *Pascal nella modernità (XVII- XIX secolo)*, D. BOSCO (ed.), Morcelliana, Brescia 2007, pp. 87-92. Ha sottolineato come in Pascal si venga a prospettare come motivo apologetico il tema del limite (e della miseria) come contraddizione C. CIANCIO, *Blaise Pascal*, in G. RICONDA - M. RAVERA - C. CIANCIO - G.L. CUOZZO (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 241, mentre ha evidenziato il senso dell'antropologia anti-pascaliana di Voltaire G. MORETTO, *François Marie Arouet Voltaire*, in RICONDA - RAVERA - CIANCIO - CUOZZO (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, cit., pp. 453-461, lasciando tuttavia il dubbio se l'ironia volterriana colpisse effettivamente Pascal: «non si può non cogliere in questi versi [del *Mondain*] la fine ironia nei confronti della dottrina della

dell'uomo come un *enigma*, sostenuta da Pascal, ma negata dall'Arouet, avviandosi ad una prima messa a fuoco di quel che poteva o non poteva la filosofia umana, soverchiata da ciò che già nei Padri era stata, sì «platonismo che prepara al cristianesimo», ma ben più essenzialmente filosofia cristiana.³² Un tema che aveva avuto modo di approfondirsi – dentro il contesto di un agostinismo rimodulato nelle sue più ampie istanze, non solo filosofiche e religiose³³ – nel dibattito sulla felicità e sulla speranza, nella polemica con l'illuminismo italiano e con il Foscolo: anche in questo caso, Pascal era ben messo a frutto. Temi quali quelli del *divertissement* inquadrano il discorso che è tutto un richiamo alla ricerca della felicità e ai modi con i quali si cerca di avvicinarla, nonostante attivismo e noia; nonostante l'illusione sia sempre là con una speranza, sullo sfondo, combattuta da speranze che non pagano, mentre è solo lo sguardo alla religione che è speranza che vince la morte.³⁴ «Filosofia dell'abdicazione del sé», chiamava quella del Rosmini la recensione anonima della «Biblioteca italiana» nel 1828, ad opera forse del Romagnosi;³⁵ ma se è forse più facile osservare l'appunto rosminiano («In vero, nella mente di Pascal, l'umana limitazione e l'umana miseria, si confusero insieme; e quella venne messa nel luogo di questa, o pure di tutte

“natura pura” umana incapace dello stesso *desiderium naturale videndi Deum*, dottrina elaborata come ipotesi dai teologi dell'età pascaliana, convinti di autenticare in questo modo l'essenza più vera dell'agostinismo e della teologia classica della grazia».

³² G. LORIZIO (ed.) *Un manoscritto giovanile rosminiano: Il Giorno di Solitudine*, Trascrizione e interpretazione, in «Lateranum», numero monografico, n. 2, 1993, pp. 22-23; ma per le citazioni richiamate, p. 83, nota 171. «Platone per disporre al cristianesimo» era appunto pascaliano: PASCAL, *Pensieri*, cit., fr. 506; Br. 219 / LG 519.

³³ È il senso con cui – è stato giustamente notato – la stessa *Teodicea* rosminiana non poteva non diventare teodicea sociale, ampliando il senso di quel che era pura eudemonologia. P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini* (1957), premessa di F. TESSITORE; postfazione di G. CANTILLO, Morcelliana, Brescia 1997, pp. XI-XXIX: «Quando l'illuminismo inglese imbocca la via dell'economia politica, inconsapevolmente, malgrado tutte le apparenze, apre una possibilità di comprensione [...] Nella giustificazione dei mali sociali dati dai moralisti che stanno per trasformarsi in economisti allo scopo di penetrare più addentro le ragioni della crudeltà forse inevitabile di quei mali, si verifica un incontro che va assai oltre l'occasione che lo determina: mai forse nel secolo, prima di quel momento, l'eterno e il moderno si sono guardati reciprocamente con tanta sincerità. Il fiducioso ottimismo illuminismo scopre nella lezione dell'economia politica nientemeno che il pessimismo agostiniano» (p. XVI). Rosmini ne avrebbe tratto le conseguenze, aprendo – per esigenza di sistema (e di vita concreta) – alla politica e al diritto.

³⁴ A. ROSMINI, *Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo*, in ID. *Sulla felicità, Saggi su Foscolo, Gioia, Romagnosi*, P.P. OTTONELLO (ed.), Città Nuova, Roma 1991, pp. 44-51

³⁵ Citiamo da M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1960, p. 15 nota 5.

e due se ne fece una; facile e sottile errore, ma prolifico d'altri innumerevoli»)³⁶ attribuibile, si noti, non già a Pascal, ma piuttosto a Port-Royal, non sarà difficile notare che anche il tema della limitazione come motivo di grandezza respirava ancora Pascal, magari mediato dai dibattiti sull'inquietudine che crea attività, ma tuttavia indicativo di un orizzonte che era ancora di timbro agostiniano... e dell'*inquietum cor*.³⁷

Sarebbe certamente interessante verificare quale tipo di agostinismo fosse riguardato nei dibattiti contemporanei al Rosmini e ritrovare compiutamente le differenze tra le varie scuole teologiche dinanzi ai possibili paventati pericoli di un agostinismo eterodosso (il giansenismo),³⁸ ma resta vero che una testimonianza dello stesso Rosmini manifesta quel era ritenuto un effettivo pericolo per il cristianesimo, e cioè l'espulsione o meno dal proprio orizzonte del tema del peccato originale. Notava in effetti Rosmini che allora, più che non il "giansenismo", si trattava di tenere a bada pelagianesimo e razionalismo: «Al presente si crede che non ci sia che il Gianse- nismo da combattere, e l'errore contrario del razionalismo e del pelagianesimo si lascia passare coperto da parole ingannevoli, e si considera chi l'impugna come un vano disputatore che sveglia questioni teologiche assopite. Se mi riuscisse di dimostrare che la cosa non è così, e che anzi il giansenismo è già reciso e l'errore che veramente vive e minaccia la Chiesa è l'errore opposto del

³⁶ ROSMINI, *Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo*, cit., p. 49. Importante per una analisi ravvicinata dell'opera G. LORIZIO, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, cit., pp. 301-310: Tavola comparativa della struttura del *Saggio sopra la felicità* (1822) e del saggio *Della speranza. Sopra alcuni errori di U. Foscolo* (1840), con qualche indicazione relativa all'opuscolo *Sulla speranza. Contro alcune idee di Ugo Foscolo* (1828).

³⁷ ROSMINI, *Della speranza. Saggio sopra alcuni errori di U. Foscolo*, cit., p. 50. Su alcune di queste tematiche rimanderemmo al nostro *Inquietum cor settecentesco tra nostalgia, morale e metafisica*, in F. BOTTURI, F. TOTARO, C. VIGNA (eds.), *La persona e i nomi dell'essere*, Vita e Pensiero, Milano 2002, vol. 2, pp. 781-808.

³⁸ Oltre all'inquadramento che può venire da H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, Il Mulino, Bologna 1968 e da P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2006, 3 voll., si veda in particolare M. SEROFILLI, *La formazione teologico-istituzionale di Rosmini sulla grazia*, in VALLE (ed.), *La prima formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, cit., pp. 305-365. Anche senza utilizzare la boutade «si è sempre giansenisti per qualcuno», la riflessione critico-teologica e la ricerca storica sono comunque venute imponendo cautele nell'uso indiscriminato del termine, preso essenzialmente in senso negativo, quando non ereticale per colpire spesso gli avversari. E quanto alla puntuale disanima teologica (e storica), nonché all'attenzione a malcelati sottintesi accusatori, precisa era l'attenzione dello stesso Rosmini, come documenta LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati*, cit., pp. 104-108; pp. 201-206, e con non poca efficacia TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, cit., pp. 188-198.

razionalismo o del pelagianesimo, se mi riuscisse di fare che Roma reputasse importante finalmente tale considerazione, il bene che ne verrebbe, secondo me, sarebbe immenso».³⁹

Tema indubbiamente dibattuto e scomodo, come lo era stato ai tempi di Pascal dinanzi alla provocazione libertina e ad un certo qual remissivismo lassista, contro cui Pascal aveva incrociato le armi a cavallo delle *Provinciali*.⁴⁰ E tuttavia un punto che non poteva non stare a cuore al Rosmini,⁴¹ perché con il richiamo al dogma della caduta aveva modo di riaffermare nei suoi momenti salienti lo storico darsi di una reale *historia salutis*. E resta vero che l'*Antropologia soprannaturale* del Rosmini, diceva insieme *L'uomo perfettamente costituito* – ad immagine e similitudine di Dio, – *L'uomo peccatore per natura* – ad effetto del peccato originale –, ma ancora *L'uomo santificato* – ad effetto di quel che è «principio extramurale».⁴² Un tema che le *Pensées* orchestravano egualmente con maestria: «Parte prima. Miseria dell'uomo senza Dio // Seconda parte: Felicità

³⁹A. ROSMINI, *Lettera a Bertetti*, 9 ottobre 1854, la citiamo da A. QUACQUARELLI, *Esame storico-critico* di A. ROSMINI, *Il linguaggio teologico*, A. QUACQUARELLI (ed.), Città Nuova, Roma 1975, p. 126.

⁴⁰ Una recente messa a punto, nei suoi aspetti più circoscritti e più puntualmente storici – *sine ira* – in G. FERREYROLLES, *Les Provinciales*, PUF, Paris 1984; AA.VV., *La Campagne des Provinciales. Actes du colloque de Paris, 19-21 septembre 2007*, «Chroniques de Port-Royal», 2008, nonché O. JOUSLIN, «Rien ne nous plaît que le combat». *La campagne de Provinciales de Pascal. Étude d'un dialogue polemique*, Presse Universitaire Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2007, 2 voll.; M.V. ROMEO (ed.), *Le Provinciali, oggi*, A&G. Cuecm, Catania 2009.

⁴¹ Il tema si era articolato in un ampio numero di opere rosminiane dall'*Antropologia Soprannaturale*, iniziata a comporre nel 1832 e pubblicata postuma nel 1884 e che seguiva all'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1831-1832), al *Trattato della coscienza morale* del 1839, nel quale si stabiliva la distinzione tra moralità e imputabilità, tra peccato e colpa, uno scritto quest'ultimo attaccato dallo Pseudo-Eusebio Cristiano che respingeva sia la distinzione rosminiana di peccato e colpa, sia la sua concezione della concupiscenza, a cui Rosmini rispose con *La Risposta al finto Eusebio Cristiano*, che porta come sottotitolo *Dottrina del peccato originale in difesa del Trattato della coscienza* (1841). Un'opera a cui seguirono *Le nozioni di peccato e di colpa illustrate. Operetta di Antonio Rosmini prete roveretano* (1841) e *Il razionalismo teologico che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche additato in vari recenti opuscoli anonimi* (iniziato a stampare nel 1843 e pubblicata postumo nel 1882). Una efficace presentazione della questione, oltre che in P. GOMARASCA, *Antonio Rosmini*, in RICONDA - RAVERA - CIANCIO - CUOZZO (eds.), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, cit., pp. 753-769, in I. SANNA, *La volontarietà nel peccato originale secondo Antonio Rosmini. Una rilettura*, in K.H. MENKE - A. STAGLIANÒ (eds.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 293-340.

⁴² Si tratta rispettivamente dei titoli dei tre dei quattro libri dell'*Antropologia soprannaturale*, il primo, come spesso accade nel procedimento del Rosmini, espressamente metodologico, impegnato a definire «i confini della filosofia e della teologia» (ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., libro I). La sottolineatura del «principio extramurale», ossia il paolino principio della

dell'uomo con Dio. Oppure Prima parte: la natura è corrotta – Prova mediante la natura stessa. Seconda parte: Esiste un riparatore; prova mediante la Scrittura»,⁴³ non dimentiche dell'itinerario per portare all'ammissione di piena ragionevolezza: «L'ultimo passo della ragione è riconoscere che vi è un'infinità di cose che la superano. È soltanto debole se non arriva a riconoscerlo. – E se le cose naturali la superano, che diremo di quelle soprannaturali?». ⁴⁴ Non lontane da quello stesso movimento – che è poi sempre quello di Rosmini – di rimuovere ostacoli per avvicinarsi a comprendere, perché «confondere il mistero con la contraddizione è un grande sbaglio»,⁴⁵ manifestando esso quel che effettivamente ci sorpassa, lasciando tuttavia un profumo di ciò che pur velatamente esso allude ed annuncia, perché pesato sulle misure del Dio inattingibile.

Un tema che, certo, in Rosmini si declina, rimandando a quell'*imprendibilità* di Dio che nella sua infinità sfugge ad ogni presa del *quid sit*,⁴⁶ ma che, in alcuni tratti, almeno, sembra esplicitamente richiamare maggiormente il Pascal del Dio nascosto (le *Dieu caché*)⁴⁷ – un Dio che nella

«virtù di Dio che dà salute ad ognuno che crede, al Giudeo prima ed al Greco» (Rom I, 16) in ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., l. IV, cap. VII, art. 10, & 4, p. 159).

⁴³ PASCAL, *Pensieri*, cit., fr. 40: «noi stimiamo che tutta la filosofia non valga un'ora di fatica»; *Pensées*, Br. 60 / LG 4.

⁴⁴ PASCAL, *Pensieri*, cit., fr. 220; Br. 267 / LG 177.

⁴⁵ ROSMINI, *Degli studi dell'autore*, in ID. *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 76.

⁴⁶ Una per tutte richiameremmo di ROSMINI alcune pagine (e sviluppi) del *Degli studi dell'autore*, [40] in ID. *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 76: «Il fonte de' religiosi misteri è l'infinita incomprendibilità di Dio. E che Dio sia infinito, è però eccedente l'intelligenza umana, che è finita, è la semplice ragione che ce lo dice e lo dimostra. [...] Se dunque bastasse trovare dei misteri nella fede per rigettarla, sarebbe necessario rigettare prima la ragione che li propone egualmente, e vi dice perché siano e perché vi devano essere. Confondere poi il mistero con la contraddizione è uno di quegli sbagli grossolani, che fa la sola ignoranza, non la vera filosofia». E come l'applicazione più avanti era relativa al pensare il mistero trinitario, così in qualche pagina precedente (*Degli studi dell'autore*, [37], p. 72 si commentava il senso dell'espressione del profeta «se non avrete creduto, non intenderete»: «Dio guardi! Se dunque è ragionevole che la fede preceda la ragione rispetto a certe cose grandi, che ancora non si possono capire, senza dubbio quella ragione che ciò persuade sia deboluccia quanto si voglia, anch'essa precede la fede».

⁴⁷ PASCAL, *Pensieri*, cit., fr. 635; Br. 345, LG 643; ma ancora PASCAL, *Lettres à Mlle de Roannez*, [4], (vers 29 octobre 1656), in PASCAL, *Oeuvres complètes*, J. MESNARD (éd.), III, Desclée de Brouwer, Paris 1991, pp. 1034-1035. Su questa particolare riflessione rimanderemmo per una prima articolazione interpretativa a H. MICHON, *Deus absconditus*, in «XVIIe siècle», XLIV, 1992, n. 4, pp. 495-506: un Dio che si nasconde, rivelandosi nel suo stesso nascondimento, perché, tra gli stessi suoi “veli”, lo si cerchi: a nostro beneficio, e a sua gloria.

specifica sottolineatura rosminiana, mostra un Dio che si *ritrae* ad effetto del primo peccato,⁴⁸ pronto poi a lasciarsi scoprire nel Cristo.

Potrebbe trattarsi di sole assonanze che prendono il loro spessore nel riferirsi a un comune cristianesimo di sostanza. E alla parola di Pascal: «Fatto stupefacente, tuttavia che il mistero più remoto dalla nostra conoscenza, quello cioè della trasmissione del peccato, sia una cosa senza la quale non possiamo avere alcuna conoscenza di noi stessi [...] Nulla certamente ci urta più profondamente di questa dottrina. E tuttavia senza questo mistero, il più incomprensibile di tutti, siamo incomprensibili a noi stessi. Il nodo della nostra condizione prende le sue pieghe e i suoi rigiri in questo abisso. Per cui l'uomo è più inconcepibile senza questo mistero di quanto questo mistero non sia inconcepibile all'uomo»,⁴⁹ potrebbe far eco un richiamo di Rosmini, tratto da quell'opera, *Il razionalismo teologico* in cui raccoglieva i suoi pensieri su quel che comportava un ingenuo umanismo, analogamente a quanto poteva risultare il suo ammonimento per un anti-perfettismo politico:⁵⁰ «Il razionalismo introdotto nella Teologia trae seco l'umanismo nell'ecclesiastico ministero. Intendo per umanesimo quello spirito che, senza dimettere le apparenze della pietà, propende sempre a giudicare in favore dell'esaltamento dell'uomo, sempre intende ad attenuarne la malizia e coprirne le piaghe, a dissimularne o negarne l'impotenza, a secondarne le naturali inclinazioni, ad adularne e giustificarne sottilissimamente le passioni ne' trovati

⁴⁸ A. ROSMINI, *Della divina Provvidenza nel governo de' beni e de' mali temporali*, Milano 1826, p. 39. Lo citiamo da LORIZIO, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, p. 82: «Per me credo cosa assai verosimile, che quell'aiuto soprannaturale tolto allo spirito del primo uomo bastasse a prostrare le sue forze già nel peccato disordinate, perdere naturalmente la signoria sopra il corpo, tenuto in vita dalla vigoria dell'anima, amica e vicina al fonte del vivere; e che Iddio il quale io considero dalla descrizione della Genesi come inserito qual parte nell'universo prossimo alle creature sue, e quasi deliziandosi di esse, vestito di qualche forma naturale e visibile, presedente sotto di quella al governo delle cose create, col solo ritirarsi che fece dalla natura, troncati quei legami che congiungevano ad essa, e che entravano nel piano generale, lasciasse essa natura, quasi privata dell'anima, isterilita e attristata, in preda a' mali tutti, espressi nelle divine maledizioni».

⁴⁹ PASCAL, *Pensieri*, cit., fr. 164; Br. 434 / LG 122.

⁵⁰ A. ROSMINI-SERBATI, *Filosofia della politica*, M. D'ADDIO (ed.), Marzorati, Milano 1972, p. 325: «È un errore quanto comune altrettanto micidiale, il considerare la religione o solamente o principalmente come un politico mezzo di aiutare i vantaggi materiali della umana società. Considerandosi la cristiana fede sotto questo punto di vista, ella cessa di esser cosa divina, e diviene cosa umana»; «La religione cristiana non può migliorare la condizione temporale degli uomini se non a questa sola condizione, che ella venga professata sinceramente, come istituzione del tutto soprannaturale, la quale non si cura delle cose istantanee e limitate di questo mondo, ma mira alle eterne e infinite». Sul tema ha posto attenzione A. DEL NOCE, *La Filosofia della politica di Antonio Rosmini*, in ID., *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, S. AZZARO (ed.), La Scuola, Brescia 2016, pp. 149-169.

dell'umano ingegno e ne' mezzi dell'umana potenza, anche trattandosi di imprese spirituali, a perdere di veduta la povertà e la virtù della croce, a dispregiare la semplicità evangelica, a modificare in mille guise le parole di Gesù Cristo, a interpretare a voler della carne, quasi gioco di ingegno, ad obliare le promesse del Principe de' pastori, a non vivere oggimai più di fede ma di artifici e di maneggi...».⁵¹

Non dimenticheremmo così ancora l'afflato che percorre le *Cinque piaghe*, nel richiamo all'elevazione intellettuale e teologica del clero (e dei cristiani),⁵² ritrovandovi analoghi spunti nel Pascal del *Confronto tra i cristiani dei primi tempi con quelli dell'oggi*, dove si dice quanto debba comportare la consapevolezza battesimale.⁵³ Ma nelle *Cinque piaghe* – lo ha ricordato efficacemente Giuseppe Lorizio⁵⁴ – il timbro risolutamente pascaliano si palesa nello stesso impianto, una vera e propria *ecclesiologia crucis*, in cui la meditazione sulle piaghe del Signore richiama all'agonia del Getsemani,⁵⁵ un Getsemani per la Chiesa che non è tuttavia senza Pasqua. Un'agonia accanto alla quale – era ulteriore spunto pascaliano – cresceva un dialogante ed intimo sussurro credente: perché in «quell'io ho versato il mio sangue per te»⁵⁶ sta insieme l'inizio di ogni vita e di ogni speranza.

domenico.bosco@unich.it

(Università degli Studi "G. d'Annunzio", Chieti-Pescara)

⁵¹ ROSMINI, *Il razionalismo*, cit., p. 289.

⁵² A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, [33-46], C. RIVA (ed.), Morcelliana, Brescia 1979, pp. 92-120 Tra la ricchissima letteratura sulle *Cinque piaghe*, segnaleremmo in particolare P. MARANGON, *Il risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle «Cinque Piaghe» di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000.

⁵³ Né si potrà dimenticare – almeno per l'aspetto legato alla istruzione e alla partecipazione alla liturgia – la riflessione pascaliana dell'opuscolo *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* in PASCAL, *Oeuvres complètes*, J. MESNARD (éd.), Desclée de Brouwer, Paris 1992, t. IV, pp. 54-60, inquadrata in quel contesto molto più ampio legato al Port-Royal che traduce la Bibbia, come ha documentato ampiamente B. CHÉDOZEAU, *La Bible et la liturgie en français: l'Eglise tridentine et les traductions bibliques et liturgiques (1600-1789)*, Cerf, Paris 1990.

⁵⁴ LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati*, cit., p. 235.

⁵⁵ PASCAL, *Pensieri*, fr. 763; Br. 553, LG 717. Su questo frammento si veda in particolare PH. SELLIER, *Pascal et l'agonie du Gethsémani*, in «*Courrier du Centre international Blaise Pascal*», 37/2015, pp. 7-20

⁵⁶ PASCAL, *Pensieri*, fr. 765; Br. 553, LG 919: «Pensavo a te nella mia agonia, ho versato certe gocce di sangue per te».

CHIARA PALAZZOLO

ROSMINI'S CRITICISM OF THE HEGELIAN DIALECTICS

LA CRITICA DI ROSMINI ALLA DIALETTICA HEGELIANA

The article focuses on Antonio Rosmini's criticism of Hegelian dialectics, by expounding and evaluating them. Moreover, some crucial features of both philosophers' conceptions of dialectics will be put in a synoptic relationship, in order to better understand the distance that separates them and to what extent they can be said to be irreconcilable.

In nessun luogo, né in cielo né in terra, v'è qualcosa che non contenga in sé tanto l'essere quanto il nulla – perfino in Dio la qualità, cioè l'attività, la creazione, la potenza etc., contiene essenzialmente la determinazione del negativo; coteste qualità consistono nella produzione di un altro.

G.W.F Hegel, *Scienza della Logica*, Libro I

Il confronto critico tra il pensiero di Rosmini e quello di Hegel iniziò molto presto: già nel 1855, infatti, Bertrando Spaventa scriveva un articolo dal titolo *Hegel confutato da Rosmini* in cui sosteneva la sostanziale differenza tra la metafisica rosminiana e quella hegeliana. Riprendere oggi i termini di quel confronto può essere utile per gettare nuova luce sul pensiero di entrambi gli autori e sulla distanza che li separa; per farlo il modo migliore è di indagare i diversi modi in cui essi rispettivamente pongono la questione della dialettica. Tale questione è, in effetti, di capitale importanza sia perché costituisce la cifra di ambedue questi sistemi filosofici, sia perché lo stesso Rosmini (che si serve dell'intuizione dell'essere indeterminatissimo, originariamente presente alla mente e costitutivo di essa) sviluppa un'approfondita analisi critica della dialettica del filosofo di Stoccarda.

Sia Rosmini che Hegel avvertono l'esigenza di indagare l'essere in sé, che rimane irrisolto nel pensiero di Kant, superando il dualismo gnoseologico *fenomeno/noumeno*, per approdare ad

un sistema che renda giustificazione dell'uni-totalità. Tale legittimazione viene trovata da Rosmini al di fuori del mondo finito e limitato, e dunque nell'infinito trascendente, nell'essere creatore, da cui dipende l'essere finito come ente creaturale: l'Originario è l'essere di cui l'ente finito completo partecipa. In Hegel, invece, l'infinito viene rintracciato all'interno dell'essere stesso, che non ha nulla al di fuori di sé e si fa per via di negazioni e negazioni di negazioni e per questo è immanente e costitutivamente contraddittorio. Per Hegel vale l'assunto *contradictio est regula veri, non contradictio falsi*; per Rosmini, invece, *ex contradictione sequitur quodlibet*. Le due visioni sono pertanto antitetiche.

Come risulta da vari passaggi delle opere rosminiane, e specialmente dal V libro della *Teosofia*, Hegel è l'interlocutore privilegiato di Rosmini, che vi dedica molte pagine. La ragione fondamentale di questa attenzione risiede nel fatto che nel sistema hegeliano la trascendenza creatrice è del tutto assente in quanto essere e divenire coincidono originariamente. Più precisamente, laddove l'essere indeterminato di Hegel si presenta come un vuoto astratto privo di qualsiasi determinazione e per questo è uguale al nulla, l'essere indeterminato di Rosmini, l'essere *iniziale*, non si presenta mai come vuotezza, ma come essenza dell'essere che fin dall'inizio è atto. Di conseguenza, l'ineffabile equazione di essere e nulla dichiarata da Hegel nella *Scienza della Logica*, agli occhi di Rosmini porta alla terribile violazione del principio di non contraddizione e di conseguenza a un pensare ni-ente, a un non pensare affatto: secondo Rosmini, infatti, il principio di non contraddizione è correlato al principio di cognizione, per il quale pensare è pensare l'essere.

Secondo la celebre tesi di Hegel, la logica a lui antecedente ha proceduto senza considerare che il puro essere indeterminato è lo stesso che il nulla, restando così saldata a un essere infondo, un'unità immutabile incapace di negarsi e di dialettizzarsi. Parmenide e Spinoza, in particolare, sono rimasti impigliati in questa immobilità; e anche Fichte, sebbene abbia cercato di spiegare il divenire con l'opposizione fra Io e Non-Io, non ha posto tale opposizione nell'Io stesso, ma in qualcosa di estrinseco. Pertanto, se si ammette con Hegel che il divenire è originario, la realtà è concepita come un farsi da sé, non come la creazione da parte di un Atto puro. Per Hegel, non vi è possibilità di un medio: o si tiene separato l'essere dal nulla, negando il divenire, o si riconosce che il divenire è dato e allora bisogna ammettere che esso sia originario, che ci sia cioè una compenetrazione di essere e nulla: il divenire, infatti, non può derivare dall'essere.¹ Dovrebbe essere ben chiaro quanto fortemente un sistema come quello di Hegel strida con il sistema creazionistico elaborato dal Roveretano, per il quale all'origine può esservi soltanto l'Originario, e non il divenire, che è legato necessariamente al contingente.

Come si argomenta in questo articolo, le divergenze tra i sistemi filosofici di questi due autori sono obiettive, anche se si nota una convergenza lessicale nelle rispettive discussioni sull'essere. Entrambi, infatti, fanno cominciare la scienza dall'essere. Nondimeno, l'essere iniziale di cui parla il Roveretano si colloca al centro della dialettica intesa come movimento del pensiero che permette il passaggio di un pensiero a un altro; l'essere di cui parla Hegel, invece, è un astratto che si implementa da sé come assoluto per via della contraddizione dialettica.

¹ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *La Scienza della Logica di Hegel e Appunti introduttivi*, Celuc, Milano 1974, p. 88.

Il problema dialettico, sotto questo aspetto, è di grande rilevanza, perché mette in luce che entrambi i pensatori convergono nella definizione dell'entità originaria come idea. Quest'ultimo termine, tuttavia, assume due significati differenti all'interno dei sistemi dei due filosofi: in Rosmini l'idea è legata al modo dianoetico di concepire l'essere; in Hegel, invece, l'idea nasce da una concezione puramente anoetica dell'essere stesso.

I. SOGGETTIVITÀ E OGGETTIVITÀ DELL'IDEA

Per Rosmini, l'essere è la prima evidenza semplice per la mente quale sua condizione di conoscenza. La mente ha sempre dinanzi *ciò che* è ossia l'interaltà dell'essere che non ha in sé nulla se non l'essere stesso, incontraddittorio. Grazie alla predicazione univoca e radicale dell'essere è possibile la stessa analogia che, mentre ravvisa l'assoluta differenza ontologica tra l'essere e l'ente, sostiene l'identità dialettica, vale a dire solo mentale dell'essere nella mente divina e nella mente umana. La dissoluzione della *dialetticità*, come la chiama Rosmini, è causa dell'imperanza hegeliana a più riprese denunciata nella *Teosofia*. Qui, l'idea assoluta hegeliana viene ritenuta essere il frutto di una serie di errori che inducono il filosofo tedesco a cadere nel panteismo spiritualistico, in uno storicismo assoluto e in un radicale nichilismo.

Hegel mira a un pensiero autonomo che non dipende da altro estrinseco a sé e per superare il soggettivismo del criticismo kantiano, pecca, secondo Rosmini, dell'eccesso opposto; ossia andando all'*in sé* schiaccia il reale sull'ideale, facendone la stessa cosa con la pretesa che tutto derivi dall'ideale, così da infrangere l'ordine ontologico dell'essere.

La dialettica per Hegel è strumento dell'idea ma anche dell'identità stessa della ragione speculativa che supera l'astrattezza dell'intelletto. Dunque la dialettica si configura come lo strumento per comprendere l'assoluto come divenire, avendo sia valenza ontologica poiché esplicita la legge di sviluppo della realtà, sia valenza logica in quanto esprime la stessa legge di comprensione della realtà. Ammettere la contraddizione come principio di determinazione delle strutture ontologiche fondamentali della realtà, vuol dire che le cose sono in se stesse contraddittorie e che il pensiero, se vuole coglierne l'essenza, deve accogliere la contraddizione come *regula veri*.²

La razionalità rosminamente intesa è, invece, intrinseca al *logos* stesso come inizio di tutto, e non può essere sganciata dal suo principio creatore. Di contro, l'idealismo hegeliano ha posto la mente come illimitata dandole i caratteri propri dell'Originario. Il piano dell'infinito viene da Hegel spostato e fatto coincidere con il finito. E dunque laddove la metafisica rosminiana si fonda su un ordine ontologico in verticale, la metafisica hegeliana traduce tale ordine in termini orizzontali come processo storico della ragione speculativa. Questo è, per Rosmini, un divinizzare il mondo che si dà da sé il proprio principio come *logos* immanente.

Infatti, per Hegel, ontologia e dialettica sono coincidenti in identità essenziale. La dialettica

² Cfr. M. BORDIGNON, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, ETS, Pisa 2014, p. 51.

è sì il metodo dell'essere ma questo metodo gli è assolutamente intrinseco e non può essere separato dal contenuto così da sviluppare la razionalità dell'intero. La dialettica hegeliana coincide per questo con la metafisica.

Più specificamente, mentre per Hegel l'idea è soggetto, per Rosmini è solo oggetto di intuizione per il quale ontologia e dialettica sono in relazione essenziale. Pensiero ed essere nell'analisi ontologica rosminiana si trovano in una identità di distinti, nella misura in cui il pensiero è pensiero dell'essere e l'essere si manifesta al pensiero come intelligibile e pensabile, congiunti in una relazione essenziale nel *sintetismo ontologico-dialettico di pensiero e oggetto*.³

Per l'idealismo hegeliano il pensiero pensa se stesso nella riflessione; per il sistema rosminiano, il pensiero nella riflessione coglie, invece, l'idea quale manifestazione della trascendenza.

Nondimeno la metafisica, secondo Rosmini, tratta dell'essere nella sua estensione, studiando anche l'ordine interno al suo oggetto, costituito dai principi di cognizione e di non contraddizione, i principi del metodo ontologico. L'essere e i primi principi si implicano vicendevolmente secondo un ordine onto-logico.⁴ Ora, l'errore di Hegel, secondo il Roveretano, è stato quello di aver infranto quest'ordine violando il principio di non contraddizione e, di conseguenza, il principio di cognizione per il quale pensare è pensare l'essere incontraddittorio.

Si badi che il principio metafisico su cui si fonda la dialettica hegeliana è l'essere indeterminato, che proprio perché tale, è uguale al nulla, e l'essere determinato finito non è solamente essere, ma anche negazione, «un principio in cui tutte le contraddizioni sono comprese, che tutte le rappresenta come il più alto genere rappresenta tutte le specie: e questa contraddizione prima ed universale è la scienza di Hegel».⁵ Come per Spinoza anche per Hegel *omnis determinatio est negatio*. La celebre proposizione che indica che «la determinatezza è la negazione posta come affermativa»⁶ «comporta l'unicità della sostanza infinita, intesa come “relazione a sé”, di contro al finito che è “relazione ad altro”. In questa maniera poiché le determinazioni (attributi e modi), secondo Hegel, decadono ad operazioni di un intelletto esterno alla sostanza, la sostanza è ciò che in se stesso è affatto privo di determinazioni».⁷ Spinoza non ha introdotto la negatività all'interno della sostanza e, di conseguenza, attributi e modi sono solo enumerati uno dopo l'altro,

³ Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, vol. XV, tomo V, a cura di M. A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1999, p. 383.

⁴ Cfr. G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012, p. 321.

⁵ L. FERRONI, *La critica di Rosmini a Hegel nella «Teosofia»*, Sodalitas, Stresa 1987, pp. 21-22.

⁶ G. W. F. HEGEL, *Scienza della Logica*, tomo I, trad. it. e rev. a cura di C. CESA sulla trad. precedente di A. MONI del 1924-1925, introduzione di L. LUGARINI, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 108.

⁷ G. MOVIA, *Essere nulla divenire. Sulle prime categorie della Logica di Hegel*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXVIII, 4, 1986, p. 542.

empiricamente senza sviluppo e movimento interni alla sostanza stessa.⁸ Hegel, di contro a Spinoza, ha introdotto nell'essere, la negatività, quello che per Rosmini è un processo di disconoscimento⁹ estraneo all'essere stesso che non avrebbe motivo di passare nel suo opposto che produce un divenire incessante. Va notato che questa critica è speculare a quella di Trendelenburg per il quale nella dialettica hegeliana manca proprio il principio, ossia la contraddizione che anziché essere dedotta analiticamente viene imposta dall'esterno per una sorta di *bisogno della differenza*. Hegel del divenire avrebbe così non un concetto ma un'intuizione vaga.¹⁰

Più radicalmente, il problema critico di fondo che Rosmini riscontra nella dialettica hegeliana è dato dalla presunta capacità della dialettica di porre la separazione tra le cose e di moltiplicarle: la molteplicità degli enti deriva davvero dal pensiero?

Partendo dal limite parmenideo per il quale rimane irrisolto il passaggio dall'Uno ai molti, Rosmini giunge alla spiegazione di tale passaggio mediante la divisione categorica dell'ente con il sintesi ontologico: l'essere uno nell'essenza ma trino nei modi. Infatti, nella meditazione teosofica egli afferma che la pluralità degli enti, ossia i contingenti, si può considerare sotto due aspetti: o come separata dalla sua causa e in questo modo appare alla mente come quello che può essere e non essere, o come termine dell'atto libero dell'essere essenziale, e in questo aspetto rientra nell'essenza dell'essere, posta tuttavia come necessaria l'esistenza di tale atto.¹¹ In questo modo, riusciamo a vedere nell'essenza dell'essere quello che in quella essenza non è, ossia il contingente. Secondo Rosmini bisogna distinguere il pensiero dal suo movimento: «La dialettica, propriamente parlando altro non è che il movimento del pensiero ordinato dalle sue proprie leggi: così presa la dialettica niente produce di reale, niente separa, niente moltiplica, ma solo distingue, e produce degli esseri di ragione di varie maniere».¹²

Ora, Hegel avrebbe, invece, posto un'idea che fosse tutto e divenisse tutto, per il quale la dialettica fosse la creazione stessa di tutte le cose quali determinazioni di tale idea che poneva con atti di pensiero, uscendo da se stessa, e rientrando continuamente in se stessa con movimento dialettico.¹³

Nondimeno, analizzando lo sviluppo del pensiero umano, Rosmini vi ravvisa un ordine ben preciso, costituito da punti che il ragionamento deve seguire rigorosamente per non cadere in un *paralogismo dialettico*. Il paralogismo si verifica ogniqualvolta si ammette il valore dei pensieri posteriori e si pretende poi di stabilire su questi un'argomentazione volta a distruggere il valore

⁸ Cfr. Ivi, p. 543.

⁹ Cfr. M.A. RASCHINI, *Studi sulla Teosofia*, Marsilio, Venezia 2000, p. 83.

¹⁰ Cfr. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954, pp. 20-22.

¹¹ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., vol. XV, lib. V.

¹² Ivi, vol. XV, p. 256.

¹³ Cfr. *ibidem*.

del pensiero anteriore, così da non poter formulare un sillogismo perfetto.¹⁴ Lo schema del pensiero deve seguire in modo puntuale e minuzioso tali passaggi:

- I Intuizione dell'Essere in universale e indeterminato
- II Principi supremi del ragionamento
- III Principi medi
- IV Forma del sillogismo.¹⁵

Chiunque inverta l'ordine di tali principi al pari di Kant e di Hegel non giungerà mai a una corretta elaborazione dialettica del pensiero. Eppure, Hegel fa di tale paralogismo il nucleo costituente della sua dialettica, al dire di Rosmini.

Com'è noto il filosofo tedesco si basa sull'assunto che la realtà non è bella e fatta; nella mente avviene l'unione della materia con la forma, dell'essenza con la sua realizzazione. Senza quest'ultima l'essenza non sarebbe che un'astrazione. Se Hegel si fosse fermato qui, avrebbe trovato il vero, secondo Rosmini. Dall'asserzione precedente, invece, Hegel trae una conseguenza assurda ossia che il pensare e la materia costituiscono una cosa sola, o meglio che tutto è un'idea. Questa conclusione viene considerata dal Roveretano come il frutto di un'elaborazione non minuziosamente logica, come il risultato dell'ignorare la legge del sintesi che ammette due entità sebbene diversissime tra loro, necessitanti di trovarsi unite per esistere.

Il pensare, afferma Rosmini, non esiste senza un termine ideale, il quale presuppone la realizzazione dell'essere che, essendo a noi celata, fa del nostro conoscere un conoscere imperfetto. La verità, che è corrispondenza del pensare all'oggetto, consiste nell'adeguarsi del pensare alla realtà. Il pensare intuisce solamente e non è né vero né falso. Il vero e il falso, per Rosmini, sono due relazioni che si trovano nella mente tra un predicato e un soggetto presenti ad essa.

II. IDENTITÀ E CONTRADDIZIONE

Abbiamo visto come Rosmini rigetti l'assolutizzazione dell'idea hegeliana, sebbene colga nella filosofia di Hegel lo sforzo di voler superare l'errore del criticismo che aveva lasciato insoluto il problema della cosa in sé. Per far ciò, tuttavia, Hegel cade nell'errore opposto, secondo il Roveretano, confondendo pensare, essenze e realtà.¹⁶

¹⁴ Secondo il Roveretano l'iniziatore di un simile vizio logico nell'ambito tedesco è stato Kant, seguito successivamente da Hegel.

¹⁵ ROSMINI, *Teosofia*, cit., p. 261.

¹⁶ All'interno della filosofia kantiana, fa notare Rosmini, non si può non riscontrare una contraddizione divenuta poi tipica del kantismo in quanto tale: Kant riconosce alle forme logiche per se stesse un valore oggettivo, valore cioè di far conoscere le cose in sé, ma dopo afferma che queste mancano della loro materia, o meglio che questa è fenomenale. Di conseguenza, Kant so-

Hegel che aveva dichiarato di aver tolto la contraddizione introdotta da Kant, non fa che sostituire, invece, a una contraddizione psicologica una contraddizione ontologica, ponendola come principio dello stesso essere.

Ma l'essere è incontraddittorio secondo Rosmini che vede, per questo motivo, nella prima "triade" hegeliana di essere, nulla e divenire contenuta nella *Scienza della Logica* l'errore germinale del suo idealismo. Qui Hegel asserisce che il nulla non è il puro nulla ma un nulla che risulta dalla negazione di un contenuto o meglio dalla contraddizione, e che per questo non è una negazione qualsiasi ma una negazione determinata, onde nel risultato è contenuto ciò da cui ella risulta.¹⁷

Questo movimento, secondo il Roveretano, non è possibile se non nella mente poiché l'essere è sempre l'essere e il nulla può essere solo una limitazione di questo essere. Per natura l'essere non porta contraddizione in sé e mai il positivo può anche essere il negativo. L'essere puro intuito da una mente determina l'essenza dell'essere che si chiama *ideale*, dal momento che ella si manifesta alla mente come luce e dunque non è niente ma è un modo dell'essere. Pertanto, il cominciamento della scienza per Rosmini non è il niente, ma l'essere ideale o *iniziale* che contiene in sé, seppur virtualmente, tutti i termini dell'essere. La nientità, infatti, non è equivalente alla nullità. Bisogna tenere ben presente che la triade hegeliana è fondamentale, non solo di per sé, ma anche perché stabilisce in modo inequivocabile la differenza tra la metafisica classica e quella di Hegel, ossia l'originarietà del divenire affermata nella prima triade della logica: essere nulla e divenire, nella quale vengono affrontati i più grandi problemi della metafisica.

Hegel afferma che l'immediato indeterminato è uguale al nulla, è l'astratta indeterminazione che coincide con il nulla. L'equazione di essere e nulla è infatti un punto nevralgico de *La Dottrina dell'Essere* che rende dialettico il fluire dell'essere, e in quanto tale infrange la tradizione filosofica eleatica per la quale il puro nulla è qualcosa che non esiste come diverso dall'essere.

Il divenire contenuto nella *Scienza della Logica*, per il quale un ente passa dal non essere all'essere o diventa un altro, costituirebbe il *caput mortuum* dell'idealismo hegeliano, perché comporta che nel primo caso vi è un soggetto identico dell'essere e del non essere, nel secondo il soggetto è prima un ente che per diventare un altro deve annullarsi costituendo un momento in cui l'ente è uguale al nulla. Ora, un divenire di tal natura è assurdo e dunque impossibilitato ad avverarsi, sarebbe quello che Rosmini chiama un *diventare inteso alla volgare*¹⁸ per il fatto che questo soggetto identico all'essere e al nulla è una immaginazione della mente che crede a una simile illusione. Ciò che cessa, al dire di Rosmini, non è più, anche se la mente lo ha dinanzi. È dunque la mente che congiunge il nulla all'essere e l'essere al nulla. La mente, vedendo una successione

stiene che quelle forme logiche non hanno di fatto valore oggettivo e che fanno conoscere fenomenalmente. Fichte, secondo Rosmini, cerca di porre rimedio a tale contraddizione, ammettendo che non solo le forme ma anche la materia proviene dall'anima. Con ciò, invece, altro non fece che rafforzare la contraddizione che si proponeva di risolvere, dal momento che da una parte il conoscere sembrava oggettivo e dall'altra parte sembrava soggettivo.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 278.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 281.

di forme legate all'ente, si illude che queste siano concatenate, onde le precedenti non cessano se non per gradi fino a che non cessano del tutto. L'ente è sempre identico a sé stesso per cui non cangia né diventa.¹⁹

Nondimeno Hegel, ne *La Dottrina dell'Essere*, rigetta una classica tesi per la quale «*ex nihilo nihil fit*»²⁰ poiché il nulla passa all'essere e l'essere passa al nulla, sostenendo oltretutto che un simile concetto va contro la filosofia cristiana dal momento che ha posto l'inizio della creazione proprio dal nulla. E dunque, negare un nulla produttivo di essere è, secondo Hegel, non solo non comprendere affatto la natura dell'essere indeterminato in quanto tale, ma andare soprattutto contro ciò che la stessa filosofia cristiana ha da sempre affermato come uno dei suoi principali capisaldi. Questa accusa non sfugge di certo all'attenta quanto puntigliosa analisi rosminiana dei passi hegeliani; sulla base della quale Rosmini asserisce che la creazione della metafisica cristiana è sì una creazione *ex nihilo*, che parte dal nulla, ma il nulla cristianamente inteso è ben diverso dal nulla hegeliano. Pertanto, è tale termine che bisogna indagare, prima di giungere a una conclusione di tipo hegeliano per la quale l'essere e il nulla sono la medesima cosa. Il nulla al quale si rifà il pensiero cristiano è un nulla che «mentre prima non era un dato ente reale, poscia fu».²¹ Il tentativo hegeliano di dare valenza ontologica al nulla e di dare originarietà al divenire ha determinato, secondo il Roveretano, il più grande errore della dialettica hegeliana.

Come ha osservato Pier Paolo Ottonello relativamente alla dialettica rosminiana:

Il nodo gordiano corrisponde dunque alla fondazione della costituzione ontologica del finito come dialettica della dipendenza ontologica assoluta del finito (*ontologia dialettica*) –, la cui essenza è nell'atto creativo –; l'essenza dell'ente finito si identifica con la sua creaturalità: ente in quanto creato dall'essere; finito in quanto creato, cioè posto *ex novo*, *ex nihilo*.²²

Nel V libro della *Teosofia*, in particolare, si legge: «Prima della creazione nessun ente era; egli non era il niente e il niente non era ente, poiché il niente e l'essere sono successivi dinanzi alla mente, ma tra i due non vi è alcuna possibilità di passaggio, né di un medio».²³ Tra l'essere e il nulla vi è una relazione di impossibilità. Pertanto la prova che Hegel vuol dare della dimostrazione dell'equazione di essere e nulla è, per Rosmini, non valida. Infatti, nulla può cominciare né in quanto è qualcosa, né in quanto non è, dal momento che in quanto non è non inizia ad essere la prima volta e in quanto poi non è, neppure incomincia.²⁴ Di conseguenza, il ni-ente per Rosmini non può essere il cominciamento del mondo, perché il cominciare richiede in se stesso l'essere ma il nulla non contiene l'essere, e per la stessa ragione niente può cessare, perché in tal caso

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 282.

²⁰ HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., tomo I, p. 72.

²¹ ROSMINI, *Teosofia*, cit., p. 284.

²² OTTONELLO, *L'ontologia di Rosmini*, cit., p. 37.

²³ ROSMINI, *Teosofia*, cit., p. 284.

²⁴ Cfr. *ibidem*.

l'essere dovrebbe contenere il nulla, ma l'essere è solo l'essere per Rosmini, mai il contrario di esso. Il mondo non è dunque cominciato da se stesso e la causa che l'ha fatto cominciare non è cominciata in modo alcuno. Pertanto, la dottrina dell'eternità del mondo professata da Hegel – una dottrina che si erige su un sistema di sviluppo dialettico incessante – racchiude, agli occhi di Rosmini, il nocciolo di un postulato mal fondato per il quale l'essere e il nulla sono la stessa cosa.

III. NEGAZIONE E DIVENIRE

Continuando nell'analisi osserviamo ulteriormente che Hegel, dopo aver trattato del cominciamento nella *Scienza della Logica*, passa all'essere puro, ossia indeterminato che non ha in sé alcuna differenza. L'essere puro è l'immediato indeterminato²⁵ oggetto del pensare. Astratto che poi si determina qualificandosi e divenendo, per il quale il nulla è l'essere stesso privo di qualità, indeterminato. Da ciò consegue che essere e nulla sono indistinti, assolutamente opposti e assolutamente identici: ognuno sparisce nel suo opposto.

L'essere invece è, per Rosmini, sempre oggetto per sé noto ad una mente che lo pensa. Se neghiamo la relazione ontologico-essenziale dell'essere col pensiero, si giunge a un essere puro che è il vuoto nulla.²⁶ Il pensiero, infatti, è mosso e costituito dall'essere che si pone sempre dinanzi ad esso.

Tale relazione è essenziale e originaria in quanto costituisce l'atto dell'intuizione dell'essere, che si distingue dall'atto dello spirito umano di affermare e negare qualcosa.²⁷ Il pensiero muove dalla prima notizia dell'essere e dopo può passare a pensare altro. La contraddizione, afferma Rosmini, può esserci solo nella dialettica come ragionamento umano, dal momento che non può sussistere ontologicamente. Ecco che la dialettica in quanto tale, muovendo dalla dia-noeticità dell'essere astratto, può dar vita a contraddizione. Tuttavia, essa è dovuta alla nostra limitazione, non all'essere in quanto tale. Dunque la negazione e la contraddizione non possono appartenere al piano dell'essere come vuole Hegel, che trasferisce ciò che è proprio del soggetto limitato all'oggetto, all'essere.

Inoltre, afferma il Roveretano, intuire è un ricevere, un apprendere o meglio ancora un vedere spirituale; per questo, l'atto di intuire qualcosa somiglia al senso: il senso non fa, ma partisce e così l'intelligenza umana non fa, ma riceve.²⁸ Rosmini nega dunque che intuire sia un'azione del pensiero in quanto tale²⁹ e ribadisce con forza (di contro a Hegel) che l'essere da

²⁵ Cfr. HEGEL, *Scienza della Logica*, tomo I, cit. p. 51.

²⁶ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, vol. XV, tomo V, cit., p. 380.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 323.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁹ Da tenere ben presente che l'essere intuito non è mai essere possibile ma pura essenza dell'essere.

solo non si può muovere dialetticamente se non v'è una mente come principio attivo di moto.³⁰

La negazione non ha la potenza di raggiungere, togliere o distruggere gli oggetti ideali o reali:

Avrei io un bel fare negando la possibilità che esista una stella: ella rimarrebbe possibile, per quante negazioni io mi affaticassi di emettere colla bocca: giacché colla mente non mi sarebbe pur possibile di emetterne alcuna. Quanto poi agli oggetti reali la negazione di essi può essere vera o falsa, il che prova che la loro esistenza non dipende dalla negazione o affermazione che di essi si faccia.³¹

Come si evince la verità e la falsità dell'affermazione e della negazione, per Rosmini, dipendono piuttosto dalla sussistenza o non sussistenza degli oggetti stessi, la negazione non può quindi ridurre al niente gli oggetti reali. Di conseguenza, il sistema hegeliano non riesce ad uscir fuori dal mondo delle idee e spiegare come esistano le cose reali.³²

Il negare dell'essere stesso, sottolinea il Roveretano, è cosa propriamente assurda, dal momento che la negazione è sempre negazione di una mente verso un oggetto, e come tale è l'azione dello spirito umano rispetto a qualcosa che esiste già. Il negare come lo intende Hegel, secondo Rosmini, è qualcosa che non può affatto verificarsi poiché introdurrebbe una divisione all'interno dell'essere o per dir meglio una menzogna, visto che «l'essere sarebbe un bugiardo quando negasse se stesso, poiché direbbe di non essere quando è». ³³ Tuttavia, l'essere può anche negare se stesso, ma non per questo giunge al nulla, argomenta Rosmini; giungerebbe piuttosto a un concetto sempre in lotta con se stesso, a una contraddizione che non è assolutamente motore della dialettica, ma un affermare l'impossibile. Se togliamo o infrangiamo il principio di non contraddizione, essendo questo un principio anteriore a qualsiasi tipo di ragionamento, togliamo con ciò stesso il pensiero in quanto tale. E ben anche il principio supremo della dialettica, per il quale i pensieri posteriori non possono distruggere quelli anteriori. Ciò dimostra che quanto sostiene Hegel è privo di esattezza e coerenza logiche, così da affermare asserzioni gratuite, non ragionamenti fondati sui principi della dialettica e della logica.³⁴ Infatti, per una dimostrazione ulteriore, ammesso che l'essere possa negare se stesso, rimarrebbe ciò nonostante la domanda: chi fa muovere questo essere che nega se stesso? Quale ragione avrebbe l'essere di disconoscere se stesso e di annullarsi?

Il sistema di Hegel non fa niente meno che far divenire pazzo l'essere, che introdurre la pazzia in tutte affatto le cose. Così egli pretende di dar loro vita, il moto, il passaggio, il diventare. Non so se s'udì

³⁰ Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., p. 302.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. *ivi*, p. 303.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. *ibidem*.

mai al mondo un somigliante tentativo, di fare che le cose tutte, l'essere stesso, sia divenuto pazzo.³⁵

Con queste incisive parole, Rosmini intende ribadire che la negazione come l'affermazione altro non sono che un'operazione soggettiva della mente umana, la quale produce una conoscenza altrettanto soggettiva. Se Hegel ha dato loro valenza ontologica lo ha fatto, secondo Rosmini, perché ha ignorato la differenza tra il *conoscere per intuizione* e il *conoscere per affermazione*, e la differenza che v'è tra l'*idea* e il *verbo della mente*.³⁶ Il conoscere per via d'intuizione è un conoscere oggettivo in quanto l'intuizione ha un oggetto da far conoscere, mentre il conoscere per via d'affermazione è un conoscere soggettivo, nel senso che fa disporre il soggetto verso un oggetto in un dato modo, generando una persuasione che è uno stato della mente.³⁷ Il concetto del niente è un concetto che si raggiunge per via di negazione da parte del soggetto che si persuade del fatto che l'ente non sia; ma l'ente è sempre oggetto e mai niente. Affermare dunque, come fa Hegel, che il niente è, perché è lo stesso dell'ente, significa esser tratti in inganno dall'uso della parola che è segno arbitrario rispetto alla cosa significata. La persuasione del soggetto verso l'oggetto raggiunge l'antecedente intuizione di quell'oggetto che nell'immediatezza si costituisce nel suo semplice darsi; per tale ragione la negazione o l'affermazione sono giudizi soggettivi che si formano solo dopo aver intuito quell'ente. Dunque il negare o l'affermare non possono produrre cosa alcuna, perché si tratta semplicemente del nostro assenso o dissenso verso l'ente già posto e non prodotto dal soggetto che pronuncia un giudizio su di esso; l'atto del giudicare viene definito da Rosmini come verbo della mente che altro non è che la parola interiore che essa dice dopo aver intuito un ente.³⁸ Mentre l'idea di una cosa vuol dire cosa possibile, esemplare, secondo la quale l'ente intelligente pensa e opera: «Col verbo si pronuncia la cosa sussistente, quella cosa che coll'idea si concepiva unicamente come possibile. La cosa pensata dunque (idea) sta alla cosa reale (espressa dal verbo), come la potenza al suo atto».³⁹

In base a questo assunto il negare rende testimonianza di un'esclusione soggettiva di un certo contenuto positivo e appartiene alla scienza della predicazione. Termini come niente, nulla, etc. ci ingannano per la loro forma positiva, ma in realtà essi non fanno altro che palesare una disposizione soggettivo-negativa nei confronti dell'oggetto; tale disposizione non dice nulla sull'oggetto in sé e per sé.⁴⁰

Nondimeno Hegel, ammettendo la negazione come una posizione, creerebbe degli oggetti

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 305.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 306.

³⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, Istituto di Studi Filosofici-Roma, Centro Internazionale di Studi Rosminiani-Stresa, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1997, p. 249.

³⁹ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. MESSINA, volume IV, tomo II, Città Nuova, Roma 2003, p. 112.

⁴⁰ M. DONÀ, *L'Uno, i Molti*, Città Nuova, Roma 2001, p. 119.

che in realtà non vi sono e ciò farebbe di lui un falso oggettivista. Per Hegel l'essere è immediatamente noto come essere astratto senza alcuna relazione al concreto. E Rosmini sottolinea che è per questo che il cominciamento hegeliano risiede non nell'evidenza dell'essere, ma nel giudizio «L'essere è astratto». Questo astratto si nega e gli opposti si relazionano generando il movimento dialettico dal quale scaturisce il darsi del concreto.⁴¹ L'astratto, tuttavia, è un'autocontraddittoria intuizione vuota, poichè bisogna avere l'intuizione come facoltà del pensiero, che è sempre intuizione di qualcosa. Hegel invece, suppone che si possa dare un intuire puro la cui purezza consiste nel non aver affatto alcun oggetto. Dunque, secondo l'analisi del Roveretano, per Hegel la prima intuizione è un giudizio *primitivo* e non accorgendosi che il giudizio non è innato nell'uomo, ma segue l'intuizione (e come tale è ad essa posteriore), inizia non da un oggetto semplice ma molteplice.⁴²

Inoltre il filosofo tedesco, confondendo il soggettivo con l'oggettivo, ha preteso di trovare a tutti i costi nell'idea il verbo di ogni cosa. Non distingue cioè l'intuizione dal suo oggetto ponendo in identità l'intuito, cioè l'oggetto dell'intuizione, con il giudizio quale operazione dello spirito. Facendo ciò, la dialettica viene a configurarsi per Hegel come il movimento del concetto stesso, per il quale l'oggetto del pensiero *dialettizza*.⁴³

La singolare scoperta del filosofo di Stoccarda, al dire di Rosmini, consiste in una pretesa di dedurre per via di negazioni dall'essere puro ed astratto tutte le idee. Infatti, tutta la filosofia hegeliana si fonda sullo sviluppo della virtù intrinseca all'idea alla quale conferisce i caratteri propri del soggetto: la vita, l'attività dell'anima, il ragionamento, la negazione e la contraddizione e tutto lo sviluppo. Tutte le cose sono ridotte all'idea che assume forme opposte e si trasforma in tutte le cose, divenendo soggetto, oggetto, realtà, idealità, ente, nulla. Questa idea o essere assoluto, che contiene in sé ogni modo di essere con un moto interno che procede per via di negazioni e determinazioni, è quella che egli ha chiamato dialettica.⁴⁴ In essa ogni determinazione di concetto si ha per negazione e dunque ciò che nega un concetto determinato deve essere anteriore a quest'ultimo; di conseguenza, l'unità di tutti i concetti precede i concetti stessi.

⁴¹ Cfr. SOLLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, cit., p. 295.

⁴² Rosmini, riferendosi anche a Schelling nel *Saggio storico-critico sulle categorie*, scrive: «Schelling attribuendo all'uomo un *verbo primitivo* sotto il nome d'intuizione in vece d'una vera intuizione, diede all'uomo quello che è proprio di Dio, nel quale le idee non sono distinte dal suo verbo pel quale solo tutto conosce, che anzi non sono propriamente idee l'una dall'altra realmente distinte, ma sono relazioni conseguenti al suo verbo nel modo che altrove abbiamo esposto. Ma per l'uomo le idee sono separate dal verbo, e l'una dall'altra separata e distinta; e però esse precedono logicamente al verbo umano, e non al divino. Questo primo errore di Schelling fu il primo passo che lo travolse al panteismo» (*Saggio storico-critico sulle categorie*, cit., p. 250). Per Rosmini, Hegel non sarebbe, dunque, il solo tra i filosofi tedeschi a confondere l'intuizione con il verbo della mente.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 251.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 325-326.

Questa unità è lo spirito, che per contenere in sé tutti i concetti deve essere infinito e per questo viene chiamato *idea assoluta*, la quale essendo anteriore al suo lavoro dialettico è il puro essere che, negandosi e divenendo, diventa pari al nulla. Per tale ragione, per Hegel, ogni concetto ha in sé il nulla, in quanto è nel progresso del moto e dunque in tutti i concetti; esso è il sostrato di tutte le negazioni. L'idea, che mediante le negazioni va arricchendosi di determinazioni, contiene tutte le cose reali e si presenta come universale astratto che, muovendosi per negazioni e progredendo con queste, diventa reale. Ma l'universale essendo ancora astratto non può essere l'idea assoluta ma un momento di essa, perché per essere assoluto deve essere determinato in sé e per sé.⁴⁵ Per Hegel, l'universale senza determinazioni, puro ed astratto, non contiene in sé né l'essere in sé, né l'essere per sé determinato. Si tratta cioè di un assoluto in *fieri* che è tale nella sua consumazione, lo sviluppo gli è intrinseco poiché l'universale determina sé stesso, ammettendo nel concetto tanto l'ideale quanto il reale: tutto è un pensare. Questo è per Rosmini confondere l'essere ideale con l'essere reale, ossia le due forme dell'essere. La realtà di qualcosa è nel suo concetto, sostiene Hegel, ma tutto questo non spiega ancora, secondo il Roveretano, come questo reale sorga dall'universale che appartiene all'essere ideale.⁴⁶

Pertanto, Hegel fa uscire la realtà dall'idea perché la prima è stata posta dentro la seconda come principio. Più radicalmente, Rosmini denuncia il non dividere l'oggetto dal pensare. L'ideale si ha mediante la negazione del reale, e il reale mediante la negazione dell'ideale. In ciò risiede la contraddizione che è ciò che spinge il pensare a conciliare insieme l'opposizione. Per tale ragione la negatività è la fonte di ogni attività ed è l'anima della dialettica hegeliana.

Per questi motivi, il cominciamento del sistema hegeliano è l'essere puro, indeterminato e quindi il nulla che racchiude l'universalità degli enti; da questo essere deriva tutto. Dunque, l'indeterminazione di cui parla Hegel non è l'oggettività dell'essere, ma è il non-essere dell'essere. Per Rosmini, invece, l'essere ideale non diviene mai reale poiché le due forme non possono confondersi e cambiare la propria natura, ma l'essere ideale si manifesta all'intuizione e fa sì che la mente abbia un'idea innata dell'essere mediante la quale tutte le altre idee vengono conosciute e perfezionate.

IV. CONCLUSIONI

Concludiamo che la dialettica, per il Roveretano, consiste nel lavoro del pensiero umano verso l'oggetto che si determina progressivamente. Tale determinazione è un'operazione soggettiva il cui scopo è di porre un positivo: il concetto di quell'oggetto e non l'oggetto stesso. Di conseguenza, il movimento dialettico consiste nel giudicare del soggetto intellettuale a partire da un positivo. Il fondamento oggettivo di tale movimento risiede nell'essere ideale.

Il giudizio non crea alcun ente, poiché non avendo potere sull'essere può solo riconoscerne

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 327-328. L'essere in sé nel linguaggio di Hegel corrisponde a quello che Rosmini chiama l'esser ideale, l'esser per sé corrisponde invece al reale sussistente.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 329.

l'essenza.⁴⁷ L'atto del giudicare, infatti, si situa nell'orizzonte imprescindibile dell'essere come possibilità di conoscenza di ogni ente finito: tutto viene conosciuto per mezzo dell'essere, con l'essere e nell'essere. Ciò implica che l'oggetto primo del pensiero sia l'essere che immediatamente gli si pone innanzi; ed è così che il pensiero sintetizza con il suo oggetto e viceversa.

A parere di Rosmini, gli idealisti sono stati temerari nel tentare di concepire un pensiero senza oggetto, da cui deriverebbero l'essere puro per Hegel, la ragion pura per Kant, e l'io per Fichte. In questa prospettiva, né il giudizio d'affermare e negare né la riflessione producono gli oggetti, ma l'esistenza e l'azione di tali atti è posteriore all'essere che si può solo riconoscere, ma non creare: tale atto infatti è prerogativa esclusiva dell'ente supremo, mente infinita ed eterna, atto primo ontologico.⁴⁸ Secondo Rosmini, è concepibile soltanto ciò che non cade in contraddizione; inoltre, ciò che non si può concepire non può esistere. Questa è la ragione ontologica per la quale non solo ciò che non è possibile non è concepibile, ma anche il contrario: ogni concepibile si dichiara possibile. Più specificamente, ogni possibile è eidetico, in quanto concepito dall'intelletto. Di conseguenza, tutto l'esistente eidetico è tale in quanto concepito da una mente eterna non necessitata a compiere alcun ente finito che invece è l'effetto della sua libera volontà. Il manifestarsi al nostro sguardo in forma finita non può valere per l'Essere Assoluto come una necessità di natura emanazionistica, perché ciò comporterebbe il suo farsi contingente.

In questo contesto diviene chiaro che il pensiero umano può solo riconoscere, ma mai produrre, poiché esso non crea né abbraccia tutto quanto l'essere ma solo una porzione, conoscendo gli enti reali nella loro forma ideale. Per Rosmini, noi conosciamo oggettivamente mediante l'idea dell'essere che priva il reale della sussistenza; ed è per questo che ridurre tutto al pensiero, come fanno i filosofi tedeschi, concependolo come infinito, significa cadere nell'antropolatria, senza distinguere l'essere indeterminato dall'Essere Assoluto.⁴⁹ Alla domanda iniziale se la dialettica produce gli enti possiamo dunque rispondere negativamente.

La mente umana coglie sì l'essere infinito, ma nell'idealità, non nella sua realtà. E dunque dare al pensiero i caratteri dell'Infinito come fa Hegel, che non distingue soggetto e oggetto, pensante e pensato, vuol dire confondere essere ideale e essere reale, la cui distinzione è, invece, la condizione del darsi del pensiero.

La non distinzione dei piani categoriali dell'essere di idealità e realtà, fa sì che per il filosofo tedesco la dialettica si riferisca alla realtà e non al pensiero. Rosmini, invece, concepisce la dialettica come legge del pensiero umano, e in tal modo si muove nell'ambito della concezione classica della dialettica. In quest'ottica, la dialettica è intesa come movimento del pensiero ordinato dalle proprie leggi, che non genera la molteplicità degli enti reali e che, per muoversi, non è sottoposto alla negazione, in quanto non presuppone alcuna differenza. Per Rosmini, l'identità assoluta di ragione e condizione del movimento porta al paralogismo dialettico proprio di tutte le forme di idealismo trascendentale.

In definitiva, il Roveretano fonda la sua critica al divenire hegeliano sull'identità dell'atto

⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 378-382.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 381.

con se stesso,⁵⁰ cui consegue l'impossibilità per ciò che è in atto di ricevere al contempo essenze opposte: impossibilità che è di necessità logica e ontologica insieme, come avviene per il soggetto di una proposizione a cui non convengono, contemporaneamente, predicati opposti senza che l'entità stessa perda o muti la propria identità.⁵¹ In questo modo, Rosmini risponde alla critica della teoria dell'identità dell'ente da parte di Hegel: la legge del superamento degli opposti, infatti, è per Rosmini un'affermazione illogica, che presuppone il permanere dell'entità-principio nel suo farsi diversa attraverso la serie delle opposizioni; e, in tale quadro, il divenire non può che presentarsi come mutazione di forme, non di enti. Gli idealisti tedeschi, secondo Rosmini, hanno cercato di superare il dualismo gnoseologico *fenomeno/noumeno* ma, anziché fare leva sull'essere quale oggetto e orizzonte unico del nostro spirito, hanno preteso di indicare quest'ultimo come principio della conoscenza umana. Secondo l'idealismo, infatti, *tutto è spirito*.⁵²

La dialettica rosminiana non si impenna sulla negazione, come accade con Hegel, ma sul *sintetismo ontologico*, quale organicità dell'essere che si muove per integrazioni. In questa prospettiva, l'ente finito avverte di essere ontologicamente creato e per questo tende al suo creatore. Di conseguenza, secondo Rosmini la storia mette in luce il limite creaturale dell'uomo, laddove per Hegel la storia è il luogo dell'effettualità dell'assoluto che infrange questo limite mettendo in identità finito e infinito: il tutto come intero.⁵³

Rosmini e Hegel concordano nel tentativo di indagare l'essere in sé; ma si tratta di un accordo più nominale che sostanziale. I rispettivi sistemi filosofici, infatti, si sviluppano in direzioni antitetiche: la trascendenza per Rosmini e l'immanenza per Hegel. Se Hegel avesse potuto confrontarsi con il Roveretano, plausibilmente lo avrebbe accusato di essersi arroccato in una forma di dualismo metafisico basato sull'opposizione dei piani categoriali ideale e reale dell'essere: un dualismo che riproporrebbe il divario tra finito e infinito che, secondo Hegel, era stato il limite per eccellenza del criticismo kantiano.

Dal punto di vista hegeliano, in sostanza, l'esigenza di Rosmini di mantenere la distinzione all'interno dell'unità implica l'incapacità di superare l'opposizione; per Rosmini, invece, il tentativo hegeliano non fa altro che schiacciare e confondere i piani dell'essere. Una radicale divergenza concettuale, questa, per la quale, a mio giudizio, la distanza teoretica tra questi due grandi pensatori non può che essere considerata incolmabile.⁵⁴

chiara.palazzolo@uniroma3.it
(Università degli Studi Roma Tre)

⁵⁰ Cfr. RASCHINI, *Studi sulla Teosofia*, cit., p. 97.

⁵¹ Cfr. *ibidem*.

⁵² Cfr. S. SPIRI, *La sapienza dell'essere*, Aracne, Roma 2013, p. 45.

⁵³ Cfr. R. ROSSI, *Hegel e Rosmini*, vol. I, Sodalitas, Stresa 2015, p. 180.

⁵⁴ Ringrazio molto Mario De Caro, Faustino Fabbianelli, Paolo Pagani e Gian Pietro Soliani per le utili discussioni sui temi trattati in questo articolo.



GIAN PIETRO SOLIANI

SPACE, TIME AND SENSATION. A DIALOGUE BETWEEN ROSMINI, HUSSERL AND LÉVINAS

SPAZIO, TEMPO E SENTIMENTO. ROSMINI IN DIALOGO CON HUSSERL E LÉVINAS

This paper aims to compare the interpretation, given by Lévinas, of the husserlian passive synthesis with Rosmini's theory of space and time. The passivity and otherness of the husserlian Urimpression is placed by Rosmini in a more metaphysical context, i.e. that of the pure space. Furthermore, I maintain that one can find a sort of internal consciousness of time in Rosmini's framework, which seems to be grounded in the sentient principle and the retentive capacity of the soul.

I. UNA PREMESSA

In questo articolo viene messa a confronto la lettura che Lévinas ha dato di Husserl, in merito al tema della sensazione, con il pensiero di Rosmini, e in costante riferimento ai concetti di spazio e tempo. Non si tratta, dunque, di un confronto tra Rosmini e Husserl sulla questione dello spazio, del tempo e della sensazione, sebbene questa indagine, come si vedrà nel prosieguo, appaia assai promettente. Sulla pertinenza di un confronto tra Rosmini e Lévinas, invece, ci siamo già espressi altrove.¹ In questo contesto cercheremo di mostrare che è possibile reperire in Rosmini qualcosa di molto vicino alla coscienza interna del tempo di Husserl e che, anche per Rosmini, il soggetto dev'essere decentrato, non tanto, come vuole Lévinas, rispetto all'alterità e passività della *Urimpression*, quanto rispetto allo spazio puro.

¹ Riprendo e approfondisco alcuni temi lasciati in ombra nell'articolo intitolato *Note su essere e memoria in Agostino, Duns Scoto e Rosmini* in «Rosmini Studies», V, 2018.

II. TEMPO E IMPRESSIONE ORIGINARIA: LÉVINAS LETTORE DI HUSSERL

Nel 1965 Emmanuel Lévinas pubblicò un articolo intitolato *Intentionalité et sensation*² nel quale l'intenzionalità husserliana è descritta come una promessa tradita di liberazione dall'io dell'idealismo. L'intenzionalità, infatti, incatenerebbe irrimediabilmente l'oggetto (o senso) alle noesi³ per via del suo «carattere idealizzante» che trasforma il reale in *identità ideale*.⁴

In Husserl, l'uscita dall'idealismo arriverebbe grazie alla sensazione, nella quale si discioglie una dimensione del vivere come «relazione pre-riflessiva di un contenuto con se stesso», dove la coscienza non è oggettivante e i vissuti non sono intenzionali.⁵ Husserl aveva indagato la sensazione e la connessa sintesi passiva⁶ con l'intento di reperire la genesi della verità. Lungi dall'essere, come nell'atomismo empiristico, una serie disordinata di impressioni che si susseguono senza correlazione, l'esperienza non è nemmeno, *contra* Kant, il risultato di una forma a priori che il soggetto proietta sui dati sensibili. Husserl si concentra su quelle *pre-datità* che esercitano uno stimolo sull'io, detto affezione, in una sfera dotata di legalità propria. Il dato sarebbe una conseguenza dell'attenzione che l'io rivolge allo stimolo.⁷ Le unità oggettuali sono, quindi, precedute da unità affettive e, più remotamente, da unità hyletiche di natura impressionale.

Affezioni e dati hyletici non sono oggetti, ma fasi temporali tenute insieme da una «unità»

² Il testo è ora presente negli *Essais Nouveaux* contenuti, fin dal 1967, in E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016, pp. 201-225.

³ Cfr. *ivi*, pp. 201-203. Riguardo a un confronto tra il senso husserliano e l'idea rosminiana, cfr. M. NOBILE, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, in «Rosmini studies», III (2016), pp. 155-185.

⁴ Cfr. LÉVINAS, *Intentionalité et sensation*, cit., p. 204.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 206.

⁶ Cito qui alcuni studi importanti degli ultimi trent'anni: M. VERGANI, *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo dai manoscritti inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1998; A. MONTOVANT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1999; V. COSTA, *L'estetica trascendentale fenomenologica: sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999; T. PIAZZA, *Esperienza e sintesi passiva. La costituzione percettiva nella filosofia di Edmund Husserl*, Guerini e Associati, Milano 2001; L. VANZAGO, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano-Udine 2008; C. DI MARTINO, *Esperienza e intenzionalità. Tre saggi sulla fenomenologia di Husserl*, Guerini e Associati, Milano 2013; L. DE GIOVANNI, *L'ombra di Husserl. Il problema della sensazione nella fenomenologia husserliana*, Mimesis, Milano-Udine 2018. Rimandiamo a questo ultimo testo per un ulteriore aggiornamento bibliografico.

⁷ E. HUSSERL, *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuscripten 1918-1926*; trad. it., V. COSTA, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Milano 2016, p. 257.

o da un «nesso di coesione». In questo modo, l'identità dell'oggetto, esposto al «divenire costituente», rimane salda in ogni istante temporale.⁸ Per Husserl le unità hyletiche sono intenzionali, sebbene estranee all'attività dell'io, e quindi passive. 'Affezione' indica, nel contempo, «la vivacità di un vissuto, di un dato di coscienza» che attira l'attenzione dell'io, ma anche l'essere avvertibile dello stimolo. Il momento che precede l'attenzione da parte dell'io è un 'sentire già', sebbene passivo.⁹ L'unità affettiva, sintesi di affezioni particolari e dalla vivacità variabile, è il «presente vivente».¹⁰ Ogni affezione, poi, si fonda su un'«impressione originaria (*Urimpression*)».¹¹ Lévinas descrive la coscienza affettiva come un flusso temporale la cui «stoffa» è sensuale e composta di parti 'reali',¹² cioè di presenze vissute. Per Husserl – nota Lévinas – l'impressione originaria è «la fonte di tutta la coscienza e di tutto l'essere»;¹³ dunque la coscienza è originariamente *presente vivente*, dove attività e passività si confondono.¹⁴

Come è noto, 'impressione' è un termine che Husserl riprende da Hume, valorizzandone l'aspetto presenziale e di vivacità,¹⁵ ma a partire soprattutto dalle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, il sentire viene ricondotto al rapporto tra i vissuti e la coscienza interna del tempo. «In questo senso è una sensazione o un'impressione qualsiasi vissuto originariamente cosciente nella coscienza interna del tempo».¹⁶ Nella stessa opera, tuttavia, 'sensazione' significa coscienza del tempo originaria nella quale sono presenti le sensazioni. Sensazione è, dunque, presentazione (*Gegenwärtigung*), cioè «coscienza originaria di un vissuto immanente».¹⁷

Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, Husserl lega l'impressione (o sensazione) alla ritenzione.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 259-260.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 261. Per un'altra definizione di affezione, cfr. *ivi*, p. 243. Sul concetto di passività in Husserl, si veda V. BICEAGA, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2010.

¹⁰ Cfr. HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., p. 263.

¹¹ Cfr. *ivi*, 264.

¹² Reale nel senso di *reel*, termine con il quale Husserl indica i contenuti immanenti alla coscienza.

¹³ Cfr. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, R. BOEHM (ed.), Husserliana X, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 423, citato da Lévinas. Cfr. LÉVINAS, *Intentionalité et sensation*, cit., p. 210.

¹⁴ Cfr. LÉVINAS, *Intentionalité et sensation*, cit., p. 211.

¹⁵ Cfr. D. HUME, *Treatise on Human Nature*; trad. it., a cura di A. CARLINI (rivista da E. Lecaldano-E. Mistretta), *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1987, pp. 13; 19-20.

¹⁶ DE GIOVANNI, *L'ombra di Husserl*, cit., p. 56.

¹⁷ *Ibidem*.

L'impressione subisce continue modificazioni che trascorrono e dileguano nel passato, trattene dalla capacità ritenzionale della coscienza. La sintesi temporale della coscienza interna consente l'unità delle modificazioni, mantenendo l'identità di ciò che si sente.¹⁸ Si tratta, comunque, di un esser coscienti affettivo, non noetico.¹⁹

Già nell'Appendice XII del secondo Libro delle *Idee* Husserl scrive: «per sensibilità intendiamo la base "psichica" dello spirito in tutti i suoi gradi possibili, oppure la base dello spirito in tutti i gradi pensabili».²⁰ La sensibilità originaria, infatti, si riferisce a dati sensibili esteriori o interiori regolati da una legalità precedente all'attività spontanea dell'io²¹, che, al suo primo livello, è la coscienza interna del tempo e, al livello appena superiore, è detta *associazione*. Tutti i vissuti fondati sull'impressione soggiacciono alla legge della ritenzione e la sensibilità originaria non si fonda su un atto intenzionale, ma su ciò che «semplicemente è qui, che si fa avanti».²² L'*Urimpression* è una fatticità assoluta.²³

Secondo Lévinas, l'empirismo conduce Husserl fuori dall'idealismo: i dati hyletici sono la base dell'intenzionalità e le stesse intenzioni mettono capo a una durata temporale *reale*.²⁴ Ritenzione, impressione e protenzione sono, infatti, parti reali della coscienza interna del tempo, e non identità ideali costituite dall'io.²⁵ Nella sensibilità originaria la coscienza è «evento costi-

¹⁸ Cfr. HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., p. 264.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 264-267.

²⁰ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*; trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo* (d'ora in poi, *Idee II*), Einaudi, Torino 2002, vol. II, p. 326.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 327.

²² Cfr. *ivi*, p. 327: «La sensibilità implica l'associazione, la riproduzione (ricordo, fusione, fantasia). Ma questa, si dice, è una proprietà generale di tutti i vissuti, anche degli atti. E infatti, come si producono, agiscono in senso associativo. [...] è proprio questo il processo attraverso cui sorge quella sensibilità intellettuale e secondaria, e questo stesso processo è determinante anche per la sensibilità originaria. Ma questa non si produce attraverso l'associazione. La sensibilità originaria, la sensazione, ecc., non si produce *da motivi immanenti*, da tendenze psichiche; semplicemente è qui, si fa avanti». Per il concetto di motivazione immanente, cfr. *ivi*, pp. 223-248.

²³ *Ivi*, p. 328: «La parola impressione si adatta soltanto alle sensazioni originarie; il termine impressione esprime bene ciò che è "qui" da sé, originariamente, ciò che è già dato all'io, ciò che gli si offre nel modo di un'affezione proveniente da ciò che è estraneo all'io. Perciò gli atti non sono impressioni in questo senso; sono, piuttosto, il loro contrario».

²⁴ Cfr. LÉVINAS, *Intentionality et sensation*, cit., p. 211.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 213.

tuyente» – o «soggettività assoluta» – e non «pensiero costituente», come nell'idealismo trascendentale. L'impressione originaria, conclude Lévinas, è «la non-idealità per eccellenza».²⁶

Si delinea, quindi, la situazione di due poli: l'Io (la ragione o *intellectus agens*) come soggettività trascendentale e i dati iletici, ossia l'impressione originaria (non-*Io*). Fenomenologicamente parlando, sostiene Lévinas, la sensibilità originaria è «attività assoluta», «*genesis spontanea*» e, insieme, «passività, recettività di un "altro"» che penetra nell'Io e travalica la sua attività identificante,²⁷ sebbene si debba ricordare che si tratta comunque di una «intenzionalità impropria».²⁸

L'impressione originaria è l'inizio di quel tempo fenomenologico, immanente e sentito – dunque, non oggettivo e non percepito²⁹ – che è «la forma unitaria di tutti i vissuti coscienziali in una corrente di esperienza».³⁰ Ogni vissuto ha una sua durata che si inserisce in un flusso infinito di durate. Durata e vissuto possono, poi, essere colti dall'Io puro e seguiti nelle loro fasi temporali.³¹ Il tempo, nota Lévinas, è il «sentire della sensazione»,³² dove la distanza tra sentire e sensazione è temporale: l'impressione è un presentarsi attuale, che immediatamente dilegua nella ritenzione, presentandosi alla nuova impressione, la quale, nella protenzione, era già presentita.³³ Ciò che non è più impressione è ancora là nella ritenzione, mentre ciò che non è ancora è già là nella protenzione. Come l'impressione, anche la ritenzione e la protenzione sono «presenza per ...».³⁴

In primo luogo, occorre precisare che, per Husserl, l'indagine di questo campo di passività è possibile soltanto guardando a ritroso il processo genetico delle oggettualità, poiché esso non gode dell'immediatezza propria dell'attività dell'Io.³⁵ In secondo luogo, è bene far notare che,

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 214, 216.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 216.

²⁸ Cfr. HUSSERL, *Idee II*, p. 328.

²⁹ Cfr. DE GIOVANNI, *L'ombra di Husserl*, cit., cap. IV.

³⁰ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo* (d'ora in poi, *Idee I*), Einaudi, Torino 1965, p. 180.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 180-182.

³² Cfr. LÉVINAS, *Intentionalité et sensation*, cit., p. 212.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 212, 215.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 212.

³⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*; trad. it. di M. Vergani, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 1995, p. 161. Per una discussione generale di questa questione, si veda L. DE GIOVANNI, *L'ombra di Husserl*, cit., pp. 263-274.

risentendo dell'influenza di Heidegger, Lévinas intende la coscienza del tempo come *temporalizzazione*. Lo «scarto» generato nella presenza stessa tra la presenza impressionale e la presenza ritenzionale, gli consente di dire che la «coscienza del tempo è il tempo della coscienza».³⁶

Lévinas è tra coloro³⁷ che hanno notato l'importanza di integrare l'indagine sulla sintesi passiva con la teoria delle «sensazioni localizzate» (*Empfindnisse*) e del corpo vivo (*Lieb*) sul quale e nel quale l'io ha sensazioni.³⁸ «Le sensazioni localizzate – scrive Husserl – [...] sono proprietà della cosa-corpo vivo, proprietà derivanti da un'azione esercitata su di esso».³⁹ A queste sensazioni bisogna aggiungere le sensazioni cinestetiche con le quali il corpo vivo è sentito indipendentemente da qualunque contatto con altri corpi. Le sensazioni localizzate sono in identità con una parte del corpo vivo, in quanto psiche incarnata. La sensazione di freddo localizzata nella mano «è la mano stessa»⁴⁰ e «tutte le sensazioni localizzate fanno parte della mia psiche, tutto ciò che è esteso fa parte della cosa materiale»,⁴¹ sebbene tutte le sensazioni localizzate abbiano «un'immediata localizzazione somatica». A questo proposito, il tatto ha un'importanza fondamentale per la costituzione del corpo vivo e, in misura inferiore, le sensazioni localizzate di movimento.⁴²

Nota Lévinas che, grazie alla sensazione localizzata, «la relazione con l'oggetto si incarna»⁴³ e l'opposizione interiorità/esteriorità viene meno. Nella dimensione del corpo vivo non vi è necessità di ricorrere ancora alla fisiologia, al pensiero o agli organi di senso⁴⁴ e l'esperienza sensibile è esperienza *dello* e *nello* spazio.⁴⁵ L'io sarebbe così smarcato dall'immutabilità e immobilità indifferente allo spazio propria dell'io idealisticamente inteso.⁴⁶ Husserl stesso scrive che «l'intera coscienza dell'uomo è in certo modo legata al suo corpo vivo attraverso la sua base hyletica, per quanto naturalmente i vissuti intenzionali non siano più localizzati propriamente».⁴⁷

³⁶ Cfr. LÉVINAS, *Intentionalité et sensation*, cit., p. 214.

³⁷ Si pensi anche a L. LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*; trad. it. Di G. PIACENTINI, *Itinerari della fenomenologia*, Marietti, Torino 1974, pp. 157-175.

³⁸ Cfr. HUSSERL, *Idee II*, p. 148.

³⁹ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 151-152.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 152.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 153.

⁴³ Cfr. LÉVINAS, *Intentionalité et sensation*, cit., p. 218.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 217-218.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*; *ivi*, p. 220.

⁴⁷ Cfr. HUSSERL, *Idee II*, p. 155, citato da LÉVINAS, *Intentionalité et sensation*, cit., p. 218.

L'«avere-il-mondo (*Welthabe*)» della *Krisis* diverrà, quindi, lo sfondo passivo irrinunciabile dell'attività coscienziale e il mondo si configurerà come il correlato stabile della coscienza, nella quale, oltre agli oggetti intenzionali, «esiste sempre un ambito complessivo dell'affezione». ⁴⁸

Il corpo vivo, scrive Husserl, è «l'unico oggetto che la volontà del mio io puro possa muovere liberamente e spontaneamente». ⁴⁹ Per Husserl, lo spazio non è un'entità statica, ma diveniente, secondo i diversi punti di vista che l'io liberamente assume. L'io è il «latore dei punti di orientamento zero, del “qui” ed “ora”» ⁵⁰ ed «il mezzo di qualsiasi percezione», in quanto «partecipa necessariamente a qualsiasi percezione». ⁵¹ Secondo Lévinas, Husserl scopre un soggetto spirituale inseparabile dalla localizzazione. La cinestesi è, quindi, descritta come «l'originaria mobilità del soggetto» e il movimento come «la soggettività stessa del soggetto». ⁵² Senza la sensazione, sarebbe impossibile l'io come presenza nel mondo, mentre la cinestesi fa dell'io la «coscienza del possibile». ⁵³ Infatti, i movimenti degli organi del corpo vivo e le loro corrispettive sensazioni cinestetiche aprono nuove *possibili* prospettive sulla cosa sentita. Le sensazioni cinestetiche, infatti, sono *motivanti* rispetto alle sensazioni relative alle proprietà degli oggetti (i *motivati*). ⁵⁴

Il soggetto, grazie al corpo vivo, si scopre già localizzato, temporalizzato ⁵⁵ e, quindi, preceduto dall'impressione. ⁵⁶ L'io è decentrato rispetto all'esperienza sensibile e inserito in un cammino di libertà che distrugge la struttura idealizzatrice dell'attività pensante. ⁵⁷

III. ROSMINI E LO SPAZIO PURO COME FORMA DEL PRINCIPIO SENZIENTE

Anche Rosmini ha affrontato il tema della sensazione corporea in connessione con il tempo e lo spazio, rivelando alcune affinità con la tradizione fenomenologica. Precisiamo subito che,

⁴⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, trad. it. a cura di E. FILIPPINI, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 138.

⁴⁹ Cfr. HUSSERL, *Idee II*, p. 154.

⁵⁰ Cfr. HUSSERL, *Idee II*, p. 66.

⁵¹ Cfr. *ibidem*.

⁵² Cfr. LÉVINAS, *Intentionalité et sensation*, cit., p. 221.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 222.

⁵⁴ Cfr. HUSSERL, *Idee II*, pp. 61-62. Cfr. anche LÉVINAS, *Intentionalité et sensation*, cit., p. 221.

⁵⁵ Cfr. LÉVINAS, *Intentionalité et sensation*, cit., p. 222.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 224.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 225.

per Rosmini, la coscienza sorge dalla riflessione dell'anima su se stessa. Quest'ultima è attraversata costantemente da sensazioni di varia durata alle quali rivolge la propria attenzione.⁵⁸ Per Rosmini, l'anima è «il principio d'un sentimento sostanziale-attivo che ha per suo termine lo spazio ed un corpo»,⁵⁹ ma a questa definizione si deve aggiungere subito la definizione di *anima umana*, la quale ha come termini propri l'estensione e, in essa, un corpo, in quanto sensitiva – ma anche l'essere, in quanto intellettuale.⁶⁰ Ciò significa che l'anima umana è in grado di sentire se stessa nello spazio e insieme nell'essere.⁶¹ Sentirsi nell'essere (*sensività ideologica*) è conseguenza dell'intuizione dell'essere ideale.⁶²

Il metodo della psicologia si basa sull'«osservazione» dei fatti che accadono nell'anima a partire da quel «rudimento reale» che è il sentimento.⁶³ Criticando la distinzione wolffiana tra *psychologia empirica* e *psychologia rationalis*, Rosmini afferma che l'osservazione non ha un grado di certezza maggiore rispetto all'indagine razionale.⁶⁴ «Il fatto si è che non v'ha osservazione né esperienza di sorta che non abbia seco mescolata l'operazione della ragione» e, quindi, «se la sensazione si spoglia di ogni atto d'intendimento che l'accompagna, nulla affatto ci fa conoscere, è un fatto che finisce in se stesso, di cui non abbiamo né pur coscienza».⁶⁵ L'osservazione è un atto mentale che si conclude sempre con un giudizio.⁶⁶ Alla sensazione, invece, occorre la «conversione dell'attenzione» da parte della ragione.⁶⁷ In questo modo la sensazione è percepita, perché entra nell'orizzonte dell'essere ideale – l'«autorità della ragione»⁶⁸ –, cioè nell'evidenza stessa, grazie alla quale vi è coscienza della sensazione. Tra sensazione ed essere ideale si dà sintesi, innanzitutto, perché nessuno dei due può essere studiato indipendentemente dall'altro.⁶⁹

Per Rosmini, la sensibilità si dice in molti modi. Noi ci concentreremo soltanto sul ruolo

⁵⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 45, V. SALA (ed.), voll. 9-10/A, Città Nuova, Roma 1988-89, t. I, p. 51.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, n. 50, t. I, p. 53

⁶⁰ Cfr. *ivi*, n. 53, t. I, p. 55.

⁶¹ Su questo punto si veda *ivi*, nn. 966-1005, t. II, pp. 227-245, dove vengono indagati i diversi gradi della sensibilità fino alla *sensività ideologica* e alla *sensività teorica*.

⁶² Cfr. *ivi*, n. 999, t. II, p. 242.

⁶³ Cfr., *ivi*, nn. 27-28, p. 43. Sentimento qui è sinonimo di sensazione.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, nn. 28-30, t. I, p. 44.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, n. 32, t. I, p. 45.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, n. 35, t. I, p. 35.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, nn. 32-33, t. I, pp. 45-46. Cfr. anche *ivi*, nn. 42-43, t. I, p. 50.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, nn. 34-44, t. I, pp. 49-51.

che lo spazio e il tempo giocano nella sfera della sensibilità corporea. Il filosofo di Rovereto conferisce una rilevanza decisiva allo spazio per l'identità dell'ente, a partire dall'«associazione» di molteplici sensazioni. L'identità dello spazio è, infatti, la condizione di possibilità dell'identificazione dell'oggetto sentito.⁷⁰ Rosmini teorizza, infatti, che lo *spazio solido illimitato* sia il termine essenziale di ogni principio senziente ed un primo logico rispetto al sentimento; diversamente non sarebbe possibile sentire alcunché.⁷¹ Lo spazio è immobile, immenso, fisicamente indivisibile, quindi continuo, e immodificabile. Si tratta di un'estensione indipendente dai corpi – gli *estesi* – che occupano solo una parte dello spazio. Lo spazio non è un nulla; diversamente sarebbe tolta assurdamente la possibilità di una sua divisibilità in parti.⁷² Lo spazio puro è atto primo e forma del principio senziente, analogamente all'essere ideale, forma del principio intellettuale.⁷³

In questo spazio «primitivo» non vi è distinzione, né relazione quantitativa. Confrontando lo spazio puro con lo spazio occupato dai corpi, la mente elabora lo «spazio riflesso», ossia l'«idea di spazio interminabile», grazie anche all'osservazione delle sensazioni cinestetiche: i diversi punti dello spazio già percorsi e trattenuti nell'anima dalla «ritenzione» danno come risultato una distanza che viene moltiplicata secondo la smisurata ampiezza del possibile (l'essere ideale).⁷⁴

Lo spazio primitivo o puro, invece, è detto «estensione fondamentale o interna», perché depurato da tutte le qualità colte dai sensi esterni, come i limiti e i colori.⁷⁵ Rosmini attua un'epoché *sui generis* rispetto al «corpo fenomenale», oggetto della vista e del tatto, per giungere a un principio senziente puro dotato solo del sentimento fondamentale-corporeo e delle sue modificazioni «non figurative», ossia delle sensazioni interiori. Sebbene le sensazioni tattili e visive del corpo proprio siano fuori gioco, il principio senziente manterrà la relazione con una estensione priva di limiti e di parti.⁷⁶ Tale relazione è un sentimento unico, semplicissimo e abituale, detto «fondamentale-corporeo» o anche «sentimento del vivere», dove non è presente alcuna sensazione interna o esterna particolare.⁷⁷

⁷⁰ Cfr. *ivi*, n. 1378, nota 73, t. III, p. 62: «L'intendere poi come l'ente datoci da più percezioni dello stesso organo sensorio, o di più organi sia identico, è il frutto dell'associazione delle sensazioni e delle percezioni che si fa per l'identità dello spazio e pel raziocinio».

⁷¹ Cfr. *ivi*, n. 554, t. I, pp. 265-266.

⁷² Cfr. *ivi*, n. 1132, t. II, pp. 294-295; n. 1134, t. II, p. 297.

⁷³ Cfr. *ivi*, n. 1135, t. II, p. 298.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, n. 1133, t. II, pp. 295-296.

⁷⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale* (d'ora in poi, *Antropologia*), n. 149, F. EVAIN (ed.), vol. 24, Città Nuova, Roma 1981, p. 107.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, nn. 151-153, pp. 108-111.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, nn. 138-140, pp. 103-104

Rosmini ha mostrato la necessità di un termine stabile per il principio senziente, considerando, in primo luogo, che sentire e percepire i confini dell'estensione corporea non significa sentire e percepire lo spazio in essi racchiuso. Il sentimento fondamentale e i sentimenti interni terminano sempre in un'estensione limitata, i cui confini, tuttavia, non sono originariamente sentiti. Per percepire un corpo limitato occorre percepire anche ciò che lo limita;⁷⁸ ma il limite, sia esso una linea (ad esempio, il profilo del corpo proprio) o una superficie (ad esempio, del mio corpo), è percepito a patto che sia percepito anche l'al di là e l'al di qua del limite.⁷⁹ Quindi: nel sentimento fondamentale corporeo, si sente innanzitutto qualcosa di illimitato, sebbene il nostro sia un corpo materiale i cui organi di senso sono rispettivamente qualcosa di limitato e di spazialmente definito.⁸⁰ Questi limiti, tuttavia, possono essere evidenziati solo dalle sensazioni tattili e visive, non dal sentimento fondamentale. Per queste ragioni, l'ipotesi secondo cui il termine del sentimento fondamentale sarebbe originariamente la superficie del corpo proprio è destinata a cadere.⁸¹

Inoltre, il sentimento fondamentale è tridimensionale.⁸² Certo, anche le sensazioni tattili o visive ci aiutano nella percezione dei solidi, ma il solido è sempre dato da superfici che si trovano tra loro in una certa relazione, la quale può essere percepita soltanto se l'uomo sente originariamente lo spazio solido illimitato,⁸³ mediatore tra il nostro corpo e gli altri corpi. La funzione del corpo proprio è dunque essenziale per la sensazione; ma non è fondamentale quanto lo spazio puro, senza il quale non sarebbe possibile sentire alcun corpo.⁸⁴

Rosmini nota che il carattere «abituale, stabile e immanente» del sentimento fondamentale lo rende difficilmente distinguibile dalla sensazione «attuale, transeunte e vivace» dello spazio limitato. Del resto, lo spazio puro non stimola l'Io e, quindi, precede l'affezione, pur rientrando nell'ambito della *passività*, ma anche nell'ambito dell'*alterità* in senso levinasiano.⁸⁵ Da ciò che si è detto risulta che il sentimento fondamentale abbia come lato passivo il principio senziente e come lato attivo lo spazio puro illimitato, in un piano in cui la distinzione interno/esterno è rimossa.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, nn. 155-156, pp. 111-112.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, nn. 157-158, p. 112.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, n. 159, p. 113.

⁸¹ Cfr. *ivi*, n. 165, p. 116.

⁸² Cfr. *ivi*, n. 161, p. 114.

⁸³ Cfr. *ivi*, nn. 162-165, pp. 114-115.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, n. 165, p. 116.

⁸⁵ Fondamentale a questo proposito è ROSMINI, *Psicologia*, cit., nn. 971-976, t. I, pp. 230-232 dove la *passività* e l'*alterità* sono termini attribuiti alla sensibilità corporea. Cfr. anche E. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a cura di M. VERGANI, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 59: «Tutto l'abituale appartiene alla passività».

Contro Kant, quindi, Rosmini afferma che le sensazioni sono già nello spazio e non hanno bisogno di essere spazializzate dal soggetto.⁸⁶ Lo spazio puro è extrasoggettivo ed è come il non-Io per l'Io.⁸⁷ Eventuali dati hyletici troverebbero nello spazio la loro condizione necessaria di esistenza e lo stesso dicasi per le sensazioni localizzate che anche Rosmini ha indagato,⁸⁸ tenendo, però, sempre ben distinte impressione e sensazione. Il filosofo di Rovereto ritiene l'impressione umana come una modificazione fisica del «corpo anatomico»,⁸⁹ oggetto della fisiologia. Al contrario, la sensazione è già psiche ed è percepita come «soggetto, in noi».⁹⁰ Per questo, confondere impressione e sensazione significherebbe ricadere nel materialismo sensistico.⁹¹

Il principio senziente sente sempre l'esteso «in un modo inesteso». L'esteso è immanente al principio senziente, ma non in senso fisico.⁹² Se, infatti, il principio senziente fosse a sua volta dotato di estensione, sarebbe impenetrabile per gli altri estesi e la sensazione sarebbe impossibile.⁹³ Nell'«ente dotato d'estensione», le parti o i punti del continuo sono in una relazione essenziale rispettivamente di esteriorità reciproca o di «distanza», la quale consente di trovare sempre un certo continuo maggiore o minore tra due punti A e B, di modo che A e B non siano mai a contatto.⁹⁴ Se il principio senziente fosse esteso, la sensazione, in quanto primo processo di identificazione dell'ente, non potrebbe mai aver luogo. Soltanto il principio senziente semplice e indivisibile garantisce la coesistenza simultanea e la continuità delle parti irrelate e reciprocamente esteriori, nelle quali l'esteso e lo spazio puro possono essere divisi *ad libitum*.⁹⁵ Certo, l'estensione è la ragione prossima dell'unità dei corpi, in quanto «forze diffuse nell'estensione»,⁹⁶ ma la loro ragione ultima di unità risiede nel principio senziente. La stessa contiguità tra i corpi

⁸⁶ Cfr. ROSMINI, *Antropologia*, n. 171, pp. 120-121; ID., cit., *Psicologia*, n. 1133, t. II, pp. 295-296.

⁸⁷ Cfr. ROSMINI, *Antropologia*, n. 172, p. 121.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, nn. 205-229.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, nn. 205-206, p. 140.

⁹⁰ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, n. 986, G. MESSINA (ed.), voll. 3-5, Città Nuova, Roma 2003-05, t. II, p. 413.

⁹¹ Cfr. ROSMINI, *Antropologia*, n. 206, p. 140. Non ci dilunghiamo su questa questione che, tuttavia, Rosmini approfondisce mostrando, ad esempio, che la localizzazione dell'impressione non coincide con la localizzazione della sua sensazione corrispondente. Cfr. *ivi*, nn. 210-213, pp. 143-144.

⁹² Cfr. *ivi*, n. 1127, t. II, p. 290.

⁹³ Cfr. *ivi*, n. 1127, t. II, pp. 290-292.

⁹⁴ Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., n. 1126, t. II, p. 290.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, n. 1127, t. II, p. 292.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, nn. 1136-1138, t. II, pp. 298-299.

è sentita nello spazio puro che *informa* il principio senziente.⁹⁷

IV. L'INTERIORITÀ PSICOLOGICA DEL TEMPO REALE

Anche il tempo riveste una funzione notevole nella riflessione rosminiana. Il suo concetto implica sempre la possibilità di una successione,⁹⁸ ossia di una serie di eventi in relazione. Il tempo, quindi, è di più dei singoli eventi⁹⁹ e rimanda al principio senziente,¹⁰⁰ tanto che, se il termine *coscienza* fosse preso da Rosmini non in senso meramente riflessivo, si potrebbe parlare di una coscienza interna del tempo.¹⁰¹ Il principio senziente garantisce l'unità della successione degli eventi: ciò che è passato diviene, così, contemporaneo di ciò che è presente, altrimenti sarebbe impossibile conoscere il tempo stesso.¹⁰² Tanto più che gli istanti irrelati dell'atomismo empiristico sono di per sé autocontraddittori. Infatti, l'istante implica in se stesso l'inizio di qualcosa e insieme, ma contraddittoriamente, la cessazione di quel qualcosa: l'essere e insieme il non essere di x.¹⁰³

Il pensiero idealizza la relazione di successione proveniente dalla sensazione, ma senza mutarla. Gli eventi sentiti sono reali sia in senso rosminiano sia in senso husserliano¹⁰⁴, mentre il pensiero li idealizza sottraendoli al tempo della sensazione («tempo reale»)¹⁰⁵ che appare come un vero e proprio tempo fenomenologico. Senza il reale (il sentimento), il pensiero e la memoria non potrebbero svolgere alcun atto secondo, se non quell'atto primo che è l'intuizione dell'essere ideale: presenza pura, ma senza presenti.¹⁰⁶

⁹⁷ Cfr. *ivi*, n. 1138, t. II, p. 299.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, n. 1139, t. II, p. 299; n. 1141, p. 300.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, n. 1141, t. II, p. 300.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, n. 1142, t. II, p. 300.

¹⁰¹ Sulla differenza tra la coscienza in senso rosminiano e la coscienza in senso husserliano, si veda C. CANULLO, *La coscienza in Husserl e Rosmini: intenzionalità e riduzione*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 187-199.

¹⁰² Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., n. 1143, t. II, p. 300.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, n. 1164, t. II, p. 310; contro l'atomismo delle sensazioni, si veda anche *ivi*, n. 1168, p. 311.

¹⁰⁴ Per Rosmini il termine 'reale' indica il sentimento, mentre per Husserl il termine 'reale' (*reel*) indica il contenuto immanente alla coscienza.

¹⁰⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, cit., n. 1171, t. II, p. 312.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, n. 1144, t. II, pp. 300-301; nn. 1047-1049, pp. 301-304.

La capacità «ritentiva» dell'anima genera lo scarto tra passato e presente, come nella sintesi passiva husserliana, sebbene Rosmini attribuisca la memoria all'ordine dell'intelligenza e della ragione, distinguendo *ritenzione* e *reminiscenza*. La prima trattiene le notizie in modo «consapevole», se è presente l'attenzione riflessiva o coscienziale sulla notizia –, o in modo «inconsapevole», se è soltanto memoria abituale. La reminiscenza, invece, prevede la rievocazione di una notizia all'attenzione riflessiva della mente.¹⁰⁷ Si badi che nella ritenzione è presente soltanto un «segno» dell'evento, dal quale il pensiero può partire per tornare all'evento stesso.¹⁰⁸

Rosmini non teme, come Lévinas, l'idealizzazione e non la riconduce all'idealismo trascendentale *tout court*. Idealizzare significa semplicemente manifestare il reale, *esistenzializzando* l'evento, cioè giudicandolo sussistente mediante la percezione. L'atto percettivo dell'evento, che dura quanto il sentimento dell'evento, va considerato all'interno di un flusso di percezioni, con un loro inizio e una loro fine. Si delinea, così, l'ordine cronologico dei diversi eventi («tempo reale-conosciuto»),¹⁰⁹ ormai idealizzati, che Rosmini chiama «notizie cronologiche».¹¹⁰ L'oggetto di questi atti del principio razionale rimane identico a sé col variare del tempo, anche quando la notizia è cessata. Un nuovo atto può richiamare l'oggetto alla mente, ma senza mutamento dell'oggetto e della notizia. In quanto oggetto idealizzato, il contenuto dell'atto è immune dal tempo, ma se riguarda qualcosa di realmente temporaneo e contingente, l'oggetto reale muta.¹¹¹

Come lo spirito apprende ciò che è esteso in modo inesteso, così il pensiero apprende il temporaneo fuori dal tempo, cioè nell'eternità,¹¹² a condizione, però, che gli venga data dalla sensazione una 'materia' disposta dal principio senziente secondo successione.¹¹³ Ora, la successione degli eventi non è possibile senza la loro «durata» percepita,¹¹⁴ tanto che l'essenza del tempo consiste, per Rosmini, in una correlazione necessaria di durata e successione.¹¹⁵ Con la percezione conosciamo l'inizio e la fine di un evento, ma essa dura fintanto che dura il sentimento, ossia la relazione di senziente e sentito.¹¹⁶ Infatti, per Rosmini, il tempo non è nelle cose stesse, ma «esiste nella natura del sentimento»¹¹⁷ dalla parte del principio senziente, e non dalla

¹⁰⁷ Cfr. *ivi*, n. 1145, t. II, p. 301.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, nn. 1147-1149, t. II, p. 301-304.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, n. 1171, t. II, p. 312.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, n. 1149, pp. 302-303.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, n. 1149, pp. 303-304.

¹¹² Cfr. *ibidem*.

¹¹³ Cfr. *ivi*, n. 1152, p. 305.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, n. 1152, pp. 305-306.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, n. 1153, p. 306.

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, n. 1154, pp. 306-307.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, n. 1161, p. 309.

parte del sentito materiale, il quale, essendo creato dalla «ragion pratica» di Dio, è eterno. Il tempo, quindi, si dà solo a causa della durata limitata dell'atto percipiente umano e la percezione è da vedere come imitazione dell'atto creatore.¹¹⁸ Esclusivamente da questo punto di vista, si dice che l'unità e la durata dell'ente materiale dipendono dall'unità del principio senziente. Anche la successione legata al moto locale, che sembra essere sganciata al principio senziente, tuttavia ci rinvia alla relazione con lo spazio e, di nuovo, al principio senziente.¹¹⁹

L'unità e semplicità del principio senziente è, dunque, la ragione della sua identità durevole, ma anche della successione delle diverse sensazioni e del loro nesso.¹²⁰ Il principio senziente – scrive Rosmini – «raccoglie in sé tutta la successione dei suoi atti, e de' vestigi che lasciano in lui; benché i termini della successione degli atti, e de' vestigi trascorrono in modo che l'uno non è presente all'altro, com'è necessario acciocché formino successione».¹²¹ Ebbene, ciò è possibile a patto che il principio sia eterno e appartenga al «mondo metafisico»:¹²² differenza certamente notevole rispetto al pensiero di Husserl e Lévinas.

gianpietro.soliani@gmail.com

(Studio Teologico Interdiocesano di Reggio Emilia)

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, n. 1155, p. 307.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, nn. 1158-1159, p. 308.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, n. 1161, p. 308.

¹²¹ Cfr. *ivi*, n. 1163, p. 310.

¹²² Cfr. *ibidem*.



Focus

Antonio Rosmini e Chiara Lubich, due grandi personalità religiose che il Trentino ha donato al mondo negli ultimi due secoli, non sembrano a prima vista aver nulla in comune se non la fede cristiana e la terra natale. Eppure questa prima impressione coglie solo in parte la realtà. È vero che le due figure sono diverse per contesto storico, vocazione, vicenda biografica e profilo intellettuale, ma sotto la superficie si possono individuare profonde radici comuni e singolari intrecci storici che le avvicinano più di quanto si possa immaginare, anche grazie alla mediazione di grandi personalità che vissero la loro eredità spirituale e culturale, come il rosmينiano Clemente Rebora e il focolarino Iginò Giordani.

Questo «Focus» raccoglie gli atti del convegno su “Antonio Rosmini e Chiara Lubich” che si è svolto a Rovereto il 24-25 maggio 2018 e che è stato promosso dal Centro di Studi e Ricerche “Antonio Rosmini”, dal Centro “Chiara Lubich” di Rocca di Papa (Roma) e dalla Biblioteca Rosminiana di Rovereto: celebrato nel decimo anniversario della morte della Fondatrice del Movimento dei Focolari, esso intendeva anche preparare il terreno al centenario, ormai imminente, della sua nascita (1920-2020).



VITANTONIO CARELLA

A HYPOTHETICAL INFLUENCE OF ROSMINI ON THE SCHOOLING OF CHIARA LUBICH

UN'IPOTETICA INFLUENZA DEL ROSMINI NEL PERCORSO SCOLASTICO DI CHIARA
LUBICH

Through the analysis of school documents and of the Trentino context of the early twentieth century, the author seeks answer to the following questions: could Silvia (Chiara) Lubich, a student of the Istituto Magistrale "A. Rosmini" in Trento, somehow have known the great philosopher and pedagogist from Rovereto? How did her love for study, philosophy, and truth come about – a love that was so significant in her whole existence? What situations and persons encouraged these attitudes?

Già al tempo del mio lavoro *Silvia prima di Chiara*¹ avrei voluto verificare se la giovane Lubich non avesse in qualche modo incrociato la vita e l'opera di Antonio Rosmini, visto che l'Istituto, che lei ha frequentato dal 1935 al 1938, era proprio a lui intitolato. L'occasione di tale indagine mi è stata data dal convegno *Antonio Rosmini e Chiara Lubich, radici e intersezioni storiche*, tenutosi a Rovereto nel maggio 2018, che mi ha visto impegnato anche nel cercare risposta all'altra pista di ricerca: quali le radici di quell'amore per lo studio, per la filosofia, per la verità, dell'insigne trentina?

¹ Silvia Lubich, quando entrò in contatto con i terziari francescani, prese il nome di Chiara, come modello della nuova identità assunta: «Ero una grande ammiratrice di san Francesco di Assisi, così scelsi il nome di Chiara. Amavo la santa di Assisi perché, quando si era consacrata a Dio, e san Francesco, tagliandole i lunghi capelli, le aveva chiesto: "Figliuola, che cosa cerchi?", lei aveva risposto semplicemente: "Dio"» (J. GALLAGHER, *Chiara Lubich, Dialogo e profezia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 20).

I. SILVIA LUBICH ALL'I. M. "ROSMINI" DI TRENTO

Per Silvia - tale è il nome di battesimo della Lubich - non fu facile entrare al "Rosmini", per lei che proveniva dall'avviamento commerciale e che si era preparata in autonomia per un anno intero, dando anche lezioni private per non pesare sul povero bilancio familiare. A settembre aveva riparato un 5 in tedesco e un altro 5 in latino, una materia che non aveva mai studiato prima; così nell'anno scolastico 1935-36 poté iscriversi al primo dei tre anni previsti dal corso superiore del magistrale.²

Il valore di questa ragazza, inserita nel corso B, venne presto in evidenza in una scuola seria come quella, dove non esistevano le raccomandazioni³ e dove venivano promossi solo coloro che meritavano. I professori, infatti, premiarono il suo impegno con ottimi voti in tutte le materie⁴ e lei fu tra le cinque che presero 8 in filosofia e fra le cinque che ebbero la media dell'8. Quell'anno aveva dovuto pagare le tasse scolastiche, ma in quelli successivi meritò l'esonero totale per merito.⁵

Alla fine del triennio Silvia superò l'esame di abilitazione nella sessione estiva del 1938 e risultò fra le migliori, tenendo conto che dei 101 candidati solo 39 furono i promossi.⁶

Prima degli esami, il 18 giugno, si riunì il «Collegio dei professori» che fra le altre cose avrebbe dovuto decidere a chi assegnare «la borsa di studio Paolo Oss»⁷ che, come verbalizzato, veniva data «alla migliore alunna che lascia l'Istituto».⁸ Gli alunni che ne avevano fatto richiesta erano sei e, ovviamente, delle tre sezioni dell'ultimo anno. La borsa di studio fu assegnata alla Lubich, che prese 93 punti, uno in più di una sua compagna di classe; l'unico maschio - come risulta verbalizzato - anche con il voto di cultura militare, non avrebbe ottenuto un punteggio superiore.⁹

² Per i primi 23 anni della Lubich, cfr. il lavoro di N. CARELLA, *Silvia prima di Chiara. La ricerca di una strada nuova*, Città Nuova, Roma 2014.

³ PAOLA ROMANA, *Aveva amato troppo poco*, in «Città Nuova» III, 1959, 13, p. 7.

⁴ Trento, Archivio Istituto Magistrale "Rosmini" (d'ora in poi AIMR), *Registro generale dei voti. Corso superiore 1935-36*.

⁵ Trento, AIMR, *Registro generale dei voti. Corso superiore 1936-37 e Corso superiore 1937-38*.

⁶ Trento, AIMR, *Registro esami di abilitazione magistrale 1937-38*.

⁷ Trento, AIMR, *Verbali delle adunanze plenarie (collegio docenti)*, pp. 291-292.

⁸ Ivi, p. 326.

⁹ *Ibidem*.

II. IL “ROSMINI” DI TRENTO NEGLI ANNI TRENTA

Il “Rosmini”, situato a poca distanza dalla casa dei Lubich, era stato istituito nel 1870 e nel 1914 si era trasferito in via Malfatti 2, dov’è tuttora.¹⁰ Era un istituto prevalentemente femminile e «di livello liceale», elemento questo che ha consentito di formare «generazioni di maestri, professori, professionisti, uomini e donne della società trentina».¹¹

Al tempo di Silvia quell’edificio scolastico era diventato già piccolo per le crescenti iscrizioni e ci si doveva adattare: mancavano gli spogliatoi e le aule per il canto e il disegno, i ragazzi erano costretti ad aspettare fuori della scuola prima delle lezioni e non c’era ancora un sistema di riscaldamento centralizzato. Era prevista la biblioteca degli insegnanti, ma anche quella degli studenti; c’era anche un’aula per il Giardino d’infanzia, frequentato da 24 bambini. Le udienze erano settimanali e nell’a. s. 1937-38 i corsi interi erano diventati tre: A, B e C. Infine, dal 1936, cioè dall’anno in cui Silvia cominciò il magistrale, non si poterono più fare i viaggi d’istruzione, poiché tutta la nazione era intenta al risparmio per via della Guerra d’Etiopia, e, proprio in quell’anno di euforia generale, gli studenti dovettero partecipare in gran numero alle cerimonie patriottiche.¹²

A Trento, come altrove, la scuola era «continuamente turbata dagli eventi e dalle notizie incalzanti, in un delirio esaltante»,¹³ delirio che proseguì, in un crescendo diabolico, verso nuove imprese belliche e verso la seconda Guerra Mondiale.

Le istituzioni scolastiche, comunque, erano già inquiete da tempo a causa della fascistizzazione della scuola. Si pensi allo scioglimento, nel 1925, delle tradizionali associazioni dei docenti, sostituite dall’Associazione nazionale degli insegnanti fascisti, e all’istituzione, nel 1926, dell’Opera nazionale balilla (ONB) per l’assistenza e l’educazione fisica e morale della gioventù, con il successivo scioglimento di organizzazioni giovanili non fasciste, completato nel 1931 con episodi di intimidazione e violenza e con la chiusura temporanea dei circoli di Azione cattolica (AC). Nel 1931 ci fu la creazione dell’Associazione fascista della scuola (AFS), emanazione diretta del partito, e il giuramento di fedeltà per i professori universitari; e, poi, dal 1933 era d’obbligo la tessera del Partito nazionale fascista (PNF) per accedere ai concorsi. Nel ’35, inoltre, fu istituito un consiglio di disciplina, che poteva decretare sanzioni senza possibilità di ricorso, esautorando così il Consiglio superiore della Pubblica istruzione, e nel ’37 venne fondata la Gioventù italiana del littorio (GIL), in cui confluì l’ONB. Infine, occorre considerare anche l’irrompere nella scuola

¹⁰ *La storia del liceo “A. Rosmini”, in: Liceo A. Rosmini - Trento - Italy, <http://www.rosmini.eu/la-storia> (15.05.2018). Per una panoramica generale sulla scuola trentina tra dopoguerra e fascismo, cfr. Q. ANTONELLI, *Storia della scuola trentina. Dall’umanesimo al fascismo*, Il Margine, Trento 2013, pp. 364-395.*

¹¹ F. DE BATTAGLIA, *A Trento con Chiara Lubich*, Il Margine, Trento 2011, p. 46.

¹² Cfr. Trento, AIMR, *Relazione Generale 1935-36*.

¹³ *Istituto Magistrale “Rosmini”. Annuario dall’anno 1932-33 all’anno 1970-71*, B. BETTA (ed.), Saturnia, Trento 1972, p. 17.

delle Leggi razziali (1938), con pesanti conseguenze su alunni e docenti ebrei.

III. LA FILOSOFIA NELLA RIFORMA GENTILE

Il sistema scolastico del tempo era stato riorganizzato con la riforma Gentile del 1923, che, dopo la legge Casati del 1859, era la seconda riforma organica del sistema scolastico italiano.

Rispetto all'ordinamento precedente, i cambiamenti furono notevoli e riguardarono tutti gli ordini di scuole; fu con questa riforma che dovette fare i conti la scuola trentina, che aveva una sua peculiare storia rispetto al sistema scolastico italiano, nel quale era stata integrata dopo la Grande Guerra.¹⁴

La riforma Gentile innalzò l'obbligo scolastico a 14 anni, rese obbligatorio l'insegnamento della religione cattolica e la chiusura progressiva delle scuole delle comunità annesse all'Italia; prevedeva una scuola materna di tre anni, non statale e facoltativa, e ridisegnava l'intera istruzione media, con l'istituzione della scuola di avviamento professionale, per chi non intendeva o non poteva continuare gli studi superiori.¹⁵

Nell'insieme la scuola gentiliana era decisamente orientata a formare e a individuare i migliori con la prospettiva di formare una classe dirigente capace e competente, motivo per cui alcune scuole furono eliminate, altre furono trasformate e, soprattutto, ne vennero introdotte di nuove, come appunto l'istituto magistrale inferiore e superiore.¹⁶

La riforma era orientata a una formazione umanistica-filosofica, che trovò ampio spazio a scapito di quella scientifica. Il latino venne introdotto in tutti i corsi inferiori (tranne che nella scuola complementare) e in tutti i corsi superiori (tranne che negli istituti tecnici), rimarcando così la distinzione fra istruzione elitaria e istruzione popolare.

I programmi dell'istruzione media si ispiravano ampiamente a quelli del corso classico ed erano proposti con una modalità nuova, ma già presente in passato, ossia con la lettura diretta delle opere della letteratura e della filosofia all'interno di un inquadramento storico-filosofico,

¹⁴ *La scuola trentina tra guerra e primo dopoguerra (1914-1924)*, P. MARANGON (ed.), Università di Trento, Trento 2017.

¹⁵ Tra i tanti dedicati alla riforma, cfr. questo studio di carattere generale e descrittivo, N. D'AMICO, *Storia e storie della scuola italiana. Dalle origini ai giorni nostri*, Zanichelli, Bologna 2010, pp. 260-290.

¹⁶ R. D. 6/5/1923, n. 1054: *Ordinamento della istruzione media e dei convitti nazionali*. *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia* n. 129 del 2/6/1923: Art. 54. Nel corso inferiore si insegnano: lingua italiana, lingua latina, dal secondo anno storia e geografia; matematica; una lingua straniera; disegno; elementi di musica e canto corale; studio di uno strumento musicale. Art. 55. Nel corso superiore si insegnano: lingua e lettere italiane; lingua e lettere latine e storia; filosofia e pedagogia; matematica e fisica; scienze naturali, geografia ed igiene; disegno; elementi di musica e canto corale; studio di uno strumento musicale.

operato senza manuali di riferimento, però velatamente suggeriti, tanto che in seguito si resero necessari.¹⁷ I programmi d'esame di fine corso, elencati nel relativo decreto istitutivo, sostituirono i programmi annuali di classe.

Fu soprattutto alla filosofia che il ministro Gentile rivolse una particolare attenzione. Nei programmi del magistrale si richiedeva la lettura di una grande opera filosofica relativa ai seguenti problemi: estetico, religioso, gnoseologico e morale, e la lettura di tre opere pedagogiche (classica, moderna e contemporanea) di autori indicati dal Ministero. In riferimento all'oggetto della nostra relazione, all'interno del problema della conoscenza era indicato il testo di Rosmini, *l'Esposizione del suo sistema*, e in quello dell'educazione morale, *Principi della scienza morale e Storia dei sistemi*, sempre di Rosmini.

Nel corso del Ventennio i programmi di filosofia e pedagogia, come pure quelli delle altre discipline, subirono variazioni a volte rilevanti nei principi didattici e nei contenuti (nel 1925, nel '30, nel '33 e nel '36), ma Rosmini risultò sempre fra gli autori da proporre.

I programmi del '36 trasformarono l'ordinamento gentiliano in "storia della filosofia". Fu un ritorno all'antico, con una scansione d'insegnamento tassativamente distribuita classe per classe, aspetto che fece prevalere l'uso di un manuale sulla lettura dei testi dei vari autori.

Praticamente, si seguì il «disegno storico della filosofia», come descritto dall'articolo 12 delle Avvertenze generali: «L'insegnamento della Filosofia e della Pedagogia deve consistere in una esposizione storica, impostata per problemi, accompagnata dalla lettura di alcuni classici».¹⁸ Nei prime due anni era prevista la lettura di un classico della filosofia e nel terzo quella di un classico della pedagogia. In questo ultimo anno si dovevano esaminare anche i programmi d'insegnamento delle scuole elementari e presentare la metodologia come processo di autoformazione. La materia del corso superiore del magistrale era così denominata: *Filosofia e Pedagogia ed elementi di Diritto ed Economia*.

IV. LA RICERCA DELLA VERITÀ IN SILVIA

Non è stato semplice risalire a quel professore di filosofia che diede alla Lubich la possibilità di conoscere quanto grande fosse il suo amore per la filosofia e per la verità.

Quel giovane insegnante aveva frequentato l'Istituto magistrale di Rovereto, dove si formavano i futuri maestri, e lì si era diplomato nel 1925. Uno dei suoi insegnanti fu l'illustre padre Emilio Chiocchetti (1880-1951), grande estimatore di Rosmini, collaboratore dell'Università cattolica di Milano, docente di Storia della filosofia alla Facoltà di magistero, filosofo di lucido im-

¹⁷ Nelle scuole cattoliche era fortemente caldeggiato, per l'istruzione media di secondo grado: classica (liceo), tecnica (istituto tecnico), magistrale (istituto magistrale), un manuale di filosofia scolastica, corrispondente alle esigenze dei programmi di esame.

¹⁸ R. Decreto 7 maggio 1936-XIV, n. 762, art. 12.

pegno e studioso molto apprezzato anche da Benedetto Croce. Quel sacerdote francescano, maestro del pensiero, l'aveva avviato ai «primi misteri della filosofia dello spirito»;¹⁹ tuttavia ciò non bastò a rinsaldare quel giovane nella fede, perché il determinismo positivista ebbe una presa maggiore sul suo animo.

Girolamo Gaspari aveva conseguito il diploma di direttore didattico, quello di ispettore scolastico e, infine, quello di abilitazione all'insegnamento di filosofia e pedagogia negli istituti magistrali alla Facoltà di magistero di Roma. Godeva dell'amicizia del pedagogista Lombardo-Radice, da cui fu incoraggiato a scrivere e pubblicare un saggio di 438 pagine in cui viene presentata l'opera di G. Kerschensteiner, un educatore bavarese che aveva progettato e attuato la riforma della scuola post-elementare della Baviera (1906).²⁰

Dalle relazioni del preside si viene a sapere che il professor Gaspari era di ingegno sveglio, aveva «facilità di parola, amore e pratica della scuola» e sapeva «tener desta l'attenzione»,²¹ tanto da incantare le studentesse. Alla Lubich, comunque, questo fascino non piaceva tanto, perché, a suo dire, aveva una luce strana che non lasciava in pace il cuore. La situazione le diventò insopportabile a partire dal giorno in cui il professore si mise ad attaccare la Chiesa, tanto che Silvia, che temeva per la fede delle sue compagne, nelle lezioni successive si fece coraggio e cominciò ad alzare la mano, anche più volte nella stessa ora, limitandosi a dire semplicemente: «Professore, questo non è vero!», andando oltre i vincoli, che potevano porre l'età, e oltre la cultura autoritaria del tempo, rischiando non solo un'annotazione sul registro, ma anche di perdere la borsa di studio per merito, a lei necessaria per il prosieguo degli studi.²²

L'insegnante, incuriosito o toccato da quelle continue interruzioni, le volle parlare al di fuori della lezione. Discussero per un po', anche di sant'Agostino, e lui cercò di convincerla, esponendo le sue idee e la sua visione, ma inutilmente. Alla fine dovette riconoscere che aveva ragione lei e ovviamente le raccomandò la dovuta riservatezza, cosa comprensibile per via del suo ruolo e dei tempi che correavano.²³

La vicenda finì non solo con un dieci in filosofia a fine trimestre, voto poi confermato fino alla fine del triennio, ma anche con una forma di amicizia fra i due. Il Gaspari era ladino, di Cor-

¹⁹ Archivio privato Gaspari, scritti, parte B. Si tratta dei documenti del prof. Girolamo Gaspari, ereditati dalla figlia Adriana, residente a Vienna.

²⁰ Si tratta del seguente lavoro: G. GASPARI, *Educazione e lavoro in Kerschensteiner*, La Nuova Italia, Firenze 1940.

²¹ Trento, AIMR, *Fascicoli personali docenti cessati: Gaspari Girolamo*.

²² PAOLA ROMANA, *Dieci in filosofia*, in «Città nuova», II, 1958, 24, p.7. In questo articolo la Lubich si firma con lo pseudonimo di Paola Romana e nel racconto assume il nome di Margherita.

²³ «Quand'ero piccola, avevo un professore ateo che, parlando della libertà, diceva che bisogna avere la libertà di tutto. E io gli ho risposto che la vera libertà è quella del bene, perché è il bene che mi rende libero, il male mi rende schiavo. Lui non lo capiva, perché non credeva in Dio» (P. LUBICH, *La volontà di Dio*, a cura di L. ABIGNENTE, Roma 2011, p. 47).

tina d'Ampezzo, e aveva sposato una donna austriaca; al sopraggiungere dell'accordo delle *opzioni*, il 3 gennaio 1940, comunicò in modo formale al suo preside di aver optato per la Germania, perché indottovi dalle sue idee politiche e dalla costituzione della sua famiglia, andando così incontro ad un futuro incerto, lui che dopo anni di tremendi sacrifici aveva finalmente raggiunto quella posizione sociale, tanto desiderata da suo padre.²⁴

Dagli archivi dell'Istituto magistrale e dell'Azione cattolica sono emersi elementi inediti che documentano come questa vicenda non era rimasta nel chiuso di quell'aula scolastica, se in una lettera riservata (19 maggio 1938) al R. Provveditore agli studi il preside fra le altre cose scrisse che aveva dovuto richiamare quell'insegnante «a non toccare certi problemi»²⁵ che avrebbero potuto provocare turbamento per la coscienza religiosa degli studenti, dato che esulavano dalle lezioni di filosofia. Quella storia, quindi, in una modalità che non è possibile documentare, era arrivata alle orecchie del preside, che era dovuto intervenire in base all'art. 13 delle Avvertenze generali per l'insegnamento.²⁶

Ma quella storia non era rimasta neanche all'interno della scuola, se nella seduta del 29 marzo 1938 della Giunta diocesana, che era il massimo organo direttivo delle sezioni dell'AC, venne lapidariamente verbalizzato quanto segue: «Intervento presso Istituto Mag. per impedire espressioni ereticali del prof. di filosofia: ottenuto lo scopo».²⁷ Quindi, quella vicenda era andata in giro, era arrivata anche in vescovado e non è difficile supporre per quale via, se si tiene conto che Silvia era già propagandista dell'AC e che di quella Giunta facevano parte mons. Delugan, don Cesconi, assistente della Gioventù femminile, come pure il suo professore di religione, cioè don Giovanni Pretti, al "Rosmini" dal 1935 al 1941,²⁸ e il suo insegnante d'italiano e storia, di cui diremo fra poco.

In più occasioni la Lubich ha riferito che «indagare con filosofi antichi o moderni, alla ricerca della verità, era ciò che soddisfaceva pienamente la mia mente ed il mio cuore. [...] Ma, educata cristianamente e forse spinta da un impulso dello Spirito, mi accorsi ben presto che ero presa soprattutto da un interesse profondo: conoscere Dio».²⁹

E la sua ricerca continuò fino a che «un giorno, ecco una luce. "Come - dissi a me stessa - tu cerchi la verità? Non c'è forse uno che ha detto di essere Lui stesso la verità in persona? Non ha detto Gesù di Sé: 'Io sono la verità'?" E fu questo uno dei primi motivi che mi spinsero a non

²⁴ Per il racconto completo della storia del prof. Gaspari, cfr. lo studio di CARELLA, *Silvia prima di Chiara*, cit., pp. 96-100.

²⁵ Cfr. Trento, AIMR, *Fascicoli personali docenti...*, cit.

²⁶ R. Decreto 7 maggio 1936-XIV, n. 762.

²⁷ Trento, ADT, AC, *Verbali delle sedute di Giunta diocesana, poi Consulta diocesana (14.10.1937-22.12.1942)*, 1.1, 2 (9), p. 10.

²⁸ Trento, AIMR, *Fascicoli personali cessati: Pretti Giovanni*.

²⁹ F. GILLET - R. PARLAPIANO (eds.), *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, Città Nuova, 2016, p. 158.

cercare tanto la verità nei libri, quanto in Gesù. E mi proposi di seguirLo».³⁰

Così la Lubich, a Città del Messico, nel ricevere il dottorato *honoris causa* in filosofia.

«E fu questo uno dei primi motivi che mi spinsero...»; quindi, se guardassimo il contesto in cui la trentina era inserita, potremmo rilevare quegli altri elementi che hanno contribuito e sostenuto quell'orientamento per lo studio e in verità così decisivo per la sua vita.

Possiamo pensare, per esempio, all'alta considerazione dello studio che si aveva in Trentino, in una regione da secoli mitteleuropea, dove l'educazione scolastica aveva trovato maggior impulso nel XVIII secolo con le riforme di Maria Teresa d'Asburgo, tanto che nelle famiglie, anche in quelle più semplici, anche in quelle di paese, era rivolta una grande attenzione alla scuola e alla cultura, la qual cosa si inseriva in un solco già tracciato: si pensi, per esempio, all'insegnamento impartito al popolo dai curati di Luserna, già a metà del '600, o al ginnasio istituito a Trento dai Gesuiti, già nel 1625.

Poi, c'è da dire che i genitori della Lubich, prima di sposarsi, avevano lavorato entrambi all'organo socialista "Il Popolo", fondato e diretto da Cesare Battisti, e che Gino, il fratello maggiore di Silvia, era la figura di riferimento per lei.³¹ I due non erano solamente fratello e sorella, ma 'grandi amici' sin dall'infanzia, e si confidavano tutto, comprese le impressioni sui libri letti, che lui gli passava, lui che frequentava il liceo classico "Prati" e che si era formato nella "Juventus", in quell'associazione apolitica di studenti medi, fiore all'occhiello delle aggregazioni diocesane trentine, che aveva sì un assistente ecclesiastico, ma che godeva di quella libertà che non era consentita all'Azione cattolica. Era infatti un'associazione in cui si imparava più con i fatti che con le parole, dove «i giovani crescevano nel culto della verità, della libertà, dell'utile servizio, nella convinzione che i valori spirituali più alti non abbisognano di strutture portanti per essere vissuti ed affermati».³²

Ma non va assolutamente sottovalutato il clima che si respirava in quella famiglia, una realtà familiare ricca, intensa, e al tempo stesso rispettosa della libertà e delle scelte personali, «che avrà certamente favorito il processo di personalizzazione di Silvia, capace di arricchirsi delle sensibilità degli altri, senza ricopiare in sé pedissequamente prassi o pensieri altrui».³³

E si può senz'altro pensare che una certa influenza possa averla avuta anche quel suo professore d'italiano, che era una personalità del tempo; si tratta di Giovanni Ciccolini, di Terzolas (1876-1949), del quale riportiamo solo qualche tratto di rilievo, utile ai fini del nostro lavoro.

Il professor Ciccolini profuse grande impegno nella cura degli archivi storici, ma i suoi interessi spaziavano dalla letteratura alle teorie politiche e sociologiche, dai problemi filosofici e teologici e quelli scolastici. Tra l'altro, nel 1910 fu nominato socio della roveretana Accademia

³⁰ Ivi, p. 159.

³¹ Sulla figura di Gino Lubich, cfr. G. MASSAROTTO - P. LAZZARIN, *Gino Lubich. Partigiano e giornalista*, Il Margine, Trento 2017.

³² 70° *Lega tra studenti trentini "Juventus"*, G. SEVIGNANI, Nuova Stampa Rapida, Trento 1989, pp. 7-9.

³³ Da una mia intervista a mons. Piero Coda (Trento, 12 luglio 2011).

degli Agiati.

Il suo impegno politico, che era cominciato nel 1904 nel movimento dei cattolici trentini, proseguì con la sua elezione a deputato del Partito popolare alla Dieta di Innsbruck, per continuare nel secondo dopoguerra nel Partito popolare trentino, collaborando con De Gasperi, di cui era grande amico. Non fu un attivista politico, perché preferì l'istruzione delle menti, e sotto il fascismo non si piegò al regime, difendendo la libertà d'insegnamento, tanto da pagarne le conseguenze.³⁴

Finché gli fu possibile, attraverso la sua funzione di insegnante di italiano e storia, affidò «al rapporto diretto con le studentesse e gli studenti il suo messaggio culturale e politico, che non poteva essere manifestato in altri modi».³⁵ Uomo di fede e di cultura qual era, «aveva il culto della verità; infatti, la cercava e la voleva senza compromessi, con grande onestà intellettuale. [...] credeva alla verità di Dio ed alla verità ricercata dall'uomo».³⁶

È davvero sorprendente quanto scrisse alla sua morte monsignor Carlo De Ferrari, arcivescovo di Trento: «Io avevo per lui non solo stima per il suo sapere e per la sua spiccata bontà, ma vera venerazione come per uno dei nostri laici santi [...]».³⁷

A questo punto, possiamo chiederci, quale parte o influenza può aver avuto il prof. Ciccolini nella vicenda che abbiamo raccontato e nella vita della Lubich? Senza ombra di dubbio penso si possa dire che per Silvia sia stato un esempio di credente amante e di testimone della verità.

Ma, molto verosimilmente, un certo contributo potrebbe averglielo dato anche Elena Ederle, il suo primo insegnante di filosofia, che aveva prodotto un saggio sul problema gnoseologico ed etico in Rosmini, analizzando soprattutto la dottrina contenuta nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee* e le relative applicazioni alla morale. In quel breve lavoro, infatti, afferma:

Dalla sensibilità al pensiero dominante, in rapporto alla sua anima di credente, sorse in lui radicata la coscienza di una grande missione da compiere: quella di combattere gli errori dell'epoca sua, criticandoli e di costruire sulle loro rovine, il sistema della verità alla quale ogni errore avrebbe dovuto venir confrontato.

La verità! L'uomo va affannosamente ricercandola nel corso della storia e se ne avvicina infatti, ma lentamente; la trova, ma a brani e spesso mescolata ad errori; essa risplende sempre e ovunque, "ma in una parte più e meno altrove".³⁸

La Ederle, successivamente, analizza e approfondisce alcuni principi del Rosmini, come

³⁴ <http://personaggitrentini.altervista.org/biog.php?id=130> (14.02.2019);

http://www.agiati.it/ara_abbonamenti.jsp?ID_LINK=113111&area=195&id_context=322366
(18.05.2018).

³⁵ U. FANTELLI (ed.), *Giovanni Ciccolini*, Centro studi per la Val di Sole, Tezzele, Laives 2000, p. 54.

³⁶ Ivi, p. 5.

³⁷ A. COSTA, *Nel 50° della scomparsa. Il prof. Ciccolini*, in «Strenna trentina», XCV, 1999, p. 28.

³⁸ E. EDERLE, *Saggio sul principio gnoseologico ed etico di Rosmini*, Saturnia, Trento 1932, p. 4.

l'idea dell'essere, l'atto di volontà e il valore morale della vita.

C'è anche un'altra realtà che credo vada debitamente considerata e valutata ed è la formazione che Silvia aveva cominciato a ricevere dal 1935, cioè da quando era entrata nell'Azione cattolica, da quel giorno in cui, dopo aver ascoltato una conferenza su san Tommaso, si recò da don Cesconi, allora assistente della Gioventù femminile di Azione cattolica, per dirgli «Voglio farmi santa!», tanto che fu poi inserita fra le “propagandiste”, cioè fra quelle ragazze che nella concezione di monsignor F. Olgiati, una delle figure più rilevanti della cultura cattolica del primo Novecento, dovevano essere «un'anima, una mente, un cuore puro che conosce ed ama Gesù Cristo, che vive di Gesù Cristo, che è pronto a sacrificarsi per Gesù Cristo.».³⁹

Non da ultimo, non si deve minimamente trascurare l'elemento personale, cioè quel vivace e poliedrico talento naturale della giovane trentina, che in lei si coniuga con la volontà decisa, e insieme spontanea, di essere totalmente aperta e trasparente all'azione dello Spirito Santo.

V. I TESTI DI FILOSOFIA DEL “ROSMINI” AL TEMPO DI SILVIA

Per documentare un'eventuale conoscenza diretta di Rosmini da parte della Lubich era necessario risalire ai testi e agli argomenti di filosofia proposti dai docenti in quei 3 anni di scuola magistrale.

Ebbene, per quanto riguarda i testi adottati, possiamo dire che normalmente venivano indicati con cura nel registro dei verbali del Collegio docente ma che, proprio negli anni che ci riguardano, furono elencati a parte su un registro di presidenza andato perduto, come pure perduti sono i registri personali dei docenti. Comunque, dalle indicazioni rimaste è stato possibile risalire ad alcuni libri allora in adozione.

Per l'anno scolastico 1935-36, sono indicati tutti i testi di filosofia adottati nel corso superiore A, ma per quelli del corso B c'è un rimando all'anno precedente.

Dal verbale del 2 giugno 1934, infatti, risulta che nelle due prime classi (A e B) erano stati scelti due nuovi manuali: O. Giacobbe, *Letteratura infantile*, più accessibile per costo e comprensione, e già usato in precedenza; e F. Calderaro, *Il problema del pensiero e dell'educazione nel loro divenire*, perché di modesta mole e «compilato secondo il criterio di non astrarre la storia del pensiero dalla storia delle vicende politiche, dalla vita».⁴⁰ Nel verbale viene anche espressa la proposta dell'adozione graduale di questi manuali in seconda e in terza.

Come indicato nei programmi ministeriali, ai manuali occorre affiancare opere di autori, per cui in I B venne adottato *Il problema estetico* di Aristotele, perché si desiderava trattare il problema estetico; in II B, P. Galluppi, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, perché si sarebbe affrontato il problema della conoscenza, e J.H. Pestalozzi, *Il canto del Cigno*; mentre in III, gli stu-

³⁹ F. OLGATI, *I nuovi orizzonti della Gioventù Femminile*, Milano 1929⁷, p. 122.

⁴⁰ Trento, AIMR, *Verbali delle adunanze...*, cit., p. 250.

denti avrebbero studiato: L. Laberthonnière, *Teoria dell'educazione e saggi minori* e A. Rosmini, *Principii della scienza morale*.⁴¹

Dai verbali si ricava che i testi degli autori potevano essere sostituiti ogni anno, contrariamente ai manuali, che erano triennali. Quindi si può affermare con ragionevole certezza che i testi del Giacobbe e del Calderaro accompagnarono la Lubich per i tre anni, mentre i classici degli autori potrebbero non essere stati quelli studiati da Silvia, tranne il testo di Aristotele (*Il problema estetico*), che fu confermato per l'a. s. 1935-36.

Intanto, nei verbali aumentarono i riferimenti agli obblighi che il regime imponeva alla scuola, come l'insegnamento di cultura militare che mirava alla formazione del cittadino fascista. Nelle raccomandazioni di inizio d'anno, il preside invitò i docenti di filosofia a trattare in maniera unitaria i problemi di filosofia e pedagogia, cercando di avvicinare «gli alunni alle menti dei grandi... guidati dal superiore ed unico interesse della ricerca della verità».⁴² Si ritenne didatticamente utile che gli alunni riassumessero per iscritto la materia svolta, ma che in classe fossero parchi nel prendere appunti onde meglio pensare e meditare.

Il 7 maggio 1936, come abbiamo già detto, con il R. D. n. 762 vennero pubblicati i nuovi programmi, prescrittivi per ogni classe e con l'accentuazione dell'impostazione storica. Il preside, nella seduta del 2 giugno 1937, raccomandò che i testi fossero «perfettamente corrispondenti allo spirito e all'azione del Regime fascista» e che rispettassero «l'unicità loro tanto in senso orizzontale che verticale».⁴³ Per il manuale di filosofia si decise di mantenere *Filosofia e Pedagogia* di E.P. Lamanna, ma non è detto in quale corso o classe; lo si adottava perché ritenuto più in linea con le raccomandazioni del governo, come anche quello del Codignola.

Nel verbale del 29 ottobre 1937 c'è l'informazione che il prof. Gaspari sarebbe stato il segretario del corso superiore B ed anche responsabile della biblioteca degli studenti; inoltre, che erano state valutate classe per classe le variazioni apportate ai programmi e ai libri di testo, che dovevano essere appropriati e limitarsi al puro necessario, senza riportare alcun'altra indicazione utile alla nostra ricerca.

Solo nel verbale del 21 maggio 1940 sono nuovamente elencati, materia per materia e classe per classe, i libri che sarebbero stati adottati l'anno scolastico seguente, ma non sono stati riscontrati elementi utili per risalire a quelli in uso negli anni precedenti.

VI. ROSMINI E ROSMINIANI A TRENTO E ROVERETO

Nella seduta inaugurale dell'anno scolastico 1923-24 il preside, dopo aver sottolineato che

⁴¹ Per economia e diritto viene suggerito la nuova edizione del volume di E. DAVEGLIA, *Elementi di diritto ed economia*.

⁴² Trento, AIMR, *Verbali delle adunanze...*, cit., p. 259.

⁴³ Ivi, p. 282.

quello sarebbe stato un anno speciale per via della radicale riforma del sistema scolastico, comunicò la notizia dell'intitolazione dell'Istituto magistrale al «grande filosofo e pedagogista Antonio Rosmini», deliberata con Regio Decreto (24 giugno 1923) e registrata alla Corte dei Conti (9 luglio 1923).⁴⁴ Dalle 367 pagine del voluminoso registro dei verbali del collegio docenti, dal quale è possibile capire l'andamento della scuola dal 1922 al 1946, era logico attendersi almeno qualche altro cenno all'illustre roveretano, vale a dire la segnalazione di un'attività, di un momento celebrativo, di una conferenza, ma così non è stato; e questo vale anche per le altre cartelle visionate.

Ci è sembrato necessario, a questo punto, prendere in considerazione due fonti, la "Rivista Rosminiana" e "Vita Trentina", due periodici che con più probabilità avrebbero potuto segnalare avvenimenti, convegni e altri eventi, svoltisi a Rovereto o a Trento, necessari a verificare un eventuale contatto della Lubich con la figura del grande roveretano.

La «Rivista Rosminiana» è, dalla nascita, un trimestrale di filosofia e cultura che, oltre ai diversi articoli specifici in linea con la missione che si propone, riporta recensioni, segnalazioni di pubblicazioni ricevute e notizie rosminiane di particolare rilievo sia a livello nazionale che internazionale, apparse anche in altre testate: "L'Avvenire d'Italia", "Il Gazzettino", "Il Brennero", "Corriere della sera" ecc.

Dal primo fascicolo del 1935 si apprende che il 22 giugno del 1934 il generale dei Rosminiani, padre Balsari, con una messa solenne e alla presenza di autorità civili e religiose, aveva dato inizio alle commemorazioni in onore di Rosmini, del quale ricorreva il centenario della sua arcipretura a Rovereto. Inoltre, viene segnalata la grande festa che si era svolta nella Città della Quercia con associazioni «cattoliche, patriottiche e combattentistiche, con bandiere e gagliardetti e una folla di popolo», come pure il pellegrinaggio di roveretani alla tomba di A. Rosmini, durante il quale, oltre alla deposizione di un omaggio floreale, vengono formulati voti ed elevate preghiere «perché si affretti il giorno in cui il Fondatore dell'Istituto della Carità venga dichiarato Santo e Dottore della Chiesa».⁴⁵

Il II fascicolo del 1938 riporta invece che finalmente era iniziato il riordino delle memorie rosminiane nella casa natale del «grande e venerato filosofo» in modo che fosse come un sacramento. Per portare a compimento questo sogno lungamente atteso, il podestà di Rovereto aveva voluto che la città stessa vi concorresse, erogando «un generoso contributo».⁴⁶

Passando, poi, al settimanale diocesano "Vita Trentina", si nota come nella rubrica "Corrispondenza dalle valli", ci siano spesso notizie di Rovereto e diverse riguardano avvenimenti o attività che si svolgevano nel "Salone Rosmini" (conferenze, ricorrenze, spettacoli teatrali) o che si riferivano ai rosminiani, a testimonianza di una loro vivace presenza nella cittadina. Sorprende, invece, il fatto che in "Cronaca della città", pagina riservata a Trento, non si trovi alcun

⁴⁴ Ivi, p. 44.

⁴⁵ *Notizie rosminiane*, in «Rivista Rosminiana», XXIX, 1935, 1, p. 67.

⁴⁶ *Varie*, in «Rivista Rosminiana», XXXII, 1938, 1, p. 123.

riferimento al mondo rosminiano, mentre risultano citate le iniziative di altre istituzioni religiose.⁴⁷

Nel concludere, si può dire che il viaggio fatto negli archivi e nei documenti del tempo, che sono stati oggetto di questa ricerca, non ha escluso la possibilità che ci possano essere stati contatti rosminiani diretti con la vita di Silvia, solo che non si può affermarlo con certezza. Infatti, il Rosmini era presente nei vari programmi ministeriali di filosofia e pedagogia proposti durante il ventennio; poi, alcune sue opere erano in adozione al Magistrale di Trento e anche nel corso superiore B, frequentato dalla Lubich; infine, la figura del filosofo roveretano potrebbe essere stata comunque presentata durante le lezioni di filosofia e pedagogia, dal momento che a lui era intitolato l'Istituto magistrale.

Verosimilmente ciò potrebbe essere accaduto durante le ore di lezione della prof.ssa Ederle, che nell'anno scolastico 1935-36 aveva insegnato filosofia e pedagogia nella I B femminile del corso superiore del magistrale, la quale ci ha lasciato un prezioso indizio, vale a dire quel saggio su Rosmini. Una docente di filosofia, che insegna al "Rosmini" e che ha approfondito la figura del roveretano, può aver senz'altro espresso contenuti e riflessioni del grande filosofo. Allora, non è forse lecito pensare e affermare che lo spirito di Rosmini abbia di certo lambito l'animo della Nostra attraverso la Ederle?

Certamente più fruttuosa è stata la ricerca sul versante Chiara Lubich, della quale è stato possibile non solo ricostruire dettagliatamente il percorso scolastico al "Rosmini" di Trento e l'intera vicenda con il prof. di filosofia G. Gaspari, ma anche evidenziare quelle realtà e quelle persone, come il suo insegnante d'italiano G. Ciccolini, che contribuirono a quell'amore per la filosofia e per la verità da cui era animata.

bosforino@gmail.com

(Trento)

⁴⁷ *Corrispondenza dalle valli e Cronaca della città*, in «Vita Trentina», IX-XIII, 1935-1938.





FULVIO DE GIORGI

THE INFLUENCE OF THE FRANCISCAN SPIRITUAL TRADITION ON ANTONIO ROSMINI

INFLUSSO DELLA TRADIZIONE SPIRITUALE FRANCESCANO IN ANTONIO ROSMINI

The paper presents the general lines of a wider ongoing research on Rosminian spirituality.

1. Il mio intervento vuole mettere a tema l'influenza della tradizione spirituale francescano-cappuccina nella spiritualità di Antonio Rosmini, cercando di comprenderne la genesi storica e il significato più generale che viene ad assumere.

Nella spiritualità di Rosmini si ha l'intreccio e la composizione di un momento riformistico cattolico con un momento restaurativo cattolico.¹ Il primo ha evidenti e robuste radici settecentesche, che si potrebbero definire, in senso lato, muratoriane, perché si ricollegano alle riflessioni di Muratori - ben conosciute da Rosmini - sulla regolata devozione, sulla carità, sui rischi della fantasia umana. Tali radici settecentesche della spiritualità di Rosmini affondano, dunque, in quella che è stata definita "l'età muratoriana" della Chiesa italiana, e, più precisamente, in quella convergenza e alleanza dell'agostinismo ortodosso settecentesco col tomismo rigorista, in funzione anti-lassista, anti-molinista, anti-probabilista e, in senso lato, anti-gesuitica. Il tono spirituale, dunque, di questo primo momento decisivo della spiritualità rosminiana - momento che ho definito 'riformistico cattolico' - è dato dalla larga e significativa presenza dei rimandi alle opere di S. Agostino, di autori agostinisti, di Pascal: ed è qui che si deve segnalare soprattutto l'apporto del francescanesimo e, in particolare, del francescanesimo cappuccino.

Al momento riformistico cattolico si affianca e si intreccia, peraltro, nella spiritualità di Rosmini, il momento restaurativo cattolico, che dunque partecipa a tanti aspetti comuni dell'età della Restaurazione. In particolare, è da notare la grande presenza di S. Francesco di Sales e di S.

¹ Per un più ampio e completo esame della spiritualità rosminiana e delle sue fonti rimando al mio F. DE GIORGI, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1995. Cfr. anche ID., *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Morcelliana, Brescia 2003.

Ignazio di Loyola, come pure - sul piano operativo - il collegamento con l'Amicizia cattolica. Tuttavia la spiritualità di Rosmini non sfocia univocamente in questo ampio bacino ottocentesco per risolversi in esso. Al contrario, Rosmini conserva una sua originalità, un suo peculiare e inconfondibile timbro. Si ha cioè una specificità rosminiana del momento restaurativo cattolico, contigua certo e strettamente legata alla spiritualità prevalente del cattolicesimo della Restaurazione, ma anche sufficientemente distinta da essa. L'intonazione tipica, infatti, che il momento restaurativo cattolico assume nella spiritualità di Rosmini si esprime in forme filippine. Il benignismo, per esempio, che è caratteristico della tradizione spirituale di S. Filippo Neri e che è ben presente in Rosmini, è vicino e affine al benignismo liguorino-gesuitico che prevale per tutto l'Ottocento, ma è comunque non completamente riducibile ad esso.

Rosmini, com'è noto, era molto preoccupato dal rischio *spirituale* del razionalismo teologico che negava la presenza di una vera malattia mortale dovuta al peccato: ma se non c'è vera malattia non c'è neppure bisogno di medicina e perciò si rende inutile la grazia, si rende vana la Croce, si disprezza la povertà evangelica e si distrugge il Cristianesimo. Scriveva:

Il Razionalismo introdotto nella Teologia trae seco l'*umanismo nell'ecclesiastico ministero*. Intendo per umanismo quello spirito, che, senza dimettere le apparenze della pietà, propende sempre a giudicare in favore dell'esaltamento dell'uomo: sempre intende ad attenuarne la malizia e coprirne le piaghe, a dissimularne o negarne l'impotenza, a secondarne le naturali inclinazioni, ad adularne e giustificarne sottilissimamente le passioni ne' trovati dell'umano ingegno, e ne' mezzi dell'umana potenza, anche trattandosi d'impresе spirituali, a perdere di veduta la povertà e la virtù della croce, a dispregiare la povertà evangelica, a modificare in mille guise le parole di Gesù Cristo, a interpretarle a voler della carne, quasi per giuoco d'ingegno, ad obliare le promesse del Principe dei Pastori, a non vivere oggimai più di fede ma d'artifizj e di maneggi, non più traendo seco forza dalla sola speranza riposta negli aiuti superni.²

Tale riferimento alla speranza è fondamentale per non fraintendere la spiritualità rosminiana. Rosmini, infatti, nel criticare certo pelagianesimo razionalistico non inclinava per questo né ad un rigorismo giansenista e neppure ad un astratto tuziorismo, freddo e in fondo disumano. La speranza apriva alla misericordia di Dio, come ben si intravedeva tanto nella tradizione francescano-cappuccina quanto nella tradizione filippina. Al cappuccino p. Gianfrancesco da Locarno, personalità eminente e di alta spiritualità,³ che gli comunicava i propri scrupoli e sofferenze spirituali per tentazioni "contro la Fede", Rosmini, il 31 luglio 1843, scriveva:

circa il quanto che dobbiamo sperare non c'è da fare questione o d'assegnare misura; poiché essendo infinita la misericordia di Dio, e non dovendo noi cercare il fondamento della speranza in noi stessi, ma in quella bontà illimitata, la speranza nostra dee essere senza confini, tanto se siamo buoni, quanto se siamo malvagi. Ovvero, qualora pure si voglia assegnare una differenza, spera più il malvagio; ché il povero

² A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico*, a cura di G. Lorizio, Città Nuova, Roma 1992, p. 329.

³ Il p. Gianfrancesco da Locarno (Felice Bustelli: 1775-1846) era stato Moderatore della custodia di S. Fedele e Prefetto della Missione nella valle Mesolcina: cfr. VALDEMIRO BONARI DA BERGAMO, *I Cappuccini della Provincia Milanese dalla sua fondazione - 1535 - fino a noi*, II. *Biografie dei più distinti nei secoli XVIII e XIX. Memorie storiche*, Tip. S. Pantaleone di Luigi Meleni, Crema 1899, pp. 546-547.

ha sempre da sperare più del ricco dal liberalissimo Signore, e il Signore nostro più si glorifica colla sua liberalità verso i malvagi. [...]

[...] Lungi dunque il timore, la trepidazione, la riflessione soverchia su tali cose, gli esami di coscienza troppo minuziosi; e invece studio grande della *libertà santa di spirito*, e pensieri di cose allegre, moderata ricreazione e sollievo anche di corpo, abbandono di se stesso pienissimo nelle braccia della divina clemenza, e confidenziale trattenimento colla dolcissima Madre delle speranze Maria santissima.⁴

La risposta rosminiana, dunque, ai rischi, presenti nella spiritualità ottocentesca, si esprimeva nella modulazione di una spiritualità dell'umiltà e dell'abbandono, fondata sulla *regola della passività*, molto lontana dal dominante *spirito di attività*. Nel 1821, come risulta dal *Diario della Carità*, Rosmini ebbe la lucida, chiara e distinta consapevolezza interiore di questa regola, che già da tempo peraltro era implicitamente e, quasi potremmo dire, inconsciamente sottesa alla sua vita spirituale e la informava. Tale regola, com'è noto, consisteva

in due principi che sono i seguenti: 1) di pensare seriamente ad emendare me stesso da' miei enormi vizi e a purificare l'anima mia dall'iniquità, di cui è aggravata fin dal nascere, senza andare in cerca d'altre occupazioni o imprendimenti a favore del prossimo, trovandomi nell'assoluta impotenza di fare da me stesso cosa alcuna in suo vantaggio; 2) di non rifiutare gli uffizi di carità verso il prossimo, quando la Divina Provvidenza me li offerisse e presentasse, essendo Iddio potente di servirsi di chicchessia ed eziandio di me per le opere sue e, in tal caso di conservare una perfetta indifferenza a tutte le opere di carità facendo quella che mi è proposta con uguale fervore come qualunque altra in quanto alla mia libera volontà".⁵

Proprio in quel 1821, peraltro, Rosmini trascorse il 15 febbraio presso i Cappuccini di Rovereto, per la professione religiosa di un amico, e ne scrisse il giorno dopo a Pier Alessandro Paravia:

Ieri passai la giornata col Bassich nostro a' Cappuccini, che fu la professione religiosa di fra Martino: e a veder quel vivere austero sì, ma sequestrato dalle cure e rompi testa, e seppellito quasi nelle cose celesti, v'assicuro che mi faceva sentire vie più il peso della mia miseria, che non posso pure scaricare da me come io vorrei. E m'ha innamorato maggiormente di quella solitudine che è piena d'Iddio".⁶

Sulla regola della passività dunque si radicava una forte esperienza spirituale interiore e - attraverso la mediazione delle *Massime di perfezione cristiana* - si fondava e si costruiva altresì una scuola di spiritualità, la quale, ancorché indubbiamente minoritaria, tuttavia, per la sua originalità, forza creativa e solidità, emerge come l'unica scuola di spiritualità sorta nel piatto e monotono panorama ottocentesco. Tale spiritualità sottolineava l'importanza di disporre la propria vita con uno spirito d'intelligenza, riscattava - si potrebbe dire - la razionalità moderna, senza cadere nel razionalismo teologico e spirituale. Ma d'altra parte anche la prospettiva cappuccina

⁴ A. ROSMINI, *Epistolario Ascetico*, vol. III, Tipografia del Senato, Roma 1912, pp. 43-45.

⁵ Cit. in A. ROSMINI, *Massime di perfezione*, a cura di A. Valle, Città Nuova, Roma 1976, p. 25.

⁶ ID., *Epistolario Completo*, vol. I, Pane, Casale Monferrato 1887, p. 376.

presentava, come è stato giustamente osservato, “una sintesi tra la povertà e la semplicità della tradizione francescana e la razionalità dell’età moderna”.⁷

Le caratteristiche fondamentali della spiritualità rosiminiana, che si distaccano nettamente dalle tendenze prevalenti del XIX secolo, sono la semplicità della preghiera, un’umiltà radicale, l’importanza attribuita alla Parola di Dio, all’esegesi patristica e alla vita liturgica, un’ecclesiologia di comunione e di libertà, la necessaria presenza della prospettiva escatologica.

2. Una particolare influenza – tipica dell’ambiente di Rovereto e del Trentino – su Antonio Rosmini fu, dunque, quella del francescanesimo e soprattutto del francescanesimo cappuccino. Del resto anche per il francescanesimo cappuccino del primo Ottocento si poneva una qualche analoga forma di raccordo di un momento riformistico cattolico con un momento restaurativo cattolico. Da una parte erano trascorsi solo pochi decenni dal pontificato di Clemente XIV, il francescano conventuale Lorenzo Ganganeli, già apprezzato da papa Lambertini, e che da pontefice nel 1773 con il radicale riformismo del breve *Dominus ac Redemptor* aveva soppresso i Gesuiti: la restaurazione della Compagnia, ad opera di Pio VII, non aveva certo estinto del tutto quelle ferite, ancora parzialmente aperte. D’altra parte, però, il giuseppinismo aveva fatto sentire i suoi rigori verso francescani minori e cappuccini del Trentino⁸ e poi Napoleone, con il decreto del 12 maggio 1809, aveva confiscato i conventi cappuccini della provincia trentina, sopprimendone le comunità e disperdendone i religiosi: l’editto fu comunicato al convento di Trento, il 4 ottobre 1810, poco più di un mese dopo della costituzione della Prefettura del Dipartimento dell’Alto Adige. La ricostituzione della provincia religiosa si poté realizzare con la Restaurazione asburgica. Fu proprio nel convento di Rovereto che, il 17 settembre 1815, si ebbe la solenne cerimonia della rivestizione dell’abito da parte di quasi tutti i vecchi cappuccini precedentemente secolarizzati. Ovvio, dunque, che anche i caratteri del cattolicesimo della Restaurazione trovassero eco nell’Ordine.

Peraltro in Trentino la presenza dei francescani e la loro influenza furono molto più vaste, soprattutto nell’età moderna, di quelle dei domenicani o anche dei gesuiti. Del resto, dopo le soppressioni napoleoniche, come è stato scritto,

i Cappuccini furono i primi ai quali fu concesso di ricostituirsì qui nel Trentino; essi ricuperarono tutti e sei i loro conventi; anzi più tardi ebbero forza di ricostituire i conventi di Brescia, di Bergamo e di Mantova. Poi vennero i Riformati, ricuperando otto dei loro conventi, meno quello di Campo. I Conventuali ritornarono a Riva, e le Monache Servite in Arco. Tutti gli altri Ordini Religiosi, sì maschili che femminili, che erano sì copiosamente disseminati nel Trentino, sparirono completamente.⁹

⁷ P. PRODI, *La vita religiosa e la nascita dei nuovi ordini nel secolo XVI*, in L. MOCATTI-S. CHISTÈ (eds.), *Architettura cappuccina*, Autem, Trento 1995, p. 16.

⁸ Cfr. R. STENICO, *I Frati minori a Trento 1221 e la storia del convento di s. Bernardino 1452-1999*, Convento s. Bernardino, Trento 1999, pp. 258-264.

⁹ Biblioteca dei Cappuccini di Trento, *Memorie Istoriche e Cronologiche del nostro Convento di S. Cattarina di Rovereto* (AR-3-133), n. 68.

Antonio Rosmini e i suoi familiari furono molto legati ai cappuccini di Rovereto (i quali avevano una buona e ‘aperta’¹⁰ tradizione culturale). Del resto il convento dei frati era non molto lontano da Casa Rosmini: entrambi nel borgo di S. Caterina. In realtà, nel Seicento e soprattutto nel Settecento, i Rosmini, nei vari rami,¹¹ anche nel ramo che sarebbe stato dei Rosmini-Serbati,¹² erano stati più vicini ai Minori riformati, che a Rovereto erano presenti nel convento di S. Rocco.¹³ Per l’ambito religioso femminile, invece, erano legati alle monache visitandine, le “Salesiane”.¹⁴ Tuttavia i legami della famiglia Rosmini-Serbati con i cappuccini si erano intensificati già prima della nascita di Antonio.

Negli anni della giovinezza di Antonio, la famiglia manteneva buoni rapporti tanto con i Cappuccini quanto con i Minori riformati: per questi ultimi si ricordi il p. Giovampio Della Giacomina da Moena (1780-1852), che fu ospite di casa Rosmini e al quale, com’è noto, il giovane Antonio, allora universitario, indirizzò un’ampia lettera ‘filosofica’ nel 1816. Lo stesso Antonio frequentava le più significative liturgie che si celebravano nella chiesa del convento di S. Caterina, in particolare quelle per le professioni di nuovi religiosi: il 6 agosto 1826, da Milano, scriveva a don Giovanni Pietro Beltrami a Rovereto: “Per li 10 di Settembre non sarò io a Rovereto; ciò che veramente desidererei per poter godere della bella funzione de’ Cappuccini, ed udire gli oratori Veronesi”.¹⁵ Si riferiva all’emissione dei voti solenni di otto cappuccini veronesi, avvenuta appunto a Rovereto nel settembre 1826:¹⁶ il discorso fu tenuto dal filippino di Verona Antonio Cesari,¹⁷ legatissimo ad Antonio Rosmini.

¹⁰ È significativo che nel 1635 la Congregazione dell’Indice permettesse al Convento di Rovereto (chiaramente in funzione ‘anti-eretica’, trattandosi di territorio di confine) di conservare nella propria biblioteca libri proibiti: cfr. L. BALSAMO, *Libri e biblioteche nella tradizione culturale dei frati cappuccini*, in AA.VV., *Tra biblioteca e pulpito. Itinerari culturali dei frati minori cappuccini*, Sicania, Messina 1997, pp. 75-76.

¹¹ Come Lazzaro Rosmini (1615-1687), in religione fra Gasparo: cfr. A. VALLE, *Antonio Rosmini. Gli antenati, la famiglia, la casa, la città*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 23.

¹² Così Nicolò Ferdinando Rosmini (1707-1753), in religione p. Ambrogio: *ibidem*, pp. 26, 57-59.

¹³ Ivi, pp. 55-56.

¹⁴ Ivi, pp. 53, 60-65.

¹⁵ A. ROSMINI, *Epistolario Completo*, vol. II, Pane, Casale Monferrato 1887, pp. 142-143.

¹⁶ Biblioteca dei Cappuccini di Trento, *Registro delle Professioni per l’Archivio di Roveredo*, (manoscritto), pp. 1-9.

¹⁷ M. DA CAGNOLA, *I Frati Minori Cappuccini della Provincia di Trento. Appunti storici*, Libreria Editrice Frate Francesco, Reggio Emilia 1939, p. 303.

Qualche anno dopo, nel 1831 Rosmini si raccolse in ritiro spirituale presso i “buoni” cappuccini di Rovereto e così ne scrisse al Tommaseo il 7 giugno:

Oh quanto m’innamora la loro semplicità, la loro umiltà, il loro fervore. Qual abbondanza di carità, che ribocca e s’estende in tutti i loro umilissimi modi e in tutte le loro espressioni! Oh, qui solo sta l’affetto vero, e con esso la vera virtù: qui Colui che *videt in abscondito* si compiace e dispensa i suoi tesori. Pregate per me acciocché salvi l’anima mia, mi confonda, ed impari da questi poverelli di Cristo, che mi danno pur colla sola vista tanta dolcezza al cuore. Non ho altro desiderio al mondo che di imparare la loro scienza, che vale tanto più delle nostre”.¹⁸

E qualche giorno dopo, il 10 giugno, scriveva anche al Mellerio: “Sono uscito appena da un ritiro fatto presso questi nostri buoni Cappuccini. Oh santa gente e veramente fatta pel cielo! È in questi luoghi che il Signore nasconde agli occhi del mondo cieco i tesori inapprezzabili del suo regno. Quanta cagione ebbi in questi giorni di confondermi in me medesimo!”.¹⁹

Attestano, inoltre, gli stretti legami di Antonio e dei suoi familiari con il convento cappuccino di Rovereto molte testimonianze, raccolte dal p. Francesco Paoli nel 1882, cioè dopo la pubblicazione, nel 1881, della famigerata opera *Il rosminianesimo sintesi dell’ontologismo e del panteismo* del gesuita Cornoldi, che apriva una nuova fase, postuma, di attacchi e censure a Rosmini e al suo pensiero.²⁰ A quella sorta di inchiesta di Paoli, dunque, risposero diversi cappuccini trentini.

Il p. Egidio Nicolis, giunto a Rovereto come chierico studente, aveva conosciuto Rosmini fin dal 1824:

più volte l’ho veduto in Convento, e cinque o sei volte fui nella sua casa qual compagno de’ miei Superiori, i quali si portavano a lui o per visitarlo, o rendergli grazie delle carità fatte al Convento. [...] Più volte l’ho veduto intrattenersi coi nostri Padri con una semplicità da fanciullo, e godere di qualche loro semplice esclamazione; così con somma allegrezza fare grandi elemosine; celebrare la Santa Messa con somma pietà e divozione; tenere una vita solitaria e ritirata; prendere con rassegnazione dalla mano di Dio i continui suoi dispiaceri e le immense sue tribolazioni.²¹

Anche il p. Michelangelo Cappelletti aveva conosciuto Rosmini, lo ricordava a Trento e aggiungeva: “Fattomi Cappuccino nel 1833, nel 1836 il M.R.P. Daniele Soini di Ala, la cui esemplarità e scienza nelle divine ed umane lettere era sin d’allora ammirata qual Lettore di Filosofia usò qual testo i *Principi di scienza morale* del Rosmini pel quale aveva la più alta venerazione”.²² Alcuni

¹⁸ Id., *Epistolario Completo*, vol. III, Pane, Casale Monferrato 1888, p. 733.

¹⁹ Ivi, p. 735.

²⁰ Sempre fondamentale: L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1986-1989 (2 voll.).

²¹ E. MENESTRINA, *Rosmini: l’uomo e il santo*, 1. *Testimonianze di religiosi*, Fede e cultura, Verona 2009, p. 276.

²² Ivi, pp. 280-281

frati, anche francescani minori riformati,²³ ricordavano appunto con venerazione l'arcipretura di Rosmini a Rovereto, in S. Marco, negli anni '30. Altri avevano cara e devota memoria delle sue successive visite a Rovereto.

Rosmini infatti, quando era a Rovereto, si confessava dai cappuccini: dal guardiano o, in sua assenza (come nel 1843), dal vicario.²⁴ I frati roveretani lo ricordavano "tanto amante di noi Cappuccini e nostro insigne benefattore"²⁵ o, come diceva il p. Serafino Calvi, "benemerito della Religione, e della scienza, del Cristianesimo, dell'Europa, dell'Italia e della Patria, nonché in particolare di noi poveri Cappuccini, nostro gran Benefattore".²⁶

Naturalmente il buon rapporto di Rosmini con i cappuccini si estese anche al di fuori di Rovereto e del Trentino. Egli era certo vicino a quelle correnti culturali cattoliche più aperte che guardavano con simpatia ai cappuccini: si pensi solo a Manzoni e a *I Promessi Sposi*. Il 19 agosto 1839 Rosmini e tutti i religiosi rosminiani, in perpetuo, furono accolti, da f. Victorin de Chambéry, custode della provincia della Savoia dei cappuccini, come figli spirituali dell'Ordine stesso, partecipandone dei beni spirituali.²⁷ E già l'anno prima, il Superiore e tutti i membri dell'Istituto della Carità (e delle Suore della Provvidenza) si erano iscritti al Terz'Ordine Francescano.

3. L'influenza del francescanesimo, in particolare cappuccino, su Rosmini si può vedere sul piano filosofico, nella tradizione serafica di S. Bonaventura e di Duns Scoto,²⁸ come pure dei tre cappuccini²⁹ Valeriano Magni,³⁰ Udalrico da Gabblinga (o Gablingen) e il trentino (della Val di Non)

²³ Ivi, pp. 297-304, 313, 315

²⁴ ID., *Rosmini: l'uomo e il santo*, 1. *Testimonianze di religiosi*, cit., pp. 276-277. Ma cfr. anche ID., *Rosmini: l'uomo e il santo*, 2. *Testimonianze di Trentini*, Fede e cultura, Verona 2010, p. 146.

²⁵ ID., *Rosmini: l'uomo e il santo*, 1. *Testimonianze di religiosi*, cit., p. 277.

²⁶ Ivi, p. 283.

²⁷ ASIC, A. 2 89/4.

²⁸ Cfr. soprattutto G.P. SOLIANI, *Rosmini e Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012. Ma cfr. anche G. BONAFEDE, *Presenza di Duns Scoto nel pensiero di Antonio Rosmini*, in Commissionis scotisticae (cura), *De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Ercolano Resina, Romae 1968, vol. IV, pp. 537-551; G. CITTADINI, *L'univocità dell'essere nella dottrina di Scoto e di Rosmini*, *ibidem*, pp. 553-570.

²⁹ Cfr. R. BIZZARRI, *Tre cappuccini precursori di Rosmini*, in "Rassegna Nazionale", 46 (1924), pp. 85-105.

³⁰ Sul quale cfr. J. CYGAN, *Valerianus Magni (1586-1661): Vita prima, operum recensio et bibliographia*, Institutum Historicum Capuccinum, Romae 1989. Cfr. anche GIUSTINO DA NOVARA, *L'apologetica del p. Valeriano Magni da Milano, cappuccino, 1586-1661: esposizione e critica*, Tarditi, Casale Monferrato 1937.

Giovenale Ruffini dell'Anaunia, citato nel *Nuovo Saggio*; ma anche sul piano spirituale, comprendendo figure come il cappuccino Tommaso da Olera (e la clarissa roveretana Giovanna Maria della Croce).³¹ Già da tempo ho poi segnalato il cappuccino Bonaventura da Recanati, predicatore apostolico, tra le probabili fonti delle *Cinque Piaghe*.³²

Del resto Rosmini stese le Costituzioni dell'Istituto della Carità al Monte Calvario di Domo-dossola, fondato da Cappuccini e in un contesto dove erano ancora ben presenti i segni della presenza cappuccina, pur dopo il 'turbine napoleonico' che li aveva dispersi. E proprio durante quell'importante e 'fondativo' ritiro del 1828, Rosmini aveva scritto a Samuele Biava:

Abito sopra un monte vicino ad un antico castello diroccato, che mi pare quello delle tentazioni di S. Antonio Abate. Su pel declivio sono sparse delle cappellette sacre ai misteri della Passione: a mezzo sta un umile convento di Cappuccini; la sommità rappresenta il Calvario. [...] qui, alla croce, al Calvario devono ridursi ed emendarsi i pensieri di quelli che sono destinati a gioire".³³

L'approccio 'serafico' del francescanesimo, a differenza di quello domenicano (o 'cherubico'), portava l'accento non sull'intelligenza ma sul cuore, non sull'affermazione teorica e dottrinale ma sull'amore vissuto, non sull'essere ideale ma sull'essere morale, per dirla rosminianamente. In sintonia con i domenicani sul piano della radicalità e intransigenza della fede e dei principi morali, senza perciò concessioni lassiste, tale indirizzo cappuccino-rosminiano se ne distaccava poi per l'umiltà dello stile e per la misericordia, come cifra sintetica della carità corporale, intellettuale e spirituale. Ciò aveva importanti conseguenze sul piano dell'apologetica: mentre i domenicani, ma ancor più – nell'Ottocento – i gesuiti, adottavano un metodo intransigente e polemico, Rosmini, sulla scorta di questo influsso serafico, formulava un indirizzo nuovo e diverso: un'apologetica conciliativa, per persuadere non per condannare, distinguendo perciò tra errore ed errante.

Raccogliendo, nel 1840, alcune sue opere in volume unico, sotto il titolo di *Apologetica*, il Roveretano vi premetteva una nuova e significativa *Prefazione* largamente ignorata negli studi. Egli riconosceva come un progresso positivo e un "segno di civiltà" lo svilupparsi di una più raffinata "delicatezza" culturale, per la quale il termine stesso di "apologetica" e ancor di più la polemica suonavano aspre e disdicevoli. E osservava:

Dell'*Apologetica* e della *Polemica* si è abusato, egli è troppo vero: talora si confuse la causa de' principj colla causa degli uomini, e si infierì contro di questi per lo zelo, qualche volta col solo pretesto di salvar quelli. Ciò fu sovente uno sbaglio lacrimevole, sovente un'inescusabile tristezza: e solo confessandolo nel

³¹ Cfr. F. DE GIORGI, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, cit., pp. 156-163, 193, 228.

³² ID., *Predicatori apostolici cappuccini tra XVII e XVIII secolo e le "Cinque Piaghe" di Antonio Rosmini*, in *Accademia Roveretana degli Agiati* (a cura di), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 87-123.

³³ A. ROSMINI, *Epistolario Ascetico*, vol. I, Tipografia del Senato, Roma 1911, p. 234.

modo il più solenne, l'umanità laverà da sé quella macchia, ed eviterà il pericolo d'insozzarsene nuovamente. [...]

[...] ciò che importa non dimenticare giammai, si è, che non siamo noi scrittori i giudici de' nostri fratelli; che questi non debbono esser meno l'oggetto della nostra affezione e della nostra carità, per andar essi orbatì della luce del vero; e molto meno, che a noi non tocca il castigarli, ma solo il discuter con essi, o senz'essi, ciò che propongono in pubblico, commiserando ad essi se veggiam che si sbagliano, e più ancora se veggiam che s'accecano.

Sieno dunque pur congiuntissime fra di loro le due cause de' *principj* e degli *uomini* che li professano: elle rimangono nullameno due cause; e riman però il debito [...] di tirare una linea, anzi un gran muro di separazione fra l'errore e l'errante, impugnando quello senza pietà, e questo rispettando ed amando.³⁴

Mentre molte voci cattoliche del tempo, in particolare molti gesuiti che di lì a poco lo avrebbero attaccato violentemente, sostenevano che non si poteva dare libertà all'errore, che la libertà di parola non era ammissibile e ci volesse sempre, sul piano civile, una censura inquisitoriale per estirpare gli attacchi alla verità, Rosmini difendeva la discussione pubblica in buona fede e mostrava di credere che nel dialogo, serrato ma serio e leale, la verità potesse in fine emergere ed anzi meglio trionfare. Scriveva:

Ma oltr'a ciò, egli è ancora da riconoscersi e da rispettarsi in ogni individuo il diritto di esprimere di tutta forza le proprie persuasioni tali quali in lui sono di buona fede: e noi abbiamo certamente le nostre, e ferme. Le quali esprimendo, non intendiamo però mai di otturare altrui la bocca; ma di buon cuore teniam sempre la lizza onesta e leale con chicchessia ce ne inviti, uscendocene poscia lieti ugualmente o vinti o perdenti; conciossiachè nelle discussioni benevole, in cui non si cerca e non si ama che il vero, egli è pure un gran guadagno anche il perdere, se perdendosi l'errore, il vero se ne guadagna. Né egli può avvenire, che chi credesi in possesso della verità e di questa sola è l'amico, tema la disputazione, sapendo egli troppo bene, che alla verità non manca la voce, se la si lasci parlare e non gliela si affoghi in gola, e che è l'errore quello che divien manco assai presto. Laonde in tutto quello che noi diciamo, non intendiamo di chiudere giammai e di suggellare il dibattimento: ognun sappia, che agli occhi nostri ogni questione, per ben definita che sia, riman sempre aperta; perciocché vi possono esserci sempre delle persone, alla mente delle quali definita interamente non paja: ed anche queste hanno il diritto di parlare, anche queste di essere udite: rimanendo con esse tuttavia una cosa a fare, o ammaestrarle o venirne ammaestrati.³⁵

Concludendo possiamo dire che, per quanto riguarda il Trentino, non è improprio vedere nel diffondersi e radicarsi di questa spiritualità cappuccino-rosminiana, con la sua apologetica conciliativa o, se si vuole, conciliatorista, un'influenza di lungo periodo:³⁶ innestata nell'alveo storico del francescanesimo trentino, ma protesa – con creatività innovativa – in avanti.

La sensibilità spirituale di ascendenza rosminiana, peraltro, marcò pure una evidente distinzione con il sopraggiungente intransigentismo, rigido e polemico, presente ed egemone tra

³⁴ A. ROSMINI-SERBATI, *Apologetica*, Boniardi-Pogliani, Milano 1840, pp. 7-8.

³⁵ Ivi, p. 12.

³⁶ Cfr. A. VALLE, *Rosmini e il rosminianesimo nel Trentino*, Longo, Rovereto 1989.

la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, si pensi soprattutto a Guido de Gentili: un intransigentismo di marca romana e papale che si sovrappose quasi dall'esterno, ancorché con robusti agganci locali, alla più tipica tradizione del Trentino, per non parlare poi, in particolare, di Rovereto.

In ogni caso, pur affievolendosi per le forti opposizioni, ma non spegnendosi, e continuando a vivere, quasi carsicamente, il rosminianesimo spirituale trentino, a modulazione francescana, giunse nel Novecento: ne furono testimonianza il periodico roveretano "La Voce trentina" e soprattutto due suoi collaboratori: il francescano p. Emilio Chiocchetti e Antonietta Giacomelli.

Con Rosmini, dunque, sul piano della storia della spiritualità, Rovereto e il Trentino, grazie alle peculiarità culturali e religiose della loro storia più recente, donavano al cristianesimo universale e alla Chiesa cattolica una voce di potente originalità, in grado di assumere le sfide, che potremmo dire 'globali', della modernità post-illuminista e post-rivoluzionaria e che costituì, per questo, una delle premesse remote del Concilio Vaticano II, e davano pure all'Italia, nel secolo del suo Risorgimento e con evidenti collegamenti ad esso, il capofila di una scuola di spiritualità, che si può dire veramente 'italiana'.

Ma, del resto, per parte loro, Rosmini e il rosminianesimo davano al Trentino una forma rinnovata della spiritualità serafica, molto presente e feconda nella sua storia, rappresentandone un aggiornamento all'altezza delle sfide contemporanee.

fulvio.degiorgi@unimore.it

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)



LUCIA ABIGNENTE

CHIARA LUBICH'S RELATIONSHIP WITH THE CAPUCHIN FRANCISCAN THIRD ORDER IN THE EARLY YEARS OF THE FOCOLARE MOVEMENT (1943-1949)

IL RAPPORTO DI CHIARA LUBICH CON IL TERZ'ORDINE FRANCESCO CAPPUCCINO
NEL TEMPO DELLE ORIGINI DEL MOVIMENTO DEI FOCOLARI (1943-1949)

The origin of the Focolare Movement is historically set in the years 1943-1949, the period in which Chiara Lubich and the first group of Focolarini were a part of the Capuchin Third Order of Trent. The article starts from this fact to describe the features of the relationship between Franciscanism and the new ecclesial reality that was coming to life, making use of documentary sources and witnesses, most of which are unpublished.

Il titolo del presente contributo nasconde nella sua formulazione una certa problematicità. Il tema in oggetto tocca il rapporto di Chiara Lubich con il Terz'ordine francescano cappuccino nel tempo delle origini del Movimento dei Focolari, di cui è fondatrice. È noto il fatto che Silvia Lubich sia stata una terziaria francescana, che ha preso il nome di Chiara attratta dalla scelta radicale di Dio fatta da Chiara d'Assisi. Dunque i Focolari nascono da una terziaria. Come interpretare questo dato innegabile? Il Movimento è un'emanazione del Terz'ordine o si tratta di qualcosa di nuovo? Si può parlare di un contributo portato da questa giovane con la sua partecipazione al TOF?

Gli anni ai quali si fa riferimento (1943-1949), considerati all'interno del Movimento dei Focolari come 'primi tempi', sono compresi tra la consacrazione di Chiara Lubich a Dio il 7 dicembre 1943 e l'esperienza vissuta nell'estate 1949 quando, per un particolare dono di Dio, ella comprende con chiarezza il disegno da Lui pensato sull'Opera che le affida, che prenderà il nome di Opera di Maria. Indipendentemente da questo evento, proprio nel 1949, per volere della Chiesa, avviene il definitivo distacco del Movimento dell'Unità dal Terz'ordine. Un arco di tempo



dunque che, seppur breve, costituisce una fase importante della storia dei Focolari.¹

Nel ripercorrere alcune tappe salienti che hanno segnato il rapporto della Lubich con il TOF cappuccino si fa uso di fonti diverse, orali e scritte, spesso inedite, provenienti da entrambi gli ambiti. Si cercherà di metterle a confronto, facendosi interpellare dalle indicazioni che vengono dalle più recenti, senza lasciarsi condizionare da esse, offrendo perciò ampio spazio a quelle risalenti agli anni 1943-1949 che, tuttavia, necessitano di un'interpretazione.

I. L'INCONTRO DI SILVIA LUBICH CON IL TERZ'ORDINE

Nell'anno scolastico 1940-41 Silvia Lubich viene assegnata, in qualità di insegnante provvisoria, all'Opera Serafica di Cognola tenuta dai Padri cappuccini. L'incarico le viene riconfermato nei due anni successivi (fino al luglio 1943). Significative della reputazione acquisita dalla giovane maestra sono le valutazioni presenti sul certificato di servizio – distinto per il 1940-41; ottimo per i successivi due anni² – e la buona opinione di lei che iniziò a diffondersi tra i frati.³

Proprio all'Opera Serafica, quasi sicuramente nell'ottobre 1942, Silvia incontra padre Casimiro Bonetti. Questi, che nel luglio precedente era diventato direttore del Terz'ordine di Trento,⁴ si adoperava per rianimare e ringiovanire la Congregazione. A distanza di anni la Lubich ricorda così quel momento:

Facevo scuola. Un sacerdote di passaggio, conosciuta forse la mia vita cristiana impegnata, bussava alla porta della classe e mi chiede di uscire per dirmi una parola. Mi domanda di offrire un'ora della mia giornata per le sue intenzioni. [...] rispondo: «Perché non tutta la giornata?»

Colpito da questa generosità giovanile, mi fa inginocchiare, mi benedice e mi dice: «Si ricordi che Dio la ama immensamente».

Ho preso quelle parole come venissero da Dio stesso.

¹ Cfr. C. LUBICH, *Il Movimento dei Focolari e la Famiglia francescana*, in «Unità e Carismi», X, 2000, 6, p. 10.

² Provveditorato agli Studi di Trento, Certificato di Servizio di Silvia Lubich, 11 marzo 1971, Prot. N. 774/B-7.

³ Il cappuccino padre Bonaventura Marinelli ricorda con chiarezza l'affermazione fatta all'epoca dal direttore dell'Istituto: «Abbiamo una maestrina che ha il dono di incantare i bambini». La testimonianza di padre Bonaventura si basa sulla registrazione dell'intervista da lui concessami in più incontri nel dicembre 2011 e su un testo scritto consegnatomi il 28 maggio 2012.

⁴ Cfr. «Amico Serafico», XXVII, 1942, 7-8, p. 66.

E sono state per me come una folgore.⁵

Si tratta di un momento di grazia che cade su un terreno preparato: una preparazione remota in una sete di unione con Dio manifestatasi in Silvia già da bambina, ma anche un terreno coltivato con cura in seno all'Azione cattolica dove ella dal 1935 aveva ricevuto la sua formazione, approfondita nella scuola per propagandiste conclusa nel 1940, e dove aveva già corrisposto con generosità assumendo, al tempo ancora minorenni, incarichi di responsabilità.⁶ Va inoltre tenuto conto del fatto che, in quel momento storico, la giovane Silvia aveva già alle spalle un'esperienza di luce, che si rivelerà fondante, vissuta a Loreto nell'ottobre 1939, segnata dalla certezza di aver trovato la propria strada – una 'quarta strada' seppur non ancora ben definita – accompagnata dall'intuizione di una schiera di vergini al suo fianco.⁷

Formazione e dono di Dio sono elementi importanti che fanno capire come accada che padre Casimiro rivolga a Silvia la richiesta di animare il Terz'ordine: è una chiamata a donare, a volte anche in forme che le sono estranee e le paiono artificiali, come l'indicazione datale dal frate di scrivere quaranta lettere a delle giovani che non conosceva per invitarle a un incontro. Tuttavia, in spirito di obbedienza, aderisce. A quell'incontro dell'autunno 1942 partecipa Natalia Dallapiccola che sarà la prima compagna della Lubich nella via del focolare.⁸

La Lubich assume dunque un ruolo formativo divenendo maestra delle novizie.

II. LE GIOVANI TERZIARIE

Un dato che le fonti ci trasmettono in maniera inequivocabile è l'auspicato incremento e ringiovanimento del Terz'Ordine a partire dal 1943. Dopo un periodo di crescita, che l'8 settembre 1921 aveva visto una espressione pubblica nel congresso tenuto a Trento insieme ai terziari assistiti dai francescani,⁹ si era verificata una flessione nel numero e, pare di capire, forse anche nello zelo.

In quegli anni nel periodico del Terz'ordine, «Amico serafico» era stato profuso uno sforzo

⁵ *Discorso di Chiara Lubich ai giovani*, Duomo di Paderborn, 12 giugno 1999, in Archivio Chiara Lubich (ACL), Discorsi. L'ACL fa parte dell'Archivio Generale del Movimento dei Focolari (AGMF) che ha sede a Rocca di Papa (Roma).

⁶ Cfr. N. CARELLA, *Silvia prima di Chiara. La ricerca di una strada*, Città Nuova, Roma 2014.

⁷ C. LUBICH, *L'avventura dell'unità*, intervista di Franca Zambonini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 43-44.

⁸ Cfr. B. CALLEBAUT, *La nascita dei Focolari. Storia e sociologia di un carisma (1943-1965)*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 138-145.

⁹ Cfr. G. DELAMA, *L'organizzazione del laicato cattolico nella diocesi di Trento tra le due guerre*, in S. CATALDI - P. SINISCALCO (eds.), *Verso un'estate di luce*, Città Nuova, Roma 2019, pp.136-160.

particolare perché i terziari fossero più consapevoli del carisma specifico della loro vocazione. Nel numero del novembre 1942, ad esempio, era stato pubblicato un articolo dal titolo *S. Francesco patrono dell'Azione Cattolica* con l'intento, sembra, di chiarire le caratteristiche dei terziari, distinguendole da quelle dei membri dell'Azione Cattolica. Tra l'altro si affermava: «è cosa solare, se pur dolorosa, che oggi il Terzordine [sic] vede diradare le proprie file».¹⁰

Il delicato momento attraversato dal Terz'ordine di Trento agli inizi degli anni Quaranta si intuisce anche dalle relazioni inviate dalla Provincia al Ministro generale. Padre Fedele da Terzolas, Ministro provinciale, scrive nel 1943 a padre Donatus a Welle parlando di un «risveglio» del Terz'ordine dopo un tempo di «collasso».¹¹ In un contesto generale che per anni continuerà a essere difficile, la relazione del 1945 definisce «fiorentissime» le Congregazioni presso i Conventi.¹²

Anche in «Amico Serafico» non mancano segni a conferma. Nel novembre 1946, ad esempio, leggiamo del raduno delle giovani, festeggiato il 13 ottobre:

Si può ben dire 'festeggiammo' perché fu una giornata di indimenticabile, straripante gioia. Già prima le sette del mattino, le giovani uscivano a frotte, tutte liete; giungevano da ovunque: Pergine, Lavis, Fornace, (erano in cammino dalle O!), Rovereto e dai più immediati dintorni. [...] Alle 8 già eravamo in 150.¹³

Il duplice aspetto delle difficoltà e del risveglio è presente pure nelle dichiarazioni dei testimoni di quegli anni. Padre Bonaventura Marinelli, all'epoca studente di teologia nella comunità del convento della Cervara, presenta alcuni fatti che aiutano a comprendere l'intero contesto. Il Ministro provinciale eletto nel 1942, Fedele da Terzolas, «innamorato del Terz'Ordine, soffriva nel vederne le fraternità piuttosto spente, senza vitalità, composte quasi esclusivamente di devote anziane. Per tentare un rinnovamento nominò nuovi assistenti», tra i quali padre Casimiro da Perarolo, allora ventisettenne, al quale affidò la fraternità di Trento. Questi, a dire di Bonaventura, «assunse subito il nuovo incarico con determinazione, secondo il suo carattere dinamico e impulsivo [...] e, nella predicazione, piuttosto irruente con facili richiami alle punizioni celesti».¹⁴ Il cappuccino riferisce anche che Casimiro aveva preparato per il primo incontro della fraternità TOF un discorso forte ma, trovandosi di fronte a un'assemblea di donne anziane, aveva dovuto ridimensionare il tono e il contenuto. Con l'autunno 1942 iniziarono ad arrivare forze giovani. Tra le prime, oltre a Natalia Dallapiccola, ricordiamo Maria Tecilla, sorella di Marco, che

¹⁰ EPIFANIO DA S. ORSOLA, *S. Francesco patrono dell'Azione Cattolica*, in «Amico serafico», XXVII, 1942, 11, p. 108.

¹¹ Relazione annuale della Provincia di S. Croce in Trento pro anno 1943, 21 dicembre 1943, in Archivio Generale Cappuccini (AGC), G134.II.

¹² Cfr. Relazione annuale della Provincia di S. Croce in Trento pro anno 1945, in AGC.G134.II.

¹³ *Trento- Raduno della gioventù*, in «Amico Serafico», XXXI, 1946, 11, p. 14.

¹⁴ Testimonianza di padre Bonaventura Marinelli, cit.

diverrà il primo focolarino, Doriana Zamboni e più tardi altre che avrebbero poi formato il gruppo delle prime focolarine: Graziella De Luca, Giosi Guella, Lia Brunet, Valeria e Angelella Ronchetti ecc.

Una descrizione molto figurata, che rivela un certo mutamento di stile all'interno del Terz'ordine, la offre Doriana che negli anni precedenti, invitata da una professoressa, aveva partecipato a degli incontri del TOF. Al primo appuntamento si ritrovò ad essere l'unica giovane. Un giorno Doriana partecipò con l'intera classe a una gita fuori città: l'insegnante aveva promesso una sorpresa. Al Collegio dell'Opera Serafica le attendeva il direttore del Terz'ordine. La Zamboni racconta:

Ci recammo nella cappella. Prima di entrare quel Padre mi chiamò in disparte e mi comunicò che ero stata scelta fra tutte per diventare terziaria. Mi stupii, ma accettai senza capire: era una onorificenza? era quella la sorpresa? Mi fece inginocchiare ai piedi dell'altare e iniziò la cerimonia con molte spiegazioni. [...] Intanto mi misero al collo lo scapolare e ai fianchi una piccola corda pronunciando delle formule. [...] Arrivata a casa misi scapolare e cordicella in un cassetto e non ci pensai più.¹⁵

Ritrovatili tempo dopo, le sembrò doveroso informare il frate che non sarebbe più andata poiché, a suo parere, «non era un'associazione per giovani». Il religioso, però, provò a dimostrarle quanto «il francescanesimo fosse d'attualità, quanti santi avesse formato». Doriana continua:

Lo ascoltavi educatamente ma per me la santità non aveva nessuna attrattiva. Alla fine aggiunse che mi consigliava di andare a conoscere una insegnante con la quale certo mi sarei trovata bene [...]. Presi l'indirizzo, ringraziai e me ne tornai a casa senza più pensarci. Due, tre giorni dopo mi arrivò una cartolina: era un dipinto tutto luce [...]. Me la mandava una signorina Lubich sconosciuta che mi diceva di aver avuto il mio indirizzo dal padre del Terz'Ordine, e mi comunicava di avere una cosa bella da dirmi. Perciò mi pregava di andar da lei in uno dei prossimi pomeriggi. La cartolina e il tono dello scritto mi piacquero.¹⁶

Doriana si reca a casa Lubich in via Gocciadoro. Lo fa per non mancare di educazione, ma stando attenta a mantenere una certa distanza per conservare la propria libertà. Precisa: «Per questo cercai di vestirmi più elegante e moderna possibile con tacchi alti e il viso imbellettato». L'incontro, avvertito come un 'dovere' da compiere, si rivela invece determinante per l'inizio di un nuovo rapporto con Dio, conosciuto in quelle circostanze come Amore: «Quella donna me l'aveva rivelato non tanto con il suo dire, ma con tutto il suo essere».¹⁷ In effetti, ciò corrispondeva a una profonda esigenza interiore della Lubich. Quando Natalia Dallapiccola al suo primo incontro con lei, l'aveva invitata a 'predicare dai tetti' quanto le aveva detto, Chiara aveva risposto: «Il compito nostro non è predicare Gesù: ci sono già tanti che lo fanno. Noi dobbiamo essere

¹⁵ Autobiografia di Doriana Zamboni, in ACL, non inventariata, p. 44.

¹⁶ Ivi, p. 48.

¹⁷ Ivi, p. 49.

Gesù».¹⁸

Coerenza di vita evangelica, condivisione di quanto Dio opera nell'anima e annuncio generoso sono strettamente collegati nel tipo di formazione con cui la Lubich guida il gruppo delle terziarie. Lo si nota già dalla comunicazione della 'folgore' ricevuta, dalla comprensione cioè nitida di Dio come Amore,¹⁹ nonché dalla progressiva, partecipata penetrazione, a partire dal 24 gennaio 1944, del grido di abbandono di Gesù sulla croce (cfr. Mc 15, 34).²⁰

Il senso di responsabilità nel vivere con fedeltà l'impegno preso e la cura delle giovani a lei affidate si manifestano anche nella fermezza con cui la Lubich sceglie di rimanere a Trento dopo il terribile bombardamento del 13 maggio 1944, che aveva colpito anche l'abitazione della sua famiglia.²¹ Le circostanze storiche la portano pertanto a cercare un alloggio. Dall'autunno 1944 insieme ad altre giovani abiterà al n. 2 di Piazza Cappuccini, una dimora semplice che diventa il primo focolare. È lì che, come tante altre, la incontra una giovane maestra, Lia Brunet. La conosce in un momento semplice della vita quotidiana: mentre stira. L'armonia che coglie nel suo essere la interpella. Il giorno dopo si ripresenta lì e trova Chiara e le altre radunate insieme. «Forse cambiò programma – nota Lia – perché si diresse a me, come se raccontasse solo a me una storia: quella di Santa Chiara. L'ascoltai presa, incantata da tutti i particolari». Lia rimane colpita dalla menzione della risposta data da santa Chiara a Francesco che le chiedeva: «Figliola che cosa desideri?» e commenta:

Una sola parola che conteneva tutte le aspirazioni della sua vita: 'Dio'. Ebbene quella parola, sulla bocca di Chiara era sostanziale, pesava oro, mi annullava tempo e distanze. Non sapevo più se era la storia di Chiara d'Assisi che mi raccontava, o la sua, o ... la mia. Anch'io mi trovai sulle labbra quella stessa parola, anch'io volevo soltanto Dio. Scegliere Dio come Ideale della mia vita. Qualcosa di misterioso ma attraente e che mi si faceva possibile in Chiara che stava lì, davanti a me, incarnazione del suo Ideale, che

¹⁸ I. GIORDANI, *Storia del nascente Movimento dei Focolari*, in C. LUBICH – I. GIORDANI, «Erano i tempi di guerra...». *Agli albori dell'ideale dell'unità*, Città Nuova Editrice, Roma 2007, p. 62.

¹⁹ Cfr. C. LUBICH, *Dio Amore*, a cura di F. Gillet, Città Nuova, Roma 2011, pp. 19-20, 32-35; M. CERINI, *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 15-24.

²⁰ Cfr. C. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984; EAD., *Il grido*, Città Nuova, Roma 2000; S. TOBLER, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009.

²¹ «“Tutto vince l'amore”. Tutto. Sì; saprò lasciare i miei, anche in queste terribili circostanze, per seguire una via che ancora non conosco. All'alba con coraggio si fa ritorno alla casa inabitabile. Dico al papà il mio segreto: sono di Dio ed altre mi seguono. Non posso abbandonarle. Egli mi comprende, mi benedice» (*La testimonianza di Chiara Lubich*, Londra, in occasione del conferimento del premio Templeton, in «Città Nuova», 21 [1977], 8, p. 37); cfr. A. TORNO, *PortarTi il mondo fra le braccia. Vita di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 25-26; L. ABIGNENTE, *Memoria e presente. La spiritualità del Movimento dei Focolari in prospettiva storica*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 76-77.

incominciava ad essere anche il mio.²²

Si potrebbe continuare. È nell'ambito del Terz'ordine, infatti, che cresce il primo gruppo della comunità dei Focolari a Trento, che si raduna regolarmente in una sala attigua alla chiesa di San Marco, dedicata al card. Guglielmo Massaia. La spiritualità francescana ha senz'altro un impatto positivo ed edificante sulle loro vite. Non è tuttavia indifferente il modo in cui la conoscenza di essa viene mediata. Con espressioni diverse tali giovani attestano unanimemente una novità nell'annuncio, convincente e affascinante, capace di aprire la strada a un incontro personale con Dio. Così anche perplessità e reticenze da loro avvertite nell'aderire al Terz'ordine (quali, ad esempio, l'età adulta delle appartenenti o pratiche poco consone alla loro giovane età e alle loro esigenze) passano in secondo piano.

Gli stessi frati del convento della Cervara notano mutamenti in seno al Terz'ordine; a volte ciò suscita apprezzamenti, altre volte commenti non di piena adesione, ma si costata innegabilmente che qualcosa sta avvenendo: una crescita sia per l'ingresso progressivo di nuove vocazioni sia per le iniziative prese, non solo di incontri formativi ma anche di visite ai malati e di assistenza ai poveri. Trento viene divisa in cinque rioni, affidati ciascuno a un gruppo distinto di terziarie e terziari; i frati passano alla fraternità TOF parte di quanto – di patate, frumento, legna, ecc. – viene raccolto alla questua nei mesi estivi.

Dall'autunno 1944, la presenza delle giovani a Piazza Cappuccini 2, così vicine al convento della Cervara, dà modo ai frati di osservarle quotidianamente. Il raccoglimento profondo durante la Messa, «la gioia e l'armonia vicendevole» con cui «sciamano» alla fine della celebrazione sono di edificazione per i religiosi. Né rimangono indifferenti di fronte alla dimensione spirituale di Chiara, da cui avvertono di poter apprendere.²³

III. CHIARA E L'IDEALE FRANCESCO

Rispondendo nel 1990 a un'intervista di Franca Zambonini, la Lubich ha fornito una chiave interpretativa del suo rapporto con l'ideale francescano. Non ha nascosto il fascino che ha avuto sulla sua anima tanto da determinare la scelta del nome, ma ha notato l'emergere immediato in sé di qualcosa di nuovo, dettato dallo Spirito:

Mi è venuto subito in evidenza [...], che il Signore aveva preparato per me e per altri una spiritualità nuova, moderna, adatta alla nostra epoca, che non si sarebbe semplicemente affiancata alle altre, ma avrebbe aiutato anch'esse ad attualizzarsi.²⁴

²² Autobiografia di Lia Brunet, in ACL, non inventariata, p. 50.

²³ Cfr. B. MARINELLI, *Ho conosciuto Chiara*, in P. MONACO (ed.), *Consacrati per l'unità*, Città Nuova, Roma 2010, p. 17.

²⁴ LUBICH, *L'avventura dell'unità*, cit., p. 41.

Un pensiero conciso e netto, preciso. Viene da chiedersi: è solo frutto di una riflessione maturata nel tempo o tale affermazione trova conferma nelle fonti dell'epoca? Uno studio analitico dell'intero apparato documentale di scritti della Lubich potrebbe dare una risposta articolata a tale quesito: stabilire se il contenuto di essi rivela una 'spiritualità nuova' legata a un carisma o piuttosto riconducibile – e in che misura – a san Francesco e alla spiritualità francescana. Un'analisi simile non trova lo spazio adeguato nel presente contributo, dove ci si può limitare solo ad alcune considerazioni. Innanzitutto una precisazione. Il riferimento a san Francesco è presente nella Lubich già prima dell'ingresso nel Terz'ordine. Il fascino di questo santo, avvertito probabilmente anche per motivi familiari, si esprime negli anni del suo impegno in Azione cattolica, e la sua figura viene da lei proposta, quale modello da imitare, alle giovani aspiranti.²⁵

Per quanto riguarda gli anni 1943-1949, dall'esame delle 60 lettere della Lubich pubblicate, che costituiscono circa un terzo dell'epistolario di quegli anni finora reperito,²⁶ risultano richiami espliciti a san Francesco in 16 di esse. A volte il riferimento riguarda la persona del destinatario, «sorella» o «fratello» in san Francesco (o nel Serafico Padre);²⁷ altre volte il santo viene 'chiamato in causa' al fine di sollecitare una fedeltà e un'adesione più totalitaria a Dio.²⁸ L'indicazione del suo esempio è particolarmente esplicita e forte nei confronti di chi da Dio è chiamato a seguire la stessa strada di Francesco.²⁹ Non manca nell'epistolario il ricordo del grido del santo di Assisi «L'Amore non è amato!»,³⁰ che la Lubich aveva posto anche sulle pareti di sala Massaia.

Alle volte ci si riferisce a san Francesco e a santa Chiara in relazione all'esperienza che

²⁵ Cfr. Lettera di Chiara Lubich alle aspiranti di Azione cattolica, 29 settembre 1939, in ACL 120 01 01; Lettera di Chiara Lubich alle aspiranti di Azione cattolica, 10 novembre 1939, *ivi*; CARELLA, *Silvia prima di Chiara*, cit., p. 44.

²⁶ Sono 221 le lettere della Lubich finora reperite risalenti agli anni 1943-1949.

²⁷ Cfr. Lettera a Vittoria Salizzoni, (inizi 1945?), in C. LUBICH *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, a cura di F. Gillet e Giovanni D'Alessandro, Città Nuova, Roma 2010, p. 80; Lettera a una destinataria sconosciuta, Pasqua 1945, *ivi*, p. 85; a padre Bonaventura da Malé, 11 maggio 1948, *ivi*, p. 169.

²⁸ Cfr. Lettera alle giovani del Terz'ordine, senza data (1944?), *ivi*, p. 40; Lettera a Anna Melchiori, (primi mesi 1946), *ivi*, p. 107; Lettera alle giovani entrate nelle comunità dei Focolari o che si preparavano ad entrarvi, (aprile 1948), *ivi*, p. 153.

²⁹ Ne troviamo esempi nelle lettere, particolarmente significative al riguardo, a padre Bonaventura Marinelli, 11 maggio 1948, *ivi*, p. 173; 8 settembre 1948, *ivi*, p. 196; o a padre Raffaele Massimei, francescano conventuale, 10 maggio 1948, *ivi*, p. 168.

³⁰ Cfr. Lettera alla mamma, Natale 1944, *ivi*, p. 69; Lettera a suor Josefina e suor Fidente, 3 ottobre (1946?) *ivi*, p. 110.

informa la vita della Lubich e delle sue compagne.³¹ Lo si nota con particolare evidenza in una lettera indirizzata probabilmente a due religiose, in cui Chiara parla del proprio ideale, del comandamento nuovo, «perla del Vangelo», dell'amore esclusivo a Gesù crocifisso e abbandonato, il cui grido viene messo in relazione con l'unità richiesta da Gesù al Padre. Il richiamo a san Francesco è fatto a mo' di esempio di conferma, non unico, non esclusivo e quasi, si potrebbe dire, 'estrinseco' di fronte a un'esperienza certa, che assorbe tutto l'essere di questa giovane:

Vi mando [...] un pensiero quel pensiero che sintetizza tutta la nostra vita spirituale:

Gesù Crocefisso!

Ecco tutto – è il libro dei libri. È il sunto di ogni sapere. È l'Amore più ardente. È il Modello perfetto. È l'Ideale della nostra vita.

ProponiamoLo come unico solo Ideale della vita.

Fu Lui a trascinare S. Paolo a tale santità.

Fu Lui a far di S. Francesco il Santo più vicino al Cuor di Dio!³²

Se tra le lettere ci si concentra sul contenuto di quelle circolari alle giovani terziarie o all'una o all'altra di loro, si conferma che la Lubich, pur richiamando a volte il pensiero di santi (come santa Caterina, santa Teresa, sant'Ambrogio, o santa Chiara che viene ricordata una volta come «nostra maestra nella via di Dio»³³) doni una luce che viene dal di dentro e plasma la vita sua e delle sue compagne. Sono documenti nei quali si intravede l'emergere di quel dono dello Spirito in cui la Chiesa un giorno riconoscerà un carisma e il delinearsi dei dodici cardini della spiritualità dell'unità che lo caratterizzano. Lo dimostra, tra le prime fonti, una lettera alle terziarie del giugno 1944, nella quale tra l'altro Chiara scrive:

Sorellina mia nell'Immenso Amore di Dio!

Ascolta, ti prego, la voce di questo piccolo cuore! Tu sei stata con me abbagliata dalla luminosità infuocata di un Ideale che tutto supera e tutto riassume:

dall'Infinito Amore di Dio!

Oh! Sorellina mia: è Lui, Lui il mio e il tuo Dio che ha stabilito fra noi un comune legame forte più della morte, perché mai si corrompe; uno come lo spirito; immenso, infinito, dolcissimo, tenace, immortale come l'Amore di Dio!

È l'Amore che ci fa sorelle!

È l'Amore che ci ha chiamate all'Amore! [...]

Su, su, vieni con me; andiamo all'Amore! Corriamo all'Amore!

Così: nulla lasciamo passare accanto alla vita di doloroso senza accettarlo e desiderarlo per provare a Dio, Immenso Amore, il nostro piccolo ma tenace Amore!

³¹ Cfr. Lettera a Fosca Pellegrini, 8 marzo 1944, ivi, pp. 34-35; Lettera a p. Raffaele Massimei, 6 agosto 1947, ivi, pp. 134-135, Lettera a una religiosa, 17 agosto 1948, ivi, p. 186.

³² Lettera [a suor Josefina e suor Fidente?], 5 gennaio 1947, ivi, pp. 129-130; cfr. lettera a Anna Melchiori, 29 novembre [1945?], ivi, p. 102.

³³ Lettera a Eli (Rosetta Zanoni?), 30 ottobre 1945, ivi, p. 101.

Lasciamo al cuore nostro un solo bisogno: quello d'Amare!
Lasciamo alla mente di confrontare perennemente ogni pensiero coll'infinito e immenso amore di Dio.
Che a te Iddio dia l'Amore – un Amore di Luce e di Fiamma.

Sorella Chiara³⁴

Della spiritualità definita da Chiara «nuova, moderna, adatta alla nostra epoca»³⁵ ci sono diversi altri segni, già espliciti negli anni del suo impegno nel Terz'ordine. L'esempio di san Francesco che, da quando aveva cominciato ad avere dei compagni fino al giorno della morte, aveva sempre osservato il Vangelo '*sine glossa*' non è irrilevante. C'è un'assoluta centralità della Parola di Dio, inconsueta nella vita laicale del tempo, che illumina e penetra i primi passi di quel gruppo di giovani alle origini dei Focolari. Basti pensare al riferimento alla presenza di Gesù «nel più piccolo» dei fratelli (cfr. *Mt 25, 40*) che diviene fondamento di una concreta azione sociale a vantaggio dei poveri e di una proposta di comunione dei beni, lanciata anche dalle pagine di «Amico Serafico», con considerevoli frutti.³⁶ Si staglia anche un modo caratteristico di comunicare e condividere la vita della Parola nella comunità per una profonda comunione dei beni spirituali che faccia progredire insieme nel cammino verso la santità.³⁷

³⁴ Lettera alle giovani del Terz'ordine francescano cappuccino di Trento, giugno 1944, ivi, pp. 48-50.

³⁵ Cfr. LUBICH, *L'avventura dell'unità*, cit., p. 41.

³⁶ Cf. M. VANDELEENE, *Io, il fratello, Dio nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1999; L. ABIGNENTE, «Qui c'è il dito di Dio». *Carlo de Ferrari e Chiara Lubich: il discernimento di un carisma*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 80-87; S. LUBICH, *Francescanesimo in atto*, in «Amico Serafico», XXXIII, 1948, 2, pp. 4-5.

³⁷ Nell'*Introduzione* al primo volume edito della Collana *Opere di Chiara Lubich*, rilevando «un indubbio contributo» offerto dalla Lubich, «grazie alla sua spiritualità profondamente biblica», al cammino di riscoperta della Sacra Scrittura avvenuto nel Novecento, Fabio Ciardi scrive: «È una storia affascinante quella del rapporto tra Chiara e il Vangelo, forse non ancora presa in dovuta considerazione nella storia del grande movimento biblico del Novecento, fatto non soltanto di approccio scientifico, ma anche e soprattutto di adesione vitale e creativa. Una storia personalissima e insieme capace di coinvolgere milioni di persone nella passione per le Scritture. [...] Non è un fatto scontato che il rapporto con la Parola di Dio porti sempre a vivere la Parola, fino a essere la Parola». Affermando questo, l'Autore si rifà all'esperienza del Movimento dei Focolari sin dalle sue origini, dove la Parola di Dio, come Chiara Lubich «l'ha sempre chiamata» è «parola di vita, nel duplice significato di Parola che genera la vita e di Parola che può essere vissuta»; della vita di essa si condividono poi i frutti, iniziativa che, negli anni Quaranta, «costituiva un'autentica novità» (F. CIARDI, *Introduzione*, in C. Lubich, *Parole di vita*, a cura di F. Ciardi, *Opere di Chiara Lubich*, vol. 5, Città Nuova, Roma 2017, pp. 15-18).

Tale spessore di senso e di vissuto investe anche quelle forme di mortificazione non pienamente condivise da Chiara e dalle sue compagne, che si adottano in un atteggiamento di obbedienza e soprattutto per amore verso Dio. Padre Bonaventura ricorda che padre Casimiro aveva assunto con molta serietà anche la responsabilità della piccola comunità di Piazza Cappuccini ma, inevitabilmente, «secondo la spiritualità tradizionale e con una certa accentuazione delle pratiche di penitenza».³⁸

Quel Padre Cappuccino – conferma Lia Brunet – ci suggeriva varie penitenze. Portavo anch'io il cilicio, e dormivo per terra, e mi mortificavo nel cibo ecc. Più tardi comprendemmo che la penitenza maggiore è non far mai la nostra propria volontà ma, morendo a noi stessi, fare solo e sempre quella di Dio.³⁹

Così queste pratiche assumevano un senso nuovo, come testimonia ancora Lia riandando a quanto accadeva il Venerdì Santo.

A casa dicevamo che avevamo un importante invito a cena, e del resto era vero. Ci mettevamo tutte in ginocchio stipate attorno al tavolo della cucina della 'casetta', con davanti un bicchiere di aceto allungato con acqua, che bevevamo centellinandolo. E, per mortificarci di più, avevamo aggiunto l'erba amara dell'assenzio. Eppure era così dolce quella cena, perché tutto era per Gesù.⁴⁰

Su richiesta di padre Casimiro, Bonaventura prepara sette cilici. Racconta quest'ultimo: «Non per spirito rinnovato, ma per pietà delle sette destinatarie, glieli preparai feroci a vedersi ma praticamente innocui, così che dopo una settimana [egli] me li riportò, pregandomi di rifarli. Le giovani li avevano restituiti perché "finti"». Nota: «Mi impressionò la serietà del loro impegno». E continua fornendo una chiave di lettura di quanto avveniva nel Terz'ordine:

Non so quando i cilici siano stati definitivamente ritirati. Ma certo non senza ripetuti sì e no sia riguardo ai cilici che alle altre espressioni della spiritualità tradizionale. Da tutto appare evidente (e p. Casimiro lo conferma) che, se da una parte Chiara vedeva e accettava la volontà di Dio nelle sue direttive, dall'altra egli a sua volta e senza ben rendersene conto si apriva al nuovo spirito. All'inizio si attribuiva a lui, alla sua larghezza di vedute e al suo coraggio, la rivoluzione che stava avvenendo in seno al Terz'Ordine. Solo un po' alla volta ci si accorse che il vero centro di irradiazione era Chiara. Stimolata, questo sì, dalle direttive di p. Casimiro, e temprata alla doccia scozzese dei suoi sì e dei suoi no.⁴¹

³⁸ Testimonianza di padre Bonaventura Marinelli, cit.

³⁹ Autobiografia di Lia Brunet, cit., p. 63.

⁴⁰ Ivi, pp. 63-64.

⁴¹ Testimonianza di padre Bonaventura Marinelli, cit.

IV. L'UNITÀ

L'altalena di indicazioni riguardava la stessa parola 'unità', termine di cui fu più volte vietato a Chiara e alle sue compagne l'uso. Eppure la caratteristica peculiare della spiritualità che animava quelle giovani, veniva gradualmente in rilievo. Le fonti forniscono più prove a riguardo.

Si sono conservati degli appunti delle meditazioni tenute dalla Lubich in sala Massaia nel dicembre 1946: l'argomento affrontato in più giorni è proprio l'unità. Seppur in forma sintetica, il contenuto di essi rivela uno spessore teologico e dottrinale di rilievo. Si intravede, nelle brevi linee indicate, fondate sul modello trinitario e aperte all'orizzonte della fraternità universale, il programma ispirato da Dio che nel tempo si andrà realizzando nella vita dei Focolari.⁴²

L'emergere del tratto caratteristico dell'unità è riconosciuto all'esterno del gruppo. Tra le altre prove di rilievo, merita attenzione il commento espresso negli Annali della Provincia di Trento dei frati cappuccini, dove si menziona il «gruppetto di giovani terziarie, che s'intitola dell' "Unità"»: di esso, si dice, «tratteremo come di cosa proveniente dal Terz'ordine, quando ne vedremo più chiaro lo sviluppo». Tale osservazione viene rafforzata dopo poche righe da un'altra annotazione: «L'anima di questo circolo, o cenacolo che si voglia dire, è la Signorina Silvia Lubich di Goccia d'oro che si sottoscrive "Suor Clara". *Ad multos annos!*».⁴³

Un ulteriore segno che prova lo stagliarsi di una fisionomia propria del gruppo viene offerto dal *Regolamento della Congregazione del Terz'Ordine Franciscano dei PP. Cappuccini di Trento* rinnovato, dopo più di trent'anni,⁴⁴ nel 1946. Esaminandone il contenuto si nota, infatti, un richiamo ricorrente all'unità che informa anche la struttura della sola IV sezione, quella delle «Giovani terziarie». Essa viene trattata più ampiamente delle altre dando rilevante spazio all'aspetto spirituale. Sebbene il Regolamento sia firmato dal direttore del Terz'ordine, la differenza di questa sezione dalle altre e lo stile che permea il testo induce a ravvisarvi il contributo di Chiara, maestra delle novizie, che con alcune delle sue compagne faceva parte del Discretorio.⁴⁵ All'art. 1 si legge pertanto che le giovani terziarie sono divise in gruppi, detti «unità», «perché ogni terziaria nel suo gruppo deve non solo tendere alla perfezione cristiana, ma in questo realizzare la preghiera di Gesù al Padre suo: "affinché tutti i credenti siano una cosa sola"». All'art. 3 vengono descritti i compiti delle «capo-unità» e «vice capo-unità» e si precisa:

procureranno che le loro unità si modellino sulla vita dei primi cristiani cosicché le unità messe insieme formino la 'comunità francescana', che dovrebbe essere esemplare perfetto della prima comunità

⁴² C. LUBICH, *L'unità*, in «Nuova Umanità», XXIX, 2007, 174, pp. 605-611.

⁴³ *Annali Cappuccini 1919-1955*, in Archivio Provincia Tridentina di Santa Croce dei Frati Minori Cappuccini - Trento (APC, Trento), p. 313.

⁴⁴ Il regolamento precedente era del 1914.

⁴⁵ Cfr. *Trento - Nuove elezioni*, in «Amico Serafico», XXXI (1946), 3, p. 12.

cristiana come è descritta negli Atti degli Apostoli.⁴⁶

Non è da ritenersi casuale il fatto che nell'edizione successiva del Regolamento, del maggio 1948,⁴⁷ la formulazione della sezione delle giovani terziarie subisca un mutamento e non vi si ritrovi il termine 'unità' in riferimento alle strutture, ma si parli piuttosto di «gruppo» e di «capo-gruppo». Ciò corrisponde, infatti, cronologicamente a un momento particolarmente delicato per le giovani focolarine. La comunità di alcune centinaia di persone formatasi attorno a loro, a Trento e nei dintorni, aveva da tempo raggiunto una certa visibilità. Se questo aveva suscitato riserve nell'Azione Cattolica, che con ciò aveva perso alcuni suoi membri, aveva fruttato, d'altra parte, l'attenzione dell'arcivescovo di Trento, mons. Carlo de Ferrari, che aveva riconosciuto in ciò che stava nascendo il «dito di Dio». Il 1° maggio 1947 egli aveva approvato *ad experimentum* lo Statuto dei Focolari della Carità (*Gli apostoli dell'Unità*), confermandolo poi il 1° maggio 1948 per i tre anni successivi, «constatato l'ottimo spirito e fervore degli associati», come annotava apponendo la propria firma.⁴⁸

Proprio nella tarda primavera 1948, però, al gruppo vengono mosse accuse da una terziaria, seguita da altre due giovani. La situazione creatasi richiede un intervento dell'arcivescovo che apre il 3 giugno 1948 un'inchiesta. I risultati di essa, che confermano de Ferrari nella stima per il gruppo nascente dei Focolari, esigono, d'altro canto, alcuni provvedimenti. Nei mesi successivi si arriverà a un graduale distacco di esso dal TOF.⁴⁹ La distinzione definitiva avverrà l'anno dopo, per volere del Sant'Uffizio che inviterà «a separare completamente il Movimento Unità-Carità dal T.O. dei rev. PP. Cappuccini di Trento» e indicherà «di metterlo alle esclusive dipendenze di un sacerdote secolare prudente ed esperto».⁵⁰

Sebbene, per volere della Chiesa, cessi l'impegno attivo nel Terz'ordine di Chiara, delle prime e dei primi focolarini e di tante persone della comunità dei Focolari, non si interromperà negli anni il loro contatto con i seguaci del carisma di Francesco. Lo straordinario incontro svoltosi ad Assisi il 26 ottobre 2000, nella suggestiva cornice della Basilica di san Francesco, con il discorso della Lubich a membri di tutta la famiglia francescana ne è segno eloquente. Su proposta di Chiara Lubich, subito accolta da Giacomo Bini, allora Ministro generale dei Frati minori, tale

⁴⁶ *Regolamento della Congregazione del Terz'Ordine Franciscano dei PP. Cappuccini di Trento*, Scuola Tip. Arcivescovile Artigianelli, Trento 1946, pp.13-14.

⁴⁷ *Regolamento della Congregazione del Terz'Ordine Franciscano dei PP. Cappuccini di Trento*, Artigianelli, Trento 1948. Il testo del Regolamento è firmato il giorno di Pentecoste 1948. Il *nihil obstat* porta la data del 4 giugno 1948, l'*imprimatur* quella del 7 giugno 1948.

⁴⁸ *Statuto dei Focolari della Carità (Gli apostoli dell'Unità)*, Artigianelli, Trento 1948.

⁴⁹ Sull'argomento cfr. ABIGNENTE, «Qui c'è il dito di Dio», cit., pp.107-116.

⁵⁰ Lettera di mons. Carlo de Ferrari a Chiara Lubich, 18 ottobre 1949, in ACL 140-01 01-01 01. Nel portare la notizia a conoscenza di Chiara, de Ferrari aggiunge l'indicazione esplicita di interrompere «eventuali relazioni epistolari col già direttore del T.O.». Comunica inoltre di aver affidato il Movimento a mons. Modesto Revolti, arciprete Decano della cattedrale.

evento ha segnato l'inizio di un impegno condiviso di comunione tra carismi antichi e nuovi. Quel passo era la logica conseguenza di una comunione che la Lubich ha consapevolmente coltivato con religiosi e religiose di diversi ordini, primi nel tempo proprio i francescani, offrendo come dono la luce della spiritualità dell'unità da Dio ricevuta.

V. CONCLUSIONI

Quale dunque il rapporto di Chiara Lubich con il Terz'ordine francescano negli anni Quaranta del secolo scorso?

Un'immagine efficace nell'interpretare quale sia stato il ruolo del TOF nelle origini del Movimento dei Focolari ci viene dagli stessi testimoni. Lia Brunet nota che era così

nuovo il carisma che Dio elargiva, che sul nascere aveva bisogno di una culla nella quale esser custodito, in questa sua fase iniziale, per poter quindi crescere e maturare fuori di essa. E certamente l'altissima povertà di mente, di cuore, di volontà era un'ottima preparazione.⁵¹

Le fa eco, dall'altra parte, il cappuccino padre Bonaventura Marinelli, precisando: «Un bambino non nasce dalla culla e neanche nella culla: viene messo nella culla e, a suo tempo, deve uscirne. Così è stato del Movimento nato da Chiara» che, ad un certo punto, dalla culla è «stato tolto». Il frate aggiunge una annotazione di non poco conto: «Se il Terz'Ordine di Trento era stato la culla del nuovo carisma, fu anche il primo a beneficiarne».⁵²

Le fonti analizzate autorizzano a sottoscrivere queste considerazioni. Il Terz'ordine cappuccino fu certamente il luogo storico entro cui fu custodita una realtà ecclesiale in cui a tempo debito la Chiesa riconoscerà la presenza di un carisma. Tuttavia il precoce stagliarsi di caratteristici fondamenti di una nuova spiritualità e di una specifica prassi comunitaria non permettono di sostenere un'incidenza diretta del francescanesimo sulla nascita dei Focolari. L'impatto e l'irradiazione, attestati dalle fonti, di tale spiritualità su persone diverse per vocazione, età, ceto sociale, tra le quali anche seguaci di Francesco rivela il contributo carismatico offerto dalla Lubich già negli anni della sua partecipazione al Terz'ordine.

Chiara lo esprimeva sinteticamente ma efficacemente già nel 1949, quando, consapevole del suo passato di terziaria francescana, scriveva: «L'unità era nata dal cuore di san Francesco per opera diretta dello Spirito Santo»⁵³, cioè per il nuovo carisma che lo Spirito Santo le aveva dato.

studi_storici@centrochiaralubich.org
(Centro Chiara Lubich)

⁵¹ Autobiografia di Lia Brunet, cit., p. 62.

⁵² Testimonianza di padre Bonaventura Marinelli, cit.

⁵³ C. LUBICH, *Scritto*, 27 luglio 1949, in ACL, non inventariato.



ELENA DEL NERO

FROM TRENTO TO ROVERETO: THE FIRST DEVELOPMENTS OF THE FOCOLARE MOVEMENT AND ITS MEETING WITH THE ROSMINIANS

DA TRENTO A ROVERETO:

PRIMI SVILUPPI DEI FOCOLARI, L'INCONTRO CON I ROSMINIANI

The article highlights some peculiarities of the spreading process of the Focolare Movement outside of Trento, its place of origin; it then focuses on the first contacts established by the Movement in the Rovereto area. Mainly through unpublished documents, a relationship emerges between the new ecclesial reality and the Rosminian Fathers. A particular attention will be given to the prudent and far-sighted position of the Rosminian don Carlo Pagani, charged by Msgr. Carlo de Ferrari (archbishop of Trento) to take care of the nascent local Focolare community.

Il Movimento dei focolari è una realtà ecclesiale nota e ben conosciute sono le sue origini nella città di Trento, in pieno contesto bellico; al di là dei dati fattuali, infatti, la narrazione della sua storia è stata trasmessa, fin dalla fine degli anni Quaranta, carica di densi contenuti spirituali che ne avevano contraddistinto il percorso. Meno noti sono, invece, dati e circostanze relativi al propagarsi del Focolari al di là dell'orizzonte cittadino, ed alla diffusione in territorio trentino. Questo contributo si propone in primo luogo di mettere in evidenza alcune caratteristiche che lo sviluppo del Movimento dei focolari assunse al di fuori della città di Trento, negli anni del conflitto ed in quelli immediatamente successivi, per concentrare poi l'attenzione sul diffondersi di questa realtà a Rovereto, e successivamente sul rapporto tra la comunità dei Focolari nascente in questa città ed i padri rosminiani, principalmente nella persona di padre Carlo Pagani, incaricato da mons. Carlo de Ferrari, arcivescovo di Trento, sul finire di marzo del 1950, di prendersene cura. Le fonti utilizzate sono di diversa tipologia: accanto ad alcuni documenti a stampa ci si è avvalsi di lettere e relazioni intercorse per lo più tra mons. de Ferrari e personalità di Rovereto e di scritti in maggioranza inediti quali testimonianze autobiografiche scritte negli anni '80 da



focolarini che avevano aderito al Movimento prima del 1955.

I. OLTRE TRENTO

La documentazione permette di avere dei riferimenti cronologici di massima e di ricavare alcune linee metodologiche precipue della diffusione e del primo sviluppo dei Focolari a Rovereto.

Per orientarsi cronologicamente, è opportuno ricordare come Chiara Lubich si fosse consacrata a Dio il 7 dicembre 1943, data considerata fondativa della nuova realtà ecclesiale; la vitalità spirituale della Lubich aveva attratto rapidamente altre giovani, desiderose di seguirla, per cui nell'autunno del 1944 nasceva in piazza Cappuccini il primo focolare, cuore di una comunità in rapida espansione.

Numerose testimonianze attestano come, mentre la guerra era ancora in corso, la fama di quanto avveniva tra queste giovani si diffondeva oltre la città di Trento; a volte contatti personali erano dettati dalle circostanze legate al conflitto: un esempio a conferma di ciò lo abbiamo nella testimonianza di Angelella Ronchetti, che viveva a Costa di Vigalzano con la sua famiglia. Recandosi quotidianamente a Trento in treno per lavoro, nell'aprile 1944 conobbe Graziella De Luca, una delle prime compagne di Chiara, che condivideva lo stesso tragitto in treno da Trento a Pergine da dove poi raggiungeva Vigalzano, dove era sfollata la sua famiglia. Nel rapporto che si stabilì tra le due giovani fu ben presto coinvolta anche la sorella di Angelella, Valeria, ed entrambe avrebbero seguito la strada del focolare.¹

Volendo individuare alcune linee di metodo della diffusione dei Focolari, constatiamo che essa non segue una strategia prestabilita e non si avvale di una struttura organizzativa. Emergono piuttosto, due elementi che resteranno poi caratteristici e tipici anche negli anni a venire: l'uso delle lettere e il compaginarsi 'a grappolo' delle persone attratte da questo spirito. Le lettere furono un mezzo privilegiato utilizzato da Chiara Lubich per mantenere i contatti e formare chi lo desiderava. Questo non era un fatto insolito per la Lubich; già sul finire degli anni Trenta, maestra a Castello di Ossana in Val di Sole, aveva dato vita ad un gruppo di aspiranti di Azione cattolica, e, terminato il suo incarico di insegnante, aveva mantenuto vivo a distanza il rapporto con le giovani con scritti inviati a regolare scadenza settimanale per alcuni anni.

Tra le lettere della Lubich risalenti agli anni 1944-1945 che sono giunte fino a noi, di cui una parte è stata pubblicata, alcune sono destinate a singole persone, altre a gruppi. In questo caso, non era raro che Chiara consegnasse la lettera ad una sua compagna, che ne condivideva il contenuto con coloro che aveva avuto l'incarico di seguire; ne abbiamo conferma da Vittoria Salizzoni, facente parte del primo gruppo di focolarine, che abitava a Martignano e quando poteva si recava nel focolare di piazza Cappuccini, a Trento, dove riceveva da Chiara una lettera da

¹ Cfr. autobiografia di Angelella Ronchetti, in Archivio Chiara Lubich (ACL), non inventariata, pp. 5-6. L'Archivio Chiara Lubich fa parte dell'Archivio Generale del Movimento dei Focolari (AGMF) che ha sede a Rocca di Papa (Roma).

leggere assieme al gruppo di quattro o cinque giovani che si radunava attorno a Vittoria nella stalla dei Salizzoni.² Da questa testimonianza ricaviamo un altro dato, confermato da altre fonti: già in questa fase iniziale, crescendo il numero di coloro che erano attratti da questo spirito, Chiara affidava a ciascuna delle sue compagne un territorio o un gruppo di persone da seguire; si delinea fin da ora l'ordinarsi 'a grappolo' cui Chiara farà cenno esplicitamente in una lettera scritta a mons. de Ferrari il 21 ottobre 1949,³ nella quale doveva dar conto delle dimensioni raggiunte dal Movimento; di questo elemento caratteristico dei Focolari Chiara tornerà a parlare in diverse occasioni negli anni a venire con la stessa accezione di essere uniti alimentandosi alla stessa linfa, e sentirsi responsabili della crescita l'uno dell'altro nella reciproca fraternità.⁴

Terminata la guerra, benché le comunicazioni fossero ancora incerte ed i mezzi spesso di fortuna, la diffusione crebbe. Costatiamo una sostanziale continuità rispetto alla metodologia caratteristica del periodo bellico: l'interesse per i Focolari si propagava in modo spontaneo, Chiara e le sue compagne si orientavano a seconda di quanto emergeva dalle circostanze, recandosi dove era richiesta la loro presenza. Le focolarine erano a volte invitate a parlare in paesi vicini, in alcuni casi era il parroco che aveva avuto sentore di qualcosa di nuovo e desiderava saperne di più. Palmira Frizzera, anch'ella una delle prime compagne di Chiara, originaria di Terlago, fornisce alcuni dati del diffondersi del Movimento, che coinvolse rapidamente diversi paesi del Trentino per lo più in un raggio dai 5 ai 20 Km. da Trento. Chiara mandava di solito le focolarine a due a due, i temi da trattare non erano precedentemente stabiliti. A volte si aveva con sé la Parola di Vita ossia un passo del Vangelo commentato da Chiara e poi si raccontavano le proprie esperienze; prioritaria era la comunicazione dei cambiamenti e dei frutti che l'applicazione del Vangelo produceva nella vita quotidiana. Giunte in un paese, le focolarine si recavano dal parroco, che in genere radunava le ragazze o le mamme nei locali dell'asilo o della scuola. Si parlava sempre in dialetto. A questo proposito Palmira racconta un episodio: si era recata con Vittoria Salizzoni a Ranzo, dove il parroco stesso aveva invitato donne e ragazze ad assistere ad una conferenza di carattere religioso che sarebbe stata tenuta – aveva annunciato – da due distinte signorine. Alla fine dell'incontro il sacerdote chiese la parola e disse: «Quello che vi ha detto la signorina è tutto Spirito Santo, anche se parlava in dialetto».⁵

Queste poche pennellate accennano al delinearsi di nervature esperienziali attraverso cui i Focolari travalicarono i confini cittadini; una esaustiva ricostruzione cronologica e territoriale, oltre che metodologica, necessiterà di accurate ricerche. Si tratta per ora, di una prima idea delle vie e dei modi mediante i quali si propagò in Trentino la spiritualità dell'unità.

² V. SALIZZONI, *Aletta racconta... una trentina con Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 59-61.

³ Lettera di Chiara Lubich a mons. Carlo de Ferrari, (senza luogo), 21 ottobre 1949, in ACL 140-01 01-01 02.

⁴ Cfr. *Ordinamento 'a grappolo'*, in C. LUBICH, *La vita, un viaggio*, Città Nuova, Roma, 1894, pp. 30-31.

⁵ Autobiografia di Palmira Frizzera, in ACL, non inventariata, pp. 88-89.

II. I PRIMI PASSI A ROVERETO

Il secondo nucleo urbano più consistente in cui, dopo Trento, si propagò il Movimento dei Focolari, fu Rovereto. Interrogando le fonti si ricavano dati che permettono di orientarsi cronologicamente e delineare i canali attraverso cui nacquero i primi contatti.

Non ne conosciamo la data esatta ma sappiamo che un primo approccio si ebbe certamente in periodo bellico, ed il tramite furono i padri cappuccini di Rovereto, che erano al corrente di quanto stava avvenendo nel Terz'Ordine di Trento. Chiara infatti, che ne era entrata a far parte sin dall'ottobre 1942, successivamente era diventata maestra delle novizie; molte giovani che la seguivano, entravano nelle fila del gruppo francescano, che rifioriva. Dal racconto di Pina De Vettori, roveretana, apprendiamo i particolari delle circostanze attraverso cui ella viene a conoscenza – per prima, a quanto finora è dato sapere – della spiritualità dell'unità. Pina De Vettori è una giovane desiderosa di dare un senso alla propria vita quando l'amarezza della guerra le fa sperimentare il crollo delle aspettative. Durante un bombardamento trova rifugio in una chiesa adibita dai tedeschi a magazzino e rimane lì per ore con la sola compagnia di un crocifisso. Un'esperienza spirituale forte, in cui avverte la certezza che avrebbe avuto una risposta al suo smarrimento. Una settimana dopo si trova nella sagrestia del convento dei cappuccini per una commissione: doveva restituire ad un frate un libro da parte del fratello. Il frate, pur non conoscendola, la invita ad un incontro. Pina è titubante, pensando che si tratti di una noiosa conferenza e lui, comprendendo il disagio, le dice: «Guardi per me è stato più un'ora con questa maestra che sette giorni di esercizi spirituali fatti da noi sacerdoti». Questa frase, detta da un sacerdote a proposito di una laica, fa a Pina una grande impressione. Il giorno dell'incontro, Chiara Lubich giunge a Rovereto con alcune focolarine e insieme raccontano la loro scoperta di Dio e la loro esperienza di Vangelo vissuto. Commenta Pina, mettendo in evidenza un aspetto caratteristico e di non poca importanza di questa realtà spirituale: «Quel Vangelo che avevo letto e riletto, provato e riprovato a vivere, ecco che lo vivevano delle giovani, laiche, vestite come me, in mezzo al mondo».⁶

Spontaneamente a Rovereto inizia a radunarsi un gruppo di giovani terziarie. Chiara che già durante la guerra, come si è ricordato, a Trento era maestra delle novizie, inizia a seguire anche il Terz'Ordine di Rovereto, sostituita poi da Graziella De Luca, da Giosi Guella e infine da Valeria Ronchetti, che venivano settimanalmente a tenere gli incontri, finché non si presentò la possibilità di dar vita ad un focolare che, come vedremo, si concretizzerà nei primissimi giorni del 1949.

Nel frattempo, per quanto permettevano le comunicazioni, chi a Rovereto era venuto in contatto con i Focolari, partecipava pienamente della vita e dei momenti di difficoltà che viveva il gruppo di Trento. Ancora Pina De Vettori racconta una personale iniziativa legata agli eventi

⁶ Autobiografia di Pina De Vettori, in ACL, non inventariata, pp. 9-11.

della primavera del 1948. In quel periodo erano giunte a mons. de Ferrari accuse tali, nei confronti del Movimento, da rendere necessaria l'apertura di un'inchiesta.⁷ Pina, venuta a conoscenza di ciò, pensò di agire in prima persona, scrivendo una lettera all'arcivescovo. Non ricordando il nome di questi si rivolse ad un frate, padre Celestino. Fatta la singolare richiesta al frate meravigliato, e saputo il nome, scrisse a de Ferrari descrivendo lungamente i frutti del suo incontro con Chiara ed i benefici che ne aveva ricevuto e diede con ciò la sua testimonianza.⁸

Nell'ambito di questo contributo si può soltanto accennare al ruolo che rivestirono i padri cappuccini nella diffusione dei Focolari a Rovereto, legata, con molta probabilità, alle figure di padre Celestino da Por in val del Chiese e padre Onorato da Vigolo Vattaro. Particolarmente circostanziata ed esplicativa si segnala in tal senso la testimonianza di Aldo Stedile, che, grazie ai due frati, nel dicembre del 1948 entrò a far parte di un gruppo di terziari seguiti da Valeria Ronchetti. Di questo gruppo, tra gli altri, ricorda Aldo, facevano parte il notaio Dal Rì, Giovanni Degara direttore dei telefoni, la marchesa Cavalcabò.⁹

Proprio quest'ultima ebbe un ruolo assai significativo nella possibilità di aprire il focolare di Rovereto, permettendone concretamente la nascita. Ella infatti aveva la gestione dei bagni pubblici, presso i quali si trovava un locale che la marchesa, entrata anche lei a far parte della comunità, aveva messo a disposizione per gli incontri. Sul finire del 1948, Chiara venne a Rovereto con Valeria ad aggiornare la comunità sui recenti sviluppi del Movimento. In quella circostanza parlò del propagarsi della spiritualità dell'unità a Roma e dell'incontro, avvenuto il 17 settembre di quell'anno, con l'onorevole Igino Giordani; poi annunciò che l'arciprete don Giovanni Quaresima aveva dato il suo benestare alla nascita di un focolare in città. Dina Sartori, giovane roveretana che avrebbe seguito la via del focolare e Pina De Vettori, entrambe presenti a quell'incontro, raccontano che subito vi fu una reazione gioiosa, e la marchesa offrì seduta stante il locale in cui si trovavano, per cominciare.¹⁰

⁷ Cfr. L. ABIGNENTE, *“Qui c'è il dito di Dio”*. Carlo de Ferrari e Chiara Lubich: il discernimento di un carisma, Città Nuova, Roma 2017, pp. 107-116.

⁸ Autobiografia di Pina De Vettori, cit., pp. 31-32.

⁹ Autobiografia di Aldo Stedile, in ACL, non inventariata, p. 35 e ss.

¹⁰ Può non essere superfluo riportare l'accurata descrizione dell'ambiente trasmessa da Claretta Dal Rì: «È una stanza grande tutta dipinta a grandi grappoli d'uva rossi e bianchi, a grandi fasce, divisa in due da una tenda pesante rossa: di qua un salotto imponente pieno d'intarsi, di là un letto, un armadio, un lavandino, una cucina; dalle finestre un giardinetto curato, tutto un cinguettio d'uccelli. Si accede alla stanza da un ingresso la cui porta che dà sulla strada – il famoso corso – regge la scritta “Bagni pubblici – acqua calda e fredda”. Dallo stesso ingresso si passa ad un lungo corridoio con tante porte tutte eguali, sono i vari bagni; proseguendo ancora c'è l'abitazione originale della gestrice, una marchesa vera e propria, con tanto di blasone appeso al muro del salotto; oltre ancora c'è un'enorme piscina con 3 trampolini, contornata da alti muri e al di là la vigna tutta attorno per ampio tratto»; autobiografia di Claretta Dal Rì, in ACL, non inventariata, I parte, pp. 43-44.

Molto probabilmente nei primissimi giorni del gennaio 1949, Valeria vi si stabilisce. Il 14 gennaio ella invia a Chiara una prima lettera di aggiornamento di quanto avvenuto e programmato la settimana precedente, la prima della sua residenza a Rovereto. Lo scritto trasmette un'impressione di grande fermento e dinamismo. Valeria vi annuncia anche la richiesta fattale dalla presidente di Azione cattolica locale di andare a parlare alle giovani, e successivamente alla Gioventù studentesca maschile. Accenna anche al formarsi di una prima struttura organizzativa; afferma infatti di aver lavorato ad unire coloro che avrebbero composto un primo consiglio.¹¹

Il focolare diviene quindi il punto di riferimento del compaginarsi di una comunità vivace e composita, descritta nei tratti sostanziali da Claretta Dal Rì, figlia del notaio, che tutte le sere partecipa agli incontri che Valeria tiene in vari punti della città: nell'ex salone da gioco di casa Dal Rì, nel tinello di un portalettere, in un palazzo rinomato della via della Terra. Claretta è stupita dalla eterogeneità di persone attratte da questo spirito. Scrive:

c'è il mio papà, il notaio, c'è il suo amico, direttore dei telefoni, [Giovanni Degara citato da Aldo] c'è il falegname, c'è il postino[...], c'è mia mamma che ascolta silenziosa, c'è Dina, magliaia, Pina, contabile, Violetta, operaia, c'è Aldo, un pittore originale, viene pure un padre rosminiano, un asceta, gente la più varia e siamo tutti concordi, tutti presi dallo stesso fuoco che trasforma.¹²

Il padre rosminiano di cui si parla è Clemente Rebora. Conferma di ciò l'abbiamo anche da una lunga lettera, datata 28 giugno 1950, in cui il notaio Dal Rì scrive a mons. de Ferrari, fra il resto, di seguire con vivo interesse il Movimento, e di ospitare nella propria casa un raduno settimanale cui presenziano spesso padre Pagani o padre Rebora.¹³

Claretta agli inizi del 1949 aveva cominciato a frequentare gli incontri della comunità. Nell'estate dell'anno successivo, attratta da questa spiritualità, ancora minorenni, chiede al padre di permetterle di seguire Chiara nella strada del focolare. Il notaio nella già citata missiva del 28 giugno, con accenti di singolare spessore che denotano una personalità schietta e profonda, dopo aver comunicato il desiderio della figlia, esprime il suo apprezzamento per il Movimento, e tuttavia essendo, come egli stesso si esprime, un individuo dotato di senso critico, che ama dire pane al pane e non si adatta così facilmente a tacere il suo pensiero, non tace, per l'appunto, alcune riserve e perplessità – un certo personalismo, troppa dimestichezza tra maschi e femmine, allontanamento dalle organizzazioni tradizionali – che aprono uno spiraglio su critiche e difficoltà in cui i Focolari rischiavano di incorrere. Dal Rì vede questi atteggiamenti per lo più legati ad eccessivo entusiasmo, e li riferisce ritenendo utile e doveroso far presente il lato debole, perché il Movimento non devii dalle sue finalità; ma non gliene sfuggono le potenzialità:

È tanto il bisogno che si sente oggi di perfezionamento dei cristiani, di cristianesimo vissuto, di

¹¹ Lettera di Valeria Ronchetti a Chiara Lubich, Rovereto, 14 gennaio 1949, in AGMF, Fondo Vale Ronchetti, non inventariato.

¹² Autobiografia di Claretta Dal Rì, in ACL, non inventariata, I parte, p. 45.

¹³ Lettera di Carlo Dal Rì a mons. Carlo de Ferrari, Rovereto, 28 giugno 1950, in ACL 140-01 01-01 05.

fraternità, di unione, di uscita dall'individualismo religioso, che sarebbe una grande iattura che questo movimento, sorto proprio per queste finalità, avesse a mancare al suo fine!¹⁴

L'arcivescovo de Ferrari ritiene opportuno che Claretta che soggiornava per le vacanze a Tonadico insieme a Chiara e alle focolarine, torni in famiglia; ma mentre ha luogo lo scambio epistolare, la Lubich, intuito il disagio del genitore, previene la decisione dell'arcivescovo, e Claretta rientra a Rovereto; dopo pochi mesi, ella riceverà dal padre il consenso ad entrare in focolare; come apprendiamo dalla lettera che questi scrive a mons. de Ferrari, l'arcivescovo si era congratulato con Claretta per il permesso ottenuto, augurandosi che «non fosse stato in alcun modo strappato, ma premio di amorosa obbedienza».¹⁵ Carlo Dal Rì, sentendosi in dovere di spiegare l'approvazione data, ammette che la figlia in quei mesi si era mostrata sempre aliena da ogni idea di ribellione e soggetta alla sua volontà, e tuttavia egli l'aveva vista struggersi dal desiderio di potersi dare a quella che ella sentiva essere la sua vera vocazione, l'unico scopo della sua vita; in tale situazione, egli aveva sentito di non potersi opporre più oltre al desiderio della figlia e concludeva:

Se questa è la volontà di Dio, che essa sia fatta! [...] Chi sa che, con ciò, Egli non esaudisca la mia quotidiana preghiera di poter donare al Suo servizio, come sacerdote o religioso, uno dei miei figli! In ogni caso, io continuerò a pregare anche perché Egli tenga sempre la Sua mano sul capo di mia figlia e delle sue compagne ed in ispecie perché le tenga sempre e sinceramente soggette alla Sua Chiesa!¹⁶

III. IL RUOLO DEI PADRI ROSMINIANI

Prima di esaminare il ruolo ufficiale svolto dai padri rosmينiani, in particolare da padre Pagani, in questo contesto, è necessario ripercorrere sinteticamente alcuni avvenimenti della storia dei Focolari relativi agli anni 1948-49.

Nell'estate del 1948 Chiara Lubich era venuta a sapere che un francescano, padre Beda Hernegger, era promotore di un'iniziativa mirante all'unità dei cattolici, sulla scia della comunità di lavoro *Regnum Christi*. Desiderosa di avviare un rapporto con chi mostrasse un'inclinazione verso un tema tanto a lei caro, la Lubich si era messa in contatto con il religioso. Dall'incontro con padre Beda era nata la prospettiva di una fusione tra le due realtà, tra le quali si coglieva una sintonia quanto a finalità. Alla fine di novembre del 1948, in vista di questa fusione, mons. de Ferrari comunicava al padre provinciale dei cappuccini di voler assumere personalmente il compito di vegliare sui Focolari. Questi dunque uscivano dall'alveo del francescanesimo, in cui fino ad allora si erano sviluppati. Poco dopo, ai primi di dicembre del 1948 Chiara si stabilisce a Roma

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Lettera di Carlo Dal Rì a mons. Carlo de Ferrari, Rovereto, 4 febbraio 1951, in ACL 140-01 01-01 05.

¹⁶ *Ibidem*.

con Giosi Guella, per seguire da vicino il cammino di unificazione con l'opera di padre Beda, che poi di fatto non si concretizzò.¹⁷

Il 1949 è caratterizzato da una alacre e dinamica attività di semina della spiritualità dell'unità nella capitale; nel mentre, i focolari di Trento e Rovereto oltre a consolidare le comunità già formatesi, sono il motore di una propagazione al di fuori del Trentino che va a toccare Milano, Padova, e poi Torino, Verona e via via altre città. L'arcivescovo de Ferrari, che Chiara Lubich aggiornava costantemente e nelle mani del quale sempre rimetteva il suo operato, nell'ottobre 1949 le chiede di redigere un elenco completo dei Focolari, loro sedi e numero di componenti.¹⁸ La risposta di Chiara non si fa attendere, e, «confessando» che fino ad allora si era badato molto poco all'organizzazione, «cercando d'amar Dio e di farLo amare ed a fatti oltrecché a parole», trasmette questi dati: 4 focolari a Trento ed uno a Rovereto composto da Valeria Ronchetti e Pina De Vettori, 597 persone che seguono la spiritualità dell'unità a Trento, 1575 in Trentino (paesi) e 289 a Rovereto.¹⁹ Mons. Carlo de Ferrari nella lettera del 18 ottobre comunicava anche una sua decisione, di aver affidato cioè la cura di tutti i focolari trentini a mons. Modesto Revolti. Il decano della cattedrale assumeva dunque il compito di assistere i cinque focolari ivi compreso quello di Rovereto. Prova ne sia che nella relazione riguardante il Movimento relativa al periodo novembre 1949 – febbraio 1950, scritta da mons. Revolti e datata 23 febbraio 1950, si trova scritto: «In città vivono di vita intensamente spirituale quattro “focolari”, un quinto a Rovereto».²⁰

Di lì a poco tuttavia mons. de Ferrari avrebbe ritenuto opportuno operare una distinzione, valutando chi potesse essere investito dell'incarico di seguire gli sviluppi del Movimento a Rovereto. È quanto desumiamo da una lettera datata 26 marzo 1950 ed indirizzata da don Antonio Longo, sacerdote di Rovereto all'Arcivescovo. In questa missiva dapprima don Antonio si scusa perché – scrive – «solo oggi mi è stato possibile parlare a p. Pagani dei Rosminiani e comunicargli quanto da Vostra Altezza avevo incarico di dirgli». Prosegue facendo riferimento «alla proposta quasi scherzosamente fatta» dall'Arcivescovo di affidare a lui, don Longo, l'assistenza del Gruppo “Unità” di Rovereto. Aggiunge quindi di sentire di dover esprimere con maggiore precisione il suo parere a questo riguardo, ritenendo che si tratterebbe di un errore. A sostegno di ciò, dopo aver addotto motivazioni di carattere personale, aggiunge che

p. Pagani è persona più che adatta, in quanto si distingue per la sodezza della dottrina nella predicazione e nella direzione spirituale. Non esito a dire – aggiunge Longo – ch'egli, nella cerchia dei “cristiani sodi” di Rovereto, è il prete, senza dubbio, più stimato. E lui stesso, riguardo al movimento dell'Unità,

¹⁷ Cfr. ABIGNENTE, “Qui c'è il dito di Dio”. *Carlo de Ferrari e Chiara Lubich: il discernimento di un carisma*, cit., pp. 125-144.

¹⁸ Lettera di mons. Carlo de Ferrari a Chiara Lubich, Trento, 10 ottobre 1949, in ACL 140-01 01-01 01.

¹⁹ Lettera di Chiara Lubich a mons. Carlo de Ferrari, (senza luogo), 21 ottobre 1949, in ACL 140-01 01-01 02.

²⁰ «Breve relazione sul movimento dell'”Unità”» di mons. Revolti, cit. in ABIGNENTE, “Qui c'è il dito di Dio”. *Carlo de Ferrari e Chiara Lubich: il discernimento di un carisma*, cit., p. 152.

distingue nettamente quella che è la sostanza buona da certe manifestazioni che lasciano un po' perplessi.²¹

Quindi a padre Carlo Pagani, già maestro dei novizi del Calvario di Domodossola, che era giunto a Rovereto il 12 settembre 1945 in qualità di rettore, viene affidato nell'aprile del 1950 dall'arcivescovo l'incarico di assistere il Movimento. Valeria Ronchetti, da Ostia dove si è recata anche per motivi di salute, esprime la disposizione d'animo con cui i Focolari si rivolgono a lui; gli scrive il 15 aprile 1950: «Vedendo in lei, Padre, sempre la Volontà di Dio su di noi, desideriamo compierla per poter essere tutte sua Volontà viva».²² A questa lettera segue uno scambio epistolare – seppur breve – in cui si costata da parte di Valeria Ronchetti il desiderio di aggiornare padre Pagani della vita dei Focolari a Rovereto, e da parte del religioso una lettura sapiente e lungimirante degli eventi. Assai significativa una lettera a Valeria del 5 maggio 1950, in cui il rosmignano informa della visita a Rovereto del padre generale, «favorevole al Movimento», il quale ha dato il benessere circa la direzione locale a Rovereto. Nella stessa missiva prosegue: «Ho visto pure Sua Altezza [mons. de Ferrari] domenica scorsa qui a Rovereto [...]. Ha messo le cose a punto con quell'articolo apparso sull'ultimo numero di «Vita Trentina» che ho letto e commentato nel raduno di ieri sera».²³ L'articolo menzionato era apparso sul numero del 4 maggio del periodico diocesano. Carlo de Ferrari, in questo scritto, aveva citato alcune considerazioni di padre Beda Hernegger, il quale constatava un interessante fenomeno, ossia il formarsi in modo spontaneo, in Europa ed in Italia di cenacoli laici, il cui elemento caratteristico viene identificato nel superamento dell'individualismo religioso. L'arcivescovo aveva aggiunto un monito rivolto sia agli entusiasti che agli oppositori dei Focolari. Il monito era questo: «ogni idea, anche se nuova, ogni forma di vita e di apostolato siano le benvenute purché approvate da chi di dovere portino del bene in appoggio e sostegno degli organismi già esistenti per quanto antichi e forse fatiscenti, non mai a loro distruzione e detrimento».²⁴ E concludeva ricordando come i Focolari fossero regolarmente approvati dall'arcivescovo,²⁵ che li aveva affidati a mons. Revolti per la città di Trento e al superiore dei padri rosmigniani per Rovereto.

²¹ Lettera di don Antonio Longo a mons. Carlo de Ferrari, Rovereto, 26 marzo 1950, in ACL 140-01 01-01 05.

²² Lettera di Valeria Ronchetti a don Carlo Pagani, Ostia, 15 aprile 1950, in AGMF, Fondo Vale Ronchetti, non inventariato.

²³ Lettera di don Carlo Pagani a Valeria Ronchetti, 5 maggio 1950, in AGMF, Fondo Vale Ronchetti, non inventariato.

²⁴ Cdef [C. DE FERRARI], *Movimento per l'unità cristiana*, in «Vita Trentina», 4 maggio 1950, p. 3.

²⁵ Il 1° maggio 1947 l'arcivescovo Carlo de Ferrari aveva approvato *ad annum* lo Statuto dei Focolari della Carità (*Gli apostoli dell'Unità*), poi confermato l'anno successivo *ad triennium* «constatato l'ottimo spirito e fervore degli associati»; cfr. ABIGNENTE, «Qui c'è il dito di Dio». Carlo de Ferrari e Chiara Lubich: il discernimento di un carisma, cit., pp. 103-105.

Padre Pagani, facendo riferimento a questo articolo, nella lettera a Valeria raccomandava

di tenere duro nelle Associazioni nostre perché questa è la Volontà di Dio espressa dal suo Vicario in terra, malgrado le incomprensioni, le umiliazioni che più ci assomigliano a Gesù appassionato e che, offerte per amore e con amore, finiranno ad assicurare la vittoria allo stesso amore anche in altri cuori.

Una posizione accorta ed equilibrata, espressa anche a fronte di difficoltà, che, evidentemente con l'ampliarsi della comunità si erano presentate, posizione tanto più significativa quando si consideri che, sebbene il Movimento avesse avuto l'approvazione diocesana, non godeva ancora del riconoscimento da parte della Santa Sede, che sarebbe giunto dopo un lungo periodo di studio.

Con il trascorrere dei mesi l'impressione positiva di padre Pagani nei riguardi della comunità dei Focolari, percepibile nelle lettere, si approfondisce e si articola. È quanto possiamo cogliere nella relazione da lui redatta in veste di Delegato, inviata all'arcivescovo il 27 ottobre 1950 e da questi inoltrata il 12 novembre a mons. Alfredo Ottaviani, allora assessore del S. Ufficio. Vi si leggono espressioni di questo tenore:

Ho potuto constatare il bene prodotto nelle anime che hanno compreso questo ideale dell'Unità ed hanno cercato di tradurlo in pratica. [...] l'unità cordiale fatta di amore soprannaturale e di umiltà, che essi fanno coi fratelli coi quali convivono, li mette in grado di sentire in loro la presenza, l'azione, l'ispirazione di Gesù ed arrivano senza peccare di superbia a sentirsi trasformati in Gesù secondo l'esperienza di San Paolo ed a comunicare Gesù stesso alle anime che avvicinano, portando loro l'amore, il conforto della parola di Gesù vissuta e trasfusa perciò in tante anime.²⁶

Con la stessa profondità di discernimento, padre Pagani riporta poi i frutti prodotti dalla vita evangelica: la conversione a Dio di parecchie anime avvicinate, l'amore e la gioia del sacrificio, un'umiltà che disarmava l'avversario, considerati contrassegni sicuri che l'opera non può venire dal maligno; non nasconde qualche inconveniente sorto per umana limitazione e per il carattere di novità, ritenendo che il riconoscimento giuridico e direttive sapienti potranno dare incremento e solidità al movimento stesso «con vantaggio delle anime e della Chiesa che può valersi d'una preziosa collaborazione nel difficile compito della conquista delle anime».²⁷

Una dimensione profetica, possiamo dire, che la realtà confermerà, forse al di là delle aspettative. La comunità di Rovereto vedrà infatti fiorire numerose vocazioni al focolare, giovani chiamati a seminare la spiritualità dell'unità in terre lontane, ad aprire impensati orizzonti di dialogo. Tra loro Aldo Stedile concorrerà a diffondere questo spirito in Belgio, Svizzera, Austria e Germania, dove si tratterà per 20 anni, e dove assieme a Bruna Tomasi darà vita alla cittadella ecumenica di Ottmaring. Claretta Dal Rì, dopo una permanenza in varie città italiane, aprirà il primo focolare femminile in Olanda, e darà in seguito un impulso fondamentale nel campo del

²⁶«Relazione sul Movimento dell'Unità» di don Carlo Pagani, Rovereto, 27 ottobre 1950, in ACL 140-01 01-05 01.

²⁷ *Ibidem.*

dialogo con persone di convinzioni non religiose. Dina Sartori, entrata in focolare il 19 novembre 1949, proseguirà la sua avventura in Sicilia e sarà poi tra i pionieri dei Focolari in America Latina, Argentina e Colombia; Violetta, sorella di Dina, sarà ad Assisi, Perugia, per approdare in Brasile, e poi in Angola: un elenco certamente incompleto che fa solo intravedere una storia ancora da scrivere.

delneroelena@gmail.com

(Centro Chiara Lubich)

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE:

- B. CALLEBAUT, *La nascita dei Focolari. Storia e sociologia di un carisma (1943-1965)*, Città Nuova, Roma 2017.
- J. GALLAGHER, *Chiara Lubich. Dialogo e profezia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1999.
- C. LUBICH, *L'avventura dell'unità* (intervista di F. Zambonini), Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
- P. MARANGON, *Clemente Rebola e i primi focolarini*, in «Rosmini Studies» 3, 2016, pp. 293-307.
- T. MINUTA, *Abbiamo creduto all'amore*, Città Nuova, Roma 2013.
- A. TORNO, *PortarTi il mondo tra le braccia. Vita di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2011.





ALBERTO LO PRESTI

TWO FORMS OF NEO-GUELPHISM IN COMPARISON. ROSMINI AND GIORDANI

NEOGUELPHISMI A CONFRONTO:
ROSMINI E GIORDANI

Rosmini and Giordani were two neo-guelphs, belonging to different centuries. What similarities and differences can be detected in their philosophical and political approach? The former lived in a context of reconstruction of the identity of the Church, during the liberal revolution. The second had to face fascism and totalitarianism. Their lesson cannot be forgotten, especially today, when ethical pluralism confronts us with new challenges.

I. INTRODUZIONE

Un secolo di distanza separa Antonio Rosmini da Iginio Giordani. Un periodo intenso, in Italia e in Europa, segnato dalle guerre d'indipendenza, dall'unificazione del Paese, dall'arretramento dei cattolici nella vicenda politica dello Stato, dalle guerre mondiali, dall'avvento del fascismo. Rosmini e Giordani sembrerebbero separati da una consistente trama evolutiva che, dal punto di vista eminentemente storiografico, separa i due collocandoli in contesti lontani. Eppure non è difficile stabilire un ponte ermeneutico che mostri come l'iniziativa intellettuale e politica di Giordani debba annoverare Rosmini fra le fonti più importanti.

Ne abbiamo un'evidente traccia nel capitolo dedicato a Rosmini che Giordani inserì nel volume *Pionieri della democrazia cristiana*, scritto nel 1925, ma pubblicato, solamente, alla caduta del regime fascista, per ovvie ragioni. Tale volume fu scritto su suggerimento di Luigi Sturzo e la lista delle figure storiche introdotte che possono essere iscritte fra i fondatori degli ideali democratici in una prospettiva cristiana fu ugualmente concordata con lui. È probabile che l'impatto che Giordani ebbe col Rosmini fu di immediata sintonia attorno a due elementi fondativi del loro pensiero: il neoguelfismo, di cui – seppure con modalità differenti – entrambi furono esponenti, e la concezione della storia. Rosmini e Giordani procedono all'analisi del proprio tempo e del divenire storico a partire da una concezione agostiniana. Una storia che non è segnata dai progressi della ragione umana, né dallo sviluppo tecnologico, tanto meno dalla volontà



di potenza dei leader belligeranti. La storia, cioè, ha una trama propria, intrinseca, che l'essere umano può leggere con gli strumenti della fede cristiana. E la politica, dunque, è il mezzo necessario per cogliere i nessi fondamentali della storia e guidarli verso il loro compimento. Si tratta, con ciò, di scegliere fra il bene e il male, fra la costrizione (piegarsi alle proprie umane inclinazioni) e la libertà (assecondare il disegno di Dio sul creato per realizzarsi pienamente e speditamente). La storia, per entrambi, è il luogo dove alberga la speranza cristiana.

II. ROSMINI

Il neoguelfismo di Rosmini¹ si palesa prima dello storico volume di Gioberti *Del primato morale e civile degli italiani* del 1843. È già visibile nel *Panegirico di Pio VII* del 1823, frutto dell'elogio funebre che Rosmini condusse a Rovereto (nella Chiesa di San Marco) alla morte del papa, nel quale Rosmini invitò non solo l'Italia a riscoprire le sue fondamenta cristiane e a riconoscere in esse le ragioni della propria unità, ma avanzò anche l'idea di affrancamento della Chiesa dal potere politico, ammonendo a qualsiasi ingerenza dovesse invece verificarsi. Di qui, l'inclusione di Rosmini nella lista delle persone sospette e da controllare, da parte del governo austriaco.

È chiaro che il neoguelfismo italiano emerge drammaticamente nella Prima guerra d'indipendenza (1848-49), quando l'interrogativo sul ruolo del cattolicesimo per realizzare le aspirazioni dell'unità d'Italia diventa un problema politico, non più solo filosofico. I due principali esponenti neoguelfi, Gioberti e Rosmini, perseguono un indirizzo diverso e le contraddizioni fra di loro sono emblematiche per comprendere la contraddittorietà dello stesso processo risorgimentale, dal punto di vista dei cattolici. Il comportamento politico del Papato, che in un primo tempo asseconda le istanze rivoluzionarie italiane e in un secondo tempo, invece, rifiuta di porsi alla testa del movimento risorgimentale e ripiega sulle posizioni dello storico nemico austriaco, si può spiegare anche sullo sfondo delle contraddizioni nel neoguelfismo italiano.

Alla base c'era il ruolo del papa e i poteri ad esso connessi nel tentativo di erigere lo Stato unitario italiano su base federalista. Infatti i rappresentanti del movimento neoguelfo non ebbero essi stessi chiaro in che termini il Papato avrebbe dovuto rivestire un ruolo decisivo nel processo federale, e con quali poteri esso avrebbe potuto guidare il processo di unificazione. A questa mancanza di chiarezza contribuirono forse pure Gioberti e Rosmini, i quali intesero in modo diverso la natura del Papato. Esso venne collegato da Gioberti strettamente alla visione della filosofia della creazione, e quindi fu caricato di un ruolo nella direzione del processo unitario che lo conduceva ad incarnare una precisa idea metafisica. Con la conseguenza che, nel momento della crisi del Papato, e nel momento del sorgere da parte di Pio IX delle profonde perplessità di guidare una nazione come quella italiana che non appariva più in sintonia con l'idea

¹ Il neoguelfismo di Rosmini fu influenzato da De Maistre (*Du Pape*, 1819), Carlo Trova e Cesare Balbo, autori rispettivamente di una *Storia d'Italia nel Medio Evo* (1839) e di una *Storia d'Italia sotto i barbari* (1830).

cattolica, Gioberti abbandonò la stessa premessa neoguelfo-federalistica, assumendo, nel *Rinnovamento*, una prospettiva nuova.

Rosmini, al contrario, non avendo affidato al Papato il ruolo di incarnare una precisa idea speculativa, non ritenne venuta meno, con la crisi del 1849, la possibilità di ripensare allo Stato romano come una realtà capace di mediare le diverse esigenze verso la creazione di un'unità nazionale. Egli pagò sulla sua persona il fallimento del progetto federale da lui difeso e del programma riguardo al Papato "nazionale", tanto con la condanna delle sue opere politiche, quanto con l'isolamento in ambito politico, quanto infine con la mancata elevazione alla dignità cardinalizia. Eppure, nonostante questa vera e propria clamorosa sconfitta delle sue idee e delle sue indicazioni politiche e diplomatiche, restò moderatamente convinto che sul Papato si sarebbe ancora potuto contare, ove si fossero verificate alcune circostanze favorevoli. La visione rosminiana del Papato, a questo punto, si dimostra troppo ottimistica e forse legata ad una speranza più che ad una valutazione realistica. Continuando egli a considerare, anche dopo il 1849, il ruolo positivo del Papato nei progetti ulteriori di riscatto nazionale, mostra di avere una grande considerazione in Pio IX e nelle sue capacità di superare i limiti che erano imposti a lui da una serie di scelte sbagliate, iterate ormai dopo il 1850 dalla politica del cardinale Antonelli. Quel Papato che aveva rigettato come pericolose le proposte rosminiane di riforma nella Chiesa non poteva più pensare di avere un proprio ruolo nella causa nazionale. Rosmini, sperando in una soluzione favorevole dell'esame delle sue opere davanti all'Indice, e godendo indubbiamente di un favore notevole in questo ambito da parte del Pontefice, forse si illuse che anche su altre materie questi si potesse dimostrare ancora legato ai suoi vecchi progetti, magari rinnovati ed aggiustati.

Come si può ben vedere, si tratta di due atteggiamenti molto interessanti. Nel primo caso l'inadeguatezza dell'istituzione papale all'idea che di essa si era creata Gioberti (entità che ontologicamente informa della sua essenza lo spirito italiano cattolico) comporta la crisi dell'iniziativa che lega la causa nazionale al Papato ed al cattolicesimo. Gioberti ritiene in un certo senso che il Papato abbia tradito l'idea di religione collegata allo spirito italiano, travisando il suo ruolo insieme politico e religioso. Di qui la condanna del Papato di Pio IX e del cattolicesimo curiale, con l'abbandono del progetto che dello Stato pontificio faceva lo Stato di riferimento per la direzione politica italiana. La convinzione di Gioberti, nel *Rinnovamento*, diviene quella che la direzione della politica unitaria italiana spetti al Regno di Sardegna, e che l'ipotesi di risoluzione federale sia ormai tramontata nei tempi stretti che erano stati concepiti da lui, fin dalle speculazioni del *Primato*. Al Papato spetterà solo un ruolo del tutto spirituale. La nazione italiana non sarà guidata dal Sommo Pontefice, perché egli non avrà più il Potere temporale, e sarà per gli italiani un punto di riferimento solo spirituale.

In considerazione del fallimento del progetto federale per l'insistenza del Regno di Sardegna di concepire l'alleanza fra gli Stati italiani come una Lega militare, con l'esclusione del forte progetto della Dieta "costituente", e visto che la Curia romana aveva poi assecondato tale tendenza negativa nei confronti della Confederazione con il rifiuto, a sua volta, di un ruolo rinnovato del Papato come entità di mediazione, Rosmini aveva ritenuto che l'idea in sé d'un accordo fosse venuta meno per determinate contingenze, e che occorresse attendere tempi migliori. Una diversa situazione, magari con una maggiore efficacia del ruolo dei Sovrani rispetto ai Parlamenti, e con un contrasto più rigoroso delle iniziative demagogiche ed ideologiche in corso, avrebbe potuto favorire la ripresa di una considerazione positiva del principato ecclesiastico. L'ottimismo rosminiano era anche in fondo giustificato dal fatto che, nell'ottica del pensatore

trentino, il Regno di Sardegna, avendo fatto la scelta anticlericale con le leggi Siccardi,² ed essendosi sempre più laicizzato, non poteva dichiararsi portavoce delle tendenze unitarie nazionali. Se il re di Sardegna non poteva porsi a capo del movimento nazionale, perché il suo Parlamento si era alienato le simpatie dei cattolici, evidentemente la causa nazionale non poteva essere portata avanti dai Savoia. Dunque, la mediazione papale poteva tornare valida.

III. GIORDANI

Significativa fu l'esperienza neoguelfa che Giordani, e altri esponenti del cattolicesimo italiano, condussero negli anni Venti del Ventesimo secolo. La storia del movimento cattolico di quegli anni si sofferma, in generale, su altri processi storici. Del popolarismo di Sturzo si riconoscono diverse anime, riconducibili alle figure del sacerdote siciliano, di Guido Miglioli, di Stefano Cavazzoni, di Francesco Luigi Ferrari, di Alcide De Gasperi, diversamente impegnate sul fronte dell'opposizione al fascismo. Di un gruppo neoguelfo si hanno poche tracce, prima della fondazione, nel 1928, di *Azione Guelfa*, ad opera di Piero Malvestiti e Gioacchino Malavasi.

La traccia più consistente è la fondazione della rivista *Parte Guelfa*, avvenuta nel 1925. Durò poco e fu costretta a chiudere dopo appena quattro numeri usciti, dei quali il penultimo sequestrato nei punti vendita e l'ultimo direttamente in tipografia. Tale esperienza non ha ricevuto, eccetto poche eccezioni, il giusto interesse dagli studi storici che si sono soffermati su quel periodo, per cui potrebbe apparire come un tentativo non consistente, forse frutto dell'iniziativa coraggiosa di qualche intellettuale dell'epoca, non sufficiente per poter definire un movimento neoguelfo. Prima di confutare tale interpretazione, si può andare sulle tracce del nuovo neoguelfismo ricorrendo ad altre circostanze. La prima è un articolo che Piero Gobetti pubblicò su *La Rivoluzione Liberale*, il 25 marzo 1923, dal titolo "Critica al Neoguelfismo". Il firmatario di tale articolo era Giovanni Maria Bertini, un filosofo risorgimentale che aveva scritto tale contributo molti anni prima, il 12 gennaio 1863. Perché Gobetti pubblicò uno scritto così vecchio? In una presentazione di tale articolo, egli spiegò che fu il Presidente del Consiglio dei Ministri, Benito Mussolini, ad averglielo inviato, per contrastare un eventuale pericolo neoguelfo che, evidentemente, era in atto. Nel ristamparlo, Gobetti concordò sugli «equivoci neoguelfi» tipici della storia d'Italia, in considerazione del fatto che «c'è in ogni italiano l'orgoglio dell'ospite del papa». Al tempo stesso, non trattenne una chiosa polemica nei confronti delle reali intenzioni di Mussolini, il quale aveva cominciato a tessere la sua trama di potere cercando di incontrare la cultura cattolica così da emarginare il popolarismo di Sturzo.

Un'altra traccia rilevante proviene da una diretta memoria di Gerardo Bruni, uno dei primi popolari, circa un'azione dimostrativa, probabilmente un attentato, che lui e qualcun altro vol-

² Le leggi di separazione fra Stato e Chiesa che, nel 1850, furono promulgate dal Regno di Sardegna. Alienazione dei privilegi del clero cattolico.

lero ordire contro Mussolini in seguito al delitto Matteotti (10 giugno 1924). Si tratta di una memoria che Bruni³ presentò solo nel 1973, al convegno “Cristiani per il socialismo”, tenuto a Bologna. Per realizzare tale gesto, che implicava l’uso delle armi, cercarono manforte nel gruppo guelfo che stazionava a Piazza Adriana, a Roma, ma costoro non condivisero l’iniziativa⁴ (Piazza Adriana era anche la sede della rivista *Parte Guelfa*).

Parte Guelfa non ebbe vita facile, perché fu presto messa all’indice dal fascismo. Per sottrarlo al sequestro preventivo della polizia si ricorse, per la stampa, a una tipografia di Bari, probabilmente su strategia attuata da Cenci, che era pugliese. Essa fu stroncata dalla presa di distanza che, attraverso *l’Osservatore Romano*, la Santa Sede prese nei confronti di tale rivista, che era scesa nell’arena politica con vivace polemica.

Le intenzioni della rivista si rivelarono nel «Preambolo», firmato da entrambi i direttori: un manifesto programmatico delle loro intenzioni e dell’indirizzo che la rivista voleva prendere. Lo scopo della rivista era «fare opera di conquista [...] al cattolicesimo» e, per avere le mani più libere, si sottolinea nelle prime righe l’autonomia dal Partito Popolare Italiano e dall’Azione Cattolica. Gli unici limiti che la rivista s’impose furono «l’interesse e la dottrina della Chiesa». La posizione neoguelfa non poteva rivelarsi con parole più chiare delle seguenti: «Noi tendiamo agli Stati Uniti d’Europa con moderatore il Papa. Prepariamone la realizzazione creando le interferenze culturali, che precedano o almeno seguano le interdipendenze economiche e sociali». La figura paterna del Santo Padre, a loro avviso, avrebbe potuto lavorare per avvicinare «i fratelli separati [...] da barriere naturali e da pregiudizi irrazionali». Per realizzare ciò, concludevano in tale «Preambolo», bisognava muovere da 10 principi fondamentali, cioè dal Decalogo, che per essere preso alla lettera, onde evitare ogni confusione su chi mercanteggiava e attenuava la forza dei principi cristiani, riportarono in lingua ebraica, nella prima pagina del primo numero.

Le firme che si alternarono nei 4 numeri della rivista, che poterono vedere la luce fra mille difficoltà, furono, oltre a Giordani e Cenci, quelle di Icilio Felici, Renato Vuillermin, Giovanni Livrani, Fernand Deschamps, Vittorio Castellani, Vito G. Galati, Manlio Carnazza, Nello Palmieri, Edoardo Fenu, Luigi Sturzo, Federico Valenzani, Riccardo Carbonelli, Mario Scelba, Luigi Corazzin, Fabrizio Fabrizi, Mario Gorini, Achille Grandi, Enzo Iulitta, Michele Poveromo, Giovanni Livrani. Questa galleria, fatta di alcuni nomi che si conquisteranno il palcoscenico delle lotte politiche anche negli anni successivi e di altri che spariranno dalla scena pubblica, si compone di sacerdoti impegnati nella polemica politica, popolari nuovi e della prima ora, intellettuali esperti nei vari settori dell’economia, della politica estera, della sanità, ecc.

Un gruppo che si rifaceva al neoguelfismo, dunque, esistette, ed era anche abbastanza nutrito. Quanto si ispirava all’esperienza neoguelfa risorgimentale? Iginò Giordani è il sicuro collegamento intellettuale fra tale gruppo e la storia del Risorgimento italiano.

Negli stessi anni in cui Giordani preparava, e poi realizzava, *Parte Guelfa*, egli era impegnato

³ Fondatore del Partito Cristiano Sociale, unico rappresentante di questo partito all’Assemblea Costituente.

⁴ G. BRUNI, *L’esperienza dei cristiano-sociali*, in «Discorsi e immagini», n. 2, settembre 1981, p. 30.

in una personale ricerca sul movimento sociale e politico cristiano del Diciannovesimo secolo. Tale ricerca nasceva da una esigenza interiore di recuperare il vissuto e il pensiero di quei cattolici che, sotto i colpi del laicismo massone, illuminista e del socialismo ateo e rivoluzionario, avevano reagito con impegno e coerenza, fondando le basi della modernità sui presupposti del «cristianesimo militante». Chiese consiglio a Sturzo, il quale gli fornì un primo elenco di figure che riteneva utile approfondire. Partì una esplorazione di figure, storie, pensieri, che ebbe due tappe importanti: i francesi Montalembert, Lacordaire, Lamennais, dei quali Giordani ammirò la passione per l'idea di libertà, scevra dai condizionamenti ideologici del pensiero materialista, e il neoguelfismo risorgimentale, letto soprattutto attraverso le figure di Santorre di Santarosa, Vincenzo Gioberti, Cesare Balbo e Gioacchino Ventura. L'indagine storica di Giordani è al servizio della presa di coscienza che lui, in quanto popolare, si augura che i cattolici italiani possano prendere in relazione al pericolo dell'emergente sistema fascista, considerato da Giordani neopagano, anticristiano, immorale e irrazionale. È una storia, dunque, che si fa presente attualità, nella misura in cui intendeva fondare un riscatto etico e politico. Tali ricerche confluirono in un volume scritto fra il 1925 e il 1926, *Pionieri della democrazia cristiana*, che poté uscire solo dopo la caduta del fascismo, nel 1945, a causa delle restrizioni alla libertà di stampa in generale, e al personaggio Giordani in particolare, che il fascismo intraprese.⁵

IV. NEOGUELFISMO E ANTICATTOLICESIMO

Consideriamo ora la differenza fra il neoguelfismo di Gioberti e di Rosmini e quello del secolo successivo, di Giordani. A Giordani appare errato far coincidere i dogmi e le verità della fede con un programma di una parte politica, perché le verità della fede sono a disposizione di tutti, devono potersi realizzare a prescindere dalle opzioni politiche in campo. Non sarà mai una parte che, in quanto avrà saputo organizzarsi politicamente, riuscirà a fondare un ordine confacente con i principi e i valori cristiani. Con parole dirette, Giordani esclamò che «il Papa non può essere assunto a capo d'un partito politico, egli padre di tutta la cristianità nel regno dello spirito».⁶ Giordani osserva che, difatti, quando Pio IX tentò di attuare il programma neoguelfo, si scontrò con la realtà. Il riferimento, chiaramente, è alla guerra con l'Austria durante i moti del 1848-49, e all'allocuzione *Non semel* durante il Concistoro cardinalizio chiamato a risolvere il problema di

⁵ La prima edizione del volume apparve con il titolo *Pionieri della democrazia cristiana*, SELI, Roma 1945. Una seconda edizione fu pubblicata nel 1950, col titolo di *Storia della democrazia cristiana. I pionieri*, sempre per l'editrice SELI, a cui fu aggiunta un'ampia prefazione ed eliminato l'ultimo capitolo, relativo al Centro Germanico, che doveva essere inserito in un secondo volume che, invece, non vide mai la luce. Il volume fu ripubblicato nel 2008, col titolo di *Pionieri cristiani della democrazia*, Città Nuova, Roma, comprensivo sia del capitolo dell'edizione del 1945 che della Prefazione del 1950.

⁶ Ivi, p. 73.

come potessero le truppe del papa muovere contro un esercito cattolico come quello austriaco.

Un secolo dopo si stava verificando una situazione simile, in Europa, e con una proposta analoga, formulata da Giordani nelle pagine di *Parte Guelfa*. Ad avviso di Giordani, la Prima Guerra Mondiale aveva mostrato la necessità di avviare un processo di aggregazione delle principali forze europee. Comprese, e lo scrisse negli articoli su *Parte Guelfa*, che se l'Europa voleva vivere pacificamente, doveva affidarsi non alle strategie geopolitiche per porre fine alle controversie, ma all'instaurazione di una pace frutto di una scelta morale coraggiosa, basata sull'elezione del papa a «moderatore» dell'equilibrio continentale. L'idea era tutt'altro che ingenua se si pensa che tale ruolo, ad avviso di Giordani, non era politico, ma appunto morale, e che, nella storia dei decenni precedenti, il Santo Padre era stato chiamato da alcuni contendenti a dirimere alcune controversie nell'ordine internazionale. Il caso più rilevante, frequentemente citato da Giordani, era la questione delle isole Caroline, del 1885. Si trattò di una crisi fra la Spagna e la Germania per il possesso delle Caroline nell'Oceano Pacifico. Tali isole appartenevano nominalmente alla Spagna da secoli, anche se questa le aveva lasciate in uno stato d'incuria. La Germania ne rivendicava il possesso (con scarse motivazioni, a dire il vero, basate sulla presenza di una compagnia commerciale tedesca su quel suolo insulare). Bismarck, probabilmente per tentare di riabilitarsi agli occhi dei cattolici verso i quali aveva promosso il *Kulturkampf*, ebbe l'idea di affidare la soluzione all'arbitrato del papa, e la cattolica Spagna non ebbe niente da ridire. Ma i casi furono numerosi e significativi.⁷ Ad essi Giordani fece riferimento per fondare la proposta che già fu del Santarosa e di Gioberti: riorganizzare l'Europa politica sulla figura morale del pontefice romano.

⁷ I più importanti: nel 1870 la Santa Sede agì, in modo riservato, con un'opera di mediazione finalizzata alla prevenzione del conflitto Franco-Prussiano. Tale ruolo di mediazione ebbe modo di ripetersi nel 1890, quando Leone XIII nominò una commissione di prelati per dirimere una questione tra Gran Bretagna e Portogallo riguardante i confini del territorio di Murta Yama nel Congo. Nel 1893 ci fu l'arbitrato papale nella disputa fra Perù ed Ecuador riguardo alle frontiere. Nel 1894 Gran Bretagna e Venezuela ricorsero alla mediazione del papa per definire le frontiere della Guiana. Lo stesso accadde nel 1895, quando il papa fece da arbitro nel conflitto fra Haiti e Santo Domingo. Nel 1896 fu il papa a condurre un appello a Menelik di Etiopia a favore del rilascio dei prigionieri italiani di guerra. Nel 1898 la Santa Sede condusse un intervento per prevenire la guerra tra Spagna e Stati Uniti su Cuba e ancora, fra il 1900 e il 1903, fu richiesto l'arbitrato papale nella disputa fra Argentina e Cile per la determinazione delle frontiere. Nel 1905 Perù e Colombia gradirono di sottomettersi all'arbitrato papale in occasione di future dispute; nel 1906 lo stesso accadde per la determinazione delle frontiere tra Colombia ed Ecuador; negli anni dal 1909 al 1910 si ebbe l'arbitrato papale sul possesso dei depositi d'oro nella disputa fra Brasile e Bolivia, e poi fra Brasile e Perù. Si osservi che tutto ciò avvenne nonostante la Santa Sede fosse stata esclusa, ad opera dell'Italia, dalla Conferenza dell'Aja del 1899, che aveva codificato le procedure per la soluzione delle controversie internazionali con mezzi pacifici: i buoni uffici, l'inchiesta, la mediazione e l'arbitrato. Cfr. T. BERTONE, *La diplomazia pontificia in un mondo globalizzato*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, pp. 490-491.

Ovviamente tale proposta incontrò molti dubbi. Lo stesso Sturzo, che rimase in comunicazione con il gruppo di popolari nell'esilio londinese attraverso la corrispondenza con Giordani, scrisse al suo giovane pupillo quanto segue:

A proposito di "Parte guelfa", nel programma si dice che volete "gli Stati Uniti Europei con moderatore il papa". C'è da riflettere: se il papa dovrà interessarsi della politica europea, sarà costretto, assai più che non ora, a rispettare e aiutare i governi di fatto e quindi le tendenze conservatrici e nazionalistiche, che oggi predominano. Il secolo XVIII e metà del XIX ci dovrebbero insegnare qualche cosa in proposito. Può anche ricordarsi il Medio Evo del papa dei popoli; ma quale differenza da allora ad oggi! E poi, non avvertite che manca l'unità spirituale dell'Europa, e nel campo religioso (protestanti e ortodossi) e in quello politico (nazionalisti-liberali-socialisti) e in quello economico (paesi vincitori, vinti e così così)? Il giobertinismo guelfo era limitato ad una Italia chiusa; e aveva allora un potere temporale che si reputava necessario almeno come stato di fatto. Oggi non è lo stesso.⁸

La lettera di Sturzo fu pubblicata anche su *Parte Guelfa* del numero successivo, senza citare il nome dell'autore, ovviamente. Il dibattito era dunque fissato sulle possibilità di impostare un parallelismo fra il neoguelfismo risorgimentale e il neoguelfismo di Giordani e di Cenci.

V. STATO E CHIESA

Nel marzo del 1848 Rosmini pubblica *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, compiendo delle scelte apparentemente contraddittorie rispetto alle esperienze del costituzionalismo moderno. Le costituzioni liberali e illuministe, infatti, avevano premesso alla propria architettura una dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, mentre Rosmini comprende la difficoltà di definire in modo appropriato tali diritti, e pone invece alla base della Costituzione il riconoscimento che «i diritti di natura e di ragione sono inviolabili per ogni uomo» (art. 2). Questi diritti, in quanto propri della persona umana, sono anteriori allo Stato, devono essere riconosciuti e garantiti ai cittadini e agli stranieri. Si osservi che all'art. 3, fra i principi fondamentali, Rosmini garantisce la libertà d'azione alla Chiesa cattolica. In pratica, non accoglie la formula tipica delle costituzioni italiane di allora, secondo le quali la religione cattolica era la sola religione di Stato (eredità: *cuius regio eius religio*). Rosmini pensava che la Chiesa avrebbe potuto svolgere la sua missione solo in condizioni di piena libertà dal potere politico.

La religione cattolica non ha bisogno di protezioni dinastiche, ma che la sua libertà venga garantita e assicurata. Altrimenti si rischia il paradosso per cui un popolo libero sarebbe schiavo della religione che lo Stato gli farebbe professare. Tale assurdità si riscontra in tutte le costituzioni che s'ispirano al modello di organizzazione istituzionale e politica francese, a sua volta sollecitato, in origine, da un'istanza ostile alla fede religiosa. Gli esiti sono stati inevitabilmente contraddittori. Mentre si proclama la libertà di tutti i culti, proprio per tale ragione si contrasta

⁸ Lettera da Londra di Sturzo a Giordani, 28 giugno 1925, in I. GIORDANI, L. STURZO, *Un ponte tra due generazioni*, a cura di P. PICCOLI, Cariplo-Laterza, Bari 1987, pp. 45-46.

l'azione della Chiesa, cioè la fede religiosa più diffusa fra i cittadini.

È per queste ragioni, ad avviso di Rosmini, che la libertà e i diritti della Chiesa rimangono sacrificati in tutte le costituzioni moderne come, se non di più, nei poteri più assoluti, come già egli notava nelle *Cinque Piaghe*, quando voleva la Chiesa libera come alle origini: «La Chiesa primitiva era povera, ma libera. Ella non aveva vassallaggio, non protezione, meno ancora tutela, o avvocazia».⁹

Il medesimo tema risuona in Giordani, seppure con accenti diversi. Esso, infatti, nel Ventesimo secolo, incontra le sfide della democrazia e del pluralismo, della cittadinanza e dell'organizzazione sociale delle basi dello Stato. «Ovvio», osserva Giordani, «per la maggioranza il popolo è, al tempo stesso, sia Chiesa sia Stato. Ci vuole proprio una dissociazione di tipo civile per pensare un contrasto, o anche solo una netta separazione, fra Chiesa e Stato, perché equivarrebbe alla dissociazione di ciascuno con sé stesso, che rispetto alla Chiesa è un fedele, e rispetto allo Stato è un cittadino».¹⁰

Per Giordani, dunque, la questione è fissata nel modo seguente: le funzioni dello Stato e della Chiesa sono distinte, ma il soggetto su cui queste funzioni si applicano è il medesimo: il popolo. La conseguenza, a suo avviso, è che si deve uscire dal dibattito dommatico fra sfere d'influenza e gerarchie di principi e di valori, per riconoscere l'indispensabile funzione che Chiesa e Stato svolgono nella formazione e maturazione della persona. In altre parole, si trattava di operare assieme, cercare soluzioni di reciproco riconoscimento, facilitare la collaborazione fra politica e religione, attraverso iniziative specifiche, concrete, dalle quali ricomporre il quadro generale che la teologia politica e la filosofia dello Stato avrebbero potuto interpretare.

E invece, il mondo liberale – nelle sue istanze originarie – ha creduto di trasferire la differenza nella funzione fra Stato e Chiesa alla personalità del cittadino. Per cui dovremmo vivere come fossimo muniti di un doppio emisfero cerebrale: uno dove vivono le nostre adesioni religiose e l'altro dove ci comportiamo come perfetti sudditi/cittadini dello Stato borghese, liberale e moderno (la filosofia politica di Rawls, *A Theory of Justice*, 1971, ne rappresenta limpidamente le istanze teoriche). È la separazione fra pubblico e privato, fra etica e politica, che alla fine tratta con indifferenza (quasi come un fastidio) l'appartenenza religiosa.¹¹ Su quest'ultima considerazione, Rosmini e Giordani trovano un sicuro punto di contatto, testimoniato dalle seguenti citazioni, giustapposte a sostegno delle tesi espresse.

Per Rosmini:

Il liberalismo adunque de' nostri signori si manifesta sempre più: tutto finisce in una intolleranza religiosa, e in un'ostilità al clero. Dico in un'intolleranza religiosa, perché fino a tanto che ci sarà religione, si porrà sempre dai padri di famiglia una maggior confidenza negli istitutori ed educatori ecclesiastici, che non sia in istitutori laicali: è cosa naturale ed inevitabile, e basta a vederla il senso comune: la speranza di fare che il clero perda la confidenza a segno d'essere posposto, in così moralissimo e religiosissimo ufficio, al laicato, non può fondarsi ragionevolmente, se non sulla speranza di distruggere la religione.

⁹ A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Città Nuova, Roma 1998, p. 229.

¹⁰ I. GIORDANI, *Le due città*, Città Nuova, Roma 1961, pp. 347-348.

¹¹ Cf. J. LOCKE, *Epistole de tolerantia*, 1689.

Dio mi guardi dall'attribuire questo pensiero agli avversari che abbiamo preso ad impugnare: siamo anzi persuasi che essi ne sono lontanissimi. Ma la conseguenza logica non è meno inevitabile.¹²

In Giordani:

Al laicismo attingono le correnti liberali più notevoli [...] Facendo leva sulla libertà, il liberalismo la intende come autonomia dello spirito da ogni autorità, la cui norma non sia nello spirito stesso. Elimina così *ipso facto* l'autorità divina e la stessa autorità esterna [...] Il liberalismo concilierebbe il bene comune e gli interessi privati, facendo di quello la somma di questi. Questo liberalismo, detto classico, separa la ragione umana dalla ragione divina, l'economia dall'etica, la politica dalla religione, lo Stato dalla Chiesa. Fa in certo modo il libero esame, che si fagocita la religione e le Scritture, arrivando a far di ognuno legge a se stesso. Senonché, dove la volontà di ognuno è legge, la convivenza diventa impossibile. Per renderla possibile, si finisce con l'attribuir poteri straordinari allo Stato, per via della polizia.

Posto come fine l'utile personale o il piacere, relegata la norma eteronoma dell'etica, pullulano forme di egoismo sordido e di machiavellismo corrotto.

[...]

La critica, che i cattolici fanno a questo liberalismo, è che le sue libertà sono – almeno teoreticamente – concesse a tutti e a tutto: a buoni e a cattivi, a verità ed errore, arrivando a una tolleranza, che mette sullo stesso piano vero e falso, bene e male: e provoca la licenza. Poiché la Chiesa non ammette questa universale parificazione, riceve dal liberalismo la taccia d'intollerante. Ché esso prescinde da Dio e quindi non ammette una soggezione alla sua legge. Oppure ammette Dio e la sua legge, ma separati dallo Stato e dalla politica: donde l'istanza della separazione tra Stato e Chiesa. Ognun vede come, così argomentando, il liberalismo affermi e agisca dogmaticamente.¹³

a.lopresti1@lumsa.it

(Università Lumsa di Roma)

¹² A. ROSMINI, *Opuscoli politici*, Città Nuova, Roma 1978, p. 205.

¹³ I. GIORDANI, *Le due città*, cit., pp. 347-348.



PAOLO MARANGON

THE FOCOLARE MOVEMENT IN THE INTERPRETATION OF CLEMENTE REBORA

IL MOVIMENTO DEI FOCOLARI NELL'INTERPRETAZIONE DI CLEMENTE REBORA

First of all, the article describes the role played in the years 1949-1952 by the Rosminian poet Clemente Rebora in favour of the Focolare Movement of Rovereto. It then focuses on the interpretation, given by Rebora, of Antonio Rosmini as a precursor of the new Gospel-inspired movements arising out of the pre-conciliar Catholic Church, including the Focolare Movement founded by Chiara Lubich.

Il rapporto di Clemente Rebora con il Movimento dei Focolari, durante e dopo gli anni trascorsi a Rovereto dal poeta e prete rosminiano tra il 1945 e il 1952, non è stato ancora messo in luce dai suoi biografi e più in generale dagli studiosi della sua opera.¹ In effetti le fonti sono scarse, tuttavia i pochi cenni che emergono dai suoi scritti sono talmente densi e profondi che non solo consentono di ricostruire l'interpretazione che egli diede del nascente Movimento, fondato da Chiara Lubich nel 1943 a Trento, ma restituiscono di riflesso un'immagine, ardita e nuova per quel tempo, sia di Antonio Rosmini sia della Chiesa italiana pre-conciliare.

In altra sede ho già evidenziato la genesi dell'incontro tra il poeta e i primi focolarini e il ruolo fondamentale che egli ben presto assunse per il focolare roveretano e per la comunità di aderenti che gravitava intorno ad esso.² Certamente questo incontro e questo ruolo non possono

¹ Cfr. M. MARCHIONE, *L'immagine tesa: la vita e l'opera di Clemente Rebora*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974; A. VALLE, *Clemente Rebora. Il periodo roveretano*, Longo Editore, Rovereto 1986, pp. 29-64; U. MURATORE, *Clemente Rebora. Santità soltanto compie il canto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997; GIOVANNINI, *Clemente Rebora. La Parola zitti chiacchiere mie*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2013. Solo un fuggevole cenno è stato fatto da MURATORE, *Clemente Rebora*, cit. p. 294.

² P. MARANGON, *Clemente Rebora e i primi focolarini*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 293-307.



essere adeguatamente compresi al di fuori del suo intenso ministero di prete rosminiano, sul quale hanno già indugiato i biografi, e neppure a prescindere dall'intreccio di relazioni tra Chiara Lubich, l'arcivescovo Carlo de Ferrari, il terz'ordine francescano, i padri cappuccini e la comunità focolarina di Rovereto e non da ultimo don Carlo Pagani, rettore della Casa natale di Rosmini dal settembre 1945 all'agosto 1951 e nominato assistente del movimento focolarino nella città della quercia dall'arcivescovo de Ferrari il 28 marzo 1950.³ È su questo sfondo che prende rilievo e significato il rapporto tra Clemente Reborà e i primi focolarini, iniziato con ogni probabilità nel corso del 1949, e che qui mi limito a evocare brevemente, perché è sulla base di questo legame che il poeta suggerisce poi la sua interpretazione.

I. L'INCONTRO TRA REBORÀ E I FOCOLARINI DI ROVERETO

Clemente Reborà e don Carlo Pagani accolsero con gioia i focolarini nel palazzo che vide i natali di Antonio Rosmini. La focolarina Margherita Dorigotti ricorda:

Ci fu, per grazia, allora a Rovereto un sacerdote che, fra i primi in Italia ed in forte anticipo rispetto ai contemporanei, ebbe un'ispirazione: vide nel nostro Movimento la mano di Dio. Obbedendo ad essa ci aperse subito le porte di Casa Rosmini e qui, finché non disponemmo di una sede propria, in una saletta del primo piano e una volta o due nella Sala degli Specchi, tenemmo i nostri incontri: fraterni, meravigliosi, un dialogo aperto e schietto, improntato allo spirito del Vangelo, alla cui luce era vissuto anche Antonio Rosmini. Di lui perciò parlavamo spesso, non toccando naturalmente problemi filosofici. Nelle nostre riunioni P. Reborà, è appunto a lui che si allude, era sempre presente: non prendeva quasi mai la parola, si limitava ad approvare con un sorriso dolcissimo.⁴

³ Per quest'ultimo aspetto rinvio a L. ABIGNENTE, "Qui c'è il dito di Dio". *Carlo de Ferrari e Chiara Lubich: il discernimento di un carisma*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 125-144, che offre uno sguardo generale, e al contributo specifico di E. DEL NERO, *Da Trento a Rovereto: primi sviluppi dei Focolari, l'incontro con i rosminiani*, in questo medesimo Focus.

⁴ Testimonianza di Margherita Dorigotti, in R. MUTINELLI (ed.), *Ritorno di Padre Reborà. Testimonianze ed inediti*, Longo Editore, Rovereto 1991, p. 90. Lo stesso testo è riprodotto, con una leggerissima variante (P. è sciolto in padre), in C. GIOVANNINI, *Clemente Reborà. Frammenti di vita*, vol. I, La Grafica, Mori (TN) 2011², pp. 227-228. Il prezioso volumetto curato da Remo Mutinelli nel 1991 consta di trentanove testimonianze su padre Reborà, rese da ventisei persone (tra le quali tre focolarine), e di alcune lettere inedite. Per ponderare meglio l'attendibilità delle testimonianze, raccolte quarant'anni dopo gli eventi, giova riportare almeno quanto scrive Mutinelli nell'introduzione riguardo ai testimoni: «Frugavano con sforzo nella loro memoria, mi raccontavano con vivacità dialettale i loro ricordi, mi mostravano lettere di lui [Reborà], premurose, affettuose, sempre benedicensi, permettendomi anche di farne la fotocopia. Rivedevano poi con me quanto avevo

Il silenzio e il sorriso dolcissimo di Reborà durante gli incontri riflette bene lo stile riservato dell'uomo, ma anche una sua intima consonanza con il clima e i contenuti di quelle riunioni. Non stupisce che con questi sentimenti egli diventasse gradualmente anche il confessore delle giovani raccolte nel focolare roveretano, secondo la testimonianza di Valeria Ronchetti.⁵ Bruna Tomasi, una di loro, aggiunge altri due compiti importanti da lui svolti in quegli anni a favore del Movimento roveretano, quello di padre spirituale di alcuni focolarini e focolarine e insieme di guida sicura per coloro che, allontanatisi, ritornavano alla fede:

P. Reborà era molto vicino al Movimento e a Lui ricorrevamo spesso per consigli e per informarlo di quanto si andava sviluppando in città e nei dintorni, certe di essere sempre capite e incoraggiate. Lo ricordo sempre pronto, attento alla Volontà di Dio su di noi, paterno, di quella paternità che ha le radici in Dio e nell'atteggiamento di chi intuiva la novità della nostra vita [...]. A lui ricorrevamo spesso anche come sacerdote, soprattutto quando si trattava di persone che, a contatto con il nostro Movimento, desideravano ritornare a Dio e alla Chiesa. Sapevamo infatti della sua carità squisita nel trattare con i peccatori e della sua sapienza nell'indicare loro la strada sulla quale incamminarsi.⁶

Con tutto ciò non sembra, per quanto finora sappiamo, che Reborà abbia stretto un legame personale con Chiara Lubich: assai probabilmente la conobbe, la ascoltò e lesse le Cronache del Movimento da lei diffuse, ma fu don Carlo Pagani, in qualità di assistente, a stabilire un rapporto diretto con Chiara, che incontrò più volte a Rovereto,⁷ mentre è documentato un intenso legame spirituale tra Reborà e Valeria Ronchetti, dall'inizio del 1949 prima responsabile del focolare roveretano.⁸ Nella sua testimonianza, resa molto tempo dopo, Valeria ricorda:

Fu così che avvenne il primo incontro. Se penso a quel giorno di oltre quarant'anni fa, mi ritrovo un po' intimorita in una saletta di Casa Rosmini. Rivedo [p. Reborà], il suo sguardo pacato e penetrante, i suoi modi affabili, la luce del suo volto, che si accendeva quando il nostro colloquio toccava il comune ideale evangelico e la comune aspirazione che «tutti siano uno» in una visione del mondo unito

scritto, esigendo anche più di una volta delle correzioni, dopo le quali concedevano finalmente l'approvazione e "per fare un piacere a Padre Reborà" anche la firma» (p. 8).

⁵ Cfr. *Ritorno di Padre Reborà*, cit., p. 91. Questa testimonianza fu spedita per lettera da Rocca di Papa e viene riproposta in GIOVANNINI, *Clemente Reborà. Frammenti di vita*, cit., p. 229. Per il ruolo decisivo svolto da Valeria Ronchetti nella fondazione e direzione del focolare roveretano cfr. MARANGON, *Clemente Reborà*, cit., pp. 299-300.

⁶ Testimonianza di Bruna Tomasi, in *Ritorno di Padre Reborà*, cit., pp. 93-94. La Tomasi trascorse circa quattro anni nel focolare, dal 1951 al 1954. Il ricordo del 1991 è stato inviato per lettera da Nairobi.

⁷ D. MARIANI, *Nella luce di Dio. Rosminiani italiani defunti (1834-2010)*, Casa generalizia, Roma 2010, p. 167.

⁸ MARANGON, *Clemente Reborà*, cit., pp. 299-302.

nell'amore.⁹

Questo ricordo di Valeria, così preciso nella descrizione della presenza del padre Clemente alla riunione - lo sguardo pacato e penetrante, i modi affabili, la luce del suo volto - è molto significativo anche perché restituisce con gli occhi della focolarina i punti sui quali le era dato percepire una maggiore consonanza di Rebora con gli ideali del Movimento: «la luce del suo volto si accendeva quando il nostro colloquio toccava il comune ideale evangelico e la comune aspirazione che “tutti siano uno” in una visione del mondo unito nell'amore». Valeria coglieva nel segno, ma certamente non immaginava quanto profonda fosse quella consonanza che accendeva il volto di padre Rebora.

II. ROSMINI E L'UNITÀ DELLA CHIESA SECONDO REBORA

Da tempo, infatti, l'illustre prete rosminiano andava maturando una personale interpretazione della figura, dell'opera e del pensiero di Antonio Rosmini. Un'interpretazione globale, complessiva. L'occasione per renderla nota si presentò un paio d'anni dopo quel primo incontro con Valeria Ronchetti, sulle pagine del bollettino rosminiano «Charitas» del marzo 1951. Era stato il direttore, don Giovanni Pusineri, a chiedergli di presentare in una serie di articoli la vita interiore di Rosmini. Il primo pezzo, pubblicato appunto nel numero di marzo 1951, mentre Rebora era ancora a Rovereto, esordiva presentando una visione globale della figura e del pensiero del Fondatore dell'Istituto della Carità:

C'è in me una crescente persuasione - scriveva don Clemente - che, avvicinandosi il gran giorno del Signore, Antonio Rosmini sia stato chiamato da Dio a promuovere la coscienza e l'urgenza della suprema volontà di Gesù, il quale prorompe dalla sua sacerdotale preghiera al Padre: «...che siano tutti una cosa sola; come tu, Padre, sei in me e io in te, così anch'essi siano in noi, onde il mondo creda che tu mi hai mandato» (Giov. 18,21); e che perciò l'opera sua deve essere veduta alla luce di questo disegno provvidenziale; poiché tutto - e Filosofia e Teologia e Ascetica, e ogni sua azione, e lo stesso trovarsi Fondatore di un Istituto religioso, in un magnanimo slancio di santità - tutto fu in lui arcanamente mosso da questa centrale parola del Vangelo. Parola subito operante nella Chiesa nascente, anzi la sua divina ragione d'essere; ma che forse soltanto all'epoca nostra sta diventando anelito o esigenza totale e universale. - Quanti lo intesero?¹⁰

⁹ Testimonianza di Valeria Ronchetti, in *Ritorno di Padre Rebora*, cit., p. 91. Anche questa testimonianza è stata spedita per lettera da Rocca di Papa e riproposta da GIOVANNINI, *Clemente Rebora. Frammenti di vita*, cit., p. 229.

¹⁰ C. REBORA, *Rosmini*, Longo editore, Rovereto 1987, p. 13. Non si può tuttavia non rilevare un certo scarto tra queste affermazioni e i risultati ai quali è pervenuta E. MANNI, *Rebora e l'Epistolario ascetico di Rosmini. Postille inedite sulla «Vita interiore del Padre fondatore»*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, pp. 50-55, 65-72.

La visione di Rebora è semplice e insieme grandiosa: semplice nell'individuare il centro dell'universo rosminiano nell'invocazione di Gesù al Padre, affinché «siano tutti una cosa sola»; grandiosa nel far ruotare «tutto» l'universo rosminiano – «e Filosofia e Teologia e Ascetica, e ogni sua azione, e lo stesso trovarsi Fondatore di un Istituto religioso» – intorno a questo centro, che è il punto focale, il fine ultimo del «disegno provvidenziale» di Dio che si dispiega nella storia umana. Da Gesù, secondo padre Clemente, la coscienza di questo disegno di unità universale diviene subito operante nella Chiesa primitiva, ma poi per secoli tale consapevolezza sembra illanguidirsi. Finché, «avvicinandosi il gran giorno del Signore» – si noti la prospettiva escatologica – Dio chiama Rosmini a promuovere nuovamente «la coscienza e l'urgenza» di questa suprema volontà di Gesù. Ma la voce profetica di Rosmini forse sta diventando in questo tempo «anelito o esigenza totale e universale».

A chiarire e specificare ulteriormente questa visione di Rosmini e della storia, giova forse richiamare uno degli ultimi articoli della serie scritta per «Charitas», quello del febbraio 1954, vergato a Stresa. Anche in questo Rebora prendeva l'avvio dalla vocazione del padre fondatore a Domodossola, nel 1828, e continuava:

Penetrando l'epoca sua, nei suoi moventi occulti, presagiva quello che, ingigantendo, è in via di attuazione ai tempi nostri. Aveva sofferto e sondato a fondo la società cristiana, che cominciava a slittare – già scosso il fondamento soprannaturale – davanti alla saliente alluvione anticristiana; onde sospirava di spendere e spremere le sue forze a favorire – nella spinta del disegno divino – l'instaurazione unitotale della vita in Cristo. E come? Da una parte col promuovere il *sistema della verità*: dall'altra, col far emergere il *sistema della carità*, secondo la perfezione del Vangelo e la sapienza della Chiesa, in santità. Quanto al *sistema della verità*, intendeva proporre – da Agostino e Tommaso ai giorni nostri – una Filosofia restauratrice [...] atta a richiamare le menti e i cuori dal letargo ai valori vivificanti della Fede [...]. Il *sistema della carità* poi – ordinato a una concreta santificazione, personale e unanime; di fratelli in Cristo [...] – doveva mirare ad avverar meglio, sia pure in proporzioni minuscole ma con tendenza veramente cattolica, il cuore uno e l'anima una del Corpo Mistico, secondo la suprema preghiera di Gesù al Padre: “che tutti siano una cosa sola come Noi siamo”. Si doveva perciò operare a unire il più strettamente possibile i figli della luce fra loro, di modo che la Società da essi già formata con l'essere cristiani – congiunti col Capo invisibile Gesù Cristo, visibile nel Papa – fosse da ciascuno più *sentita*, e così acquistassero tutti una coscienza più viva, e beneficamente vittoriosa, della loro dignità e grandezza.¹¹

In questo brano, come si può notare, la prospettiva di fondo è sempre la stessa: ciò che Rosmini, per chiamata divina, intuisce nella fase iniziale e compie in proporzioni minuscole, ai tempi nostri, ingigantendo, «è in via di attuazione». Ma più chiara è la modalità con la quale si attua l'azione del grande Roveretano: da un lato il sistema della verità, dall'altro il sistema della carità e, all'interno di quest'ultimo, ritorna la suprema preghiera di Gesù al Padre, ma inscritta nell'unità del Corpo Mistico di Cristo e della Chiesa, come pure l'urgenza di una sua maggiore interiorizzazione vitale da parte di tutti i cristiani. L'esigenza di una coscienza cristiana e di

¹¹ REBORA, *Rosmini*, cit., pp. 206-207. Cfr. F. DE GIORGI, *The italian school of spirituality, rosminianism, and the catholic reform*, in «Rosmini Studies», IV, 2017, pp. 373-376.

un'appartenenza al Corpo Mistico più chiare, più profonde, «più sentite» – quest'ultimo aggettivo è sottolineato nell'originale – doveva stare particolarmente a cuore a Rebora, il quale nell'articolo del mese di luglio 1951 scriveva ancora:

Avvertiva Antonio Rosmini, in sé e nel tempo che si annunciava, come un urgere pentecostale verso una comunione fraterna, a somiglianza dei primi cristiani, ma ben altrimenti vasta [...]. Come voleva che tale unione fosse ripresa e dilatata! Coglieva già d'allora l'essenza dei movimenti attuali ispirati al Vangelo della vera Azione Cattolica.¹²

Si coglie in queste parole un'inflessione discreta ma chiaramente attualizzante della sua interpretazione di Rosmini: per un verso l'urgenza palingenetica, pentecostale, di una stagione nuova della Chiesa nel segno di una più profonda e intima unità, per l'altro l'implicita ma netta presa di distanza dall'unità esteriore, monolitica e autoritaria dell'Azione Cattolica di Luigi Gedda fin dai primi anni '50 a tutto vantaggio dei «movimenti attuali ispirati al Vangelo della vera Azione Cattolica». In ogni caso, è stato autorevolmente notato, Rebora riusciva a cogliere, con una intuizione storica veramente notevole, anzi sorprendente dati i tempi, l'avvicinarsi di una stagione di rinnovamento collegiale e comunione nella storia della Chiesa, quasi l'avvento di una «nuova Pentecoste». Di lì a pochi anni, con l'aprirsi del Concilio Vaticano II, questo sentimento emerse, con urgenza, in moltissimi cattolici in tutto il mondo.¹³

III. IL MOVIMENTO DEI FOCOLARI NELLA VISIONE DI REBORA

L'esposizione del pensiero di padre Clemente su Rosmini, la storia e la Chiesa del suo tempo ci introduce a una comprensione corretta e adeguata anche dei «movimenti attuali ispirati al Vangelo». Ne abbiamo una traccia più esplicita in due lettere del 1949 indirizzate a Rina Pasqué, un'assistente sanitaria che Rebora seguiva come direttore spirituale e che gli aveva manifestato il desiderio di farsi «cooperatrice di Don Zeno nell'opera di Nomadelfia».¹⁴ Come è noto, don Zeno Saltini aveva fondato nel 1933 l'Opera Piccoli Apostoli, riconosciuta ufficialmente nel 1937 dall'allora vescovo di Carpi, mons. Carlo de Ferrari, futuro arcivescovo di Trento. L'Opera, che coinvolgeva anche alcuni preti, era inizialmente destinata ad accogliere orfani e bambini abbandonati, donando loro quell'ambiente familiare che non avevano mai avuto: «Nomadelfia», piccola comunità evangelica in cui l'unica legge doveva essere quella dell'amore fraterno, era insieme un nome e un programma. Nel secondo dopoguerra l'Opera aveva occupato pacificamente l'ex

¹² REBORA, *Rosmini*, cit., p. 21.

¹³ DE GIORGI, *The italian school of spirituality*, cit., p. 376.

¹⁴ Lettera di C. Rebora a R. Pasqué, 29 novembre 1949 (San Clemente), in C. GIOVANNINI (ed.), *Epistolario Clemente Rebora*, vol. III, 1945-1957. *Il ritorno alla poesia*, Edizione Dehoniane, Bologna 2010, p. 192. Sulle travagliate vicende della pubblicazione dell'epistolario reboriano cfr. G. MENESTRINA, *Spigolature reboriane*, in «Humanitas», 71 (2016), pp. 668-679.

campo di concentramento di Fossoli, dove giovani sposi accettavano di aprire la loro casa ai “figli dell’abbandono” e orfani arrivavano da ogni parte. Ben presto la fama di Nomadelfia si era diffusa ben oltre la diocesi di Carpi.¹⁵ Fu in quel momento che Rina Pasqué si rivolse a padre Clemente, il quale nella prima lettera chiese subito di poter «conoscere meglio le cose» e avviò un primo discernimento.¹⁶ Tuttavia alla fine della lettera egli si lasciò quasi sfuggire un giudizio complessivo:

Certo, l’opera si presenta consona a questo urgere della Carità di Cristo nelle sue realizzazioni sociali, quasi espandimento del cuore uno e anima una nell’unità del Corpo mistico che si edifica sempre più palesemente fino all’*Iterum venturus est con gloria...*: e consuona con tanti altri movimenti, tutti intonati alla suprema parola di Gesù: tutti siano una cosa sola in Noi, o Padre – di che A. Rosmini arse precorrendo.¹⁷

Come si può notare, questo giudizio si pone in perfetta continuità con la visione ecclesiologicala e storica di padre Clemente, alla luce della quale si comprende meglio anche il ruolo di ardente precursore attribuito a Rosmini. Il dato nuovo, in sintonia con la realtà esaminata, è l’accento posto sull’urgenza «della Carità di Cristo nelle sue realizzazione sociali», dove le realizzazioni sociali sono concepite come incarnazione e dilatazione della medesima carità di Cristo che rende la Chiesa «un cuor sola e un’anima sola» secondo il modello degli Atti degli Apostoli,¹⁸ oltre che della «suprema parola di Gesù». Unità e carità sociale erano dunque, per Rebora, strettamente congiunte. Ma l’interesse della lettera sta anche nell’indicare finalmente un esempio di tutti quei numerosi movimenti «intonati» alla preghiera sacerdotale di Gesù che padre Clemente doveva certamente aver visto e conosciuto di persona nel suo instancabile ministero di predicatore itinerante svolto in quegli anni di incubazione conciliare. Tra questi «movimenti attuali ispirati al Vangelo» egli menziona esplicitamente, nella successiva lettera alla Pasqué, anche i Focolari di Chiara Lubich:

Certo, da quel poco che conosco della realizzazione di Nomadelfia, si scorge un ardimento apostolico proprio degli «ultimi tempi», e nello spirito di quella Carità universale nel Corpo mistico attuato come pane quotidiano che ispira tanti movimenti paralleli, quali l’Unità o Comunità cristiana di cui, come sa, c’è un notevole focolare qui a Rovereto, movimenti ch’io scopro sempre più avviati, dall’intimo organismo della Chiesa, da Antonio Rosmini, e che scaturiscono dal *dove due o tre nel Nome mio, io sono tra loro*, ed essenzialmente dalla preghiera – regale e sacerdotale – del nuovo cielo e nuova terra ineffabilmente scaturita, e in eterno, dal furore d’Amore di fuoco di Gesù mentre stava donandosi con la Passione (Giov.

¹⁵ Cfr. M. GUASCO – P. TRIONFINI (eds.), *Don Zeno e Nomadelfia. Tra società civile e società religiosa*, Morcelliana, Brescia 2001, con ampia letteratura specifica.

¹⁶ Lettera di C. Rebora a R. Pasqué, 29 novembre 1949, cit., p. 192.

¹⁷ Ivi, p. 193.

¹⁸ *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009, p. 2593 (At 4,32).

17).¹⁹

Anche qui la visione complessiva è sempre la stessa e nell'unico organismo del Corpo mistico della Chiesa, disteso nei secoli e proteso verso «i nuovi cieli e la terra nuova», è sempre Rosmini che, nel profondo, avvia storicamente il movimento che poi si dirama, anche se tutti, sul piano della Grazia, scaturiscono essenzialmente dalla presenza e dal «furore d'Amore» di Gesù. La nota specifica, tanto cara ai Focolari, è in questo caso il riferimento alla citazione di Matteo - «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro»²⁰ - ma alla fine il pensiero di Rebora sembra attratto inesorabilmente dalla preghiera di Gesù, «regale e sacerdotale», che opera «in eterno» per l'unità di tutti, con il Padre e tra loro.

IV. IL ROSMINIANO PIÙ VICINO AI FOCOLARI

Torniamo ora, in conclusione, alla testimonianza iniziale di Valeria Ronchetti: «la luce del suo volto - scrive - si accendeva quando il nostro colloquio toccava il comune ideale evangelico e la comune aspirazione che “tutti siano uno” in una visione del mondo unito nell'amore». Adesso queste parole sono più chiare, acquistano tutto il loro valore. Nel caso del padre rosmينiano Clemente Rebora non basta parlare di appoggio morale dato al Movimento dei Focolari e neppure è sufficiente, a mio parere, mettere in luce una certa sintonia su qualche elemento comune. Si tratta in realtà di una consonanza molto profonda nel cuore stesso della spiritualità del Movimento: l'ideale evangelico e la comune aspirazione che «tutti siano uno» secondo la preghiera di Gesù. Tale consonanza era maturata in modo autonomo, senza dipendenze reciproche, ma venne con ogni probabilità rafforzata dall'incontro personale tra Rebora e il focolare di Rovereto. La corrispondenza tra padre Clemente e Valeria Ronchetti, per quanto esigua, ne costituisce la più solida conferma, ma non è l'unico documento restituito dagli archivi.²¹ È dunque plausibile che, nella lunga tradizione rosmينiana dal secondo dopoguerra ad oggi, Rebora possa essere considerato il padre spiritualmente e intimamente più vicino al Movimento dei Focolari. Ma, attraverso di lui, si dischiude anche per il Movimento una comprensione nuova di Antonio Rosmini e un possibile, prezioso, autorevolissimo arricchimento del suo patrimonio spirituale.

paolo.marangon@unitn.it (Università di Trento)

¹⁹ Lettera di C. Rebora a R. Pasqué, 4 dicembre 1949, in GIOVANNINI (ed.), *Epistolario Clemente Rebora*, cit., p. 195.

²⁰ *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., p. 2360 (Mt 18,20).

²¹ MARANGON, *Clemente Rebora*, cit., pp. 303-307. Peraltro il fondo *Clemente Rebora* presso l'Archivio Storico dell'Istituto della Carità di Stresa contiene parecchie Cronache del Movimento degli anni 1950-51 che Chiara Lubich faceva circolare dattiloscritte per posta e che, tramite don Carlo Pagani, il poeta leggeva e conservava: cfr. ASIC, REB 22, *Testimonianza cristiana Focolari (Movimento dei)* 1950, fogli 442-476.



ELISA MANNI

A POSSIBLE INFLUENCE OF THE FOCOLARE MOVEMENT ON THE GENESIS OF CLEMENTE REBORA'S HYMN *IL GRAN GRIDO*?

POSSIBILE INFLUSSO FOCOLARINO NELLA GENESI DELL'INNO *IL GRAN GRIDO* DI CLEMENTE REBORA?

*Starting from historical data that prove the existence of a connection between the Rosminian priest Clemente Rebora and the first members of the Focolare Movement, the essay intends to verify if Chiara Lubich's spirituality influenced the genesis of *Il gran grido*, a poetical composition by Rebora. Through the reconstruction of the genesis of the text, the analysis of the poet's letters and, finally, a comparison between the lyric by Rebora and the writings of the founder of the Focolare Movement, the essay brings to light new historical intersections between the poet-priest and the first members of the movement and interesting spiritual consonances between Rebora and Lubich.*

I. PREMESSA

Divenuto sacerdote dell'Istituto della Carità, Clemente Rebora esercitò il suo ministero in diverse comunità rosminiane, tra cui quella di Rovereto, dove giunse nel luglio del 1945 e rimase fino al dicembre del 1952. Come è stato ricostruito da Paolo Marangon,¹ che di recente ha portato all'attenzione alcuni dati rimasti sempre ai margini degli studi sull'autore, la permanenza in questa città consentì a don Clemente di conoscere il nascente Movimento dei Focolari, che, fondato da Chiara Lubich a Trento nel 1943, si era presto diffuso anche nelle località vicine. Benché il Focolare fosse «una “novità” che suscitava nella città diffidenze e sospetti[,] Rebora vide subito

¹ Cfr. P. MARANGON, *Clemente Rebora e i primi focolarini*, in «Rosmini Studies», 3, 2016, pp. 293-297.



in questa nascente istituzione il dito di Dio. Fu d'accordo col rettore della casa, don Carlo Pagani, che offrì con entusiasmo ai primi focolarini un luogo in Palazzo Rosmini, dove radunarsi».² La sua attenzione, però, non si limitò a questo: don Clemente, infatti, accettò anche di essere loro confessore e partecipava con interesse agli incontri; alle occasioni comunitarie, inoltre, bisogna aggiungere le relazioni personali strette con i membri del nascente focolare di Rovereto di cui parlano alcune testimonianze.³ Tutte queste circostanze, quindi, gli consentirono certamente di venire a conoscenza di alcuni elementi propri della spiritualità focolarina fin dalle origini.

Queste brevi considerazioni di carattere storico, che trovano un ulteriore approfondimento nel contributo inerente *Il movimento dei focolari nell'interpretazione di Clemente Rebora*,⁴ appaiono come una premessa indispensabile alla questione che andremo a trattare. Il convegno roveretano dedicato ad *Antonio Rosmini e Chiara Lubich. Radici e intersezioni storiche*, infatti, è stato l'occasione per approfondire le relazioni tra il poeta rosmينiano e il Movimento dei Focolari per la prima volta anche in prospettiva letteraria, domandandosi se sia possibile parlare di un influsso focolarino nella genesi dell'inno *Il gran grido* di Clemente Rebora.

II. IL GRAN GRIDO: CENNI SULLA GENESI DEL TESTO

Una prima traccia del componimento⁵ è presente in una lettera datata agosto 1953 e stesa, probabilmente, tra il 10 e il 17 di quel mese; don Clemente sta per lasciare la Sacra di San Michele, dove nei mesi estivi era solito trascorrere qualche periodo di studio e di riposo, e scrive a padre Pusineri, che in quegli anni era direttore del bollettino rosmينiano «Charitas»: «ho presto, forse, terminato un componimento poetico “Per il Centenario del transito del Padre Fondatore”; ma in parte ancora non mi riesce».⁶ Un manoscritto autografo⁷ custodito presso l'Archivio Storico

² U. MURATORE, *Clemente Rebora. Santità soltanto compie il canto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, p. 294.

³ Cfr. le testimonianze presenti in R. MUTINELLI (ed.), *Ritorno di Padre Rebora*, Longo Editore, Rovereto 1991.

⁴ Cfr. il contributo di Paolo Marangon presente in questo numero di «Rosmini Studies», *The Focolare Movement in the Interpretation of Clemente Rebora*, pp. 161-168.

⁵ Tutte le citazioni dell'inno sono tratte da C. REBORA, *Poesie, prose e traduzioni*, a cura di A. Dei, Mondadori, Milano 2015, pp. 343-346.

⁶ C. REBORA, *Epistolario*, a cura di C. Giovannini, EDB, Bologna 2010, vol. III, p. 426, lettera 652.

⁷ Archivio Storico dell'Istituto della Carità (d'ora in poi ASIC), Fondo Rebora (d'ora in poi REB.) 12, 178-182.

dell'Istituto della Carità a Stresa contiene una versione del testo datata⁸ settembre 1953 e mostra come, ad un mese di distanza dalla lettera, la lirica avesse trovato una prima forma; questa, almeno negli aspetti più generali, è anche quella definitiva. L'inno, infatti, presenta già una struttura chiaramente tripartita, anche per quanto riguarda i temi: una prima parte (indicata con il numero romano «I»⁹) ha come punto di riferimento il passo evangelico dell'agonia e morte di Gesù e si concentra sull'immagine del 'grido'; una seconda (indicata con il numero romano «II») sviluppa invece il tema del 'coro' di voci umane che nello scorrere della storia si sono unite a quella di Cristo Crocifisso contribuendo così a farla risuonare (da notare che sono già presenti le aspirazioni che troviamo nella redazione finale); la terza, infine, (indicata con il numero romano «III») si concentra sulla voce di Rosmini del quale sono evidenziate le principali devozioni (la Croce di Cristo, il Preziosissimo Sangue e Maria). Confrontando quanto detto con la versione definitiva, risulta evidente che a questa altezza Rebora avesse già le idee abbastanza chiare sul testo; come vedremo più dettagliatamente in seguito, le varianti riguardano infatti singoli passaggi, presenti soprattutto nella seconda strofa e la terza strofa; alcune, però, risultano di particolare interesse.

Le carte d'archivio testimoniano quindi l'esistenza di altre due redazioni che, pur non essendo datate, possiamo indicare rispettivamente come seconda¹⁰ e terza:¹¹ rispetto a quella sopra menzionata, infatti, sono sicuramente successive poiché ormai molto simili alla definitiva; e tra loro sono senza dubbio consecutive poiché quella con segnatura ASIC REB. 12, 190-193 – dattiloscritta e coincidente con quella inviata nel 1954 per la pubblicazione su «La Fiera Letteraria» – presenta come ormai definitive alcune varianti che sul testimone con segnatura ASIC REB. 12, 185-189 appaiono proprio come correzioni da apportare. Poiché le varianti esistenti tra queste ultime due redazioni sono però pressoché inesistenti, ciò che può essere significativo ai fini del nostro discorso, è provare a collocare il passaggio tra la redazione del settembre 1953 e la successiva, cioè dare una indicazione del momento in cui avvengono i passaggi più significativi (a partire dalla scelta di titolare il testo *Il gran grido*). Proprio il fatto che la seconda redazione non sia datata, però, apre delle incertezze. Al momento sembra plausibile affermare che la sua stesura sia avvenuta dopo il ritorno da Giogoli, nei pressi di Firenze, dove Rebora rimase per una predicazione dal dicembre del 1953 alla fine del maggio del 1954; infatti, nonostante in gennaio (1954) affermi in una lettera indirizzata a padre Pusineri: «ho già preparato il mio tributo per il Padre Fondatore, sotto forma a me più consona: è la lirica, lasciata a Fratello Enzo»,¹² in marzo manifesta l'intento di tornare ancora sul testo per modificarlo. Ecco cosa scrive a padre Pusineri a proposito

⁸ La data è stata posta dall'autore stesso al termine del componimento, dove si legge: «+ Stresa, settembre 1953, Don Clemente Maria Rebora» (ASIC REB. 12, 182).

⁹ I numeri romani sono sempre cerchiati, posti prima di ogni strofa e centrati rispetto al testo.

¹⁰ ASIC REB. 12, 185-189. Questa redazione è in parte dattiloscritta e in parte manoscritta.

¹¹ ASIC REB. 12, 190-193.

¹² REBORA, *Epistolario*, cit., vol. III, p. 482, lettera 743.

della necessità di lasciare per i mesi estivi l'impegno a Giogoli: «bisogno di sollevarmi per qualche tempo [...] e di attendere a scrivere qualcosa per *Charitas* e in ordine al Centenario (vorrei anche mutare qualcosa nella poesia al Padre Fondatore per il numero speciale del nostro Bollettino)».¹³ Appare quindi possibile che nei mesi trascorsi a Giogoli dove, seppure un po' a rilento, continuò a stendere alcune pagine rosminiane per «*Charitas*», egli abbia maturato – forse anche durante gli incontri¹⁴ avuti con il fratello Piero – delle idee che mise per iscritto una volta tornato a Stresa. Possiamo aggiungere, inoltre, che gli ultimi mesi prima della partenza per Giogoli (ottobre e novembre 1953) furono ricchi di impegni per Rebora, che fu prima a Parma e poi intento nella preparazione del nuovo compito.

Possiamo infine collocare il termine del processo di lavorazione del testo entro il 13 giugno, quando Rebora scrive al fratello Piero:

ti unisco la poesia ritoccata, quanto le mie possibilità attuali consentono: sono grato in ogni modo di avermi spronato a rivederla, e perdona se non sono riuscito a ciò che tu intendevi. Se la *Fiera Letteraria* consente a pubblicarla, sarebbe conveniente lo facesse entro il luglio, mese d'inizio del Centenario.¹⁵

Il gran grido comparve effettivamente su «*La Fiera Letteraria*» dell'11 luglio 1954; l'anno seguente, invece, fu pubblicato sul bollettino rosminiano «*Charitas*».

Concludendo questa breve ricostruzione circa la composizione del testo, possiamo quindi fissare due elementi particolarmente rilevanti ai fini della nostra disamina: in primo luogo che la genesi dell'inno è da inserire nel particolare clima che i religiosi rosminiani, e Rebora con essi, si trovavano a vivere, ovvero la preparazione al Centenario della morte del loro Padre Fondatore, avvenimento che si sarebbe celebrato il 1° luglio del 1955; quindi che l'autore si è dedicato alla stesura del testo tra l'agosto 1953 e il giugno 1954, passando attraverso almeno tre redazioni ma dandogli fin dal primo momento una veste piuttosto certa, a partire dai suoi temi chiave.

III. REBORA E I PRIMI FOCOLARINI: ALCUNI DATI SUL 1953-1954

Chiediamoci ora quali rapporti ci fossero all'altezza del 1953-1954 tra don Clemente e i primi focolarini,¹⁶ dal momento che la permanenza del padre rosminiano a Rovereto si era interrotta nel dicembre del 1952.

Un'analisi degli scambi epistolari intrattenuti dal sacerdote dimostra che nel corso dell'anno successivo alla sua partenza dalla città trentina, egli ebbe ancora contatti con aderenti

¹³ Ivi, p. 492, lettera 762.

¹⁴ Degli incontri con Piero si trova traccia nelle lettere inviate da don Clemente. Cfr. ad esempio REBORA, *Epistolario*, cit., vol. III, p. 471, lettera 723; p. 485, lettera 749.

¹⁵ Ivi, p. 511, lettera 798.

¹⁶ Per il periodo roveretano rimando a P. MARANGON, *Clemente Rebora e i primi focolarini*, cit.

al Movimento, che, nel frattempo, aveva trovato diffusione anche in altre città d'Italia. L'*Epistolario* di Reborà, contiene, ad esempio, alcune lettere indirizzate a Paola Piazza, una donna lombarda che desiderava trovare la sua strada nella Chiesa e, per questo, prendeva in considerazione anche la vita nel focolare, di cui stava facendo esperienza (probabilmente a Viggiù) almeno a partire dai primi mesi del 1952.¹⁷ Una prima missiva è stata inviata nel febbraio 1953 ed evidenzia come la donna avesse precedentemente condiviso con il padre alcune sue «osservazioni [...] riguardo ai Focolari, e ad altri movimenti analoghi»,¹⁸ mentre una seconda risale al luglio dello stesso anno e risulta per noi piuttosto interessante sotto molteplici aspetti. In primo luogo reca, proprio in apertura, un esplicito riferimento al tema di 'Gesù abbandonato' («Rispondo alla tua lettera così accorata, per Gesù abbandonato, da questo culmine che eleva la Casa di Dio su tutto [...]»¹⁹) che, pertanto, doveva risultare familiare anche a Reborà; quindi mostra come a questa altezza il sacerdote conoscesse ed utilizzasse termini propri del Movimento, ad esempio 'Ideale Cristiano'; infine contiene un significativo accostamento tra la spiritualità focolarina e quella rosminiana. Quest'ultimo elemento, in particolare, merita di essere posto in evidenza, poiché consente di sottolineare una tendenza che emerge anche da alcune testimonianze²⁰ inerenti il periodo roveretano: Reborà era solito notare la presenza nella spiritualità della Lubich di alcuni temi – come l'Unità – propri anche della spiritualità di Rosmini e questo risultava per lui motivo di attenzione. Dopo l'ingresso nell'Istituto della Carità, infatti, la spiritualità del Padre Fondatore rimase sempre il centro della sua vita interiore e, soprattutto, lo specchio alla luce del quale verificare la bontà di ciò che incontrava. Nella lettera, infatti, Reborà incoraggia la Piazza ad operare nel «campo di lavoro» della sua parrocchia (Viggiù) e scrive:

¹⁷ Queste informazioni sono ricavabili da alcune lettere inedite inviate da Paola Piazza a Maria Rina Pasqué. Custodite presso l'Archivio Storico dell'Istituto della Carità, mostrano, inoltre, che la Piazza conosceva bene il linguaggio proprio degli aderenti al Movimento. In una lettera datata «Milano 20 aprile 1952», ad esempio, racconta alla Pasqué – anch'ella in quel periodo legata all'esperienza del focolare – di quanto ha vissuto «oggi in focolare», dell'arrivo di «Graziella da Roma, una delle Pope nate con Chiara» e della testimonianza di «un giovane sacerdote che vive l'Ideale di 2 anni e ha fondato una città per ragazzi vicino a Pistoia» (ASIC fondo in corso di catalogazione ad opera di Ludovico Maria Gadaleta I.C., che ringrazio per avermi consentito di visionare questo materiale). Paola Piazza divenne successivamente religiosa tra le Piccole Sorelle di Gesù, mentre Maria Rina Pasqué Figlia Adottiva dell'Istituto della Carità.

¹⁸ Cfr. REBORÀ, *Epistolario*, cit., vol. III, p. 387, lettera 584.

¹⁹ Ivi, p. 421, lettera 643.

²⁰ Rimando al contributo di Marangon *Il movimento dei focolari nell'interpretazione di Clemente Reborà* e, in particolare, alla testimonianza di Valeria Ronchetti, di cui riporto un breve stralcio: «Anch'io l'ho incontrato, e più volte. [...] Rivedo lui, il suo sguardo pacato e penetrante, i suoi modi affabili, la luce del suo volto, che si accendeva quando il nostro colloquio toccava il comune ideale evangelico e la comune aspirazione che "tutti siano uno" in una visione del mondo unito nell'amore».

[la Volontà di Dio] ora ti ha indicato un campo di lavoro, mettendoti sotto gli occhi del cuore lo stato desolante della parrocchia in cui dimori, e avvicinandoti quei primi giovani; avanti, umilmente ardita: sì, chiedendo tutto per Gesù, alla suprema meta, in nome del Vangelo del Regno, non di un (vago o ristretto ai Focolari) Ideale Cristiano. *Desiderare unicamente e infinitamente di piacere a Dio, cioè di essere sempre più giusti, buoni, santi, una cosa con Gesù come Egli è uno col Padre* (A. Rosmini).²¹

Al 10 ottobre 1953 risale, invece, una lunga lettera²² inviata al sacerdote rosminiano da Valeria Ronchetti, compagna di Chiara fin dai primi anni e guida della comunità focolarina di Rovereto al momento della nascita. Pubblicata solo recentemente, questa epistola prova che Rebora, in quel periodo, si interessava ancora alle vicende inerenti il Movimento, dal momento che la donna afferma di voler rispondere «alle sue carissime domande di chiarificazione». Ai fini del nostro discorso, però, è opportuno sottolineare, in particolare, come la conversazione contenga accenni sia al tema di «Gesù Abbandonato» che a quello della «vita d'unità nel Cristo che porta dei frutti degni di Lui».

A queste informazioni, infine, possiamo aggiungere un dato proveniente da alcune carte inedite custodite presso l'Archivio Storico dell'Istituto della Carità a Stresa: si tratta della corrispondenza epistolare intercorsa tra Paola Piazza e Maria Rina Pasquè. Questi scritti testimoniano che nel corso del 1953 la Piazza incontrò don Clemente anche personalmente, poiché sia nel mese di giugno²³ che in ottobre²⁴ scrive all'amica di essersi recata appositamente a Stresa. Le missive non contengono traccia degli argomenti delle conversazioni, ma se consideriamo i contenuti delle lettere inviate da Rebora alla donna e da noi analizzate precedentemente, non possiamo negare la possibilità che i due abbiano affrontato anche temi inerenti il Movimento.

Circa il periodo immediatamente successivo non abbiamo informazioni relative al rapporto tra Rebora e i focolarini, ma quanto detto fino a questo momento permette di affermare che al momento della composizione dell'inno (agosto 1953 - giugno 1954) il poeta conosceva certamente alcuni tratti peculiari della spiritualità della Lubich. Bisogna tenere in considerazione, però, anche il fatto che a partire dal 1951 era stato affidato a Rebora il compito di stendere periodicamente alcune pagine di riflessione per il bollettino rosminiano «Charitas» e questo incarico, insieme all'avvicinarsi del Centenario della morte di Rosmini, lo avevano spinto ad approfondire con grande rigore la conoscenza della vita e del pensiero del Padre Fondatore, a cui l'inno, peraltro, risulta espressamente dedicato.

²¹ Ivi, pp. 421-422, lettera 644.

²² Cfr. la lettera trascritta nel saggio MARANGON, *Clemente Rebora e i primi focolarini*, cit., pp. 303-307.

²³ Cfr. una lettera datata «Milano 21.6.53» (ASIC fondo in corso di catalogazione).

²⁴ Cfr. una lettera datata «Viggiù (Varese) Madonna del S. Rosario 4. X. 1953». (ASIC fondo in corso di catalogazione).

IV. CONSONANZE E RISONANZE

Giungiamo, finalmente, all'analisi del contenuto de *Il gran grido* e prendiamo in considerazione i due elementi che sembrano rimandare più esplicitamente al pensiero della Lubich nella dimensione in cui questo si manifestava all'altezza degli anni Cinquanta: il Grido di Gesù Crocifisso e Abbandonato e quello dell'Unità.

Il primo tema era proprio della spiritualità del Movimento fin dalle sue origini: il 24 gennaio del 1944, infatti, «un sacerdote aveva detto a Chiara e a Doriana Zamboni, una delle sue prime compagne, che il momento in cui Gesù aveva sofferto di più era quando sulla croce aveva gridato: “Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?”». ²⁵ Da allora Chiara aveva iniziato a rivolgere la sua attenzione ²⁶ a quel grido, «a quel volto divino contratto dallo spasimo», ²⁷ e aveva maturato la convinzione che «se il più grande dolore di Gesù è stato l'abbandono da parte del Padre suo, noi lo scegliamo come Ideale e lo seguiamo così». ²⁸ La vocazione del focolare, nell'immediato, fu quindi quella di impegnarsi a riconoscere in tutti i dolori del volto di Cristo e a condividere le tante croci materiali e spirituali. Per non dimenticare mai quelle croci, nella casetta di piazza dei Cappuccini a Trento, dal settembre 1944, alle pareti bianche campeggiava «un quadro raffigurante Gesù Abbandonato, a significare che Lui solo doveva essere l'unico tesoro della nostra esistenza». ²⁹

Tenendo ferma questa immagine, passiamo ora al testo di Rebora. Osservando il componimento, risulta immediatamente evidente che il tema centrale e unificatore è proprio quello del Grido di abbandono pronunciato da Cristo sulla Croce; ecco, infatti, i versi che aprono le tre strofe: «Gesù manda il gran grido» (v. 1), «Echeggia nel tempo il gran grido» (v. 29), «Così crescendo il grande grido avvampa» (v. 69). Anche la scelta del titolo, *Il gran grido*, va senza dubbio nella direzione di mettere in luce questa immagine e mi sembra che possa essere stata una scelta meditata dal poeta, dal momento che nel manoscritto del settembre 1953 questo non compariva: nella parte alta del foglio, infatti, leggiamo solamente «Per il Centenario del transito di Antonio Rosmini»; ³⁰ nella seconda redazione, invece, vediamo comparire la soluzione definitiva: *Il gran grido* come titolo e, solamente in seconda battuta e tra parentesi, l'indicazione «(Nel centenario

²⁵ L. ABIGNENTE, *Memoria e presente. La spiritualità del Movimento dei Focolari in prospettiva storica*, Città Nuova, Roma 2010, p. 113.

²⁶ Cfr. gli stralci delle lettere riportati nel testo C. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 54-56.

²⁷ Lettera del 30/01/1944 (cfr. LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, cit., p. 55).

²⁸ Testimonianza di Doriana Zamboni, in casa della quale era avvenuto l'incontro con il sacerdote (cfr. *ivi*, p. 52).

²⁹ *Ivi*, p. 54.

³⁰ ASIC REB. 12, 178.

del transito di Antonio Rosmini)». ³¹ Altri dettagli, inoltre, sembrano indicare la volontà del poeta di mettere decisamente in rilievo il motivo del 'Grido': nella redazione del 1953, ad esempio, il verso 3 della terza strofa recita «è Gesù sulla Croce morente», ³² mentre a partire dalla seconda redazione si legge «il grido di Gesù che sulla Croce». ³³

Ora, il fatto che Rebora, volendo celebrare il Centenario del transito di Rosmini, abbia scelto come immagine attorno a cui sviluppare la sua lirica proprio quella della Croce è un elemento che non sorprende, se consideriamo quando ha scritto Carmelo Giovannini: «La Croce: compendio e segno del mistero della nostra e della universale Redenzione. Clemente Rebora mutuerà dal suo "Padre Fondatore" questa profonda devozione per la Croce di Cristo». ³⁴ La scelta di scrivere un inno dedicato al tema della Croce appare, quindi, in linea con il percorso di approfondimento e di maggiore appropriazione della spiritualità rosminiana che Rebora stava compiendo proprio in quegli anni: si potrebbe pensare, ad esempio, alla quantità di 'croci' ³⁵ variamente arricchite che il sacerdote ha tratteggiato a matita colorata, soprattutto rossa, sulle pagine dell'*Epistolario ascetico* come richiami alle parole del Padre Fondatore. Tra queste, alcune si presentano con gocce di sangue che cadono dalle braccia e dai piedi e sono confrontabili proprio con il passo del nostro inno dove si legge: «immobile è tutto, / un istante che è eterno: / il Sangue, solo, si muove, / l'inesausto amor del Signore / che pende regale / aperte le braccia ai fratelli / verso la Madre nel parto» (vv. 8-14).

La scelta di concentrare l'attenzione proprio sul particolare del Grido di Gesù Crocifisso e Abbandonato riconduce, invece, ad un luogo caro a Rosmini e ben noto anche a Rebora: il Santuario del SS. Crocifisso al Sacro Monte Calvario di Domodossola. Qui dal 1662 è presente il 'Cristo Spirante', un crocifisso, inserito nel complesso statuario della dodicesima stazione della Via Crucis, dove Gesù è scolpito proprio nell'atto di emettere il suo grido ed è collocato in modo tale da rivolgere lo sguardo verso la cupola dell'oratorio in cui è raffigurato il Padre. Se osserviamo il testo, notiamo che nella prima strofa il poeta fissa lo sguardo proprio su questo particolare momento della Passione e la drammaticità della voce di Cristo, carica di dolore, viene messa in risalto dall'immediato riferimento al silenzio. Potremmo idealmente accostare a questi versi non solo la statua del 'Cristo Spirante' del Calvario, ma anche le parole che Chiara scrive qualche anno dopo:

Proprio quando il Cielo tacque e Cristo provò il supremo abbandono sul Golgota, allora avveniva la Redenzione del mondo che significò: *vita*. Il grido di Gesù era l'urlo del parto divino degli uomini a figli di

³¹ ASIC REB. 12, 185.

³² ASIC REB. 12, 181.

³³ ASIC REB. 12, 188.

³⁴ C. GIOVANNINI, *Clemente Rebora. La Parola zitti chiacchiere mie*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2013, p. 229.

³⁵ Cfr. E. MANNI, *Rebora e l'Epistolario ascetico di Rosmini. Postille inedite sulla «Vita interiore del Padre fondatore»*, Edizione Rosminiane, Stresa 2016, pp. 140-146.

Dio.³⁶

Un secondo motivo di consonanza, come abbiamo anticipato, è dato dal tema dell'Unità e, in senso ancora più stretto, dal legame che, sia nel componimento di Rebora sia nelle pagine epistolari e spirituali della Lubich, viene stabilito tra Gesù Crocifisso e Abbandonato e l'Unità. Per Chiara e le sue compagne la 'scoperta' dell'Unità³⁷ ha le sue origini nella lettura di una pagina del Vangelo: «in piena guerra, nei rifugi antiaerei, Chiara con le compagne [...] rilegge il Vangelo. È sconvolta da una pagina che appare in tutta la maestosa e scultorea verità come parola di Dio: il capitolo 17 di Giovanni, la preghiera dell'unità».³⁸ Le giovani comprendono, così, che «l'unità è ciò che Dio vuole da noi. Noi viviamo per essere uno con Lui e uno fra noi e con tutti». Una vocazione, questa, che «ci lega al Cielo e ci immerge nella fraternità universale».³⁹

Anche il legame tra il tema dell'Unità e quello di Gesù Abbandonato è proprio del Movimento fin della sua nascita; come rievoca Chiara stessa, infatti, «ancor prima che si delineassero le idee su come realizzare l'unità, Gesù crocifisso e abbandonato, che ha “operato l'unità pagandola con la croce”, si era manifestato come “un modello, una figura, una vita”».⁴⁰ Con il passare del tempo, poi, il concetto diviene sempre più definito e Chiara comprende chiaramente che «Dio ci chiama all'Unità [...], e Gesù Abbandonato ne è il segreto; è Lui la condizione per attuare il Testamento di Gesù: “Ut omnes unum sint”».⁴¹ È nell'abbandonarsi dell'Abbandonato al Padre, quindi, che viene trovata la chiave dell'Unità non solo con Dio, ma anche con i fratelli e con la Chiesa, tanto che Chiara può affermare che «esiste una connessione fra Gesù Abbandonato e l'Unità con Dio e fra gli uomini».⁴² Gesù Crocifisso e Abbandonato, quindi, è riconosciuto come la via per realizzare l'Unità perché «amando Lui concorreremo efficacemente a realizzare il Testamento di Gesù».⁴³

Due immagini, in particolare, possono essere utili per comprendere la consonanza esistente tra spiritualità focolarina e quella reboriana a proposito di questo aspetto. La prima è proposta da Chiara in uno scritto del 1947, dove il concetto dell'Unità in Dio e tra i fratelli viene sviluppato attraverso l'immagine del sole e dei suoi raggi:

Guarda al sole e ai suoi raggi. Il sole è simbolo della volontà divina, che è lo stesso Dio. I raggi sono

³⁶ Cito da ABIGNENTE, *Memoria e presente...*, cit., p. 206.

³⁷ Si tenga presente che, originariamente, il Movimento dei Focolari era chiamato «Movimento dell'Unità» (cfr. ABIGNENTE, *Memoria e presente...*, cit., p. 31).

³⁸ J. CASTELLANO CERVERA, *Introduzione*, in LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, cit., p. 11.

³⁹ LUBICH, *L'unità e Gesù Abbandonato*, cit., p. 28.

⁴⁰ Ivi, p. 50.

⁴¹ Ivi, p. 63.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, p. 57.

questa divina volontà su ciascuno. Cammina verso il sole nella luce del tuo raggio, diverso e distinto da tutti gli altri, e compi il meraviglioso, particolare disegno che Dio vuole da te. Infinito numero di raggi provenienti dallo stesso sole: unica volontà, particolare su ciascuno. I raggi quanto più si avvicinano al sole, tanto più si avvicinano fra di loro. Anche noi [...], quanto più ci avviciniamo a Dio con l'adempimento sempre più perfetto della divina volontà, tanto più ci avviciniamo fra noi [...] finché saremo tutti uno.⁴⁴

La seconda immagine, invece, è contenuta in una lettera dell'anno successivo ed è quella che maggiormente si avvicina all'inno reboriano: «Ogni luce sull'unità scaturisce da quel grido».⁴⁵

Similmente a quanto fatto in precedenza, passiamo alle parole di Reboria, per mettere in evidenza le ragioni per cui è possibile affermare che, nell'inno in questione, tra il Grido di Cristo e l'Unità riscontriamo un legame analogo a quello proposto dalla Lubich. Se nella prima strofa è descritto il grido di Gesù Crocifisso sul Calvario, nella seconda, invece, il poeta concentra l'attenzione «sulla schiera dei fratelli in pace / che nel Fratello dicono Padre nostro» (vv. 38-39), portando successivamente in primo piano alcuni degli uomini che ora si trovano eternamente uniti tra loro e con Dio. Si tratta di un drappello di santi (dei quali il poeta indica i nomi in una nota alla fine del componimento) che nel corso della storia, con le loro vite esemplari, hanno consentito al Gran Grido di Cristo di continuare a propagarsi e di non essere, invece, messo in sordina dal «superbo frastuono del mondo» (v. 44) volontariamente creato dal maligno per ostacolarne la ricezione da parte degli uomini. Nella prima stesura, peraltro, questa idea della comunione dei santi era sviluppata in modo decisamente più esplicito, tanto che, a titolo di esempio, il verso 7, dove oggi leggiamo «e l'umil nel Suo palpito riposa» recitava, invece, «comunion buona / d'unanimità figli di luce».⁴⁶

Per presentarci i santi, Reboria utilizza fin dalla prima redazione un espediente e, riportando un'aspirazione per ciascuno, dà loro voce, sviluppando così lentamente un'immagine che all'inizio della terza strofa troviamo pienamente espressa: quella del coro. Scrive: «Così crescendo il grande grido avvampa / in un magnanimo coro di santi» (vv. 69-70). Come ogni voce, in un coro, benché utilizzi tonalità diverse, si fonde però armoniosamente con le altre concorrendo a formare una melodia assolutamente unitaria, così ogni santo, pur con un carisma diverso, ha concorso e continua a concorrere a dare vigore ad un solo Grido, quello di Cristo, che in questo modo ha potuto e potrà crescere. Se fino ad ora, il concetto di Unità e il suo legame con il Gran Grido, sono rimasti piuttosto impliciti, continuando la lettura della terza strofa troviamo alcuni versi che, invece, rendono evidente questo aspetto: «così crescendo il grande grido avvampa / in un magnanimo coro di santi: il grido di Gesù che sulla Croce / [...] / amor spremendo senza fine chiama / la gente tutta ove più va smarrita (vv. 69-74)». Proprio in questo passo il poeta sembra esprimere un concetto analogo a quello proposto da Chiara: Gesù Abbandonato e Crocifisso, infatti, è presentato chiaramente come colui il quale, chiamandoli a sé, riunisce gli uomini. A proposito di questi versi credo sia utile sottolineare che, analogamente a quanto visto

⁴⁴ ABIGNENTE, *Memoria e presente...*, cit., p. 170.

⁴⁵ Ivi, p. 188.

⁴⁶ ASIC REB. 12, 179.

precedentemente a proposito del titolo, anche in questo caso la seconda redazione sembra portare maggiormente in evidenza il motivo del grido. Ecco i versi come apparivano nel settembre del 1953: «è Gesù sulla Croce morente / in un'epifania d'amore, / è Gesù, che dall'altare chiama / la gente smarrita e gli erranti / in un'effusione di vita, / mentre si avanza il giorno che non tarda».⁴⁷ Confrontando le due redazioni notiamo facilmente che nella prima non era presente l'accenno al 'grido', mentre nella seconda questo particolare viene decisamente messo in rilievo, essendo, peraltro, posto ad inizio di verso.

Bisogna notare, però, che, come la Croce, anche l'Unità è un tema profondamente e intimamente rosminiano e all'altezza del 1953 don Clemente era pienamente a conoscenza di questo poiché, come abbiamo accennato in precedenza, stava compiendo un importante percorso di conoscenza del pensiero rosminiano nelle sue diverse componenti. Durante la lettura e la meditazione dell'*Epistolario ascetico*, in particolare, Reborà si è soffermato spesso a sottolineare questo tema, rimanendo colpito dal fatto che «il germe genuino dell'Istituto della Carità»⁴⁸ è da individuare nel desiderio di Unità del Padre Fondatore. A margine di una lettera, ad esempio, accanto alle parole rosminiane «Amiamoci: questa è l'insegna dei discepoli del Signore. Che dolce insegna! Che divisa beata! Oh potessimo essere una sola cosa tutti con Gesù, in Dio Padre, per santo Spirito!»⁴⁹ egli appunta questa chiosa: «ecco lo spirito dell'Istituto! Giovanni XVII».⁵⁰ Troviamo traccia di questo legame tra l'Istituto della Carità e la chiamata all'Unità anche nell'*Impegno particolare dei figli di A. Rosmini in preparazione al centenario del 1955*, una serie di articoli che il sacerdote pubblica a puntate sul bollettino «Charitas» proprio tra luglio e dicembre 1953. Ecco un breve stralcio:

in questa istanza – che esprime l'Ama del Vangelo – è tutto il Padre Fondatore, e contiene la preghiera costitutiva di noi fratelli della Carità, in quanto chiede l'unica cosa necessaria, la cosa che ha pregio assoluto e finale, voluta supremamente da Dio, e la sola richiesta a glorificarlo: di diventare cioè sempre più giusti, ossia puri di coscienza, anelanti a mondarci di ogni minima colpa, e perciò sempre più buoni, santi, onde farci con GESÙ così congiunti come GESÙ è una cosa sola col Padre, fino ad immedesimarci con la pura Divinità.⁵¹

Anche in alcune lettere scritte tra il 1953 e il 1954, inoltre, ritorna sul tema dell'Unità e sul valore che questo ha per i membri dell'Istituto della Carità. Ad un confratello, ad esempio, ricorda che la speciale chiamata dei rosminiani è una sola: «l'avveramento del cuore uno e anima

⁴⁷ ASIC REB. 12, 181.

⁴⁸ L'espressione è presente in una postilla di Reborà per la quale rimando a MANNI, *Reborà e l'Epistolario ascetico di Rosmini*, cit., p. 93.

⁴⁹ A. ROSMINI, *Epistolario ascetico*, 4 voll., Tipografia del Senato, Roma 1911-1913, vol. I, p. 253, lettera 125.

⁵⁰ Cfr. MANNI, *Reborà e l'Epistolario ascetico di Rosmini*, cit., p. 100.

⁵¹ C. REBORÀ, *Rosmini*, a cura di A. Valle, Longo Editore, Rovereto 1996, p. 303.

una, universalmente, a farci uni con Gesù come Egli è uno col Padre». ⁵²

Concludendo questa breve disamina, quindi, mi sembra di poter affermare che attualmente non ci sono testimonianze provanti l'esistenza di una diretta influenza focolarina nella genesi dell'inno reboriano. Come mette in evidenza la corrispondenza epistolare analizzata, infatti, il poeta rosminiano ha certamente intrattenuto con i primi aderenti al Movimento dei Focolari dei rapporti personali che lo hanno presto portato a conoscenza dei principali tratti della spiritualità focolarina, quali il Grido di Gesù Crocifisso e Abbandonato e l'Unità. La loro presenza ne *Il gran grido*, tuttavia, non sembra sufficiente a dimostrare un influsso focolarino, dal momento che, in ultima analisi, si tratta di temi propri anche della spiritualità rosminiana. Attualmente, pertanto, è possibile affermare con certezza solamente l'esistenza di una particolare consonanza tra il sentire di Rebora e quello di Lubich: un aspetto, questo, che meriterebbe però di essere ulteriormente approfondito, a partire non tanto dai due temi (il Grido di Gesù Crocifisso e Abbandonato e l'Unità) presi singolarmente, quanto dal particolare legame che tra essi viene stabilito anche nell'inno reboriano.

eli.mni@gmail.com

(Liceo delle Scienze Umane "Antonio Rosmini" di Domodossola)

⁵² REBORA, *Epistolario*, cit., vol. III, p. 432, lettere 664.



Hors de la page

La tesi di laurea discussa da Rosmini presso la Facoltà teologica di Padova il 23 giugno 1822 è sempre stata alquanto trascurata negli studi rosminiani nonostante la sua oggettiva importanza. Il suo titolo, come è noto, suona così nella versione più breve: An in sibyllinis oraculis verae aliquae fuerint de Christo praedictiones, che risulta abbreviato in quella più lunga e completa: De Sibyllis lucubratiuncula. In essa il Roveretano intende rivendicare la verità degli oracoli sibillini sulla nascita di Cristo e sull'avvento di un nuovo regno, avanzando una sua precisa posizione non solo sul controverso rapporto tra cultura pagana e messaggio evangelico, ma anche sull'esistenza di profeti e profetesse autenticamente ispirati da Dio al di fuori della rivelazione ebraico-cristiana. A dispetto della rilevanza dell'argomento, la tesi di Rosmini è stata pubblicata per la prima volta in latino solo nel 1956 nelle «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», ma da allora non ha più ricevuto un'attenzione adeguata, anche per lo stato problematico dei manoscritti conservati nell'Archivio di Stresa. Su questo sfondo si comprende la grande importanza dello studio che segue, nel quale viene anzitutto restituito per la prima volta il testo critico della tesi rosminiana, accompagnato da una traduzione italiana che ne rende più fruibile il contenuto. Ma la novità del saggio consiste anche nell'ampia contestualizzazione storica degli oracoli sibillini, che muove dalla prima ricezione patristica e giunge fino ai tempi di Rosmini, consentendo finalmente una comprensione adeguata di questo prezioso scritto dell'abate di Rovereto. La rivista ringrazia il Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa e la Biblioteca Rosminiana di Rovereto per la fruttuosa collaborazione.





PATRICIA SALOMONI

ROSMINI AND THE SIBYLS

ROSMINI E LE SIBILLE

Antonio Rosmini graduated in Padua with a thesis on theology and canonic law. The exam included a dissertation on the prophetic sources of the classical culture that had fortold the birth of Christ and had been used by the Fathers of the Church against the pagan idolatry between the first and the fourth centuries A.D. The problem, submitted to Rosmini, was about the existence of the Sibyls and the authenticity of Oracles, if they could be held inspired by the Sibyls themselves or they dated back to a Judaic-Christian source.

After the introduction, this article includes the critical edition of Rosmini's manuscript compared with following transcriptions and the translation from Latin into Italian.

INTRODUZIONE

I. BREVI CENNI SULL'ORIGINE E LA COMPOSIZIONE DEI LIBRI SIBILLINI

Il primo elenco delle Sibille si deve a Varrone (116-27 a.C.) che ne individua dieci di varia provenienza geografica; a queste nel Medioevo saranno aggiunte altre due, raggiungendo così il numero di dodici equivalente a quello dei profeti. Il libro XLI della sua opera monumentale, *Antiquitates rerum humanarum*, perduto nel suo insieme, offre molto materiale recuperato in seguito dai Padri della Chiesa, soprattutto da Lattanzio nel I e nel IV libro delle sue *Divinae institutiones*: l'elenco varroniano costituirà un canone atto a semplificare la proliferazione delle Sibille durante l'età ellenistica. Tra le altre sono ricordate l'Eritrea e la Cumana, quella che diede ai Romani gli oracoli e si manifestò anche agli Ebrei. In uno scolio al *Fedro* di Platone si dice, infatti, che andò sposa al figlio di Noè, al fine di rivendicarne l'antichità e ricollegarla al racconto biblico. Secondo la tradizione, durante la dominazione etrusca sulla città di Roma, la Sibilla offrì i libri di profezie al re Tarquinio, che ne affidò la custodia ad un collegio sacerdotale, i *duumviri sacris faciundis*, i soli che potevano consultare e interpretare il contenuto in casi eccezionali per ordine del Senato, come è attestato dal passo di Livio ricordato da Rosmini. Successivamente il loro numero venne aumentato da due a dieci e infine a quindici. Nell'83 a.C. la raccolta



bruciò nell'incendio del Campidoglio; una commissione venne inviata in Grecia e in Asia Minore per ricostituire il numero di oracoli che Augusto nel 12 a.C., anno in cui divenne Pontefice Massimo, collocò nel tempio di Apollo sul Palatino. La raccolta fu infine bruciata nel 405 d.C., durante il principato di Onorio. Annoverata come letteratura di rivelazione, ogniqualvolta s'infrangeva il patto fra gli dei e gli uomini attraverso *monstra* o prodigi, costituiva un insieme di prescrizioni per scongiurare gli effetti dannosi degli eventi che preannunciavano catastrofi, guerre, pestilenze e quant'altro. Considerato lo stretto rapporto fra religione e politica i Libri furono anche utilizzati a scopo propagandistico per persuadere il popolo o dare credito al rappresentante dell'una o dell'altra fazione, come apprendiamo dallo stesso Cicerone, quanto mai scettico sul significato di prodigi e miracoli che possono essere invece spiegati con cause naturali, mentre la veridicità degli oracoli è contestata a causa della genericità delle profezie che alludono ad eventi senza tuttavia precisare il luogo o il tempo in cui essi dovrebbero realizzarsi. Illuminante a tale proposito il passo tratto dal *De divinatione* (II, 54), citato dallo stesso Rosmini ma con diverso intento, nel quale l'oratore romano toglie credibilità all'interprete dell'oracolo della Sibilla, secondo cui doveva essere chiamato re quello che nei fatti agiva come un re (evidentemente Giulio Cesare). Astutamente, commenta Cicerone, chi compose quei versi fece in modo che qualsiasi accadimento sembrasse una profezia, essendo stato rimosso ogni riferimento ai nomi e ai tempi. A partire dal II sec. a.C. la produzione di oracoli corrisponde alla letteratura escatologica propria della comunità giudaica. L'utilizzo dell'oracolo da parte degli ebrei, secondo Arnaldo Momigliano, era quello di familiarizzare il lettore pagano con il mondo apocalittico, estraneo all'immaginario dei Greci, utilizzando lingua, prosodia e metrica proprie della cultura greca. Ciò che nessuno aveva sperimentato era la conflagrazione finale, un intervento di Dio per trasformare il mondo e per giudicare vivi e morti insieme.¹

Le profezie presentano tutte uno schema simile che comprende una periodizzazione della storia, una degenerazione contrastata da interventi divini fra cui l'avvento di una figura messianica e salvifica.² La raccolta che ancora oggi va sotto il nome di oracoli sibillini, tratta da fonti diverse in epoche diverse, soggetta nel corso del tempo a interpolazioni e falsificazioni, consta di dodici libri³ in esametri greci, ai quali si aggiungono otto frammenti trasmessi da autori cristiani, Teofilo e Lattanzio e, in prosa, l'ultimo contenuto nella *Constantini oratio ad sanctorum coetum* e riferito da Eusebio di Cesarea nella *Vita Constantini*. È composta da due nuclei: oracoli giudaico-ellenistici e oracoli giudaico-cristiani. L'assunzione della forma di oracolo da parte di ebrei e cristiani rappresenta un aspetto della transizione dal paganesimo politeista al monotei-

¹ A. MOMIGLIANO, *Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana: profezia come storia della religione*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», XVII, 1987, 2, p. 422.

² Per la lettura degli oracoli in traduzione e per un approfondimento sulla cronologia e sulla complessa genesi dei libri sibillini cfr. M. MONACA, *Oracoli sibillini*, Città Nuova Editrice, Roma 2008, pp. 6-38.

³ Ivi, p. 18, nota 50: al tempo di Rosmini si conoscevano i primi otto libri. Altri si devono alla scoperta di Angelo Mai nella biblioteca ambrosiana.

smo. I primi 8 libri costituiscono la sezione più antica della raccolta e appaiono già nelle edizioni del XVI secolo. Il libro VIII è una combinazione di testi ebraici e cristiani. Nella parte cristiana è contenuto il lungo acrostico citato più volte nel testo rosminiano, ma prima ancora da Agostino nel *De Civitate Dei*. Sia in questo che nei libri XI-XIV sono presenti annunci apocalittici ed escatologici che configurano una storia del mondo a partire dal Diluvio.

II. L'AMBIENTE UNIVERSITARIO E LA SCELTA DELL'ARGOMENTO

Il 23 giugno 1822 Antonio Rosmini si laureava a Padova con una tesi in teologia e diritto canonico. Il tesario⁴ consisteva in 50 proposizioni, fissate dai professori delle rispettive materie, che Rosmini doveva difendere nell'ultima e solenne discussione. Il periodo della sua formazione accademica (1816-1819) era coinciso con la ristrutturazione degli ordinamenti universitari, secondo le prescrizioni del governo viennese che prevedevano un allineamento delle Facoltà padovane ai programmi degli Atenei dell'Impero. In particolare l'insegnamento teologico, secondo il progetto di restaurazione entrato in vigore nel 1815, accentuava la priorità delle discipline storico-positive e pastorali rispetto alla teologia morale e dogmatica. Rosmini, prima dell'entrata in vigore della riforma, aveva seguito le lezioni di storia ecclesiastica di Zandonella, rettore dell'Ateneo padovano e figura significativa nella formazione dottrinale e spirituale del giovane sacerdote roveretano. Come risulta dalle lettere inviate al padre Pier Modesto,⁵ l'ecclesiastico impartiva le sue lezioni con spirito battagliero conferendo alla storia della Chiesa un intento chiaramente apologetico.

Non fu quindi estranea alle idee maturate in quegli anni la scelta, concordata con il prof. Zabeo, di coronare il suo esame con la soluzione di un problema, ovvero se l'avvento di Cristo fosse stato preannunciato dalle fonti profetiche della cultura classica pagana, intesa come "preparazione evangelica",⁶ confermate peraltro da molti Padri che le utilizzarono contro l'idolatria nei primi secoli della Chiesa. Inoltre, Prosdocimo Zabeo, di cui Rosmini aveva seguito le lezioni di teologia pastorale, proponeva una figura di pastore d'anime libera da condizionamenti politici, non proprio aderente al progetto della riforma austriaca, piuttosto in linea con l'umanesimo precristiano e cristiano, recuperando in tal modo la continuità culturale dei primi

⁴ I. DANIELE, *Il tesario presentato da A. Rosmini Serbati per la laurea in teologia e diritto canonico nell'Università di Padova*, «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 8, Editrice Antenore, Padova 1975, pp. 55-63.

⁵ *Epistolario completo di Antonio Rosmini*, I, tip. G. Pane, Casale Monferrato 1887, lettera XCI, Padova 9 dicembre 1816. Cfr. A. ROSMINI, *Lettere II (27 novembre 1816- dicembre 1819)*, L. MALUSA e S. ZANARDI (eds.), Città Nuova editrice, Roma 2016, lettera 158, pp. 35-39.

⁶ Gli eventi riguardanti l'ordinazione sacerdotale e gli anni giovanili di Rosmini sono ampiamente illustrati nel saggio di F. DE GIORGI, *Antonio Rosmini e il suo tempo. La riforma della filosofia e della Chiesa e l'educazione dell'uomo contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 79-126.

padri e gli insegnamenti della scuola del cardinale Gregorio Barbarigo, improntati alla *pietas docta* della tradizione patristica.⁷ La morte del padre, avvenuta nel gennaio del 1820 e l'ordinazione sacerdotale del 1821 prolungarono il rinvio della tesi di tre anni.

Le nuove responsabilità in quanto erede universale dei beni paterni sono pure testimoniate dalle continue sollecitazioni della famiglia a tornare immediatamente a Rovereto dopo la laurea. Dalle lettere spedite nei mesi precedenti l'esame, possiamo anche dedurre un'intensa attività di sostegno a diverse iniziative svolte da privati, in particolare agli amici Giuseppe Battaglia di Venezia⁸ e alla signora marchesa di Canossa,⁹ entrambi direttamente coinvolti in attività assistenziali ed educative. Questi compiti sembrano essere in cima ai pensieri del Nostro, che vuole concludere gli studi prima possibile, evidentemente per dedicarsi a tempo pieno alla sua attività pastorale oltre che agli impegni famigliari, come si evince dalla lettera del 1822, spedita da Venezia, il giorno di S. Antonio, a Don Innocenzo Turrini del convento del Santo a Padova:

Fate grazia avvertite i Professori, e dite loro, ch'io vorrei martedì far gli ultimi esami, e giovedì l'ultima funzione. Io ho un gran bisogno di tornare a casa. Mi scrivono sempre, ed era quasi sull'andare diritto a Rovereto: se non che pensai che il momento non si vuol perdere.¹⁰

III. LO SCHEMA ARGOMENTATIVO DELLE DUE VERSIONI DELLA DISSERTAZIONE

Nell'archivio di Stresa (vedi *Nota filologica*) sono conservate le due versioni manoscritte della dissertazione: una più breve, *An in sibyllinis oraculis verae aliquae fuerint de Christo praedictiones*, l'altra più lunga ma dal titolo semplificato (*De Sibyllis lucubrationum*). Quest'ultima inizia con una premessa che rivela subito la volontà di rivendicare la verità contenuta negli oracoli sibillini sulla nascita di Cristo e sull'avvento di un nuovo regno contro i tentativi degli avversari di negare i fondamenti della religione cristiana. Gli argomenti adottati da Rosmini per sostenere tale tesi riguardano la 'prova' dell'esistenza delle Sibille prima di Cristo, confermata da autori pagani e cristiani, e la veridicità degli oracoli. Il terzo punto, se gli oracoli siano autentici o composti, in parte o del tutto, da autori cristiani almeno per quanto riguarda le rivelazioni su Cristo, riconduce alla complessa genesi dei libri sibillini e alle dispute filologiche ad essa inerenti, per cui si può parlare di una 'questione sibillina' già viva nei primi secoli della Chiesa e riaccesa con toni aspri tra il 1600 e il 1700. Nella controversia fra i difensori dell'autenticità e i

⁷ Per una storia della Facoltà teologica di Padova cfr. A. GAMBASIN, *Theses in Sacra Theologia nell'Università di Padova dal 1815 al 1873*, Centro per la storia dell'Università di Padova, Edizioni Lint, Trieste 1984, pp. 1-57.

⁸ *Epistolario*, cit., lettera CCXXV, Rovereto 2 maggio 1822.

⁹ Ivi, lettera CCXXII, Rovereto, 10 marzo 1822.

¹⁰ Ivi, lettera CCXXVIII, 13 giugno 1822.

detrattori della ‘Sibilla cristianizzata’ Rosmini nelle conclusioni sposa una soluzione intermedia, affermando che la Sibilla¹¹ pagana non può essere stata ispirata direttamente da Dio ma ha pronunciato predizioni derivate dalla fonte ebraica dei profeti. Pertanto conclude che è più opportuno soprassedere alle dispute nei confronti della religione e affidarsi alle verità su Cristo contenute nei Libri sacri degli ebrei.

Tale perentoria affermazione, supportata dall’ autorevole parere di Agostino, sembra contraddire l’argomentazione posta all’inizio della dissertazione secondo la quale l’azione della Provvidenza ha illuminato della luce di verità altri popoli con gli stessi mezzi con i quali Dio si era rivelato agli ebrei attraverso la mediazione di interpreti divini. La contraddizione è apparente perché la dissertazione si sviluppa mediante il ricorso alle fonti classiche e patristiche secondo un procedimento graduale e, senza eludere i nodi fondamentali della polemica, introduce elementi di critica storica che rivelano la natura della controversia e le ragioni dei contendenti. Gli appelli dei Padri alla Sibilla confermano la popolarità di cui godeva la profetessa pagana negli ambienti cristiani, quale rivelatrice del solo, unico e vero Dio. Tuttavia, pur non deviando dalla ferma convinzione della veridicità dell’antica profezia, Giustino, Clemente, Lattanzio, Origene e Agostino non condividevano un pensiero unico né sulla Sibilla ispirata direttamente da Dio, né sulla genuinità e antichità dell’intero *corpus* sibillino, in parte oggetto dell’accusa, da parte dei pagani, di falsificazioni e interpolazioni operate dai cristiani. Seppure brevemente, come richiesto dalla stessa finalità contingente della dissertazione e dall’urgenza di depositare prima possibile la sua tesi «ostacolato dai limiti di tempo, per i quali non posso trattenermi a lungo a Padova né dedicare molto tempo a questa indagine» (cfr. *infra* p. 216), Rosmini affronta la casistica delle forme dell’oracolo sibillino nella transizione dal paganesimo alla religione giudaica e cristiana. In special modo la trasformazione degli oracoli sibillini in religiosa interpretazione della storia riguarda i rapporti della Chiesa primitiva con la cultura pagana, non solo in termini di rifiuto delle eresie, dell’idolatria e delle superstizioni.

Nel caso specifico l’adozione di una parte significativa del patrimonio classico, relativa alla tradizione profetica condivisa da molti popoli antichi, rivela l’abilità della Chiesa di assimilare le idee altrui senza essere assimilata. Come ampiamente illustrato da A. Momigliano, la nuova storia non poteva sopprimere completamente la vecchia e i fatti della vita pagana dovevano trovare posto nello schema ebraico-cristiano della redenzione.¹²

La versione più breve (*An in Sibyllinis oraculis verae aliquae fuerint de Christo praedictiones*) è articolata in sei capitoli e risulta incompleta rispetto al *De Sibyllis lucubratiuncula*. Non sono riportate le citazioni dei testi patristici, ma sono solamente elencati i nomi dei Padri che parlarono in difesa delle Sibille.

La giustificazione, addotta da Rosmini, riguarda ancora una volta i limiti di tempo che sembrano essere causa della *brevitas*. Ma ciò che è maggiormente degno di rilievo è la mancata

¹¹ Il singolare collettivo ‘Sibilla’ non è riferito ad una in particolare, bensì alle figure profetiche femminili ritenute ispiratrici degli oracoli.

¹² A. MOMIGLIANO, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, in A. MOMIGLIANO (ed.), *Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Einaudi, Torino 1975.

trattazione del terzo punto, ovvero la disputa intorno all'accusa di falsità degli oracoli che annunciavano la nascita di Cristo. Lo scritto, infatti, s'interrompe con i versi del *De Partu Virginis* di Jacopo Sannazaro. Quale può essere dunque la finalità di una stesura che propone parti pressoché uguali al *De Sibyllis*, esclusa la premessa iniziale? Lo stile adottato, sostenuto da un rigoroso impianto persuasivo, si avvale di classiche figure, come l'interrogativa diretta adatta a creare un immediato collegamento con il destinatario e guadagnarne l'assenso. Va considerato, inoltre, il tono ispirato, non privo di pathos, nel difendere la tesi in oggetto o nella rappresentazione della redenzione del genere umano. Queste caratteristiche sembrano essere proprie di un registro orale. Non è pertanto improbabile che la versione breve fosse quella destinata alla discussione davanti alla Commissione di laurea, mentre quella più lunga che, pur nella sua essenzialità, assume la veste di un breve saggio, dovesse essere consegnata e depositata presso la Facoltà. Nella premessa alla storia della Facoltà di Padova dal 1815 al 1873, Angelo Gambasin definisce le *dissertationes* saggi scritti che i candidati dovevano redigere prima di essere ammessi alle prove orali.¹³

IV. LE FONTI E LA 'QUESTIONE SIBILLINA' NEI PRIMI SECOLI DELLA CHIESA

Rosmini affida la sua dissertazione principalmente all'*Historia veteris novique testamenti*¹⁴ del domenicano Noël Alexandre,¹⁵ che in seguito avrà un notevole rilievo anche tra le fonti del-

¹³ GAMBASIN, *Theses*, cit., p. XI.

¹⁴ La bibliografia di tutte le fonti è indicata nelle note alla traduzione del manoscritto A.

¹⁵ Noël Alexandre, domenicano e storico della Chiesa, considerato un gallicano degno di speciale considerazione, all'inizio del XVIII secolo fu coinvolto nel cosiddetto 'caso di coscienza': a Clermont il parroco Fréhel non era stato assolto dai suoi superiori perché continuava ad ascoltare le confessioni di un giansenista, nipote di Pascal. La questione fu sottoposta alla valutazione di 40 dottori della Sorbona che decisero per l'assoluzione del parroco. Il caso venne diffuso tramite stampa e, nel febbraio del 1703, Clemente XI condannò l'opuscolo e lo proibì pena la scomunica. Alexandre, che aveva sottoscritto il 'caso di coscienza', fu costretto a ritrattare e fare atto di sottomissione al Papa. Clemente XI in seguito impose che la lettera di ritrattazione fosse inserita all'inizio dei *Commentari sopra i quattro evangelisti*. Alcuni anni dopo Alexandre figurò nel numero degli appellanti contro la bolla papale *Unigenitus* del 1713 che condannava le proposizioni del giansenista Quesnel. Incorso per questo motivo nella condanna di Roma, nel 1724 poco prima di morire, il domenicano revocò definitivamente l'appello e poté così concludere la sua vita finalmente in pace con la Chiesa romana. Il carteggio fra i protagonisti di queste vicende è contenuto nel saggio di A. MERCATI, *Intorno alla Romanità di Natale Alexandre*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 16, Istituto storico domenicano di S. Sabina, Roma 1946, pp. 5-82.

le Cinque piaghe.¹⁶ L'opera era posseduta da Rosmini nell'edizione parigina del 1730. Tra le *Dissertationes selectae*, poste al termine di ogni volume, *De libris sibyllinis* contiene il nucleo delle controversie in due proposizioni: la prima, *Quae ab antiquis Patribus et Auctoribus ecclesiasticis laudantur sibyllarum oracula, non sunt figmenta Christianorum*, è utilizzata a piene mani da Rosmini che ne riporta testualmente le citazioni tratte dalle opere dei Padri, mentre la seconda proposizione, *Non sunt genuina et incorrupta Sibyllarum carmina*, è sostanzialmente ignorata. L'altra fonte, evocata nell'ultima parte della dissertazione a proposito dell'ascendenza ebraica delle profezie, riguarda la X *Dissertatio (De oraculorum Sibyllinorum Scriptorum Christiano ex Gallandio*¹⁷) presente nel *Thesaurus rei patristicae*.

Gli scrittori cristiani citati dall'Alexandre comprendono l'arco di tempo dal II al IV sec. d.C. in cui la rapida diffusione del Cristianesimo, avvertita dal potere romano come minaccia politica e religiosa, produce la necessità di difendersi su due piani: quello politico e quello culturale con le armi della parola e delle idee, anche per non confondersi con altre sette mistiche e salvifiche che avevano adepti sia in Oriente che in Occidente.¹⁸

Giustino, autore di due *Apologie* indirizzate all'Imperatore Antonino Pio, testimonia la specificità del messaggio apologetico che afferma la nuova dottrina, adottando un linguaggio e dei riferimenti più familiari ai pagani da convertire e assegnando ai Grandi della cultura filosofica greca il ruolo di messaggeri di una rivelazione divina, sviluppatasi per gradi ma insidiata dai demoni. La teoria del *Logos spermatikòs*, che si può sintetizzare in una storia religiosa dell'umanità antica durante la quale parziali verità seminate dal Logos universale sono pervenute ai grandi spiriti, giustifica in tal modo sia la sapienza di Socrate sia l'autorità delle Sibille, di Idaspe e dei profeti ispirati direttamente da Dio.

La scuola di Alessandria, della quale Clemente e Origene furono i massimi rappresentanti, offre un quadro più articolato dell'utilizzazione dei vaticini rivelatori di Cristo. Nell'ambiente cosmopolitico della città dove viveva una numerosa comunità ebraica, fin dal I sec. d.C. si creò un luogo d'integrazione fra la tradizione ebraica e la cultura ufficiale greco-romana, alimentata dall'opera di Filone che, attraverso una lettura allegorica dei testi sacri, dimostrò che le verità in essi contenute coincidevano con le dottrine filosofiche greche. Il debito culturale dei sapienti greci, Platone *in primis*, all'ebraismo è ricorrente anche in altri testi di Clemente (*Protreptico*, VI, 70) non espressamente citati dall'Alexandre. Allo stesso modo il filosofo alessandrino riconosce

¹⁶ P. MARANGON, *Il Risorgimento della Chiesa, Genesi e ricezione delle "Cinque piaghe" di Antonio Rosmini*, Herder, Roma 2000, pp. 231-233.

¹⁷ Andrea Galland (1709-1780) entrò nella congregazione dell'Oratorio a Venezia e lì divenne sacerdote. Tra le sue opere è ricordata la *Biblioteca veterum Patrum* che contiene gli scritti di 380 autori dei primi sette secoli ed anche un'edizione degli Oracoli sibillini. Pubblicò anche una raccolta di dissertazioni di autori diversi riguardanti il diritto canonico.

¹⁸ G. SFAMENI GASPARRO, *La Sibilla voce del Dio per pagani, ebrei e cristiani. Un modulo profetico al crocevia delle fedi*, in T. SEPPILLI, I. CHIRASSI COLOMBO (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari*, Atti del convegno di studi (Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994), Università degli Studi, Macerata 1998, pp. 505-553.

senza ambiguità l'identità giudaica della profetessa (*Protrettico*, VI, 71, 4), alla quale attribuisce un'età più antica di Orfeo. La questione riguardava i rapporti cronologici con la tradizione cristiana; in seguito quasi tutti i Padri porranno la Sibilla in età posteriore ai profeti ebraici. Poco attendibile risulta invece la citazione dall'apostolo Paolo (cfr. *infra* p. 220) che esorta alla lettura degli oracoli sibillini. Il passo, introvabile nelle *Epistole* e negli Apocrifi *Acta Pauli*, è probabilmente un falso clementino teso ad accreditare la Sibilla attraverso l'autorità di Paolo.¹⁹

Il *Contra Celsum* di Origene, composto verso la metà del III sec. d.C., si distingue dalle opere fin qui citate sia per la confutazione punto per punto degli argomenti sollevati dal filosofo greco, autore del *Discorso vero*, per screditare il Cristianesimo, sia per la sostanziale scarsa influenza che oracoli e Sibille assumono nell'opera di Origene, attento a controbattere le tesi di Celso, dimostrandone l'insostenibilità. Laddove Celso accusa i cristiani di avere costituito una setta di *sibillisti* e di avere inserito negli oracoli affermazioni blasfeme, lo scrittore alessandrino risponde attribuendo ad un fraintendimento l'esistenza di una setta e, nel secondo caso, difende i cristiani dall'accusa di essere dei falsificatori, essenzialmente sul piano razionale-filologico, smontando le certezze di Celso che non è stato in grado di dimostrare l'interpolazione degli oracoli perché non ne ha individuati di più antichi e integri, tali da non contenere le affermazioni ritenute empie.²⁰

Il problema della falsificazione è ben presente anche negli scritti di Lattanzio, di Agostino e di Eusebio, soprattutto nella *Vita Constantini*. Lattanzio e Costantino distinguono una Sibilla pagana, responsabile di avere influenzato la persecuzione di Diocleziano contro i cristiani, dalla Sibilla cristiana, annoverata da Lattanzio tra i testimoni divini. Costantino nell'*Oratio ad Sanctorum coetum* ammette la sapienza della profetessa, sacerdotessa ad Eritre, citando il celebre oracolo dell'VIII libro, composto da 34 versi, le cui prime lettere formavano l'acrostico indicante Gesù salvatore. Per un'esauriente lettura sull'ondivaga considerazione di Costantino riguardo alla Sibilla rinvio al saggio di T. Sardella.²¹ L'imperatore, secondo una strategia politica, negli anni precedenti o immediatamente successivi all'editto di pacificazione, intendeva propagare la fede in una Sibilla cristiana nel segno della tolleranza religiosa.

Agostino testimonia l'ampia circolazione degli oracoli anche in terra africana in un periodo in cui ormai il Cristianesimo si era imposto come *religio licita*. È sua attenzione porre una chiara discriminante tra profezie pagane che pur contengono 'semi di verità' e i profeti di Dio. Appellandosi all'*Epistola ai Romani* di Paolo, dimostra che non possono essere ritenuti sacri i libri dei pagani, solo perché in essi vi sono dei riferimenti a Cristo. Tuttavia poiché la Sibilla parla contro i falsi dei e i loro seguaci sembra degna di essere annoverata tra i membri della Città di Dio. Il ricorso al profetismo che s'identifica con la preistoria della Chiesa occupa soprattutto il libro XVIII del *De Civitate Dei*; al cap. 23 Agostino lamenta lo stato deplorabile della traduzione latina e della trasmissione degli oracoli della Sibilla Eritrea. Solo il codice greco, mostrato da un

¹⁹ T. SARDELLA, *La Sibilla nella tradizione greca cristiana*, in *Sibille e linguaggi oracolari*, cit., p. 587.

²⁰ ORIGENE, *Contra Celsum*, P. RESSA (ed.), VII, 56, Morcelliana, Brescia 2000.

²¹ SARDELLA, *La sibilla nella tradizione greca cristiana*, cit., pp. 592-602.

uomo ragguardevole di nome Flacciano, restituiva la possibilità di ricostruire il celebre acrostico, già noto a Costantino, disponendo la serie delle lettere iniziali in modo che si potessero leggere in greco le parole 'Gesù Cristo figlio di Dio salvatore'. L'artificio diventerà nei secoli seguenti il *focus* della discordia tra chi nutriva fiducia nell'origine divina della parola oracolare e chi avanzava sospetti sulla connessione ad arte dei versi in questione.

V. LA RIPRESA DELLA 'QUESTIONE SIBILLINA' TRA IL XVII E IL XVIII SECOLO

Tra Medioevo e Rinascimento la 'fede' nelle Sibille, spesso associata a quella di Ermete Trismegisto, rimane stabile grazie anche al grande interesse che il 'canone' di Lattanzio suscita negli umanisti e negli scrittori del '400. Il *De christiana religione* di Marsilio Ficino contiene sentenze oracolari che rinviano al *Divinae institutiones*; la commistione fra problema religioso e teologia platonica, secondo la tesi che concepisce la perenne rivelazione del Verbo tramandata da poeti antichi, dalla Bibbia, accolta anche da Pitagora e da Platone, è ben presente nella dedica dell'umanista a Cosimo de' Medici, premessa alla versione di Ermete Trismegisto pubblicata nel 1471.²²

Le Sibille trovano grande risonanza nella pittura italiana coeva e in quella dei secoli successivi e diventano soggetto ricorrente sia nelle abitazioni private signorili, sia nell'iconografia religiosa, dove spesso sono raffigurate con attributi attinenti alla vita di Cristo, come ad esempio la corona di spine, la croce o la stella della natività.²³

Dopo la riforma luterana escono nuove edizioni degli oracoli sibillini: quella pubblicata a Parigi nel 1599 e curata da Johannes Opsopoeus, un filologo calvinista, mette in dubbio la matrice divina delle profezie che avrebbero predetto l'avvento di Cristo con secoli di anticipo. Ma sarà il ginevrino Isaac Casaubon, storico e filologo calvinista, ad incrinare seriamente la finora indiscussa autorità degli oracoli. Negli ultimi anni della sua vita, trascorsa tra Parigi e Londra, dedica un'opera²⁴ alla confutazione degli *Annales ecclesiastici* del cardinale Cesare Baronio, mettendone in evidenza la carenza di fonti e dimostrando che gli scritti appartenenti al *corpus hermeticum*, citati nel primo volume degli *Annales* insieme alle Sibille, sono un prodotto di sincretismo religioso e risalgono ad autori del I e II sec. d.C.

La voce *Sibylle*, curata da Diderot nell'*Encyclopédie*,²⁵ una copia della quale è presente in

²² E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1964, p. 107.

²³ Un repertorio iconografico sul tema delle Sibille cristiane è offerto nel testo curato da G. Buseti, *Dei ed eroi del barocco veneziano*, Maimone editore, Catania 2004, pp. 127-138.

²⁴ I. CASaubONI, *De rebus sacris et ecclesiasticis Exercitationes XVI ad Cardinalis Baronii prolegomena in Annales et primam partem de D.N.I.C. nativitate, vita, Passione, assumptione*, ex officina Nortonia, Londini 1614.

²⁵ M. DIDEROT, a.v. *Sibylle*, in M. DIDEROT, M. D'ALEMBERT (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tomo XXXI, Lausanne et Berne 1781, pp. 16-28.

Casa Rosmini nell'edizione di Losanna e Berna del 1781, comprende 12 pagine, nelle quali l'autore traccia una storia del fenomeno sibillino con riferimenti alle fonti latine, greche e cristiane, sottolineando le notizie contraddittorie e incerte sui nomi, il numero, l'origine delle Sibille e la cronologia degli oracoli. I vaticini pronunciati dalla sacerdotessa sono assimilati alla prassi oracolare degli antichi, coniugata a momenti di estasi e di trance, manifestazioni tipiche dei posseduti. Di conseguenza le risposte risultano ambigue o disarticolate, incomplete e, in ogni caso, suscettibili di interpretazione. Inoltre, le profezie raccolte in versi dopo gli avvenimenti e «redatte in otto libri sono visibilmente opera del II sec. d. C., frutto dell'inganno di qualche cristiano platonico, più zelante che abile. È una difesa della religione cristiana per combattere il paganesimo: come se la verità avesse bisogno di una menzogna per trionfare sull'errore» (*Encyclopédie*, p. 18). Nei suoi commenti, non privi talvolta di sferzante ironia, si meraviglia che all'epoca dei Lumi la questione del valore soprannaturale degli oracoli e delle profezie sia trattata ancora seriamente e trovi solleciti difensori. Pertanto ripropone con precisione i nodi cruciali della diatriba, citando sostanzialmente le stesse fonti descritte da Noël Alexandre e analizzandole con metodo critico. Ancora una volta un argomento scottante per il filosofo francese risulta essere l'acrostico, ritenuto frutto di un artificio. Si appella a Varrone, secondo il quale i quindecemviri inviati ad Eritre per recuperare gli oracoli periti nell'incendio del Campidoglio dovevano selezionare solo i versi che non interrompevano la sequenza degli acrostici. Inoltre, Cicerone nel *De divinatione* (II, 54) illustrava il metodo per cui la successione delle lettere iniziali di ogni verso doveva riprendere il primo verso di ogni sezione. Tali regole, non rispettate nell'acrostico riguardante gli appellativi di Gesù, sono una prova per attribuirlo ad un esperto di dogmi cristiani, non certo ad un'ipotetica Sibilla. Entra poi nel merito della risposta di Origene a Celso a proposito della setta dei *sibillisti*: Diderot vuole dimostrare che le Sibille avevano un certo credito da parte dei cristiani già all'epoca dell'imperatore Adriano, ma non tutti i seguaci di Cristo condividevano la fede nella funzione oracolare. Per questo motivo era sorta una setta di *sibillisti*.

Si può quindi affermare che le nuove edizioni e i commenti degli oracoli, caratterizzati da un approccio intellettuale attento alla struttura stratigrafica dei messaggi profetici posta in relazione agli eventi storici, contribuiscono alla rinascita della questione sibillina nei secoli XVII e XVIII. Non può però sfuggire che i grandi movimenti della storia, a cominciare dalla Riforma, lo sviluppo di teorie moderne, quali l'Empirismo e l'Illuminismo, e le conseguenze non solo politiche della Rivoluzione francese scardinano l'autorità della tradizione in materia religiosa ed infiammano le controversie fra i 'negazionisti' e coloro che ritenevano il messaggio oracolare fondamento e sostanza della fede cristiana.

VI. CONCLUSIONI.

Rosmini era al corrente dell'inautenticità di oracoli direttamente ispirati dalla Sibilla; ammette che siano stati elaborati da uno scrittore cristiano che li raccolse da varie fonti e li ordinò in forma parafrastica. Ma «ogni finzione è in qualche misura imitazione della verità» (cfr. *infra*

p. 224, cap IV).²⁶ I contenuti non sono quindi frutto d'invenzione ma risalgono ad una sapienza antica divinamente ispirata di cui è rimasta traccia nella memoria e nel linguaggio della poesia. I versi di Virgilio, che nella IV ecloga evoca la profezia di Cuma e la nascita di un *puer*, costituiscono l'*incipit* del percorso tracciato da Rosmini, lo guidano verso l'interpretazione provvidenziale di una storia dell'umanità che si dispiega soprattutto nel III capitolo del *De Sibyllis*. La poesia di Virgilio, come la prosa di Rosmini, rifugge il carattere orrido e catastrofico dell'oracolo ma trasfigura in chiave mistica il mito letterario delle età. Il poeta latino, inteso come vate e profeta in tutto il Medioevo, interpreta le attese messianiche della sua generazione, afflitta dalle guerre civili, e adotta il *topos* dell'età dell'oro per rilanciare la speranza di un rinnovamento della società e della storia che trova linfa nella natura che offre spontaneamente i suoi frutti e nella maternità. Il *puer*²⁷ identificato con il Messia, secondo l'interpretazione cristiana, non è peraltro né figlio di Pollione, al quale è dedicata l'ecloga, né di qualche altro rappresentante dell'*entourage* di Ottaviano; rappresenta piuttosto l'archetipo del fanciullo divino che è destinato a diventare l'eroe salvifico di un popolo fondatore di civiltà e, nel contesto virgiliano, assume la dimensione universale del mito di rigenerazione.

Rosmini si misura con le suggestioni virgiliane coniugandole alla tradizione biblica dei profeti e, conferendo al testo lo stesso afflato poetico, traduce in termini cristiani le immagini prosopografiche richiamate da Virgilio: la Vergine è la Giustizia e la Pace è Saturnia, icasticamente rappresentate mentre si baciano con esplicito riferimento al salmo davidico [85 (84)]. Esse segnano il trionfo di una generazione redenta dall'amore universale che si esprime attraverso la comunicazione diretta fra Dio e l'essere umano, un *leit motiv* dell'intera dissertazione impostata sul messaggio profetico. Nel ripercorrere le tappe dell'umanità dall'età del ferro a quella dell'oro il passo rosminiano ricorda un brano tratto dal *De inventione* (I, 2) di Cicerone, scrittore che Rosmini conosceva bene tanto da imitarne lo stile. Secondo l'oratore il genere umano supera lo stato primitivo animale grazie alla *dicendi sapientia* di un uomo eloquente che con il potere della parola, non disgiunto dalla *ratio*, rende miti e trasforma in società organizzata esseri umani, fino a quel momento guidati solo dalla violenza e dalla crudeltà.

Pur considerando le diverse culture e civiltà cui afferiscono l'oratore romano e il sacerdote roveretano, la loro ricostruzione del cammino dell'umanità sembra convergere laddove il primo restituisce alla parola una funzione civilizzatrice nella *res publica* ideale; per Rosmini, invece, è la fonte della rivelazione che permette al genere umano di appartenere alla Città di Dio.

²⁶ Nell'introduzione all'*An de sibyllinis oraculis* definisce la 'prova' della veridicità degli stessi, a sostegno della religione, non certissima, non priva di dubbi, almeno probabile e prossima al certo.

²⁷ Per un commento ampio e aggiornato sulla figura del *puer* cfr. VIRGILIO, *Bucoliche*, A. CUCCHIARELLI (ed.), Carocci, Roma 2012, pp. 237-279.

NOTA FILOLOGICA

Nell'archivio di Stresa in una teca verde, contrassegnata dalla sigla A.2-49/E, preceduta da 'Archivio Rosminiano Stresa', sono contenute le due dissertazioni manoscritte, una più breve (pp. 3-19), dal titolo *AN IN SIBYLLINIS VERAEE ALIQUAE FUERINT DE CHRISTO PRAEDICATIONES*, e quella più lunga (pp. 20-31) *DE SIBYLLIS LUCUBRATIUNCULA*, entrambe vergate con la grafia di Rosmini. La prima, lineare e di facile lettura, non presenta problemi di decodificazione; quella più lunga contiene parti di testo simili, se non uguali, alla prima e una copiosa serie di citazioni latine tratte da scrittori della classicità e dai Padri della Chiesa greci e latini. Inoltre, il manoscritto in questione non presenta i caratteri di una stesura definitiva, contiene non pochi errori (punteggiatura, concordanze errate, forme verbali che contrastano con la grammatica ...), parti di testo annotate in margine e citazioni raccolte in pagine separate. Pertanto risulta di non facile lettura, se non addirittura parzialmente illeggibile. Le suddette caratteristiche inducono a ritenere una minuta e ad ipotizzare l'esistenza di un manoscritto originale completo e ordinato che non è conservato a Stresa né a Padova presso gli archivi storici dell'Università dove Rosmini discusse la tesi. Peraltro le *dissertationes*, saggi che i candidati dovevano redigere su un tema concordato con il docente proponente, prima di essere ammessi alle prove orali, sono in gran parte perdute. Ne sono reperibili 15 su 144 (Gambasin, *Theses*, cit., p. XI). La ricerca non ha avuto esito positivo nemmeno presso la biblioteca dell'Accademia delle Scienze di Torino che annovera Rosmini fra i suoi primi soci ed ha pubblicato nel lontano 1956 il primo testo a stampa (T) delle *lucubrationum*.

Seguono, in ordine progressivo, due trascrizioni con grafie molto diverse. La prima che chiamerò testimone A riporta solo la dissertazione più lunga, mentre la seconda, testimone B, le contiene entrambe. Chiamerò R il testo rosminiano della probabile minuta che riguarda la dissertazione più lunga, trascritta in seguito dai testimoni A e B nell'intento di conferire ad essa una veste più ordinata, secondo il fluire logico delle argomentazioni del filosofo. Nondimeno il confronto del manoscritto rosminiano con le due trascrizioni evidenzia varianti di indubbio interesse tali da giustificare l'esistenza di un originale a disposizione dei successivi trascrittori, o perlomeno di uno di loro, ma successivamente andato perduto. Il testimone A riproduce solo la dissertazione più lunga, presenta parecchie esitazioni da parte del copista che preferisce lasciare non pochi spazi vuoti corrispondenti a lacune, a fronte di un'evidente difficoltà di comprensione di singoli termini o di uno scrupolo di verifica dell'esattezza di alcuni nomi propri. Peraltro non corregge gli errori se non raramente, ma non si può dire se le correzioni siano sue proprie o già presenti nell'ipotetico manoscritto originale disperso. Per quanto riguarda le varianti sono necessarie tre distinzioni: a) variazioni dell'ordine delle parole all'inizio o alla fine di un periodo (righe 19, 27, 310, nell'apparato critico sono state abbreviate). Si tratta di scelte di stile; più convincenti risultano quelle presenti in A rispetto a R e a B, ma non per questo particolarmente significative; b) varianti che riguardano i nomi degli autori citati, di solito abbreviati in A e in R; c) più interessanti sembrano essere le varianti peculiari di contenuto presenti in A, ai righe 41, 259, 260, 265, 290, 307, non attribuibili ad erronea interpretazione visuale. Per questi motivi e nella convinzione che sia il testimone che più si avvicina all'originale, A è stato da me trascritto e adottato come testo base per il confronto con R, B e T, segnalando gli errori e integrando ragionevolmente le lacune con parole riportate dal manoscritto R.

Il testimone B, scritto su carta a righe, contiene entrambe le dissertazioni, la scrittura è chiara e leggibile, presenta omissioni corrispondenti ai righe 37 e 61 di A. In quest'ultimo caso si tratta certamente del cosiddetto *saut du même au même*, fenomeno non infrequente nei copisti in presenza di termini che appaiono due volte nella stessa pagina. Dopo aver trascritto il primo si scambia il secondo per il punto raggiunto e si omette quanto sta in mezzo. Gli errori contenuti in R non sono mai corretti ma sottolineati con accuratezza. Le molteplici affinità con il manoscritto rosminiano sembrano fare intuire una dipendenza di B da R. Solo tre varianti corrispondono a quelle del testimone A (righe 259, 260 e 265). Un altro indizio del fatto che B non aveva sott'occhio l'originale.

T contiene le due dissertazioni, non è un'edizione critica, appare corretto ed emendato da un anonimo e precede un articolo di Annibale Pastore "Meditazioni su De Sibyllis" sottotitolato "omaggio a Rosmini", ignora le varianti di A e sembra anch'esso dipendere per lo più da R.

Sigle

R manoscritto di *De Sibyllis lucubrationum*

A primo testimone

B secondo testimone

T testo a stampa pubblicato nel 1956 nel volume *Inediti Rosminiani* in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», serie 3^a, tomo 4, parte II, n. 2, pp. 133- 147.

Segni diacritici

] La parola posta a sinistra della parentesi indica una variante; le lettere maiuscole, a destra, indicano le sigle dei manoscritti.

om. Lacuna in A oppure, se seguita dalle sigle, omissione negli altri manoscritti.

< > Aggiunta in *An in sibyllinis oraculis*; in A integrazione riportata da R.

<+ +> Cancellatura leggibile

{ } Parola espunta nel testo.

[] Intervento dell'editore.

[...] Elisione nel testo.

Abbreviazioni

ASIC Archivio storico dell'Istituto della carità (Stresa)

BCR Biblioteca civica Rovereto

BCRR Biblioteca Casa Rosmini Rovereto

ANTONII ROSMINII

AN IN SIBYLLINIS ORACULIS VERAE ALIQUAE FUERINT DE CHRISTO PRAEDICATIONES

ASIC, A.2 49/E manoscritto (pp. 3-19)

1.

Pulcherrimum semper mihi visum est, Theologiae vero cultore dignissimum omnia <+nostra religionis argumenta+> <christianae veritatis fulcimenta> nedum quae apertissima sunt sed etiam quae tantum probabilia defendere, eaque contra adversariorum molimina quibus res praestat rectis verisque argumentis vindicare. Quorum argumentorum copiam <+magna+> <multam> cum suppeditent oracula Sibyllarum, quibus ipsa oracula et extitisse et de Christo <+aliqua+> <non nulla> vera predixisse demonstrari posse videatur; ego asserere nil dubitabo si non certissimum omnique expertis dubitatione at saltem probabile certoque proximum argumentum ex oraculis Sibyllarum pro religione nostra confici posse.

2.

Re autem vera quantum attinet existentiam in primis Sibyllarum supervacaneum omnino videtur antiquorum scriptorum testimonia referre quibus ipsa probetur. Ea enim fuit pervulgata opinio universorum fere populorum: Romani vero Cumeae libros in Capitolio asservabant et occulebant qui tantum a XV viris inspiciebantur quoties reipublicae calamitas accideret cujus nec causa nec finis inveniretur (Liv., L.V. c. 13). Non desunt vero scriptores antiquissimi qui memoranda ex Sibyllis loca referant. <+Qualis+> <Talis> est enim in primis locus Virgilianus (Egl. 4) quo vates Pollionis filium natum celebrat ex Sibyllae Cumeae carminibus.

*Ultima Cumei (ait enim) venit iam carrninis aetas,
Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;
Iam nova progenies coelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
Casta fave Lucina...*

Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri, Irrita perpetua solvent formidine terras.

Deinde est adnotandus locus Svetonianus quo ad ipsum Augustum de rege nascituro quod

tunc temporis vulgatum erat transfertur sibyllinum vaticinium (Lib. XI, c. 94): tandem ex Tullio ipso discimus Caesaris temporibus famam percrebuisse Sibyllarum versuum interpretem in Senatu esse dicturum eum quem re vera regem habebant Romani videlicet Caesarem auctoritate et vi regia potitum appellandum quoque esse regem, si salvi esse vellent (*De divin.* L. II, § 54 et vid. Svet. *in Caes.*).

3.

Quibus rebus luculentissimum fit nedum Sibyllina oracula ante Christum extitisse, verum etiam in ipsis de magno quodam rege nascituro vaticinium contentum esse, quod vaticinium quo spectaret cum non assequerentur in eum cui maxime favere vellet quisque torquebat. Quod autem hoc vaticinium et alia ejusmodi de Christo accipienda sint argumenta nobis sunt tum externa quae ab auctoritatibus, tum interna quae ex natura ipsa rei ducuntur. Auctoritates habemus et plurimas <frequentes> et gravissimas in antiquissimorum Ecclesiae patrum voluminibus: cum primis usque Ecclesiae temporibus eis usi sint ad idolorum cultum ejusque innumeras superstitiones contra ethnicos profligandas. Quae cum ita sint quis, quaeso, de veritate et vi illorum argumentorum ambigere audebit quae Sancti Patresque Ecclesiae, impietatisque strenuissimi insectatores et vera et apta et christianis digna et ethnicae impietati exitiosa judicare?

4.

In qua re illud vehementer me dolet tam multa, tamque praeclara quae prae manibus haberem pro Sibyllis documenta hic angustia temporis pressum, ipsis SS. Patrum verbis, proferre et recitare non posse. In medium enim producerem Iustini M. plurima loca pro Sibyllis et luculentissima, Theophili Antiocheni sexti a D. Petro Patriarchae spectatissimam auctoritatem, Origenis contra Celsum Sibyllarum vindicationem firmissimam, Clementis Alexandrini viri omnimoda eruditione cumulati Sibyllarum commendationes, Lactantii in suis de Institutionibus libris perelegantibus Sibyllarum carminum pro religione nostra usum praeclarum, Augustini denique aliorumque multorum insignia suffragia. Ex quibus tot tantisque ad Sibyllae auctoritatem adstruendam documentis, illud saltem Divi Pauli non possum silentio praeterire quod Clemens Alexandr. ex Apostoli ad populos concionibus litteris consignavit. Ait enim: *Praeter Petri praedicationem declaravit Paulus Apostolus dicens, Libros quoque graecos sumite, agnoscite Sibyllam quomodo unum Deum significet et ea quae sunt futura* (*Strom.*, L. VI). Sed quid plura? Si Ecclesia universa ad extremi diei mundi conflagrationem probandam in *Sequentia mortuorum* simul cum Regio Propheta Sibyllam appellat?

5.

Si vero rei naturam et convenientiam spectemus novam lucem et firmitatem causae, quam defendimus, afferemus. Quanta enim sit inter divinam <sanctitatem> sapientiam, providentiam, atque Sibyllarum missionem ad ethnicos convenientia, cui liquidissime non apparet? Divinae enim sanctitati et in humanum genus misericordiae maxime congruit ut qui in tenebris idololatriae versantur ad Deum verum et sanctum agnoscendum illuminentur: divinae vero sa-

pietiae et providentiae proprium est illas rationes adhibere quibus finis propositus consequatur. At quae rationes magis aptae et accomodatae gentilium ingeniis ad gentes lumine veritatis collustrandas, quam carmina Sibyllarum quae tum propter eorum dulcedinem animos demulcerent et suaviter traherent, tum propter veritates sublimiores quas continerent, pascerent mentes? Neque ut veritates super naturae ordinem positae, vel contingencia futuri temporis hominibus innotescerent alio modo Deus providere potuisset, quam ut ipse quae ratio humana non assequitur, inspiratione in quibusdam mentibus facta divinitus manifestaret: quod cum per viros sanctos perque sanctas mulieres apud Hebraeos factum videamus, ambigere non possumus quin et apud gentes hoc medium consonum et fini aptum censeatur. Quae ratio convenientiae ad ethnicos per Sibyllas docendos Clem. Alex. non praeteriit qui in suis Stromatibus (L. VI, p. 136): *Quo modo inquit Deus judaeos salvos esse voluit dans eis prophetas; ita etiam graecorum spectatissimos propriae suae linguae exercitatos prout poterant capere Dei beneficentiam a vulgo secrevit.* In quibus postea Sibyllas adnumerat.

6.

Praeterea ut solummodo testimonium quod a Sibylla Cumaea depromptum Virgilius retulit discutiamus et perquiramus, nulli puto obscura esse posse tam aperta et luculenta Christi vestigia quae in eo reperiuntur. In ipso enim nova et non terra orta sed alto coelo demissa progenies praenuntiatur quae non proinde ab homine tantum sed et a Deo sit genita et missa in orbem terrarum. Huic porro divino puero nascenti desinet ferrea gens et in mundo toto aurea jam surget: jam alter saeculorum ordo atque magnus nascetur: et justitia quae apte appellatur Virgo ab empyreo redibit quo vitiis humanis pulsa confugerat: atque redibunt illa nobis antiquissima tempora quibus genus humanum ferunt et innocentem et sanctam atque beatam vitam duxisse. Quae omnia non a creatrice illa mente poetarum mihi videntur ducta, quam de Servatore nostro sine ulla fictione seu amplificatione enarrata. Deus enim ibi dicitur, et Christus Deus est; coelo dicitur demissus et coelo venit Christus. Post Christum ipsum vero nonne nova gens et mente et affectibus atque moribus aurea omnino illico in mundo apparuit toto, cum christiana religio cunctas terrae regiones cunctasque oras mundi extremitatesque uno veluti ictu pervaserit; atque *caritate* in immitia hominum pectora et vere ferrea inducta, eos a daemonum immanium averterit cultu et ad Deum verum cognoscendum cogitationibus, colendum virtutibus, amandum affectibus atque omnes mortales cujuscumque vel regionis vel generis una divina dilectione amplissima, beneficentissima, amplexandos compulerit? Propterea *redemptio* Christi et ab ebraicis vatibus creatio nova vocabatur, *ecclesia* vero ejus nova terra, novi coeli, novus ab integro et magnus ordo saeculorum: justitia et pax in davidico carmine describuntur osculatae, Iustitia illa Virgo et pax, ut a poetis vocantur [vocatur], Saturnia. Quem locum pulcherrimum virgilianum Acius Syncerius poeta noster christianus tam Christo nascenti idoneum propriumque aestimavit ut in suo *De Partu Virginis* elegantissimo poemate ipsis fere verbis voluerit transferri. Cum enim in tertio poematis volumine pastores angelicis monitos splendoribus et vocibus describat ad Christi praesepium adventos, dum senem et matrem et divinum puerum aspiciunt talibus prorumpunt carminibus, quibus ipse meae lucubrationculae finem ponam:

Ultima Cumaei venit jam carminis aetas

Magna per exactos renovantur saecula cursus.
Scilicet haec virgo est, haec sunt Saturnia regna:
Haec nova progenies coelo descendit ab alto,
Progenies per quam toto gens aurea mundo
Surget, et in mediis palmes florebit aristis.
Qua duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras;
Et vetitum magni pandetur limen Olympi:
Occidet et serpens, miseros quae prima parentes
Elusit portentificis imbuta venenis.
Tunc Deum vitam accipies, divisque videbis
Permixtos heroas, et ipse videberis illis.
Pacatumque reges patriis virtutibus orbem.
<+Adspice felici diffusum lumine coelum,
Camposque, fluviosque, ipsasque in montibus herbas.
Adspice venturo laetentur ut omnia saeclo,
Ipsae lacte domum referent distenta capellae
Ubera nec magnos metuent armenta leones:
Agnaque per gladios ibit segura nocentes:
Bisque superfusos servabit tincta rubores.+>
Interea tibi, parve puer, munuscula prima
Contingent, hederaeque, intermixtique corymbi.
Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores:
Et durae quercus sudabunt roscida mella:
Mella dabunt quercus: omnis fert omnia tellus.
At postquam firmata virum te fecerit aetas,
Et tua jam totum notescent facta per orbem;
Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo
Delectos heroas: erunt etiam altera bella:
Atque ingens Stygias ibis praedator ad undas,
Incipe parve puer, risu cognoscere matrem,
Cara Dei soboles, magnum coeli incrementum

ANTONIO ROSMINI

SE NEGLI ORACOLI SIBILLINI CI FURONO DELLE VERITIERE PROFEZIE SU CRISTO

1

Mi sembrò assai nobile e doveroso per uno studioso di teologia difendere tutti gli argomenti atti a sostenere la verità su Cristo, non solo quelli più evidenti ma anche quelli soltanto probabili, e rivendicarne la validità con prove vere e giuste contro i tentativi degli avversari, a causa dei quali la questione assume importanza prioritaria. Poiché un grande numero di tali prove è offerto dagli oracoli delle Sibille, grazie ai quali sembra di poter dimostrare che gli stessi oracoli esistettero e predissero alcune verità su Cristo, non esiterò ad affermare che da essi può essere dedotta una prova in difesa della nostra religione, se non certissima e priva di ogni dubbio, almeno probabile e prossima al certo.

2

In verità per quanto attiene, innanzitutto, all'esistenza delle Sibille mi sembra del tutto inutile riportare le testimonianze degli antichi scrittori che la dimostrano. Fu, infatti, un'opinione assai diffusa presso quasi tutti i popoli: tant'è che i Romani custodivano in Campidoglio e tenevano segreti i libri della Sibilla Cumana, che erano consultati soltanto da 15 uomini ogni volta che accadeva allo Stato una calamità, di cui non si poteva ravvisare né la causa né la fine (Livio, V, 13). E non mancano scrittori molto antichi che riportano dai libri sibillini passi da ricordare. Tali sono innanzi tutti i versi di Virgilio (*Egloga*, 4), nei quali il poeta celebra il figlio di Pollione, secondo i vaticini della Sibilla Cumana:

*È giunta ormai, dice, l'ultima età della profezia di Cuma,
Un grande ciclo di generazioni nasce da un nuovo inizio.
Ritorna ormai la Vergine, ritornano i regni di Saturno;
una nuova progenie è inviata giù dall'alto cielo.
Tu, casta Lucina, sii propizia a questo fanciullo che nasce,
grazie al quale cesserà l'età del ferro e sorgerà la progenie d'oro
in tutto il mondo [...]
Sotto la tua guida, se rimarranno alcune tracce della nostra colpa
rese vane, per sempre libereranno le terre dalla paura.*

Poi deve essere segnalato il passo di Svetonio nel quale ad Augusto in persona è riferito il vaticinio della Sibilla, divulgato in quel tempo, riguardo alla futura nascita di un re (XI, 94): infine dallo stesso Tullio [Cicerone] apprendiamo che al tempo di Cesare era stata diffusa la notizia che un interprete dei versi sibillini avrebbe detto in Senato che quello che i Romani in realtà consideravano re – evidentemente Cesare che si era impadronito dell'autorità e del potere re-

gio – doveva anche essere chiamato re, se volevano essere salvi (*De divinatione*. II, 54 e Svetonio in *Caesarum vitae*).

3

È molto evidente che non solo esistettero gli oracoli sibillini prima di Cristo, ma anche che in essi vi era la profezia riguardo alla futura nascita di un re. Chiunque si rivolgesse a chi voleva soprattutto favorire faceva riferimento a questo vaticinio, benché non fosse compreso [da tutti]. Inoltre, riguardo al fatto che dobbiamo dare ascolto a questo vaticinio e ad altri simili su Cristo abbiamo testimonianze esterne, fornite da autorevoli fonti ed anche interne dedotte dalla sostanza dell'argomento stesso. Abbiamo importantissimi e frequenti pareri nelle opere dei più antichi Padri della Chiesa: fin dai primi tempi li adottarono contro i pagani per sconfiggere il culto degli idoli e le innumerevoli superstizioni ad esso collegate. Se è così chi, chiedo, oserà nutrire dubbi sulla verità e sull'efficacia di quelle testimonianze che i Santi Padri della Chiesa, coraggiosi persecutori dell'empietà, giudicarono veritiere, propizie, degne dei Cristiani e tali da eliminare le superstizioni dei pagani?

4

A tale proposito poiché sono impedito dai limiti di tempo mi duole fortemente non poter recitare ed esporre con le stesse parole dei SS. Padri le tante e tanto illustri testimonianze che avrei a portata di mano in favore delle Sibille. Potrei rendere noti i moltissimi passi di Giustino in difesa delle Sibille, illuminati dalla luce della verità, il parere autorevolissimo di Teofilo, sesto patriarca della Chiesa di Antiochia dopo S. Pietro, l'efficace rivendicazione dell'esistenza delle Sibille da parte di Origene contro Celso, i giudizi favorevoli di Clemente Alessandrino, uomo dotato di qualsivoglia conoscenza, l'uso oltremodo raffinato dei vaticini delle Sibille in difesa della nostra religione da parte di Lattanzio nei suoi elegantissimi libri sulle Istituzioni. Infine le conferme insigni di Agostino e di molti altri. Di queste numerose testimonianze così rilevanti per affermare l'autorità delle Sibille, non posso passare sotto silenzio almeno quella del divino Paolo, che Clemente Alessandrino trascrisse dai discorsi ai popoli dell'Apostolo. Dice infatti: «*Oltre alla dichiarazione di Pietro, l'Apostolo Paolo dichiarò pubblicamente "Prendete anche i libri dei Greci, riconoscete in che modo la Sibilla indichi un solo Dio e ciò che accadrà in futuro (Stromati, libro VI)"*». Che dire di più, se tutta la Chiesa per confermare la conflagrazione dell'ultimo giorno del mondo, nella *Sequentia mortuorum*, chiama in causa la Sibilla insieme al re [David], interprete della volontà divina?

5

Se prestassimo attenzione alla sostanza dell'argomento e alle corrispondenze apporremmo nuova luce e certezza alla causa che difendiamo. A chi non appare evidente quanto grande sia la corrispondenza fra la santità, la sapienza, la provvidenza divina e la missione delle Sibille presso i pagani? Si addice alla santità divina e soprattutto alla misericordia nei confronti del genere umano che coloro che si trovano nelle tenebre dell'idolatria siano illuminati per riconoscere il Dio vero e legittimo: è proprio della sapienza e provvidenza divina servirsi di

quei mezzi per conseguire il fine proposto. Per illuminare i popoli con la luce della verità, quali mezzi sono più propizi e adatti alle menti dei pagani se non i vaticini delle Sibille che avvincevano l'anima con la dolcezza e l'attraevano piacevolmente mentre nutrivano le menti con le verità sublimi che contenevano? Affinché le verità trascendenti la natura o gli accadimenti futuri fossero noti agli uomini Dio non avrebbe potuto provvedere in altro modo se non manifestando egli stesso ciò che l'intelletto umano non comprende, dopo avere ispirato alcune menti per volere divino. Non possiamo mettere in dubbio che anche presso [altri] popoli sia considerato conforme e adatto al fine ciò che vediamo attuato presso gli Ebrei con la mediazione di uomini santi e donne sante. Tale corrispondenza per educare i pagani tramite le Sibille non sfuggì a Clemente Alessandrino, che nei suoi *Stromati* (VI, p. 136) afferma: *Come volle che i giudei fossero salvati dando loro degli interpreti divini, così separò dal volgo i più insigni dei Greci, abili nella loro lingua a comprendere la benevolenza divina.* Tra questi in seguito annovera le Sibille.

6

Inoltre, per esaminare e investigare a fondo soltanto quella testimonianza che Virgilio attinse dalla Sibilla Cumana, ritengo che per nessuno possano risultare oscure quelle tracce di Cristo tanto evidenti e fulgide che si trovano proprio in essa: è annunciata una nuova progenie non nata dalla terra ma scesa dall'alto cielo, generata non tanto dall'uomo ma anche da Dio e inviata sulla terra. Alla nascita di questo divino fanciullo cesserà l'età del ferro e sorgerà in tutto il mondo quella dell'oro: nascerà un altro grande ciclo di generazioni e la Giustizia che viene propriamente chiamata Vergine ritornerà dall'Empireo dove, scacciata dai vizi degli uomini, si era rifugiata: ritorneranno quelle antiche età nelle quali narrano che il genere umano abbia condotto una vita senza colpe, santa e beata. Tutte queste affermazioni mi sembrano dedotte non dalla mente creatrice dei poeti, piuttosto dal nostro Salvatore senza alcuna finzione o interpretazione troppo ampia. Lì è chiamato Dio e Cristo è Dio; si dice inviato dal cielo e Cristo viene dal cielo. In verità, dopo Cristo non è forse apparsa in tutto il mondo una nuova generazione d'oro nella mente, nei sentimenti e nei costumi, dopo che la religione cristiana si diffuse in tutte le regioni della terra e in tutti i lidi e le estremità del mondo quasi in un solo istante? E dopo aver ispirato l'amore nei cuori rudi e ferrei degli uomini non li allontanò dal culto di demoni crudeli e non li indusse a conoscere il vero Dio con il pensiero, a venerarlo con le virtù, ad amarlo con i sentimenti e ad abbracciare tutti gli uomini di qualsiasi regione o stirpe con l'amore divino che è senza limiti nel fare il bene? Inoltre, la redenzione di Cristo è chiamata nuova creazione anche dai sacerdoti ebrei, la sua chiesa nuova terra, nuovi cieli, nuovo grande ciclo di generazioni sorto da un nuovo inizio. La giustizia e la pace nel carne davidico sono rappresentate mentre si baciano. Quella Vergine è la Giustizia e la Pace è Saturnia, com'è chiamata dai poeti. Il nostro poeta cristiano Azio Sincero giudicò questo bellissimo passo di Virgilio tanto idoneo e appropriato alla nascita di Cristo che nel suo *De Partu Virginis*, elegantissimo poema, volle che fosse riprodotto quasi con le stesse parole. Quando, infatti, nel terzo libro del poema rappresenta i pastori avvicinarsi alla stalla di Cristo, richiamati dagli splendori e dalle voci degli angeli, mentre osservano il vecchio, la madre e il divino fanciullo prorompono in tali canti, con i quali io porrò fine alla mia dissertazione.

È giunta ormai l'ultima età della profezia di Cuma.

Compiuto il corso delle stelle, si rinnova un grande ciclo di generazioni;
chiaramente questa è la Vergine, questi sono i regni di Saturno.
Discende dall'alto cielo questa nuova progenie,
grazie alla quale sorgerà una stirpe d'oro e in mezzo alle spighe fiorirà la vite.
Sotto la sua guida se rimarranno alcune tracce della nostra colpa,
rese vane, per sempre libereranno le terre dalla paura.
Si aprirà la porta proibita del grande Olimpo.
Perirà anche il serpente preigno di mostruosi veleni che per primo ingannò gli sventurati genitori.
Riceverai la vita degli dei e vedrai gli eroi insieme agli dei e tu stesso sarai visto fra quelli.
Governerai con le virtù dei padri il mondo pacificato.
Frattanto, piccolo fanciullo, ti spetteranno in dono delle primizie,
edere miste a corimbi.
Spontaneamente la culla produrrà fiori incantevoli:
le forti querce stilleranno la rugiada del miele.
Le querce produrranno miele: ogni terra produrrà ogni frutto.
Dopo che l'età adulta ti avrà fatto uomo
e le tue imprese saranno ormai note in tutto il mondo,
allora un altro Tifi e un'altra Argo trasporteranno scelti eroi: ci saranno altre guerre
e tu, potente cacciatore, ti recherai alle onde dello Stige.
Inizia, piccolo fanciullo, a riconoscere la madre con il sorriso,
caro figlio di Dio, grande progenie del cielo

ASIC, A.2 49/E manoscritto A (pp. 20-31)

ANTONII ROSMINII

DE SIBYLLIS LUCUBRATIUNCULA

I

Cum inter eruditos viros qui antiquitatis monumenta evolverunt permulta de Sibyllarum oraculis sint versata, pauca nos ab illis decerpta hic coacervabimus atque in unum compacta et coagmentata exhibebimus. Magni enim interest Theologiae dedito diligenter nosse quae prae caeteris, opinio ex his quae feruntur et agitantur de Sibyllis sit eligenda. Habemus enim apud antiquos scriptores tum ethnicos tum christianos ex Sibyllis quaedam adservata documenta, quibus mysteria Christi et facta quaedam atque alia nonnulla religionis nostrae dogmata praedicta et docta esse videntur. Ex quibus illud praecipuum quo Virgilius usus est ut Pollionis filium natum celebraret, quod nulli hominum evidentissime nisi Christo congruere potest: Christo vero tam aptum est, ut nihil de ipso melius decentiusque scriptor christianus canere potuisset. Nam ejusmodi illud est:

*Ultima Cumaei venit jam carminis aetas
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna:
Iam nova progenies coelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero quo ferrea primum
Desinet, ac toto surget gens aurea mundo
Casta fave Lucina ...*

*Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras.*

10 decentiusque] A; atque decentius] R B T

15 Sed cum de Sibyllis multa quaeri possint quae tamen ad trinam investigationem
referuntur, primum scilicet an Sibyllae extiterint, deinde an ipsae divino lumine
illustratae quae futura erant de Christo vera praedixerint, atque denique utrum octo
illi Sibyllinorum carminum libri qui ad nos usque devenerunt genuini sint
20 habendi, vel ex toto aut ex parte ab recentiori quodam auctore Sibyllina oracula imitato
conficti; ego pressus angustiis temporis quibus fit ut non possim multum degere Patavii,
nec multum huic incumbere tractationi, illud tantum mea hac lucubratiuncula spectabo,
ut probem probabiliorem atque gravioribus innixam auctoritatibus esse sententiam illorum
qui et Sibyllarum existentiam et earum oraculorum de Christo veritatem defendunt.

II

Et ut statim rem aggrediar, interna atque externa argumenta non desunt quae pro
Sibyllis pugnent. Interna sunt illa quae non ex auctoritatibus sed ex convenientia rei
ducentur. Quae convenientia quanta sit inter divinam sanctitatem, sapientiam,
25 providentiam et bonitatem, atque missionem Sibyllarum ad ethnicos, cui liquidissime non
apparet? Divinae enim sanctitati et in humanum genus misericordiae maxime congruit
ut qui in tenebris idololatriae versantur ad Deum verum et sanctum agnoscendum
illuminentur: divinae vero Sapientiae et providentiae proprium est illas rationes
mediaque adhibere quibus finis propositus consequatur. At quae rationes, quae media
30 magis apta et accomodata gentilium ingeniis, ad gentes lumine veritatis collustranda
[collustrandas], quam carmina Sibyllarum, quae tum propter eorum dulcedinem animos
demulcerent et suaviter traherent, tum propter veritates sublimiores quas continerent,
pascere mentes? Neque ut veritates super naturae ordinem positae vel contingentia
futuri temporis hominibus innotescerent alio modo Deus providere potuisset, quam ut
ipse, quae ratio humana non assequitur, inspiratione in quibusdam mentibus facta, divinitus
35 manifestaret: quod cum per viros sanctos perque sanctas mulieres apud Haebreos factum
videamus, ambigere non possumus quin et apud gentes hoc medium consonum et fini
aptum censeatur. Quae ratio convenientiae ad ethnicos per Sibyllas docendos Clementem
Alexandrinum non praeteriit, qui in *Stromatibus* (lib. VI, p.136): «*Quo modo Deus*
Judaeos salvos voluit, dans eis prophetas; ita etiam Graecorum
40 *spectatissimos, propriae suae linguae exercitatos, prout poterant capere Dei*
beneficentiam a vulgo secrevit». In quibus postea Sibyllam adnumerat.

12 tamen] A T tam] R B; 19 atque grav. innix. auct. esse sent.] A T; esse atque
grav. innix. auct. sent.] R B; 27 div. vero Sapient.] A T; div. Sapient. vero] R B; 28
adhibere] A; adhiberi] R B T; 29 collustranda]; A R B collustrandas] T; 37 ad ... docendos
om. R B; ad eth. Illuminandos et doc.] T; 37 Clementem] A; Clemen.] R Celemens] B; 38 L.
6 sic habet] R; (liber VI) sic habet] B T; 41 In quibus postea Sibyllam adnumerat] A; inter
quos et Sibyllas ponit] R B T

III

Praeterea ut solummodo testimonium, quod a Sibylla Cumaea depromptum Virgilius retulit, discutiamus et perquiramus, nulli puto obscura esse posse tam aperta et luculenta Christi vestigia, quae in eo reperiuntur. In ipso enim nova et non terra orta, sed alto coelo demissa progenies praenuntiatur, quae non proinde ab homine tantum, sed et a Deo sit
 45 genita et missa in orbem terrarum. Huic porro divino puero nascenti desinet ferrea gens, et in mundo toto aurea jam surget: jam alter saeculorum ordo atque magnus nascetur: et justitia, quae apte appellatur Virgo ab empireo redibit, quo se vitiis humanis pulsa confugerat: atque redibunt illa nobis antiquissima tempora quibus genus humanum ferunt et innocentem
 50 et sanctam atque beatam vitam duxisse. Quae omnia non a creatrice illa mente poetarum mihi videntur ducta, magis quam de Servatore nostro, ejusque in mundo factis sine ulla fictione seu amplificatione enarrata. Deus enim ibi dicitur et Christus Deus est; coelo dicitur demissus et coelo venit Christus. Post Christum ipsum vero nonne nova gens et mente et affectibus atque moribus aurea omnino illico in mundo apparuit toto, cum christiana
 55 religio cunctas terrae regiones, cunctasque oras mundi, extremitatesque uno ictu pervaserit, atque caritate in immitia hominum pectora et vere ferrea inducta, eos a Daemonum immanium averterit cultu, et ad Deum verum agnoscendum cogitationibus, colendum virtutibus, amandum affectibus, atque omnes mortales cujuscumque vel regionis vel generis una divina dilectione amplissima, beneficentissima, amplexandos compulerit? Propterea
 60 redemptio Christi et ab hebraicis vatibus creatio nova vocabatur, ecclesia vero ejus nova terra, novi coeli, novus ab integro et magnus ordo saeculorum: justitia et pax, in davidico carmine describuntur osculatae, justitia illa virgo et pax, ut a poetis vocantur [vocatur], Saturnia. Quem locum pulcherrimum Virgilianum Acius [Actius] Syncerius poeta noster christianus tam Christo nascenti idoneum propriumque aestimavit, ut in suo De Partu Virginis elegantissimo
 65 poemate ipsissimis fere verbis voluerit transferri (*) Cum enim in tertio poematis volumine pastores angelicis monitos splendoribus et vocibus describat ad Christi praeseptum advectos, dum senem et matrem, et divinum puerum aspiciunt, talibus prorumpunt carminibus:

*Ultima Cumaei venit jam carminis aetas
 Magna per exactos renovantur saecula cursus.
 Scilicet haec virgo est, haec sunt Saturnia regna:
 Haec nova progenies coelo descendit ab alto,
 Progenies per quam toto gens aurea mundo
 Surget, et in mediis palmis florebit aristis.
 Qua duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
 Irrita perpetua solvent formidine terras;
 Et vetitum magni pandetur limen Olympi:
 Occidet et serpens, miseros quae prima parentes
 Elusit portentificis imbuta venenis. (*)*

48 se om. R; 61 in ... osculatae om. B; 65 voluerit] A T; voluit] R B

*Tunc Deum vitam accipies, divisque videbis
 Permixtos heroas, et ipse videberis illis.
 Pacatumque reges patriis virtutibus orbem.
 Adspice felici diffusum lumine coelum,
 Camposque, fluviosque, ipsasque in montibus herbas.
 Adspice venturo laetentur ut omnia saeclo,
 Ipsae lacte domum referent distenta capellae
 Ubera nec magnos metuent armenta leones:
 Agnaque per gladios ibit securi nocentes:
 Bisque superfusos servabit tincta rubores.
 Interea tibi, parve puer, munuscula prima
 Contingent, hederaeque, intemixtique corymbi.
 Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores:
 Et durae quercus sudabunt roscida mella:
 Mella dabunt quercus: omnis fert omnia tellus.
 At postquam firmata virum te fecerit aetas,
 Et tua jam totum notescent facta per orbem;
 Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo Delectos
 heroas: erunt etiam altera bella:
 Atque ingens Stygias ibis praedator ad undas, Incipe
 parve puer, risu cognoscere matrem,
 Cara Dei soboles, magnum coeli incrementum.*

IV

Sed nonnullis haec leviora videbuntur et argumenta expetent ab
 auctoritatibus quibus solent omnia facta probari. In qua re cum duo nobis
 70 occurrant dicenda, nempe primum quod Sibyllina oracula ante Christum extiterint,
 deinde quod quaedam de Christo vere in ipsis narrabantur; ad primum quod attinet
 omnino videtur supervacaneum testimonia antiquorum scriptorum referre quae
 Sibyllarum asserunt existentiam. Ea enim fuit pervulgata opinio universorum fere
 75 populorum: Romani vero Cumaeae libros in Capitolio asservabant et occulebant,
 qui tantum a quindecim viris inspiciebantur quoties reipublicae accideret calamitas,
 cujus nec causa nec finis inveniretur (L., l. V, cap. 13). Non desunt vero
 antiqui scriptores qui memoranda ex Sibyllis loca referant qualis est locus
 80 Virgilianus desuper a nobis adductus: deinde Svetonianus, quo in Augusti vita ad
 ipsum Augustum de rege nascituro, quod tunc temporis vulgatum erat, transfertur
 Sibyllinum vaticinium (l. XI, c. 94): tandem ex Tullio ipso discimus Caesaris
 temporibus famam percebuisse Sibyllinorum versuum interpretem in Senatu esse
 dicturum eum quem revera regem habebant Romani, videlicet Caesarem auctoritate et
 vi regia jam potitum appellandum quoque esse regem si salvi esse vellent (*De divin.*
 l. II, § 54; et vid. Sveton. *in Caes.*). Quibus rebus luculentissimum fit nedum
 85 Sibyllina oracula ante Christum extitisse, verum etiam in ipsis de magno quodam
 rege nascituro vaticinium contineri; quod vaticinium quo spectaret cum non

assequerentur, in eum cui maxime favere vellet quisque detorquebat. Quod autem hoc vaticinium et alia ejusmodi de Christo accipienda sint ex eo cognoscitur et probatur quod Ecclesiae Patres venerandi antiquissimis usque temporibus eis usi sint ad idolorum cultum ejusque innumeras superstitiones contra ethnicos profligandas. Quae cum ita sint, quis, quaeso, de veritate et vi illorum argumentorum ambigere audebit, quae Sancti Patresque Ecclesiae, impietatisque strenuissimi insectatores et vera et apta et christianis digna, et ethnicae impietati exitiosa judicavere?

Sed jam proferamus haec testimonia:

I. In primis maximi ponderis videtur mihi quod refert Cl. Alex. I. VI, *Strom.*
 95 Divi Pauli auctoritas, quae ex ipsius ad populos concionibus traditione servata, et a Clem. litteris fuit consignata. Ait enim: «Praeter Petri praedicationem declaravit Paulus Apostolus dicens, libros quoque graecos sumite, agnoscite Sibyllam quomodo unum Deum significet et ea quae sunt futura».

II. Iustinus. Vetita habebatur lectio Sibyllarum apud Christianos secundo et tertio Ecclesiae saeculo, ut ex rescripto ad Senatum L. Domitii Aureliani an. CCLXXI imperatoris cognosci potest (*).

Porro Iustinus in ejusmodi vetitum sic habet (2. *Apol. ad Anton. Pium Imp.*):

«Opera autem et instinctu malorum daemonum mortis supplicium adversus librorum Hydaspis aut Sibyllae aut Prophetarum lectores constitutum est, ut per timorem homines ab illis quominus scripta ea legentes rerum bonarum notitiam percipiant, sed in servitute <eorum> retineantur, absterreantur. Quod certe quidem efficere et ad finem suum perducere, nequiverunt. Non enim absque timore tantum hujusmodi scripta legimus: verum etiam vobis ad inspiciendum quae in eis traduntur, ut videtis offerimus, grata acceptaque omnibus fore scientes».

(*) Miror vos, inquit, Patres sancti tamdiu de aperiendis libris Sibyllinis dubitasse, proinde quasi in Christianorum Ecclesia, et non in templo omnium deorum tractaretis. Apud Euseb.

87 detorquebat] A; detorqueret] R T; torquebat] B; **94** Cl. Alex.] A R; Clemens Alexandr.] B T; **96** Clem.] A B R; Clemente] T; **99** apud Christianos *om.* T; **102** ad Anton. Pium Imp. 44] T; **106** A *om.* eorum] R B T

115 Deinde audiatur ipse Iustinus ad graecos quid de Sibyllis iudicet et doceat:

«Perfacile autem vobis erit rectam religionem ex parte aliqua, et ea quae proxime ad Prophetarum accedunt doctrinam a veteri Sybilla, ex afflatu quodam mirifico per sortes ac responsa vos docente, percipere. Hanc Babylone ortam, <Berosi> qui Chaldaicam <historiam> scripsit, filiam ad
 120 Campaniae oras nescio quo modo pervenisse ferunt: ubi responsa dedit in urbe cui Cumae nomen est [...] Hujus Sibyllae tamquam fatidicae cum permulti alii meminere scriptores, tum etiam Plato in Phaedro [...] Relicta deinceps carminum et <orationum> exquisita ratione, ad dicta Sibyllae, citra contentionis studium, animadvertentes cognoscite tandem <quorum>
 125 vobis illa bonorum futura sit conciliatrix, Servatoris nostri J.u C.i adventum disertis verbis clare praedicens; qui cum Dei sit verbum virtute ac potentia ab eo <indiscretum> homine, qui juxta imaginem et similitudinem Dei conformatus est, assumpto ad memoriam nos priscorum parentum nostrorum religionis revocavit. Itaque, viri Graeci, si falsam de eis, qui non sunt,
 130 Diis, imaginem salute vestra antiquiorem non habetis; audite, sicut dixi, antiquissimae et priscae admodum Sibyllae, cujus libri in universo extant orbe, de iis, qui dicuntur, non sunt autem, Diis, mirifico quodam praefati Numinis afflatu, <sortibus> vos datis docenti, de futuro autem Servatoris nostri J. C. adventu ac de rebus ab eo gerendis liquido et aperto
 135 vaticinanti».

III.Theophilus sextus a S. Petro Ecclesiae Antiochenae Patriarcha lib. II *ad Autolyicum* haec habet:

«Caeterum, inquit, Prophetae illi quorum mentio facta est, fuere in populo Israelitico illitterati, pastores et idiotae. Verum etiam Sibylla
 140 Graecorum et reliquarum gentium Prophetissa in principio suae prophetiae invehitur in mortalium genus dicens:

*Viri mortales & carnei, nihil existentes,
 Quomodo statim exaltamini, vitae finem non inspicientes? Nec
 contremiscitis, nec timetis Deum inspectorem vestri?
 Unus Deus qui solus regnat, magnitudinem excedens et increatus,
 Omnipotens, invisibilis, videns ipse solus omnia &c...»*

118 hanc] A B T; hinc] R; **119** A *om.* Berosi] R B T; A *om.* historiam] R B T; **123** A *om.* orationum] R B T; **124** A *om.* quorum] R B T; **127** A *om.* indiscretum] R B T; **130** audite] A; credite] R B T; **133** A *om.* sortibus] R B T; **134** liquido et aperto] A R; liquide et aperte] B T; **135** (*Cohortatio ad Graecos n.37*)] B; (*Cohortatio ad Gentes n.37-38*)] T

IV. <Lactantius in suis> De div. Institutionis [Institutionibus] libris perelegantibus multa Sibyllarum usurpat oracula ad roborandam christianam veritatem. Lib. vero I cap. 6 sic ait postquam Sibyllarum nomina recensuerit:

« Omnes igitur hae Sibyllae unum Deum praedicant, maxime tamen <Erythraea>, quae celebrior inter caeteras ac nobilior habetur; siquidem <Fenestrella> diligentissimus scriptor de Quindecemviris dicens, ait Restituto Capitolio, retulisse ad Senatam C. Curionem Consulem, ut legati <Erythras> mitterentur, qui carmina Sibyll<ae> conquisita Romam deportarent. Itaque missos esse P. Gabinium, M. Octacilium, L. Valerium, qui descriptos a privatis versus circa mille Romam deportarunt. Idem supra ostendimus dixisse Varronem. In his ergo versibus, quos legati Romam detulerunt, de uno Deo haec sunt testimonia».

V. Nec praetereundus <Constantinus M.> quem supra laudavi. In <oratione> ad Sanctorum <coetum>, quam Eusebius retulit (cap. 18) de Sibylla <Erythraea haec profert>:

«Divino quodam instinctu afflata, versibus ea quae erant de Deo futura praedixit, notisque et ordine primarum literarum (quae ἀκροστιχίς dicitur) historiam de Jesu adventu declaravit. Ἀκροστιχίς haec quidem est: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρὸς; Jesus Christus Dei Filius, servator, crux».

Cujus Acrostichi 34 carmina ibidem refert, quorum duo postrema clarissima sunt:

«Unus, ita dicunt, et aeternus Deus hic servator et idem
Christus pro nobis passus, quem carmina signant».

VI. Augustinus (*De C. D.* Lib. XVIII, cap. 23):

«Erytraea Sibylla quaedam de Christo manifesta inscripsit, quae etiam nos in latina lingua versibus male latinis & non stantibus, legimus per nescio cuius interpreti imperitiam, sicut postea cognovimus. Nam vir clarissimus Flaccianus, qui etiam proconsul fuit, homo facillimae facundiae, multaeque doctrinae, cum de Christo colloqueremur, graecum nobis codicem obtulit, carmina esse dicens Sibyllae Erithraeae, ubi ostendit quodam loco, in capitibus versuum, ordinem litterarum, ita se habentem,

142 A *om.* Lactantius in suis] R B T; Institutionis] A R; Institutionibus] B T; **147** A *om.* Erythraea] R B T; **148** A *om.* Fenestrella] R B; Fenestella] T; **150** A *om.* Erythras] R T; Erythreas] B; **155** A *om.* Constantinus M.] R B T; **156** A *om.* oratione] R B T; A *om.* coetum] R B T; **157** A *om.* (cap. 18) de Sibylla Erytraea haec profert] R B; (cap. 18 *de Sibylla Erytraea*) haec profert] T; **165** De C. D. Lib. XVIII, cap. 23] A; *De Civit. Dei* Lib. XVIII, cap. 23] B T

175 ut haec in eo verba legerentur Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ quod
est latine Iesus Christus Dei Filius, Salvator. Horum autem graecorum
quinque verborum si primas litteras iungas Ἰχθῦς id est piscis, in quo nomine
mystice intelligitur Christus, eo quod in hu jus mortalitatis abysso, velut in
aquarum profunditate vivus, hoc est sine peccato esse potuerit».

180 Et lib. I expositionis inchoatae Epistolae S. Pauli *ad Romanos*
exprimens illa verba Apostoli: *Segregatus enim in evangelium Dei quod ante*
promiserat per prophetas suos, ait:

185 «Fuerunt enim et prophetae non ipsius, in quibus etiam aliqua
inveniuntur quae de Christo audita cecinerunt, sicut etiam de Sibylla dicitur.
Quod non facile crederem, nisi quod Poetarum quidam in romana lingua
nobilissimus antequam diceret ea de innovatione saeculi, quae in D. N. I.
C. regnum satis concinere et convenire videantur, praeponit verbum
dicens:

Ultima Cumaei venit jam carminis aetas.

190 Cumaei [Cumaeum] autem carmen Sibyllinum esse nemo dabitaverit.
Sciens ergo Apostolus ea in libris Gentium inveniri testimonia veritatis,
non solum, ait, per prophetas suos, ne quis a Pseudo-prophetis, per quasdam
veritatis confessiones, in aliquam impietatem seduceretur; sed addit etiam in
scripturis sanctis, volens utique ostendere litteras gentium superstitiosae
idololatriae plenissimas non ideo sanctas haberi oportere, quia in eis aliquid, quod ad
Christum pertinet invenitur».

195 In Epistola autem 155 ad Martianum scribit iterum:

«Nam omnino non est cui alteri praeter Dominum Christum, dicat genus
humanum

*Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras*

200 quod ex Cumaeo id est Sibyllino carmine, <se fassus> est transtulisse Virgilius,
quoniam fortassis illa Vates aliquid de unico Salvatore in spiritu audierat, quod
necesse habuit confiteri».

178 S. Pauli] A R B; Sancti Pauli] T; **179** exprimens] A R B; exponens] T; **188**
Cumaei] A; Cumaeum] R B T; **198** A *om.* se fassus] R B T

V

Neque levius conficitur argumentum ex illis christianorum scriptorum locis, quibus sibyllina oracula a paganorum calumniis vindicantur. Cum enim Christum in ipsis fieri non poterat quin agnoscerent, ad hoc confugebant ut dicerent a christianis ipsis Sibyllinos libros fictos compositosque fuisse: quae calumnia a nobis obtusa et refutata ipsa tamen
 205 mirum in modum inservit propositae veritati, cum veritatem juvent atque testentur non minus convicia et conatus eorum qui veritati adversarii noscuntur, quam eorum qui instituto ac religione veritatem defendere et propugnare consuescunt. Quapropter testis est Sibyllinorum librorum veritatis Celsus ille qui se divinae ac verissimae nostrae religioni tantum infensum hostem semper ostendit: testes sunt idololatriae illi
 210 omnes qui statim atque viderint Sibyllae suffragia christianam fidem obtinere, Sibyllam ipsam Christianorum figmentum praedicaverunt. Quibus tamen validissime a nostris responsum est; ex quibus responsis perpauca hic subjicere ad eandem veritatem magis ac magis tuendam juvabit. Porro hae sunt.

I. Origines I. VII. *contra Celsum*, p. 516. ita adversarium perstringit:

215 «Deinde nescio quid ei venit in mentem ut censeret Sibyllam a nobis, potius quam {Dei} <Jesum> fuisse Dei filiam, asseverans nos multa ejus versibus inseruisse maledice, non tamen indicans quae sint illa quae inseruimus. Indicasset autem, si antiqua habuisset incorruptiora exempla, in quibus non reperiantur quae putat a nobis interposita: quod tamen non fecit».

II. Lactant. Firm. I. IV. *De vera Sap.*, cap. 15 postquam adduxerat nonnulla
 220 Sibyllina de <factis> Christi oracula talia subdit:

«His testimoniis quidam revicti solent eo confugere ut ajant non esse illa carmina Sibyllina, sed a nostris ficta atque composita. Quod profecto non putabit qui Ciceronem, Varonemque legerit aliosque veteres, qui Erythraeam Sibyllam, caeterasque commemorant, ex quorum libris ista exemplaria proferimus. Qui auctores obierunt antequam Christus
 225 secundum carnem nasceretur».

III. Et c. 19:

«Verum, ait, multi sunt qui nullam fidem ei adjungunt; idque cum fateantur Sibyllam vatem Erythraeam extitisse; immo vero suspicantur quemdam nostrae religionis Professorem, poeticae non ignarum, ista carmina {extitisse}: falsoque inscripta esse, et inter Sibyllae oracula
 230 numerata [...] Verum de hujus rei veritate satis constat; quippe nostri homines tempora adeo accurate et magno studio collegerunt, ut nemo possit suspicari hoc poema post Christi in terras <descensum> editum fuisse, atque illi [illa] propterea mendacii [mendacia] perspicue <convincuntur> qui ista carmina non olim a Sibylla condita esse praedicant.

212 responsis] A R; responsionibus] B T; 216 A om. Jesum] R B T; 220 A om. de factis] R B T; 229 extitisse: il verbo intransitivo confligge con la sintassi del periodo; corretta la variante *contexuisse* in R B T; 232 A om. descensum] R B T; 233 A om. convincuntur] R B T

235 Perspicuum est enim Ciceronem istud poema cum forte perlegisset in latinum convertisse sermonem, suisque scriptis attexuisse, quem ab Antonio rerum summa potito interfectum esse constat: Antonium autem ab Augusto, qui 56 annos regnavit, superatum: Augusto autem successisse Tiberium, cujus temporibus Salvatoris adventus mundo illuxit».

VI

240 Identidem vero pro vaticiniis Sibyllarum argumentum commode mihi hauriri posse videtur ex octo illis carminum voluminibus qui [quae] nobis sunt et nomen Sibyllae ferunt. Ipsi [Ipsa] enim vel incorrupti [incorrupta] sunt et autographi [autographa], quod ex integro affirmari non potest, vel juxta eruditorum omnium sententiam a christiano scriptore confecti [confecta]. Porro si primum nobis dent res jam confecta est. Si aliud: ipsum scriptorem igitur testem idoneum judico ad antiquiora oracula Sibyllae adstruenda. Ficta enim oracula esse non potuissent nisi vera fuissent:

245 omnis enim fictio est quaedam veritatis imitatio. Deinde quem ad finem christianus ille auctor Sibyllina carmina simulasset nisi et apud ethnicos et apud nostros nedum Sibyllae existentia sed et auctoritas viguisset? Quin immo et revera superessent vulgata oracula quae operi suo auctor noster attexuisset? Non poterat enim ex integro ipse ea carmina fingere et tamquam Sibyllina vulgare, quin antiquorum oraculorum

250 nonnulla habuisset, cum secus Sibyllae personam induisset frustra jam ipsa audacia sua de manifesta simulatione convictus. Atqui ut meam de his quamcumque sententiam proferam sic existimo per antiquum illum christianum scriptorem vetustiora Sibyllarum oracula hinc inde diligenter collegisse, eaque et continuis carminibus consignare et exponere in lucemque manifestiorem deducere illo sibi opere proposuisse,

255 Christique et Ecclesiae factis adplicare: quod opus παραφραστής ratione factum, oblitteratis fere caeteris pervulgatis Sibyllae oraculis nobis a saeculorum edacitate superfuit. Quamquam et in ipsis libris aperta vestigia remanent vaticiniorum quae in Varrone, Tullio, Tacito, Svetonio, Plutarco, aliisque relata tamquam antiquissimae Sibyllae tributa leguntur: quod sane opinioni meae non parum favet.

239 qui] A R B; quae] T; 240 Ipsi] A R B; Ipsa] T; incorrupti] A R B; incorrupta] T; autographi] A R B; autographa] T; 242 confecti] A R B; confecta] T; 255 παραφραστής] A R B; παραφραστού] T; 259 leguntur] A B; reperiuntur] R T

VII

260 Insuper ad ipsam rem magis ac magis firmandam animadvertere est, collectionem Sibyllinam post Christum licet factam habeamus, eam tamen et pervetustam esse et primis Patribus probatam, ac tamquam contra gentes idoneum argumentum saltem ex parte adhibitam. Perperam enim et falso vir eruditus Bullus (Bul. *Primit. et Apostol. tradit.* c. IV, §2, p. 23) pronunciat Iustinum martirem

265 neutiquam silentio praeteriturum fuisse tam insignia de Christo vaticinia, ut historiam potius ea continere quam prophetiam crederes, si eadem in Sibyllinis codicibus suo tempore receptis invenisset. Iustinus enim ut vidimus et Sibyllina oracula refert, et maxime commendat. Haec enim habet prae caeteris:

«Credite Sibyllae antiquissimae et vetustissimae quae de futuro I. C. adventu ac rebus omnibus quas gesturus erat clare et aperte praenuntiat» (*Cohort. ad Gent.* § XXXVIII). Quapropter egregie doctus vir Maranus (*Ad Iust. M.* p. 35) scribebat: «Certo statuere possumus si minus totam Sibyllinorum librorum complexionem qualem hodie habemus; saltem eas partes librorum ejusmodi, quae claram et apertam Christi adventus et omnium rerum ab eo gerendarum praedictionem continent, jam tum scribente Iustino, in unum veluti corpus redactas fuisse».

275

Quam Sibyllarum carminum antiquissimam veritatem confirmat tum Celsus ipse, dum apud Origenem christianos, quos Sibyllistas appellat, vehementer criminet, eo quod «in Sibyllina carmina multa eaque impia temere injecissent». Qua Celsi accusatione patet firmissime non ex integro fictis sed ex praexistentibus Sibyllae carminibus a christiano auctore opus suum esse textum: tum ex Constantini M. apud Eusebium verbis quae celeberrimum licet ἀκροστιχίδην [ἀκροστιχίδα] de Christo (*Orac. Sibyll. l. VIII, v. 217 et seq.*), respiciant, ad caetera quoque Sibyllarum videntur referri posse. Ea enim sunt (Euseb. Constantin. Orat. ad SS. Coet. cap. 19):

280

«Suspiciantur autem a quodam ex nostrae religionis hominibus, poeticae artis non ignaro, eos versus esse confictos, et falso et suppositio titulo Sibyllae adscribi sed veritas ipsa in propatulo est omnibus, cum hominum nostrorum diligentia temporum seriem adeo accurate collegerit, ut jam nemo suspicari possit, post adventum et condemnationem Christi carmen illud esse compositum, falsoque divulgari quasi Sibylla hos versus die ante vaticinante profuderit».

285

260 ad ipsam rem magis ac magis firmandam] A B; ad ipsam rem confirmandam] R T; **265** insignia] A B; aperta] R T; **270** *Cohort. ad Gent.*] A R; *Cohort. ad Gentes*] T; *Cohort. ad Graec.*] B; **274** tum] A R; tunc] B T; **281** ἀκροστιχίδην] A R B; ἀκροστιχίδα] T; **283** Euseb. Constantin. Orat. ad SS. Coet. cap. 19] A R; Euseb. Constant. M. orat. ad SS. Coet. Cap. 19] B T; **288** die] A T; diu] R B; vaticinante] A T; vaticinando] R B

VIII

290 Quibus rebus omnibus videtur ea sententia verisimilior qua [quae] statuit Sibyllas et ante
 Christum apud ethnicos vere extitisse et in earum carminibus multa de Christo dicta fuisse.
 Quam rem nihilominus ex divina inspiratione factam affirmare non audeo. Est enim
 nobis non contemptibilis sententia Clem. Alexandrini (*Cohort. ad Gent.*, c.
 VI, p. 65), Gregorii Nazianzeni (Carm. LXI, v. 245-249, tom. II, p. 144),
 295 aliorumque Patrum quam nil obstat quin amplectamur: quibus Sibyllinae de Christo
 praedictiones ex hebraico fonte prophetarum videbantur derivatae. Quod eo magis
 accidisse potuit quod Iudaicus populus ante jam Christum multis regionibus peregrinatus
 de expectato et proxime eis rege adventuro maximo potentissimo, ex suis prophetarum
 oraculis magnificentissima quaeque insonabat, ut ex Tacito (lib. V, c. 13) et Svetonio
 300 (lib. VIII) cognoscimus.

IX

At post haec quamquam omnia vera et probabilia religionis nostrae argumenta
 debeamus defendere, eique [eaeque] contra adversariorum molimina vindicare: ac
 propterea ea deceat quoque christiano doctori in apertam lucem praeferre quae pro oraculis
 Sibyllinis tuendis ad religionis sanctae Christi vel ornamentum vel quoddam etiam
 305 adminiculum reperiuntur; tamen non haec contra infideles et incredulos viros existimamus
 magni momenti esse posse. Impii enim viri ea sunt pervicacia et cordis obduratione, ut
 majora his et praesertim interiora voceque divina cordibus insonata [insonita] ad
 frangenda tam rigida pectora requirantur. Quapropter divi Augustini verbis tractationem
 hanc concludere non dubitabo qui cum viderit quascumque praedictiones de Christo ab
 310 impiis posse confictas affirmari, eidemque offensioni impiorum subjacere, tum Sibyllina
 tum oracula ebraica: non ipsi placet ut magis illis quam istis in disputationibus
 incumbamus:

«Ideo, ait, nihil est firmitus ad convincendos quoslibet alienos, si de hac re (scilicet de
 fictione vaticiniorum) contenderit, nostrosque fulciendos si recte sapuerint, quam ut
 315 divina praedicta de Christo ea proferantur, quae in Iudaeorum scripta sunt codicibus» (*De
 Civ. D. I. XVIII, cap. 4*).

Haec enim certissima sunt atque luculentissima, et a Iudaeis natione nobis
 infensissima asservata, atque multorum serie saeculorum incomparabili maximeque
 illustri diligentia ab omni corruptione tutata.

290 qua statuit] A; quae statuit] B; qua teneamus] R T; 298 reg. adv.] A; adv. reg.] R B
 T; 299 insonabat] A T; insonabant] R B; 300 lib. VIII, c. 4] R B T; 302 eique] A R B;
 eaque] T; 307 cordibus insonata] A; personata in animis] R B T; 310 posse confictas
 aff.] A; posse aff. confictas] R; confictas posse aff.] B

BREVE DISSERTAZIONE DI ANTONIO ROSMINI SULLE SIBILLE

I

Anche se moltissime considerazioni sugli oracoli delle Sibille sono state fatte tra uomini dotti che consultarono le memorie dell'antichità, in questa occasione ne citeremo poche, tratte dalle loro opere, le raccoglieremo e le presenteremo tutte unite in un unico corpo. È di grande interesse per uno studioso di teologia conoscere con attenzione quale parere debba essere scelto prima di altri tra quanti sono tramandati ed esaminati. Abbiamo tra gli antichi scrittori sia cristiani sia pagani alcune testimonianze tratte dai libri delle Sibille, alle quali sembra che siano stati predetti e insegnati i misteri di Cristo, alcuni avvenimenti e non pochi altri precetti della nostra religione. Tra queste soprattutto quella che non può riferirsi a nessun uomo se non a Cristo, adottata da Virgilio per celebrare il figlio di Pollione, è tanto appropriata a Cristo che uno scrittore cristiano non avrebbe potuto comporre su di Lui nulla di meglio e di più pertinente:

*È giunta ormai l'ultima età della profezia di Cuma,
Un grande ciclo di generazioni nasce da un nuovo inizio.
Ritorna ormai la Vergine, ritornano i regni di Saturno;
una nuova progenie è inviata giù dall'alto cielo.
Tu, casta Lucina, sii propizia a questo fanciullo che nasce,
grazie al quale cesserà l'età del ferro e sorgerà la progenie d'oro
in tutto il mondo...
Sotto la tua guida, se rimarranno alcune tracce della nostra colpa
rese vane, per sempre libereranno le terre dalla paura
[P. Virgilius Maro, Ecloga IV, vv. 4-10, 13-14].¹*

Si possono porre molte questioni sulle Sibille che tuttavia rinviano a tre quesiti, in primo luogo se le Sibille siano esistite, poi se loro stesse, ispirate dalla luce divina, abbiano predetto ciò che si sarebbe avverato su Cristo e infine se gli otto libri di profezie sibilline giunti fino a noi debbano essere ritenuti autentici o se, in tutto o in parte, siano stati composti, sul modello degli oracoli sibillini, da uno scrittore più recente; ma io, ostacolato dai limiti di tempo per i quali non posso trattenermi a lungo a Padova né dedicare molto tempo a questa indagine, farò in modo di dimostrare, con questa mia breve dissertazione, soltanto che l'opinione di coloro che difendono l'esistenza delle Sibille e la veridicità dei loro oracoli su Cristo è verosimile e si fonda su pareri piuttosto autorevoli.

¹ I brani di Virgilio, Giustino, Clemente Alessandrino, Teofilo, Eusebio, Agostino, Origene e Lattanzio sono tratti e citati testualmente da BCRR, C¹.10.4-11: R. P. NATALIS ALEXANDRI *Dissertatio prima. De libris Sibyllinis, in Historia ecclesiastica veteris novique testamenti*, De Grassortis, Paris 1730, pp. 59-61.

II

Per entrare subito in argomento, non mancano prove interne ed esterne in difesa delle Sibille. Interne sono quelle che non derivano da pareri autorevoli ma dalle corrispondenze. A chi non appare del tutto evidente quanto grande sia la corrispondenza fra la santità, la sapienza, la provvidenza, la benevolenza divina e la missione delle Sibille presso i pagani? Si addice alla santità divina e soprattutto alla misericordia nei confronti del genere umano che coloro che si trovano nelle tenebre dell'idolatria siano illuminati per riconoscere il Dio vero e legittimo: è proprio della sapienza e provvidenza divina servirsi di quei modi e di quei mezzi per conseguire il fine proposto. Per illuminare i popoli con la luce della verità quali modi e quali mezzi sono più propizi e adatti alle menti dei pagani se non i vaticini delle Sibille che avvincevano l'anima con la dolcezza e l'attraevano piacevolmente mentre nutrivano le menti con le verità sublimi che contenevano? Affinché le verità trascendenti la natura o gli accadimenti futuri fossero noti agli uomini Dio non avrebbe potuto provvedere altrimenti se non manifestando egli stesso ciò che l'intelletto umano non comprende, dopo aver ispirato alcune menti per volere divino: non possiamo mettere in dubbio che anche presso [altri] popoli sia considerato conforme e adatto al fine ciò che vediamo attuato presso gli Ebrei con la mediazione di uomini santi e donne sante. Tale corrispondenza per educare i pagani tramite le Sibille non sfuggì a Clemente Alessandrino, che nei suoi *Stromati* (libro VI, p. 136) afferma: «Come volle che i Giudei fossero salvati dando loro degli interpreti divini, così separò dal volgo i più insigni dei Greci, abili nella loro lingua a comprendere la benevolenza divina». Tra questi in seguito annovera le Sibille.

III

Inoltre per esaminare e investigare a fondo soltanto quella testimonianza che Virgilio attinge dalla Sibilla Cumana, ritengo che per nessuno possano risultare oscure quelle tracce di Cristo tanto evidenti e fulgide che si trovano proprio in essa: è infatti annunciata una nuova progenie non nata dalla terra ma scesa dall'alto cielo, generata non tanto dall'uomo ma anche da Dio e inviata sulla terra. Alla nascita di questo divino fanciullo cesserà la generazione del ferro e sorgerà in tutto il mondo quella dell'oro: nascerà un altro grande ciclo di generazioni e la Giustizia che viene propriamente chiamata Vergine ritornerà dall'Empireo dove, scacciata dai vizi degli uomini, si era rifugiata: ritorneranno quelle antiche età nelle quali dicono che il genere umano abbia condotto una vita senza colpe, santa e beata. Tutte queste affermazioni mi sembrano dedotte non dalla mente creatrice dei poeti, piuttosto dal nostro Salvatore e dalle sue opere nel mondo senza alcuna finzione o un'interpretazione troppo ampia. Lì è chiamato Dio e Cristo è Dio; si dice inviato dal cielo e Cristo viene dal cielo. In verità dopo Cristo non è forse apparsa in tutto il mondo una nuova generazione d'oro nella mente, nei sentimenti e nei costumi, dopo che la religione cristiana si diffuse in tutte le regioni della terra, in tutti i lidi e le estremità del mondo quasi in un solo istante? E dopo aver ispirato l'amore nei cuori rudi e ferrei degli uomini non li allontanò dal culto di demoni crudeli e non li indusse a conoscere il vero Dio con il pensiero, a venerarlo con le virtù, ad amarlo con i sentimenti e ad abbracciare tutti gli uomini di qualsiasi regione o stirpe con il solo amore divino che è senza limiti nel fare il bene? Inoltre la redenzione di Cristo è chiamata nuova creazione anche dai sacerdoti ebrei, la sua

chiesa nuova terra, nuovi cieli, nuovo grande ciclo di generazioni sorto da un nuovo inizio. La giustizia e la pace nel carne davidico sono rappresentate mentre si baciano [Salmo 85(84), 11 b]. La Giustizia è quella Vergine e la pace è Saturnia, com'è chiamata dai poeti. Il nostro poeta cristiano Azio Sincero² giudicò questo bellissimo passo di Virgilio tanto idoneo e appropriato alla nascita di Cristo che nel suo *De Partu Virginis*, elegantissimo poema, volle che fosse riprodotto quasi con le stesse parole. Quando, infatti, nel terzo libro del poema rappresenta i pastori avvicinarsi alla stalla di Cristo, richiamati dagli splendori e dalle voci degli angeli, mentre osservano il vecchio, la madre e il divino fanciullo prorompono in tali canti:

*È giunta ormai l'ultima età della profezia di Cuma,
Compiuto il corso delle stelle si rinnova un grande ciclo di generazioni.
Chiaramente questa è la Vergine, questi sono i regni di Saturno.
Discende dall'alto cielo questa nuova progenie,
grazie alla quale sorgerà una stirpe d'oro e in mezzo alle spighe fiorirà la vite.
Sotto la sua guida se rimarranno alcune tracce della nostra colpa
rese vane, per sempre libereranno le terre dalla paura.
Si aprirà la porta proibita del grande Olimpo.
Perirà anche il serpente pregno di mostruosi veleni che per primo ingannò gli sventurati genitori.
Riceverai la vita degli dei e vedrai gli eroi insieme agli dei e tu stesso sarai visto fra quelli.
Governerai con le virtù dei padri il mondo pacificato.
Guarda il cielo, i campi, i fiumi e perfino i prati sui monti
splendenti di luce diffusa.
Guarda come tutto esulti per l'età che verrà.
Le caprette ritorneranno da sole con le mammelle gonfie di latte
E le greggi non temeranno i potenti leoni.
L'agnella andrà senza timore tra lame fendenti:
due volte tinta conserverà la porpora sopra il vello.
Frattanto, piccolo fanciullo, ti spetteranno in dono delle primizie,
edere miste a corimbi.
Spontaneamente la culla produrrà fiori incantevoli:
le forti querce stilleranno la rugiada del miele.
Le querce produrranno miele: ogni terra produrrà ogni frutto.
Dopo che l'età adulta ti avrà fatto uomo
e le tue imprese saranno ormai note in tutto il mondo
allora un altro Tifi e un'altra Argo trasporteranno scelti eroi: ci saranno altre guerre
e tu, potente cacciatore, ti recherai alle onde dello Stige.
Inizia, piccolo fanciullo, a riconoscere la madre con il sorriso,*

² Jacopo Sannazaro, poeta (1456-1530); fece parte dell'Accademia Pontaniana con il nome di Actius Syncerus.

*caro figlio di Dio, grande progenie del cielo.*³

IV

Ad alcuni questi argomenti sembreranno troppo deboli e chiederanno prove agli scrittori autorevoli che valutano tutti gli eventi. Occorre affermare da parte nostra due principi, in primo luogo che gli oracoli sibillini esistettero prima di Cristo, poi che proprio in essi erano narrate alcune verità su Cristo. Per quanto attiene al primo punto mi sembra del tutto inutile riportare le testimonianze degli antichi scrittori che affermarono l'esistenza delle Sibille. Fu, infatti, un'opinione assai diffusa presso quasi tutti i popoli: i Romani custodivano in Campidoglio e tenevano segreti i libri della Sibilla Cumana, che erano consultati soltanto da 15 uomini ogni volta che accadeva allo Stato una calamità, di cui non si poteva ravvisare né la causa né la fine (Livio, V, 13).⁴ E non mancano scrittori molto antichi che riportano dai libri sibillini passi degni di memoria, come i versi di Virgilio citati prima. Poi c'è il passo di Svetonio riguardo alla vita di Augusto, nel quale al Principe in persona è riferito il vaticinio della Sibilla divulgato in quel tempo riguardo alla futura nascita di un re (libro XI, c. 94).⁵ infine dallo stesso Tullio [Cicerone] apprendiamo che al tempo di Cesare era stata diffusa la notizia che un interprete dei versi sibillini avrebbe detto in Senato che quello che i Romani in realtà consideravano re - evidentemente Cesare che si era impadronito dell'autorità e del potere regio - doveva anche essere chiamato re, se volevano essere salvi (*De divinatione* II, 54; Svetonio in *Caesarum vitae*).⁶ È del tutto eviden-

³ BCR, Z. 91. 48(1): ACTII SYNCERI SANNAZZARI *De Partu Virginis*, III, vv. 200-232, Ugoletus & Viotus, Parmae 1528.

⁴ Durante la guerra contro i Volsci e la riconquista di Anxur (circa 400 a.C.) l'anno fu memorabile per l'inverno gelido e nevoso; all'inverno seguì una pestilenza per il rapido cambiamento climatico. BCRR, L¹.5.3: T. LIVII PATAVINI *Historiarum ab urbe condita*, V, cap. 13, Leyden Amsterdam 1738: *cuius insanabile pernicie quando nec causa nec finis inveniebatur, libri Sibyllini ex senatus consulto aditi sunt*. Trad.: «poiché non si trovava la causa né la fine di quella insanabile moria, per decreto del Senato si consultarono i libri sibillini».

⁵ BCRR, M¹. 2. 9: C. SVETONII TRANQUILLI *Vitae XII Caesarum*, II, cap. 94, ex officina Luchtmanniana, Leyden 1745: *Auctor est Iulius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur, regem populo Romano naturam parturire*. Trad.: «Giulio Marato racconta che, pochi mesi prima della sua nascita, avvenne in Roma, davanti agli occhi di tutti, un prodigio secondo il quale si preannunciava che la natura stava per generare un re per il popolo romano».

⁶ BCRR, I.3.18: M. TULLII CICERONIS *De Divinatione*, IV, cap. 54, in *Opera omnia*, C. Martini, Lipsiae 1737: *Sibyllae versus observamus, quos illa furens fudisse dicitur. Quorum interpretes nuper falsa quadam hominum fama dicturus in senatu putabatur eum, quem re vera regem habebamus, appellandum quoque esse regem, si salvi esse vellemus. Hoc si est in libris, in quem hominem et in quod tempus est? Callide enim, qui illa composuit, perfecit ut, quodcumque accidisset, praedictum videretur, hominum et*

te che non solo prima di Cristo esistettero gli oracoli sibillini, ma anche che in essi vi era la profezia riguardo alla futura nascita di un re. Chiunque si rivolgesse a chi voleva soprattutto favorire faceva riferimento a questo vaticinio, benché non fosse compreso [da tutti]. Il fatto che dobbiamo dare ascolto a questo oracolo e ad altri simili su Cristo è attestato dai venerandi Padri della Chiesa che fin dai primi tempi adottarono tali vaticini contro i pagani per sconfiggere il culto degli idoli e le innumerevoli superstizioni ad esso collegate. Se è così chi, chiedo, oserà avere dubbi sulla verità e sull'efficacia di quelle testimonianze che i Santi Padri della Chiesa, coraggiosi persecutori dell'empietà, giudicarono veritiere, propizie, degne dei Cristiani e in grado di sconfessare la superstizione dei pagani?

È il momento di presentare queste testimonianze:

I. Innanzitutto mi sembrano di grande importanza le parole autorevoli del **divino Paolo** (le riporta Clemente Alessandrino nel libro VI degli *Stromati*) che, conservata la tradizione dei suoi discorsi ai popoli, furono trascritte da Clemente. Dice infatti: «Oltre alla predicazione di Pietro l'apostolo Paolo dichiarò *“prendete anche i libri greci, riconoscete in che modo la Sibilla indichi un unico Dio e ciò che accadrà in futuro”*».

II. **Giustino**. La lettura delle Sibille era vietata presso i Cristiani nel secondo e terzo secolo della Chiesa, come risulta da un rescritto al Senato dell'imperatore L. Domizio Aureliano nell'anno 271 d. C: «Mi meraviglio, Senatori, che abbiate esitato così a lungo ad aprire i libri sibillini come se vi trovaste nella chiesa dei Cristiani e non nel tempio di tutti gli dei».

Giustino a proposito di tale divieto così si esprime (*Apologia prima ad Antoninum Pium Imperatorem*):

«Per opera e istigazione di malvagi demoni fu stabilita la condanna a morte per i lettori dei libri di Hydaspes⁷, della Sibilla e dei profeti perché gli uomini per paura evitassero di leggere quelli scritti, non recepissero la novella di lieti eventi, ma rimanessero in loro schiavitù. Non furono in grado di rendere effettivo questo divieto e condurlo al loro scopo. Non solo, infatti, leggiamo scritti di tal genere senza timore; anzi li offriamo a voi, come vedete, per esaminare attentamente ciò che in essi è tramandato, sapendo che saranno graditi e accettati da tutti».

Poi si ascolti quale giudizio e insegnamento dia ai Greci lo stesso **Giustino** riguardo alle Sibille:

temporum definitione sublata. Trad.: «Poniamo attenzione ai versi della Sibilla che, si dice, quella abbia pronunciato in preda a furore divino. Si riteneva che un loro interprete, che godeva di una reputazione infondata, recentemente avrebbe detto in Senato che quello che nei fatti avevamo come re, doveva anche essere chiamato re, se volevamo essere salvi. Se queste parole sono nei libri, a quale uomo, a quale tempo si riferiscono? Astutamente chi compose quei versi fece in modo che, qualsiasi cosa accadesse, sembrasse una profezia, rimosso ogni riferimento agli uomini e ai tempi».

⁷ Profeta iranico.

«Vi sembrerà molto facile recepire dall'antica Sibilla in qualche parte la retta religione e quelle verità che più si avvicinano alla dottrina dei profeti. Mirabilmente ispirata, vi dà insegnamenti per mezzo di profezie e responsi. Dicono che nata a Babilonia, figlia di Beroso, che scrisse una storia dei Caldei, non so in che modo giunse alle rive della Campania; e lì diede i responsi in una città chiamata Cuma. Benché molti altri scrittori abbiano ricordato questa profetica Sibilla, soprattutto Platone nel *Fedro*⁸ [...] Tralasciando poi il ricercato ragionamento sui versi e sullo stile, attenti alle parole della Sibilla, al di là della passione per la disputa, scoprite infine quali beni vi procurerà predicando chiaramente con parole eloquenti l'avvento del nostro salvatore Gesù Cristo. Il quale, essendo il Verbo di Dio, inseparabile da lui per virtù e potenza, assunte le sembianze di uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, ci richiamò alla memoria della religione dei nostri antichi genitori. Pertanto, uomini greci, se non avete una falsa immagine di quelli dei che non esistono, più preziosa⁹ della vostra salvezza, date ascolto soltanto all'antichissima Sibilla (i cui libri ci sono ancora nel mondo) che con i suoi responsi vi dà insegnamenti riguardo a quegli che sono chiamati falsamente dei e, per mirabile ispirazione del Dio invocato prima, predice apertamente e in modo trasparente l'avvento futuro del nostro Salvatore e le azioni che avrebbe compiuto».

III. **Teofilo**, sesto patriarca della Chiesa di Antiochia dopo S. Pietro (libro II *ad Autolyicum*) così si esprime:

«Peraltro ci furono nel popolo d'Israele quei profeti, di cui è stata fatta menzione, illetterati, pastori e profani. Ed anche la Sibilla, profetessa dei Greci e di altri popoli, all'inizio della sua profezia rivolge un'invettiva al genere mortale dicendo:

*Uomini mortali, fatti di carne, che non siete nulla,
Come potete subito esaltarvi, senza considerare la fine della vita?
Non tremate e non temete il Dio che vi guarda?
C'è un unico Dio che regna solo, supera ogni grandezza e non è stato creato,
Onnipotente, invisibile, egli stesso è il solo che tutto vede...».*

IV. **Lattanzio** nei suoi elegantissimi libri sulle *Divinae institutiones* utilizza molti oracoli delle Sibille per rendere più forte la verità cristiana. Nel I Libro, cap. 6, così dice dopo aver enumerato i nomi delle Sibille:

«Tutte queste Sibille predicano un solo Dio, soprattutto quella Eritrea che è ritenuta più celebre e più nobile delle altre: Fenestella,¹⁰ scrittore accuratissimo, parlando dei quindicemviri afferma che, dopo la ricostruzione del Campidoglio,¹¹ il console Curione propose al Senato che degli ambasciatori venissero mandati ad Eritre per portare a Roma la raccolta degli oracoli sibillini. Pertanto furono inviati P.

⁸ PLATONE, *Fedro*, 244 b (ed. G. Reale), A. Mondadori, Milano 1998 (Fondazione L. Valla).

⁹ La traduzione latina "antiquiore" del greco προτιμότεραν (più preziosa) non è giustificabile.

¹⁰ Storico e poeta romano vissuto all'epoca di Augusto e Tiberio.

¹¹ 83 a.C.

Gabinio, M. Ottacilio e L. Valerio, che portarono a Roma circa mille versi trascritti da privati cittadini. Abbiamo prima dimostrato che Varrone disse la stessa cosa. Dunque in questi versi che gli ambasciatori portarono a Roma, vi sono tali testimonianze di un unico Dio».

V. Non si deve dimenticare **Costantino il Grande** che prima ho lodato. Nell'orazione alla comunità dei Santi, riportata da Eusebio [di Cesarea] (cap. 18), a proposito della Sibilla Eritrea, afferma:

«Ispirata da una volontà divina, predisse in versi le future verità su Dio e, mettendo in ordine e segnando le prime lettere (questa figura si chiama acrostico), narrò la storia della venuta di Gesù. L'acrostico è questo: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός; Gesù Cristo, figlio di Dio, Salvatore, croce». Riporta 34 versi di questo acrostico, di cui gli ultimi due sono famosissimi:

«Un unico, così dicono, ed eterno Dio questo è il Salvatore. Ed è lo stesso Cristo che ha subito la passione per noi che i versi indicano».

VI. Agostino (*De Civitate Dei*, XVIII, 23):

«La Sibilla Eritrea compose alcune profezie, manifestamente riferite a Cristo, che anche noi abbiamo letto in versi tradotti male in latino e sconnessi per non so quale imperizia del traduttore, così come in seguito abbiamo saputo. Infatti Flaviano, uomo famosissimo che fu anche proconsole, dotato di spontanea eloquenza e molta dottrina, mentre parlavamo di Cristo ci presentò un codice greco, dicendo che conteneva versi della Sibilla Eritrea. Mostrò che in un passo, all'inizio dei versi, l'ordine delle lettere era tale che si potevano leggere queste parole Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός cioè Gesù Cristo, figlio di Dio, Salvatore. Se si uniscono le prime lettere di queste cinque parole greche risulterà Ἰχθύς, cioè pesce, e con questo nome simbolicamente s'intende Cristo, per il fatto che ha potuto rimanere vivo nell'abisso della mortalità come in acque profonde, cioè senza peccato».

Nel primo libro all'inizio dell'esposizione dell'Epistola ai Romani [1,1 b,-2] di S. Paolo, riferendo quelle parole dell'Apostolo: «Prescelto per annunciare il vangelo di Dio che egli aveva promesso per mezzo dei suoi profeti» [Agostino] dice: «Ci furono anche dei profeti non dello stesso (Dio), nei libri dei quali si trovano alcune verità su Cristo che recitarono dopo averle udite, così come si dice riguardo alla Sibilla. Non potrei crederlo facilmente, se non che uno dei più nobili poeti in lingua latina prima di parlare dell'avvento di un nuovo secolo, che sembra essere pertinente al regno di Nostro Signore Gesù Cristo, prepose un verso dicendo:

È giunta ormai l'ultima età della profezia di Cuma.

Nessuno potrebbe dubitare che si tratti del carne della Sibilla Cuma. L'apostolo, sapendo che nei libri dei Gentili si possono trovare testimonianze di verità, non solo dice "per mezzo dei suoi profeti", perché nessuno, a causa di alcune affermazioni di verità, fosse indotto da pseudo-profeti a qualche empietà, ma aggiunge anche "nelle sacre scritture", volendo soprattutto dimostrare che gli scritti dei pagani, pienissimi di superstiziosa idolatria, non devono essere considerati sacri solo per il fatto che in essi si trova qualche riferimento a Cristo».

Nell'epistola 155¹² a Marziano scrive di nuovo: «Infatti non c'è un altro, se non Cristo Signore, al quale si riferiscano gli esseri umani

*Sotto la tua guida, se rimarranno alcune tracce della nostra colpa
rese vane, per sempre libereranno le terre dalla paura.*

E Virgilio ammise di aver tradotto dal carme Cumeo, cioè sibillino, questi versi poiché forse quella sacerdotessa ispirata aveva udito qualcosa riguardo all'unico Salvatore e dovette necessariamente dichiararlo».

V

Non c'è prova più semplice di quei passi degli scrittori cristiani, grazie ai quali gli oracoli sibillini sono liberati dalle accuse dei pagani. Poiché infatti non era possibile non riconoscere in essi Cristo, si riducevano a dire che i libri sibillini erano stati inventati e composti dagli stessi cristiani: proprio tale accusa, da noi confutata e rifiutata, si mette tuttavia al servizio della verità proposta, dato che gli insulti e i tentativi di coloro che sono noti come nemici della verità costituiscono una testimonianza e giovano alla verità non meno di coloro che sono soliti difenderla con la dottrina e con la fede. Pertanto è testimone dell'autenticità dei libri sibillini il celebre Celso¹³ che sempre si mostrò nemico tanto ostile alla nostra divina e verissima religione: testimoni sono anche tutti quelli idolatri che, non appena si resero conto che i responsi della Sibilla sostenevano la fede cristiana, dichiararono che lei stessa era un'invenzione dei Cristiani. Ebbero tuttavia una ferma risposta da parte dei nostri [seguaci]: sarà utile aggiungere qui alcune di quelle risposte per proteggere con sempre maggiore forza la medesima verità.

Origene (*Contra Celsum*, VII, p. 516) con queste parole mette alle strette l'avversario:

«Non so perché gli venne in mente di ritenere che la Sibilla, piuttosto che Cristo, fosse [chiamata] da noi figlia di Dio sostenendo che abbiamo inserito con l'inganno molte parole nei suoi versi, senza dire tuttavia quali abbiamo inserito. Lo avrebbe indicato se avesse avuto degli esempi integri antichi, nei quali non si trovano quelle parole che ritiene siano state da noi interposte: non lo fece».

Lattanzio Firmiano (*De vera Sapientia* [in *De divinis institutionibus*], IV, 15) dopoché aveva addotto alcuni oracoli sibillini sulla vicenda di Cristo soggiunse:

«Alcuni, pur vinti da queste testimonianze, sono soliti ridursi a dire che quei versi non sono della

¹² Si tratta in realtà dell'*Epistula CCLVIII ad Martianum*. Catalogata come: *Domino merito suscipiendo, et in Christo dilectissimo ac desiderantissimo fratri Martiano, Augustinus, in Domino salutem*. Cfr. J.P. MIGNE, *Patrologiae Latinae cursus*, 33, 1073 (5).

¹³ Filosofo greco platonico; intorno al 180 d.C. espose nel *Discorso vero* una confutazione della dottrina cristiana ottenendo, dopo oltre mezzo secolo, la risposta polemica di Origene.

Sibilla ma sono stati inventati e composti dai nostri. E certamente non lo crederà chi avrà letto Cicerone, Varrone e altri scrittori antichi, che ricordano la Sibilla Eritrea e le altre. Dai loro libri presentiamo questi esempi. Questi autori morirono prima che Cristo nascesse sotto umane spoglie».

E al cap. 19:¹⁴

«Ma, dice, molti sono quelli che non le attribuiscono nessuna credibilità; pur ammettendo che la Sibilla Eritrea sia esistita, addirittura sospettano che un seguace della nostra religione, non ignaro di arte poetica, abbia composto questi versi; che siano stati falsamente titolati ed elencati fra gli oracoli sibillini [...]. È sufficientemente nota la verità riguardo a tale questione; giacché i nostri uomini hanno calcolato gli anni con grande attenzione e cura al punto che nessuno può sospettare che questi versi siano stati resi pubblici dopo la venuta di Cristo sulla terra. Inoltre, quelle menzogne sono smentite con chiarezza da chi dice che tali versi non furono pronunciati allora dalla Sibilla. È noto che Cicerone, dopo averli letti per caso li tradusse in lingua latina e li inserì nelle sue opere. Si sa che Cicerone fu fatto uccidere da Antonio impadronitosi del potere; Antonio fu vinto da Augusto che regnò 56 anni; ad Augusto successe Tiberio, durante il quale l'avvento del Salvatore illuminò il mondo».

VI

Allo stesso modo mi sembra di poter attingere utilmente una prova, a difesa dei vaticini delle Sibille, dagli otto volumi di profezie che possediamo e che portano il nome della Sibilla. Questi stessi o sono integri e autografi, cosa che non è possibile affermare completamente, oppure sono stati composti da uno scrittore cristiano, secondo il parere di tutti gli studiosi. Se si ammette la prima ipotesi, la questione è già conclusa; nella seconda ipotesi io ritengo che lo scrittore stesso è un testimone idoneo a confermare gli oracoli più antichi della Sibilla. I vaticini non avrebbero potuto essere composti se non fossero stati veri: ogni finzione è infatti in qualche misura un'imitazione della verità. Inoltre, a quale scopo quello scrittore cristiano avrebbe simulato profezie sibilline se, sia presso i pagani sia presso i nostri [cristiani], non fosse stata certa non solo l'esistenza della Sibilla ma anche la sua autorità? Anzi, una volta divulgati, sarebbero sopravvissuti oracoli che il nostro scrittore aveva composto grazie al suo ingegno? Egli stesso non avrebbe potuto crearli dal nulla e diffonderli come se fossero autentiche profezie sibilline, se non avesse posseduto qualcuno degli antichi oracoli. Diversamente avrebbe indossato inutilmente i panni della Sibilla, reso colpevole di manifesta simulazione per la sua stessa audacia. Ebbene per esporre il mio parere riguardo a queste questioni ritengo che quello scrittore cristiano molto antico abbia raccolto diligentemente da varie fonti oracoli delle Sibille pronunciati in tempi remoti e con la sua opera si sia proposto di contrassegnarli ed esporli in successione, ricondurli ad una più manifesta luce ed attribuirli agli eventi riguardanti Cristo e la Chiesa: tale opera, realizzata con il metodo della parafrasi, fu risparmiata dalla voracità del tempo, mentre furono dimenticati quasi tutti gli altri oracoli della Sibilla. Peraltro negli stessi

¹⁴ C'è un errore di trascrizione. Si tratta, in realtà, non di un testo di Lattanzio, ma del cap. 19 dell'orazione di Costantino alla Comunità dei Santi presente nella *Vita dell'imperatore Costantino* di Eusebio di Cesarea. Cfr. *Dissertatio prima. De libris Sibyllinis*, cit., p. 60.

libri rimangono evidenti tracce dei vaticini, che si leggono in Varrone, Cicerone, Tacito, Svetonio, Plutarco e sono riportati da altri autori che li attribuiscono all'antichissima Sibilla: e ciò non è di poco aiuto alla mia convinzione.

VII

Inoltre, per dare sempre più validità a questa stessa affermazione, bisogna precisare che, sebbene la raccolta di testi sibillini sia datata dopo Cristo, essa è antichissima, riconosciuta dai primi Padri e usata almeno in parte come argomento idoneo contro i Gentili. Bullo¹⁵ (*The primitive and apostolic tradition*, cap. IV, par. 2, p. 23), uomo erudito, per sbaglio erroneamente dichiara che il martire Giustino non avrebbe passato in nessun modo sotto silenzio vaticini su Cristo tanto rivelatori, da credere che contengano storia piuttosto che profezie, se avesse trovato gli stessi nei codici sibillini, rinvenuti al suo tempo.¹⁶ Giustino, come abbiamo visto, riporta gli oracoli della Sibilla e li tiene in grandissimo prestigio. Innanzitutto afferma:

«Credete all'antichissima, vetusta Sibilla che preannuncia in modo chiaro e apertamente la nascita futura di Gesù Cristo e le azioni che stava per compiere» (*Cohortatio ad Gentes* par. XXXVIII).¹⁷ Per la qual cosa il dotto Marano (*Ad Iustinum Martyrem*, p. 35) scriveva: «Possiamo stabilire che, se non l'intera raccolta dei libri sibillini che oggi possediamo, almeno quelle parti dei libri che contengono la chiara e aperta predizione della nascita di Cristo e di tutte le sue opere furono redatte in un unico corpo, già allora quando Giustino scriveva».¹⁸

Lo stesso Celso conferma questa antichissima verità dei carmi sibillini là dove, nell'opera di Origene [*Contra Celsum*], accusa con veemenza i Cristiani che chiama *Sibyllistas*, per il fatto che avevano inserito a caso nei carmi sibillini molte affermazioni e per di più empie. Dall'accusa di Celso risulta palese che l'autore cristiano tesse la sua opera non con profezie inventate dal nulla, ma con quelle preesistenti della Sibilla; le parole di Costantino il Grande, presenti nell'opera di Eusebio, benché riguardino il celeberrimo acrostico su Cristo (*Oracoli sibillini*, VIII, v. 217 e ss.), sembrano poter essere riferite anche ad altri versi sibillini (*Eusebii Constantini Magni oratio ad SS. coetum*, cap. 18):

«Sospettano che quei versi siano stati composti da un uomo appartenente alla nostra religione, non ignaro dell'arte poetica e con falso e fittizio titolo siano attribuiti alla Sibilla, ma la verità è davanti agli occhi di tutti, poiché la diligenza dei nostri uomini ha calcolato con cura la successione degli anni cosicché nessuno possa sospettare che quei versi siano stati composti dopo la nascita e la condanna di Cristo e possa diffondere la voce che sia stato divulgato falsamente che la Sibilla prima di quel tempo

¹⁵ George Bull (*Bullus*, 1634-1710), presbitero della chiesa anglicana.

¹⁶ Biblioteca universitaria di Torino, Dnod. III. 106: *Dissertatio X, De oraculorum sibyllinorum scriptore christiano*, in *Thesaurus rei patristicae*, tomo I, J. Jacobi Stahel, Wirceburgi 1784, p. 516.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, Prudentius Maran (Maranus, 1683-1762).

abbia espresso tali vaticini». ¹⁹

VIII

Considerate tutte le questioni mi sembra che sia piuttosto verosimile quel parere, secondo il quale le Sibille sono esistite presso i pagani prima della nascita di Cristo e nelle loro profezie è stato detto molto su Cristo. Nondimeno non oso affermare che siano state ispirate direttamente da Dio. Non è affatto disprezzabile a tale riguardo l'opinione di Clemente Alessandrino (*Cohortatio ad Gentes*, cap. VI, p. 65), ²⁰ di Gregorio Nazianzeno (*Carmen LXI*, tomo II, vv. 245-249, p. 144) ²¹ e di altri Padri che nulla vieta di condividere pienamente: a loro sembrava che le predizioni sibilline su Cristo fossero derivate dalla fonte ebraica dei profeti. E tanto più ciò poté accadere poiché il popolo dei Giudei, disperso in molte regioni già prima di Cristo, annunciava solennemente l'attesa e il prossimo avvento di un re grandissimo e potentissimo fidando nei più celebri oracoli dei profeti, come sappiamo da Tacito (V, 13) ²² e da Svetonio (VIII, 4). ²³

¹⁹ EUSEBII PAMPHILI *Ecclesiasticae historiae libri decem. Ejusdem de vita imp. Constantini, libri IV. Quibus subjicitur oratio Constantini ad sanctos*, cap. 18, Typographia Academica, Cambridge 1720. SBN, IT\ICCU\LO1E\025416 (11.09.2018).

²⁰ *Dissertatio X*, cit., p. 512.

²¹ Ivi, p. 513: *Versibus his nolens faveat ter maximus Hermes/Prisca crucis numeris veneretur signa Sibylla/Numinis excelsi stimulati si ambo sagittis/Ocyus anticipent aliis contingere verum./Non valde moveor:nec enim divinitus id fit. At quia nostra oculis legere volumina limis*. Trad.: «Ermete Trismegisto, pur non volendo, sia favorevole a queste parole, l'antica Sibilla veneri i segni della croce con i versi. Se entrambi, agitati dagli strali di un eccelso dio, prima di altri si avvicinano alla verità, non me ne curo: infatti ciò non accade per volere divino, ma perché sono ispirati dai nostri Libri [sacri]».

²² BCRR, F.2.3: C. TACITI *Historiae*, V, 13, Venezia 1708: *Venerant prodigia quae neque hostiis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa. Quae pauci in metum trahebant; pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri eo ipso tempore fore ut valeret Oriens profectique Iudea rerum potirentur. Quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerat*. Trad.: «Erano avvenuti dei prodigi che un popolo superstizioso ma avverso alle religioni ritiene illecito scongiurare con vittime sacrificali e preghiere. Di ciò pochi avevano paura, nei più era la convinzione, derivata dalle antiche scritture sacerdotali, che proprio in tale epoca l'Oriente si sarebbe affermato e uomini partiti dalla Giudea si sarebbero impadroniti del potere. Tale oscura profezia si riferiva a Vespasiano e Tito».

²³ SVETONII *Vitae XII Caesarum*, cit., VIII, cap. 4: *Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo tempore Iudea profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum postea eventu paruit, praedictum Iudaei ad se trahentes, rebellarunt*. Trad.: «Si era diffusa in Oriente un'antica e costante credenza, secondo la quale era nei Fati che chi in quel tempo veniva dalla

IX

Ma dopo di ciò a maggior ragione dobbiamo difendere tutte le testimonianze vere e attendibili della nostra religione e rivendicarle contro i tentativi degli avversari: perciò conviene anche ad uno studioso cristiano portare in piena luce gli argomenti, trovati in difesa degli oracoli sibillini, ad ornamento od anche a sostegno della santa religione di Cristo; tuttavia non pensiamo che queste testimonianze siano di grande peso per uomini infedeli e increduli. Gli empi sono caratterizzati da tale ostinazione e durezza di cuore che si devono cercare prove maggiori di queste e specialmente più profonde, dove risuoni la voce di Dio nei cuori, per spezzare animi tanto insensibili. Per la qual cosa non esiterò a concludere questa trattazione con le parole di Agostino, quando si rese conto che qualsiasi predizione su Cristo poteva essere dichiarata falsa dagli empi e soggiacere al medesimo discredito, sia che si trattasse degli oracoli delle Sibille o delle profezie degli Ebrei: non è gradito a Lui stesso che, nelle dispute, noi dedichiamo troppe energie più a quelli che a queste:

«Perciò, dice, per vincere alcuni avversari, nel caso di una disputa sulla falsità dei vaticini, e per offrire un sostegno ai nostri, se sapranno giudicare rettamente, è più sicuro menzionare quelle divine predizioni su Cristo che sono state scritte nei codici degli Ebrei» [*De Civitate Dei*, XVIII, 47].

Queste sono certissime, luminosissime, custodite dal popolo ebraico a noi assai ostile, e protette da ogni corruzione con incomparabile ed encomiabile cura nel corso di molti secoli.

salomonipatricia@gmail.com

(Accademia Roveretana degli Agiati)

Giudea si sarebbe impadronito del potere. I Giudei si ribellarono, riferendo a se stessi questa profezia, che riguardava l'imperatore romano come gli avvenimenti poi dimostrarono».





Spazia aperta

Tenendo fede al suo nome, la sezione «Spazio Aperto» ospita contributi di carattere eterogeneo. Pur non sempre legate in modo diretto alla riflessione di Antonio Rosmini, le tematiche affrontate contribuiscono però ad estendere e differenziare l'ambito tematico in cui si muove oggi la ricerca rosminiana. Il contributo di William R. Daros (Universidad Adventista del Plata - Entre Ríos, Argentina) si concentra sulla lettura data da Rosmini dell'approccio platonico al problema della conoscenza e ne espone alcune implicazioni. Daros evidenzia in particolar modo come, per il Roveretano, un'analisi delle dinamiche cognitive che si fermi ai livelli percettivo e psicologico non sia sufficiente a spiegare la modalità conoscitiva propria all'essere umano, quella intellettuale, che affonda le sue radici nella metafisica dell'essere. L'articolo di Edoardo Datteri (Università di Milano Bicocca) fornisce al lettore validi elementi per orientarsi nelle complesse questioni epistemologiche legate all'utilizzo dei modelli teorici dell'automa e del robot nello studio dei sistemi viventi e delle loro dinamiche di auto-organizzazione. L'autore propone una rassegna dei principali ambiti di utilizzo di tali modelli, dalle indagini etologiche sul comportamento animale alle contemporanee ricerche biotecnologiche volte a realizzare macchine complesse a partire dal vivente (come nella biologically inspired robotics). Infine, il testo di Roberto Marchesini (Centro Studi Filosofia Postumanista e Istituto di Formazione Zooantropologica) si sofferma sul ruolo assunto dalle alterità - sia naturali, come l'animale, che tecnopoietiche, come la macchina e l'automa - nel decentrare e ricentrare l'immagine dell'uomo contemporaneo. L'emancipazione dell'"altro" dalla condizione di ancillarità in cui, in modo diverso ma fondamentalmente coerente, le diverse versioni della grande narrazione umanistica lo avevano via via relegato inaugura per Marchesini un rivolgimento complessivo dell'autopercezione dell'uomo, una "rivoluzione postumanista" di cui l'autore delinea qui i tratti portanti.





WILLIAM ROBERTO DAROS

TO FEEL AND TO KNOW: TWO SIDES OF THE SAME COIN?

SENTIR Y CONOCER: ¿DOS CARAS DE LA MISMA MONEDA?

In this ancient and fundamental problem, Plato saw feeling as having an opposite being by knowing through ideas and gave rise to the explanation of two worlds or two ways of thinking about being. Aristotle, for his part, focused the world through the explanation of movement, almost hiding the ontological problem. Antonio Rosmini, in Modernity, once again presented the implications of the Platonic approach, against a majority that explains the world by reducing it to a psychological perception.

I. INTRODUCCIÓN

Nos parece evidente que sentimos y conocemos inmediatamente. No obstante, la comprensión de estas dos formas de actuar ha dividido a gran parte de los estudiosos de la filosofía.

Por un lado, tenemos a los que identificaron e identifican aún hoy el hecho de sentir con el hecho de conocer. Para estos pensadores, la distinción entre ambos no es esencial y fundamental, sino que se trata de la misma actividad humana, aunque con matices distintivos. Ella es la misma que siente y la que conoce.

Por otro lado, desde Platón en adelante, conocer no se reduce a sentir: estamos ante dos formas de ser. Esta distinción dio motivo a sostener ya filosofías materialistas (todo se reduce a sensaciones y a la materia de nuestro cuerpo), ya espiritualistas (el ser humano es un compuesto de materia y espíritu).

II. EL SER DEL SENTIR SEGÚN ARISTÓTELES

Aristóteles, siglos antes de nuestra era, analizó las distintas posiciones acerca de lo que era



sentir y conocer.

Él considera incompatible confundir el sentir con el conocer. En el libro *Acerca de la generación de los animales*, afirma – como única hipótesis aceptable respecto de la aparición del intelecto en el hombre – que «solamente el intelecto adviene desde fuera y es divino».¹ Divino significaba para él, que es siempre, o lo que se mueve siempre; y el alma intelectual humana (intelecto agente) siempre está en acto para hacer entender las cosas que nos caen en los sentidos.

El mundo de Aristóteles es un mundo en movimiento: explicarlo es explicar el movimiento, el pasaje de poder hacer (potencia) a hacer en acto. Aristóteles estimaba que las acciones de sentir y de conocer dependen de las potencias que posibilitan sentir y conocer esto o aquello; pero las potencias debían estar siendo siempre en esa ‘condición de poder’ sentir o conocer aunque de hecho (como cuando dormimos), los sujetos no realicen ningún acto y estén sólo en potencia. Esa condición de poder era, entonces, en sí misma algo en acto en general, no en particular con algún sentido.

El que conoce o siente es siempre en sujeto humano, pero las potencias de sentir y de conocer se distinguían por sus objetos, según Aristóteles.

En cuanto a la ‘sensación’, parece ser un cierto tipo de alteración y ningún ser que no participe del alma posee sensaciones. Lo mismo ocurre en el caso del crecimiento y del envejecimiento: que nada envejece ni crece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida.²

Las potencias de cada sentido que produce sensaciones tienen su objeto propio. Es ‘propio’ a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. Cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro.

III. EL SER DEL CONOCER SEGÚN ARISTÓTELES

Ya Aristóteles advertía que el inteligir y el pensar (νοῦς - νοεῖν), por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad. De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que «pensar y percibir sensiblemente son lo mismo».³

Pero es evidente que percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo ya que de aquello

¹ ARISTÓTELES, *Acerca de la generación de los animales*, XI, 3, 736b, 25-29.

² ARISTÓTELES, *Del alma*, II, 4, 415b, 24-25.

³ Ivi, III, 3, 427a, 18-21.

participan todos los animales y de esto muy pocos. Tampoco entender, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón. Es decir, por los actos que los vivientes realizan se puede postular que no poseen las mismas facultades: quien no tiene inteligencia no puede entender, aunque no veamos (con la vista) la potencia de entender.

Con relación a la potencia para entender (inteligencia),⁴ si el entender constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto – siendo impassible – ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma; y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible.

Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, lo que forma como una luz el intelecto necesariamente ha de ser sin mezcla – como dice Anaxágoras – para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad.

Analizando la facultad o potencia de conocer en comparación con la de sentir mediante algún sentido particular, Aristóteles advierte que si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impassibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectual no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber entendido un objeto fuertemente inteligible, no entiende menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior. Y es que ‘la facultad sensible no se da sin el cuerpo’, mientras que la facultad del ‘intelecto [que es como la luz, la luz del intelecto agente] es separable’ de lo que entiende, de lo inteligible.

Cabe recordar aquí una distinción importantísima. “Intelecto” es de hecho un término que remite a – al menos – dos conceptos diversos y contrapuestos: uno en sentido activo y otro en sentido pasivo. Intelecto puede ser entendido como una facultad o ‘poder activo’ de actuar iluminando intelectivamente, como inteligencia; y Aristóteles dice que es ‘como una luz’ (οἷον τὸ φῶς) y es algo objetivo: objeto, y medio constituyente de la inteligencia. Pero también puede tomar el sentido receptivo, como la capacidad de entender que usa el hombre, como ‘potencia del sujeto’, ‘subjética’: tener inteligencia. Si hacemos una analogía con la luz solar, ésta es la que posibilita que el ojo humano vea creando la luz; la luz solar no ve, pero posibilita ver. Una vez constituido, el ojo ve pero es una potencia del sujeto, subjética aunque no arbitraria.

Tanto para ver como para conocer se requieren tres elementos:

a) el ‘medio o la condición de posibilidad’, la luz, a la que no le prestamos atención pero es la que hace ver con los sentidos y comprender constituyendo la inteligencia: el intelecto iluminante que crea la inteligencia. No vemos el Sol, pero nos posibilita ver los objetos, sin ser

⁴ Ivi, III, 4, 429 a, 14-23.

los objetos ni los ojos; ni las ideas ni la mente.

b) la 'potencia constituida del sujeto' (el ojo o la inteligencia o el intelecto del sujeto o mente);

c) los 'objetos' sensibles que reflejan la luz solar y los objetos inteligibles para las inteligencias o mentes humanas (esto es, los objetos en cuanto son iluminados y entendibles o sea, ideas de las cosas): lo intelecto, lo entendido.

Se da, además, algo propio de la capacidad de entender que la distingue netamente del sentir: «El intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo»,⁵ mientras que una sensación no puede volverse sobre sí misma (sobre el sujeto que siente) y sentirse, sino que siente el objeto sensible. Platón no daba al alma inteligente la capacidad de generar ideas, sino que ellas eran eternas y el alma sólo podía recordarlas. Aristóteles da al hombre, mediante la inteligencia activa es «la capacidad de actualizarse por sí mismo» (hacerse en acto) y crear ideas con el intelecto agente objetivo o luz. El intelecto tiene dos formas de funcionar: a) iluminando y creando ideas, formas entendibles de las cosas y b) reteniéndolas receptivamente (tener ideas y retenerlas con la memoria).

'Crear ideas es iluminar' los entes sentidos en los sentidos y así, hacerlos entendibles en acto. El ser humano tiene la posibilidad, la 'potencia de iluminar', como análogamente, el Sol ilumina las cosas sensibles y el ojo las puede ver. La luz no son las cosas, ni los ojos: así también análogamente el poder de conocer que tiene la mente humana no es la mente humana, ni son las cosas conocidas. Esa luz es un poder distinto y separable de las cosas y del ojo y de la mente. Para Aristóteles esa luz venía «de afuera» y era inmortal, aunque la mente humana y las cosas conocidas perezcan. La luz fue, desde la remota antigüedad considerada divina (sin ella no hay vida). Los pitagóricos tomaron esta idea de los egipcios que al fabricar las pirámides, las orientaban hacia la luz de alguna estrella hacia donde irían los que fallecen.⁶

⁵ Ivi, III, 4, 429b, 9.

⁶ Parece ser que Pitágoras fue el primero que sostuvo, en Grecia, que el alma era inmortal (ὡς ἀνθρώπου ψυχή ἀθάνατος ἐστὶ: Herodoto II, 123) y padecía al morir un proceso de metempsicosis: ideas éstas que habría traído de Egipto. No es posible saber con certeza cuál era el conocimiento científico de los pitagóricos. Mas, de todos modos, en la Atenas del siglo V a.C., era creencia que el éter recibía a las almas y la tierra sus cuerpos. El éter, como elemento de las regiones superiores, era estimado inmortal. Hipócrates (*De Carnibus*, 2), por esa fecha, considera el éter como lo caliente inmortal (θερμὸν ἀθάνατον) que piensa todo (νοεῖν πάντα), oye, ve y se figura todas las cosas (εἰδέναι πάντα) y que en su mayor parte se fue a la zona superior. El hecho es que a partir del siglo V, el lugar de los muertos, (que primero había sido el Hades subterráneo y luego los Campos Elíseos en los extremos de la tierra, según la tradición homérica), es ahora la zona superior o etérea. El alma ahora tiene o es un elemento celeste, que según el orfismo, al terminar este exilio terrestre vuelve al cielo. El hecho tiene dos explicaciones: por una parte los mitos órficos; por otra la posible ciencia pitagórica. Aristóteles (*De Caelo*, B 1, 284 a 11) dice que

Existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas⁷ y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz (οἷον τὸ φῶς): también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad.⁸

Tomás de Aquino sostendrá que «puede decirse que el conocimiento sensible sea la total y perfecta causa del conocimiento intelectual, sino que más bien es en cierto modo la causa material».⁹ La causa formal o precisa de nuestro saber, de la inteligibilidad acerca de las cosas, es la luz trascendente de la inteligencia que hace a lo sensible inteligible. En forma análoga, ni una manzana ni el ojo humano nos hacen verla (que son sólo la causa material requerida): se requiere la luz solar para poder verla; esta luz es la causa formal de la visión humana diurna.

IV. SENTIR Y CONOCER: LA PERCEPCIÓN INTELECTIVA SEGÚN ANTONIO ROSMINI

Antonio Rosmini advierte que los filósofos han dado poca o ninguna importancia a la percepción: generalmente la confundieron con el hecho de sentir y de conocer.

Rosmini considera que el ser humano es un sujeto, con potencias que le dan la posibilidad tanto de sentir como de conocer.

El sentimiento es el efecto primero del vivir humano. El sujeto humano es el inicio de acciones, las cuales se especifican según los términos que ellas tienen. El alma humana es el principio de un sentimiento sustancial activo que tiene por sus términos: 1) la extensión y en ella el cuerpo humano (que siente con un sentimiento fundamental corpóreo); y 2) la idea del ser inteligible (que el sujeto siente e intuye con una intuición fundamental y constitutiva), por lo que el alma humana es, a un tiempo, el principio tanto del sentimiento sensitivo corpóreo como del

los antiguos destinaron a los dioses el cielo porque era el único ente inmortal (ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον). Cfr. W.R. DAROS, *Razón e inteligencia*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1984, p. 47.

⁷ Se hace todas las cosas cuanto tiene ideas de todas las cosas, sin ser materialmente todas las cosas.

⁸ ARISTÓTELES, *Del alma*, III, 4, 430 a, 15-19.

⁹ «Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quoddammodo est materia causae» (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 6). La causa formal o precisa de nuestro saber, de la inteligibilidad acerca de las cosas, es la luz trascendente de la inteligencia que hace a lo sensible inteligible. En forma análoga, ni una manzana ni el ojo humano nos hace verla (que son sólo la causa material requerida): se requiere la luz solar para poder verla; esta luz es la causa formal de la visión humana diurna.

sentimiento intelectual.¹⁰ Rosmini toma el término 'idea' para significar lo inteligible; 'concepto' significa el trabajo psicológico de engendrar (concebir) una idea: eso es conocer (cognosco = γινώσκω). Las ideas son objetivas, son el objeto de la mente que conoce; los conceptos tienen elementos subjetivos, formas de pensar y sentir personales. Las personas conceptualizan lo objetivo de las ideas (de lo inteligible del ser y de los entes) a su modo, según el medio y modo personal de sentir conocer: una manzana vista por un niño, por un horticultor o por un economista no es lo mismo; la ven en forma parcialmente diversa, sin que por ello se engañen.

La acción de 'sentir' inicia en el sujeto humano pero termina y se especifica en un cuerpo extenso que es sentido. Se siente el cuerpo propio y permanente, y los otros cuerpos sentidos como extrasujetos.

El ente viviente que siente en forma activa, siente ante todo su cuerpo (sentimiento fundamental corpóreo); pero también padece la presencia real de un ente externo: a este padecer se le llama 'pasión'. La pasión puede mover al viviente, aumentando el sentimiento, activándolo más aún, 'sin conocimiento'. Por ello se suele decir que la pasión es ciega, engecece el accionar del hombre.

La acción de sentir y padecer, en consecuencia, es 'subjetiva': es la modificación del sentimiento fundamental por el cual el ser humano es un viviente.

La percepción es la comunicación de dos realidades, en un viviente, una de las cuales es sentiente y la otra es sensitiva (lleva a sentir, es causa material del sentir), pero la causa formal de sentir está en el sujeto sentiente.¹¹

La 'percepción sensitiva' consiste en la acción de sentir un cuerpo en cuanto es la sensación unida a un cuerpo real externo. Esto genera el sentimiento fundamental corpóreo, que no es aún la idea del yo, porque no es conocimiento alguno. Es la operación con la cual un sujeto viviente tiene contacto con un ente real y permanente: su cuerpo. Es una verdadera unión física del percipiente con lo percibido. Este tipo de percepción no es aún un conocimiento porque el hombre mediante los sólo sentidos no conoce nada: con ellos y en ellos el ser humano siente. Sólo luego, con la percepción intelectual, lo sentido en el sentimiento se convierte en un objeto, en algo conocido.

Si el ser humano siente su cuerpo permanente, se tiene entonces un sentimiento fundamental corpóreo.

La 'percepción intelectual', por su parte, es un conocimiento por afirmación como

¹⁰ A. ROSMINI, *Psicologia/1*, V. SALA (ed.), vol. 9, Città Nuova Editrice, Roma 1988, n. 53, p. 55. La intuición es un acto receptivo del alma o principio de vida. Una intuición no es un sentimiento, sino un acto directo receptivo de la comunicación del ser-idea o inteligible por el que resulta el conocimiento fundamental e inconsciente que el principio de vida tiene de sí mismo. En el acto de intuición no hay aún reflexión ni error posible. Por este acto el sujeto se siente existente: existo = soy, lo cual no fue explicado por Descartes. Existen sentimientos que no siempre tienen una base sensorial extensa y que pueden llamarse sentimientos espirituales o psíquicos, por ejemplo, cuando a partir de una noticia tenemos miedo o placer.

¹¹ Ivi, n. 54, p. 56.

subsistente de alguna cosa sentida. Es el acto con el cual el viviente racional afirma la existencia de una entidad real sentida.¹²

Según Rosmini, el hombre tiene la potencia de conocer desde que es humano: es la posibilidad que le da la intuición receptiva del ser idea. Esa potencia de conocer significa que el ser humano intuye la idea de ser, recibe y tiene la idea del ser, sin ser consciente de ello. Al sentir algo en algún sentido, el ser humano realiza una percepción intelectual. La percepción intelectual consiste en un juicio (aplicación de la idea del ser) sobre la subsistencia de algo. Es como decir: 'Existe esta realidad'. Con esta percepción intelectual nos hacemos una idea de una realidad externa y la afirmamos como tal; lo cual no es lo mismo que tener un concepto consciente de algo.

Al tener una idea admitimos que algo es (aunque no exista realmente, pero es al menos cognoscible, distinguible). Afirmar que existe implica admitir la idea de algo y su existencia real exterior a nosotros, como una realidad.

Rosmini define al ser humano como "un sujeto animal dotado de la intuición del ser ideal-indeterminado, y de la percepción del sentimiento fundamental-corpóreo y agente de un modo conforme a la animalidad y a la inteligencia que posee".¹³

La percepción intelectual no es ni una mera y sola sensación, ni una sola idea de algo; sino la unión que realiza el sujeto humana sentiente y cognoscente respecto de un ente externo a nuestro 'sentimiento fundamental corpóreo' con el que percibimos nuestro cuerpo.

Al percibir intelectivamente un cuerpo (este libro que tengo en mi mano), lo percibimos también como distinto de mi mano, como extrasubjetivo respecto de mi mano que sostiene el libro.

10.-Aquí yace la originalidad de Rosmini: nos hace ver que 'el conocimiento es objetivo' y la 'sensación es subjetiva' aunque no arbitraria.

En el sentir padecemos la acción de otro ente sobre nosotros, aunque sin considerarlo como otro, pero sí como una modificación de nuestro sentimiento corpóreo permanente. Una 'emoción es un movimiento, lo que nos mueve (*e-movere*: mover a partir de...), provocado tanto por una sensación violenta como por una idea impactante.

En el conocer actuamos: actualizamos la inteligibilidad de lo que sentimos. Sentir y conocer con, pues, dos acciones opuestas: el sentir es subjetivo y permanece en el sujeto; el conocer es activo y llega lo conocido, haciéndose objetivo.

El sentir es una modificación parcial del sentimiento fundamental permanente de nuestro cuerpo. Al salir, en invierno, de una habitación con aire cálido, sentimos inmediatamente la diferencia térmica en la sensación general de nuestro cuerpo: al conocer esa diferencia tenemos una 'percepción intelectual' y no sólo una percepción sensitiva. Para conocer lo que sentimos en la percepción sensitiva se requiere aplicar la idea de ser a lo sentido: de este modo obtenemos la

¹² Ivi, n. 53, p. 55.

¹³ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, F. EVAIN (ed.), vol. 24, Città Nuova Editrice, Roma 1981, n. 37, p. 40.

idea de un ente singular y la afirmación natural de que ese ente sentido existe exteriormente.

La percepción intelectual implica sentir y afirmar conocer directamente la existencia de un ente como real o exterior a nosotros que lo conocemos. Se trata de un conocimiento 'directo' (inconsciente): para tener 'conciencia' de ese conocimiento se requiere que el sujeto humano vuelva sobre ese conocimiento (re-flexione) y advierta la diferencia entre el sujeto conocido y el sujeto cognoscente.¹⁴

El principio tiene su existencia condicionada a su término (el cuerpo y la idea del ser), pero cuando este principio ya existe, «tiene una actividad propia que se refiere a su mismo término».¹⁵ El sujeto se vuelve creador de los objetos: apreciar más unos que otro, considerar a uno (o a una parte de ellos) más que a otras partes. Admitido esto, puede admitirse que el sentiente puede restringir o ampliar su término sentido y así 'generar una abstracción o limitación' en la consideración de lo que siente y luego en lo que conoce. Esto puede dar pie para considerar lo sentido como entendido, lo subjetivo como objetivo (prescindiendo del sujeto). En este contexto podría considerarse a lo sentido (que es subjetivo) como objetivo o idea.

V. LA EVOLUCIÓN Y TRANSMUTACIÓN SUSTANCIAL HUMANA

Cabe aquí hacer notar dos aspectos. Ante todo, la percepción intelectual *no es una creencia* en el mundo exterior, porque lo que se afirma está presente en el acto de afirmarlo. En una creencia, por su parte, lo que se cree no está presente, no es una evidencia, sino una admisión mediante algún signo de que lo que se afirma existe realmente.

En segundo lugar, si bien la temática es más compleja, cabe indicar que 'la evolución y transmutación sustancial' humana es explicable como un cambio en los términos sentidos del principio fundamental viviente. Un principio del sentir sensorial unido a un cuerpo sentido permanentemente genera un animado o animal, con un instinto vital cargado de fuerza viviente. La vida puede ser pensada como ese acto con el cual el animado existe y se resiste a morir (a dejar de sentir el cuerpo organizado en el espacio extenso). Y aunque el viviente animado perdiese su organización corpórea y muriese como principio del cuerpo organizado, no necesariamente perece como principio que siente el espacio extenso. Por ello, Rosmini, admite lógicamente la existencia de un panvitalismo en el universo. La manifestación de vida depende de la organización más o menos compleja del cuerpo que el principio viviente puede mantener organizado.¹⁶ La vida está presente en el universo, pero frecuentemente no se manifiesta porque el sujeto no domina una organización complejo de su cuerpo (o término del sentir) en el espacio, ni en consecuencia puede tener memoria.

¹⁴ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee. Ideologia e logica*, G. MESSINA (ed.), vol. 5, Città Nuova Editrice, Roma 2005, n. 1210ss, pp. 138 ss.; ROSMINI, *Psicologia/1*, cit., nn. 12-13, pp. 34-36.

¹⁵ Ivi, n. 704, p. 332.

¹⁶ Ivi, n. 687-688, p. 323; 698-699, p. 329.

Si a este principio viviente se le uniera otro término permanentemente (como podría ser la idea del ser), entonces ese viviente se convertiría en un ser también cognoscente y humano. Y aunque en la evolución de un viviente, pensamos al sujeto viviente como permanente y evolucionando, en realidad el nuevo sujeto cognoscente es totalmente nuevo: al recibir la idea del ser, el sujeto viviente cambia de naturaleza.¹⁷

Una vez conseguida la perfección específica del organismo y del sentimiento, aquella virtud y fuerza que empleaba en el trabajo de la organización, puede saltar fuera de la materia y volverse hacia el ser, que deviene así término de su acto, y lo hace sujeto inteligente.

En suma, el pasaje que hace el principio sentiente del orden de la mera sensibilidad a aquel de la inteligencia, se puede explicar como derivante de una necesidad de mayor perfección.¹⁸

VI. DE LA ESENCIA DE LA IDEA DEL SER AL ORIGEN DE ESA IDEA

Siempre que pensamos, necesitamos presuponer la idea del ser indeterminadamente. ‘Conocer algo’ es ya conocer más una cierta determinación que hace de un objeto un ‘algo’. ¿Qué es conocer, sin conocer ‘algo’? Es conocer el ser indeterminado, sin ningún ente (pues un ente es un ser de algún modo determinado, ideal, real o moralmente). Toda idea (la de nube, de árbol, de persona, etc.) supone que lo que pienso es de algún modo: sea como real, sea como posible o idea o como una relación.

Según Rosmini, los seres humanos somos humanos porque podemos conocer y podemos conocer porque al menos conocemos intuitiva y directamente (sin tener conciencia de ello) lo que es el ser: la esencia del ser o el ser-idea, el ser inteligible, iluminante. Si no se conoce ni la idea del ser, nada se conoce: no hay conocimiento alguno. Sobre esto no nos podemos equivocar: esta es, para Rosmini, una verdad fundamental e inicial, aunque nos podamos equivocar luego acerca de cómo son los entes.

«L'essere come pensabile è un puro fatto, non soggetto alla nostra volontà».¹⁹

Un hecho es un dato o fenómeno que ‘se da cómo válido en sí mismo’; que no puede recibir explicación alguna, porque es un dato primero: es un principio para explicar lo que se sigue de él; pero él no puede explicarse recurriendo a algo anterior. El ser humano desde que existe siente y conoce, aunque no conozca conscientemente, reflexivamente como cuando con un conocimiento nos volvemos sobre otro conocimiento anterior.²⁰

El hecho de que siempre al pensar estamos presuponiendo el ser es ‘un hecho indiscutible’:

¹⁷ Ivi, n. 647-651, pp. 301-305; A. ROSMINI, *Psicologia/2*, V. SALA (ed.), vol. 9/A, Città Nuova Editrice, Roma 1988, nn. 812-824, pp. 171-172.

¹⁸ ROSMINI, *Psicologia/1*, cit., n. 672-677, pp. 316-319.

¹⁹ ROSMINI, *Psicologia/2*, cit., n. 1073, p. 269.

²⁰ ROSMINI, *Psicologia/1*, cit., n. 42, p. 50.

no se lo puede negar sin negar al mismo tiempo el hecho de pensar. Este hecho no necesita más prueba: sólo requiere que le prestemos atención y lo analicemos. Prestar atención es un acto de conocimiento por el que podemos detener y concentrar nuestra actividad sobre una parte de lo que sentimos o conocemos

Pero además, el ser (el ser-idea, la idea del ser) no puede ser pensado a partir de la nada, porque la nada nada es.

El ser tampoco puede ser pensado a partir de los entes sentidos, porque al sentir no se conoce nada: solo se siente nuestro sentimiento, sin saber que es nuestro ni que es sentimiento, porque no admitimos hasta aquí la idea del ser.

Para tener la posibilidad de pensar (la potencia de pensar) tenemos necesidad de la idea del ser, como luz inmaterial que ilumina la mente y los entes, sin ser la mente subjetiva ni los entes, 'como la luz' solar cuando ilumina los entes sensibles y los ojos. Esa necesidad del ser del conocer viene de la misma idea de ser.

Por lo tanto, el ser como lo entendible primero – la idea de ser – debe entonces ser a priori, admitida como 'innata', como nacida con nosotros, con nuestra inteligencia y no por nuestra inteligencia, pues ella no existe sin esa idea previa del ser universal.

La idea de cualquier ente es la idea del ser determinada por los datos de lo que sentimos. Por esto, Rosmini 'no admite que la idea de ser sea el producto de una abstracción' a partir del conocimiento de algún ente particular. Para abstraer se requiere primeramente conocer algo, pero para conocer algo ya se requiere previamente la presencia de la idea del ser, como objeto de la mente humana, la 'forma objetiva' de la mente, la que le da la forma y la hace mente sin ser la mente: la idea del ser o luz intelectual hace que la mente humana exista como mente, tenga información innata acerca del ser universal indeterminado.²¹

Al no ser un producto de la mente humana, la idea de ser no es un concepto elaborado por esta mente, ni un producto subjetivo, sino que 'la idea de ser es objetiva: objeto esencial constituyente de la mente humana'.

VII. DE LA ESENCIA A LA EXISTENCIA Y VICEVERSA

La posición filosófica de Rosmini es lógica y saca de ella lógicas conclusiones. A partir de lo que es la idea del ser (universal, exigencia a priori) Rosmini deduce que esta idea universal del ser no puede ser un producto elaborado de mente humana. Rosmini, a partir del análisis y de los componentes esenciales que implica la idea del ser (universalidad, necesidad) postula como un hecho de que la idea del ser -que todos los humanos poseemos (aunque no nos demos cuenta de ello)- no puede sino ser innata, pues nada hay en la realidad que sea 'universal y necesario de la cual pudiésemos obtener esa idea de lo universal y necesario. Rosmini procede pues filosóficamente de la esencia de la idea del ser a su existencia ideal y necesaria del ser.

Y viceversa, el filósofo argentino Raymundo Pardo, por el contrario, ha partido de la

²¹ Cfr. A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, P. P. OTTONELLO (ed.), vol. 2, Città Nuova, Roma 1979, n. 34, pp. 66-67.

existencia del conocimiento (del análisis empírico de los conocimientos que poseen los seres humanos desde que nacen) al origen de la idea del ser en la cultura actual del hombre occidental contemporáneo; y ha postulado que ‘la idea del ser ha sido una elaboración del hombre griego y conservada en su cultura’, pero que en otras formas mentales no existe o podría no existir, tal como lo pensamos nosotros, herederos del lenguaje indoeuropeo.

Desde la perspectiva de la filosofía de Raymundo Pardo,²² de hecho el verbo ser, en sus inicios griegos significaba vivir: era quien vivía; al morir ya no era.²³ Esta temática ha sido ampliamente desarrolla en mi libro *El principio gnoseológico de la filosofía de Antonio Rosmini*,²⁴ con abundantes ejemplos desde diversas perspectivas, lingüísticas, psicológicas, culturales, etc. Desde esta perspectiva, si bien el (concepto o mejor la idea del) ser tiene desde nuestro lenguaje una universalidad máxima, eso no nos autoriza a pensar que el ser es una idea innata (con un ser ideal independiente de cualquier realidad) y que no pueda ser explicada mediante un proceso lentamente abstractivo y generalizado. Se da, de hecho, el hecho de conocer; las explicaciones humanas de este hecho dependen de las diversas formas de conocer. En Occidente somos herederos de un lenguaje indoeuropeo que tiene en un centro un verbo ser en su máxima extensión y en su mínima comprensión: el ‘ser’ lo abarca todo (todo de algún modo es) sin ser nada, ningún ‘ente’ en particular.

VIII. CONCLUSIONES

15.-Desde la perspectiva de Antonio Rosmini, ‘sentir’ y ‘conocer’ no son las dos caras de una misma moneda: ellos no son los mismo, considerados desde aspectos diversos, sino que ‘son acciones diversas y opuestas como lo activo y lo pasivo’, aunque se den en un mismo sujeto viviente. El objeto de sentir es algo material, extenso; el objeto fundante del conocer es la idea del ser y, como tal, tiene un ser ideal. Se trata de dos formas irreductibles de ser.

²² Cfr. R. PARDO, *El carácter evolutivo de la razón en la epistemología de L. Rougier y en la epistemología del empirismo filosófico. Estudio comparativo; El problema de la razón en el realismo tomista del Padre R. Garrigou Lagrange*, Sociedad Argentina de Filosofía, La Plata, Buenos Aires, Rosario 1954. ID., *Del origen a la esencia del conocimiento. Los datos de la ciencia y el problema del mundo exterior*, Sociedad Argentina de Filosofía, Buenos Aires, Rosario, La Plata 1954. ID., *Ser y verdad en la teoría evolutiva. Los datos de la ciencia y el problema del ser. Sexta parte del Ensayo sobre los Integrante Racionales; Primera respuesta crítica: el tomismo como evolucionismo realista convergente y el empirismo evolutivo. Estudio comparativo*, Sociedad Argentina de Filosofía, Buenos Aires, Rosario, La Plata 1965. ID., *La ciencia y la filosofía como saber sin ser. Segunda respuesta crítica*, UNR, Rosario 1973. W.R. DAROS, *Ser y realidad en el Empirismo Evolutivo de R. Pardo*, en «Rivista Rosminiana», I-II, 1976, pp. 112-126.

²³ Cfr. C. KAHN, *The Verb “Be” in Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht 1973, p. 222.

²⁴ Cfr. *El principio gnoseológico de la filosofía de Antonio Rosmini*, capítulo III. URL: www.williamdaros.wordpress.com; último acceso: 27/11/2019.

El sujeto humano es simple en su inicio, aunque sus actos son diversos por terminar en la percepción del cuerpo (y a través de él en los objetos de los sentidos) y en el objeto de la mente (ser ideal). El acto de sentir se inicia en el sujeto que siente, pero termina en lo sentido que es una modificación del sentimiento fundamental corpóreo humano y en ese sentir no conocemos aún nada. Sólo al percibir intelectivamente lo que sentimos conocemos directamente lo que sentimos.

En la percepción intelectual se halla unido lo que se siente y lo que se entiende. Cuando consideramos separadamente (cuando abstraemos) la idea conocimiento de lo que sentimos se tiene la idea singular o plena de ese ente, sin considerar su existencia real externa.

16.-Rosmini inició su filosofía considerando la naturaleza o ser de la idea del ser en universal, y esta idea así considerada es nada 'real' infinito y necesario: es simplemente idea, luz intelectual.

Por otra parte, para Rosmini, no es posible el proceso de abstracción, si previamente no se da un conocimiento y, para que exista un conocimiento, se requiere esencialmente la idea del ser indeterminado, infinito, que es la madre y la forma de todos los otros conocimientos que sí tienen una referencia sensorial que los limita. Esto da pie para pensar que el ser no es solamente sensorial y material; sino que el ser, siendo uno en su esencia, tiene diversas formas esenciales de ser (real, ideal, moral).

Para la mayoría de los científicos (psicólogos, biólogos, etnólogos, etc.) y para otros filósofos cercanos al empirismo, como Raymundo Pardo, esa concepción del ser es sólo una creación de los seres humanos, especialmente en la cultura occidental contemporánea. No es absurdo pensar que los hombres tienen la capacidad de sentir y conocer desde que son humanos (que comparten con otros vivientes en distintos grados, según su base biológica, su contorno social) y una innegable capacidad creadora, a partir de esos rudimentos. Si abrimos nuestra mente a su capacidad de crear interpretaciones advertiremos también las grandezas y las limitaciones de nuestras formas de pensar.

El día en que los descubrimientos de la moderna física cuántica lleguen a formar parte de la cultura cotidiana, se producirá una transformación copernicana en nuestro modo de percibir la realidad. Habremos dejado de absolutizar el modelo dual (mental) del conocer y empezaremos a descubrir, con sorpresa y con humor (humildad), cuántos pseudoproblemas filosóficos y teológicos había generado, y cuántos enfrentamientos habíamos protagonizado... únicamente por conceptos y palabras, que en su momento tomamos con si fueran una 'descripción' exacta de lo real. Sin embargo, eran sólo eso: palabras que tenían sentido dentro de un modelo determinado, pero que nos mantenían alejados del Misterio de Lo Que Es.²⁵

daroswr@hotmail.com

(Universidad Adventista del Plata - Entre Ríos, Argentina)

²⁵ E. MARTÍNEZ LOZANO, *Recuperar a Jesús. Una mirada transpersonal*, Desclée de Brouwer, Madrid 2010, p. 101. Cfr. L. SEQUEIROS, *Las nuevas espiritualidades y sus falacias*; URL: <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/2018/01/31/nuevas-espiritualidades-falacias/>; último acceso: 29/11/2019.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Del Alma*, Espasa Calpe, Buenos Aires 1943.
- H. CAMPOS VARGAS, *Señor Habermas, ¿y si estuviésemos interesados en ser objetivos?* en «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», XLVII, 2009, 120-121, pp. 83-88.
- A. DAMASIO, *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Editorial Destino, Barcelona 2003.
- A. DAMASIO, *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*, Editorial Barcelona, Barcelona 1994.
- W. R. DAROS, *Ser y realidad en el Empirismo Evolutivo de R. Pardo*, en «Rivista Rosminiana», I-II, 1976, pp. 112-126.
- W. R. DAROS, *Razón e inteligencia*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1984.
- R. FLÓREZ, *Ser y advenimiento. Estancias en el pensamiento de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2003.
- J. FRANCK, *Las Categorías del Ser según Rosmini*, en «Rivista Rosminiana», I, 2003, pp. 7- 29.
- H. NIETO, *Posmodernidad: El ser ¿es tan insoportable y leve?*, en «Signos Universitarios», XXXVII, 2000, pp. 27-56.
- F. NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 1989.
- M. NUSSBAUM, *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*, Editorial Paidós, Barcelona 1994.
- R. PARDO, *El carácter evolutivo de la razón en la epistemología de L. Rougier y en la epistemología del empirismo filosófico. Estudio comparativo; El problema de la razón en el realismo tomista del Padre R. Garrigou Lagrange*, Sociedad Argentina de Filosofía, La Plata, Buenos Aires, Rosario 1954.
- R. PARDO, *Del origen a la esencia del conocimiento. Los datos de la ciencia y el problema del mundo exterior*, Sociedad Argentina de Filosofía, La Plata, Buenos Aires, Rosario 1954.
- R. PARDO, *La ciencia y la filosofía como saber sin ser. Segunda respuesta crítica*, UNR, Rosario 1973.
- P. RICOEUR, *De otro modo. Lectura de "De otro que ser o más allá de la esencia" de E. Levinas*, Anthropos, Barcelona 1999.
- A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, P. P. OTTONELLO (ed.), vol. 2, Città Nuova, Roma 1979.
- A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, F. EVAIN (ed.), vol. 24, Città Nuova Editrice, Roma 1981.
- A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee. Ideologia e logica*, G. MESSINA (ed.), vol. 5, Città Nuova Editrice, Roma 2005.
- A. ROSMINI, *Psicologia/1*, V. SALA (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1988.
- A. ROSMINI, *Psicologia/2*, V. SALA (ed.), vol. 9/A, Città Nuova Editrice, Roma 1988.
- ROSMINI, A. *Teosofía*, M.A. RASCHINI - P.P. OTTONELLO (eds.), voll. 12-17, Città Nuova Editrice, Roma 1998-2000.
- B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta, Madrid 2011.
- C. TRUEBA ATIENZA, *La Teoría Aristotélica de las emociones*, en «Signos Filosóficos», XI, 2009, 22, pp. 147-170.



EDOARDO DATTERI

THE EPISTEMIC ROLES OF AUTOMATA FROM CYBERNETICS TO CONTEMPORARY ROBOTICS

I RUOLI EPISTEMICI DEGLI AUTOMI,
DALLA CIBERNETICA ALLA ROBOTICA CONTEMPORANEA

Automata, or robots, have often played a crucial role in the reflection on, and discovery of, the mechanisms underlying the behaviour of living systems. During the first decades of the XX century, automata were invoked to support mechanistic theories about animal behaviour. More recently, robotic models of living systems have been used for predictive and explanatory purposes. This article explores these epistemic uses of robots with historical and contemporary examples.

I. INTRODUZIONE

La costruzione di automi che riproducono le sembianze e il comportamento di esseri umani o animali non umani – automi che qui chiameremo ‘biomorfi’ – ha spesso svolto un ruolo di rilievo nella teorizzazione sui meccanismi che regolano il comportamento dei sistemi viventi e nella riflessione su ciò che accomuna e distingue animali e macchine. All’analisi del ruolo conoscitivo (o epistemico) degli automi biomorfi è dedicato questo contributo. Metteremo in evidenza, anche attraverso esempi, come la costruzione di automi abbia spesso fornito sostegno a posizioni meccanicistiche sulla natura del comportamento animale, e abbia contribuito alla previsione e spiegazione del comportamento di particolari specie viventi.

Questo è naturalmente solo uno dei ruoli che gli automi, o robot, biomorfi sono stati finora chiamati a svolgere nella scienza e nella società contemporanea. All’inizio degli anni ’90 del secolo scorso il robotico Rodney Brooks ha riportato all’attenzione di robotici e studiosi di Intelligenza Artificiale il fatto che, in alcuni casi, lo studio dei meccanismi neurali o psicologici che

stanno alla base del comportamento animale può fornire utili spunti per progettare robot efficienti: è la cosiddetta *biologically inspired robotics*.¹ Un esempio contemporaneo di *biologically inspired robotics* riguarda lo sviluppo di robot in grado di afferrare oggetti di varia forma e dimensione, capacità naturalmente cruciale per una gran varietà di applicazioni pratiche. L'idea esplorata da alcuni importanti gruppi di ricerca è quella di prendere spunto dall'agilità e dalla destrezza con cui i polpi, usando i loro tentacoli flessibili e sinuosi, riescono ad afferrare vari tipi di oggetti adattandosi alla loro forma e ottenendo dunque una notevole stabilità di presa. Sulla base di questa idea sono stati realizzati robot dotati di bracci flessibili, tentacolari, che funzionano sia come 'zampe' per la locomozione sui fondali marini sia come organi di presa, proprio come i polpi.² Anche la scelta di conferire ai robot un aspetto umanoide è spesso imposta da motivazioni di carattere pratico: può per esempio essere dettata dall'obiettivo di generare forme di empatia nei confronti della macchina, a sua volta importante per assicurare una migliore interazione uomo-robot in certi campi di applicazione.³

Risalendo il corso del tempo fino a epoche più remote troviamo molti esempi di automi biomorfi la cui costruzione, documentata o narrata in fonti più o meno veritiere, era dettata da motivazioni di carattere non conoscitivo. Fonti medievali come le *chansons de geste*, per esempio, sono colme di riferimenti ad automi che assumevano sembianze umane e animali. Pur intrattenendo uno stretto rapporto con il mondo vivente, emulandone la forma e il comportamento, essi non erano pensati per finalità conoscitive: il loro ruolo nella narrazione era per esempio quello di enfatizzare la superiorità tecnologica di popolazioni lontane e pagane (saraceni, slavi, turchi, arabi, persiani) spesso attribuita a conoscenze esoteriche e demoniache, marcando la distinzione tra l'occidente cristiano e il resto del mondo non cristiano.⁴ Nel corso della storia si conferisce aspetto umano o animale alle macchine per intrattenere, per stupire, per narrare.

In altri casi – quelli che stiamo per discutere – l'emulazione meccanica del vivente è invece motivata da un deliberato intento di provocare una riflessione, o addirittura di stimolare lo sviluppo di ipotesi scientifiche, sul comportamento animale. Più precisamente, nei casi che discuteremo la costruzione e l'osservazione di automi fornisce basi empiriche per giungere a conclusioni di interesse scientifico sul comportamento di classi più o meno genericamente delimitate di sistemi viventi. Naturalmente, come del resto accade in qualunque area di ricerca scientifica, la validità di tali studi riposa su un numero molto ampio di assunzioni metodologiche talvolta

¹ R. PFEIFER, M. LUNGARELLA, F. IIDA, *Self-Organization, Embodiment, and Biologically Inspired Robotics*, in «Science», CCCXVIII, 2009, pp. 1088-1093.

² M. CIANCHETTI, M. CALISTI, L. MARGHERI, M. KUBA, C. LASCHI, *Bioinspired Locomotion and Grasping in Water: The Soft Eight-Arm OCTOPUS Robot*, in «Bioinspiration and Biomimetics», X, 2015, 3. DOI:10.1088/1748-3190/10/3/035003.

³ P. DUMOUCHEL, L. DAMIANO, *Living with Robots*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2017.

⁴ E.R. TRUITT, *Medieval Robots. Mechanism, Magic, Nature, and Art*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, PA 2016.

controverse, talvolta implicite, quasi sempre di non facile analisi. In queste pagine ci limiteremo a fornire una panoramica degli usi epistemici degli automi cercando un bilanciamento tra completezza, sistematicità e sintesi, rimandando ad altri testi pubblicati in letteratura⁵ per una più approfondita discussione dei relativi problemi di metodo scientifico.

II. AUTOMI E MECCANICISMO

Come ha estesamente discusso il filosofo della scienza italiano Roberto Cordeschi nel volume *The discovery of the artificial*,⁶ nelle prime decadi del XX secolo la costruzione di macchine biomorfe ha alimentato, nella comunità di ricerca scientifica e filosofica, l'ipotesi che alcune forme di comportamento fino ad allora ritenute esclusiva prerogativa dei sistemi viventi potessero essere spiegate in termini meccanicistici, in direzione dunque contraria alle posizioni vitaliste allora diffuse.⁷ Più in particolare – ancor prima dello sviluppo della cibernetica, dei contributi di Alan Turing alla riflessione sui limiti e le potenzialità delle macchine calcolatrici, e della effettiva costruzione di calcolatori digitali – si rafforza l'idea secondo cui le macchine possono generare comportamenti imprevedibili, apprendere, manifestare comportamenti orientati a uno scopo, elaborare informazioni contenute nella propria memoria. Al rafforzarsi di tali posizioni contribuisce la costruzione di automi che non erano destinati, come prima modalità d'uso, ad alcun impiego di carattere 'pratico': si trattava di macchine appositamente costruite come strumenti per favorire una riflessione sulla distinzione tra sistemi viventi e sistemi meccanici.

Iniziamo dall'opposizione, spesso tracciata nella storia del pensiero, tra sistemi meccanici e sistemi imprevedibili. È ben nota la posizione cartesiana secondo cui è in linea di principio possibile costruire un automa che replichi fedelmente il comportamento degli animali e alcuni aspetti del comportamento dei sistemi viventi: tale automa potrebbe addirittura proferire parole, intese come reazioni stereotipate a stimoli di un certo tipo (toccandola in un punto potrà per esempio gridare che sente dolore). Cartesio tuttavia afferma l'impossibilità di costruire una macchina che coordini diversamente le parole per rispondere al senso di ciò che si dirà in sua presenza. L'automa, inoltre, disporrà al più di un insieme limitato di disposizioni all'azione, po-

⁵ E. DATTERI, *Filosofia delle scienze cognitive. Spiegazione, previsione, simulazione*, Roma, Carocci, 2012.

⁶ R. CORDESCI, *The Discovery of the Artificial. Behavior, Mind and Machines Before and Beyond Cybernetics*, Springer Netherlands, Dordrecht, 2002; E. DATTERI, *Intelligenza Artificiale e Scienza Della Natura*, in P. PECERE (ed.), *Il Libro Della Natura. II. Scienze e Filosofia Da Einstein Alle Neuroscienze Contemporanee*, Carocci, Roma 2015, pp. 180-208.

⁷ G. ALLEN, *Mechanism, Vitalism and Organicism in Late Nineteenth and Twentieth-Century Biology: The Importance of Historical Context*, in «Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», XXXVI, 2005, 2, pp. 261-283.

tendo dunque agire (o meglio reagire) in un numero limitato di circostanze. Tali limitazioni, afferma Cartesio, non affliggono gli esseri umani, in grado di reagire opportunamente in tutte le occorrenze della vita.⁸

La distinzione tra esseri umani e animali non umani tracciata da Cartesio attribuisce rigidità e invariabilità al comportamento delle macchine (e degli animali), una posizione condivisa alla fine del diciannovesimo secolo, tra gli altri, da Charles Lloyd Morgan⁹ nelle sue riflessioni sull'automatismo nel mondo animale. Questa posizione viene messa in discussione, anche attraverso la costruzione di automi, nei primi decenni del XX secolo.

Immaginiamo il comportamento di un automa la cui velocità di movimento sia direttamente proporzionale all'intensità della luce che colpisce un sensore fotoelettrico (automi di questo genere sono stati descritti dal neuroscienziato Valentino Braitenberg in un testo di riferimento per le scienze cognitive contemporanee).¹⁰ In ambienti come quelli in cui ordinariamente viviamo sarebbe per noi impossibile prevedere l'esatta quantità di luce che il suo sensore percepirà istante per istante: non potremmo quindi prevedere la velocità del suo movimento, nonostante la relazione tra intensità luminosa e velocità rimanga immutata nel corso del tempo. Inserendo un numero maggiore di sensori e complicando anche di poco il modo in cui essi determinano le reazioni dell'automa, senza violare in alcun modo l'automatismo del meccanismo interno, si ottiene facilmente un automa il cui comportamento è del tutto imprevedibile per l'occhio umano.¹¹

Questa intuizione è stata discussa dal pioniere dell'elettroencefalografia William Grey Walter in un articolo pubblicato su *Scientific American* nel 1950.¹² Grey Walter è noto per avere costruito alcuni automi o 'tartarughe' biomorfe della specie da lui chiamata *Machina speculatrix*. Le

⁸ R. CARTESIO, *Discorso sul Metodo*, in R. CARTESIO, *Opere filosofiche 1*, a cura di E. GARIN, Laterza, Bari 1996, pp. 289-350; R. CARTESIO, *L'Uomo*, ivi, pp. 203-288.

⁹ C.L. MORGAN, *Animal Automatism and Consciousness*, in «The Monist», VII, 1896, 1, pp. 1-18.

¹⁰ V. BRAITENBERG, *Vehicles. Experiments in Synthetic Psychology*, The MIT Press, Cambridge, MA 1986.

¹¹ Sottolineiamo la precisazione "per l'occhio umano". La descrizione qui fornita non permette di inferire che il comportamento dell'automa è in linea di principio imprevedibile. Conoscendo infatti l'esatta quantità di luce che il suo sensore percepisce istante per istante sarebbe sicuramente possibile, a meno di malfunzionamenti interni, prevedere accuratamente la velocità del sistema. La considerazione che stiamo sviluppando, e che emerge chiaramente dal testo di Braitenberg, riposa sul fatto che, nello scenario che stiamo ipotizzando, date le normotipiche capacità cognitive e sensoriali degli esseri umani, è praticamente impossibile risalire a occhio nudo (dunque senza l'aiuto di particolari strumenti di misura) all'intensità della luce che colpisce il sensore dell'automa istante per istante. In breve, agli occhi di una persona che osserva l'automa muoversi in un ambiente ordinario, il comportamento dell'automa appare imprevedibile.

¹² W. GREY WALTER, *An Imitation of Life*, in «Scientific American», CLXXXII, 1950, 5, pp. 42-45.

tartarughe sensorizzate di Grey Walter erano in grado di muoversi nella casa del suo costruttore evitando gli ostacoli, dirigendosi verso fonti di luce (ma allontanandosene se si avvicinavano troppo) e dirigendosi autonomamente verso le fonti di ricarica. Nell'articolo citato, Grey Walter sottolinea come basti collegare pochi sensori e motori tra di loro per ottenere una 'strana ricchezza' di comportamento che egli caratterizza in termini di incertezza, casualità e addirittura libero arbitrio: «Solo pochi elementi» – commenta Grey Walter – «ma densamente connessi tra di loro possono generare praticamente infiniti modi di esistenza».¹³

Un altro motivo di potenziale imprevedibilità degli automi, di cui compaiono prove di esistenza nei primi decenni del XX secolo, riguarda i fenomeni detti di apprendimento meccanico. Nell'automa fotoelettrico che abbiamo immaginato poco sopra, la relazione tra stimoli sensoriali e risposte motorie rimane immutata nel corso del tempo. Nel periodo che stiamo discutendo vengono costruiti circuiti elettrici e dispositivi meccanici in grado di variare il proprio comportamento a parità di stimolo, introducendo dunque un ulteriore livello di flessibilità rispetto a quello dell'automa fotoelettrico o addirittura creando nuove connessioni stimolo-risposta (iniziando cioè a reagire a stimoli che precedentemente non davano luogo ad alcuna reazione). Uno di essi, costruito dallo psicologo Clark Hull e dall'ingegnere Robert Krueger, fu pubblicato nel 1931 nel *Journal of General Psychology*.¹⁴ Era un semplice circuito elettrico che replicava sotto certi aspetti il fenomeno dell'apprendimento condizionato studiato da Pavlov. Inizialmente il circuito manifestava una sola relazione stimolo-risposta. Tuttavia, dopo aver somministrato per un certo tempo quello stimolo assieme a uno stimolo di diversa natura, che inizialmente non evocava risposta da parte della macchina, la sola presentazione del secondo stimolo generava la risposta (la somministrazione contemporanea dei due stimoli immagazzinava in un componente elettronico chiamato 'condensatore' una quantità di carica in grado di attivare la seconda connessione stimolo-risposta). In breve la macchina era in grado, a seguito di una certa esperienza di stimoli, di sviluppare una reazione a un nuovo stimolo. Non vi è nulla di non automatico nella macchina di Hull e Krueger e negli innumerevoli sistemi di apprendimento meccanico sviluppati da allora (che oggi vengono compresi nell'area chiamata *machine learning*). Perché una macchina sia in grado di modificare nel tempo l'entità della propria reazione a un certo stimolo sensoriale è sufficiente che l'entità di tale reazione dipenda da una certa caratteristica fisica del sistema (per esempio, dal livello di carica di un condensatore elettrico), e che un'altra parte del circuito stesso sia in grado di variare il valore di tale caratteristica fisica sulla base, per esempio, della presentazione di un ulteriore stimolo. In breve, è sufficiente che tale sistema possieda almeno due meccanismi stimolo-risposta e che la reazione automaticamente prodotta da uno di essi modifichi la caratteristica fisica che media la relazione automatica tra l'altro stimolo e l'altra risposta.¹⁵

¹³ Ivi, p. 44.

¹⁴ R.G. KRUEGER, C.L. HULL, *An Electro-Chemical Parallel to the Conditioned Reflex*, in «*Journal of General Psychology*», V, 1931, pp. 262-69.

¹⁵ La connessione tra apprendimento e imprevedibilità negli automi meriterebbe una discussione approfondita che esula dagli obiettivi di questo lavoro; vale però la pena fornire alcune veloci precisazioni per suggerire la complessità del problema. In primo luogo, analogamente a quanto

Riassumendo, nei decenni che stiamo considerando la costruzione di macchine e automi fornisce prove di esistenza molto convincenti in merito alla possibilità che certe forme di variabilità e apprendimento, precedentemente ritenute peculiari dei sistemi viventi, non fossero affatto al di sopra del livello dell'automatismo. La ridefinizione del confine tra meccanismi e sistemi viventi ispirata in questi decenni dalla costruzione di automi, o dalla riconsiderazione di meccanismi già ben noti (come il regolatore di Watt, spesso citato nella letteratura d'epoca), riguarda anche la possibilità che le macchine manifestino comportamenti genuinamente orientati verso uno scopo. In quello che oggi è considerato uno dei manifesti della Cibernetica,¹⁶ Rosenblueth, Wiener e Bigelow sostennero che alcuni dispositivi meccanici detti 'a retroazione negativa' possono sensatamente essere considerati come orientati a uno scopo.¹⁷ I dispositivi a retroazione negativa reagiscono automaticamente alla differenza tra uno stato di cose esterno, segnalato da un dispositivo sensoriale (le cui proprietà dipendono cioè da certe caratteristiche ambientali), e uno stato di cose rappresentato internamente dal valore di una certa proprietà fisica del sistema. Un esempio familiare di tali dispositivi è il termostato, che reagisce alla differenza tra la temperatura esterna, segnalata da un sensore, e un valore di riferimento rappresentato

precisato in nota rispetto all'automa fotoelettrico discusso in precedenza, un automa che apprende si qualifica come imprevedibile non in linea di principio ma relativamente alle caratteristiche sensoriali e cognitive di chi lo osserva. In breve, se già 'a occhio nudo' è praticamente impossibile prevedere il comportamento di un automa regolato da meccanismi di coordinazione percezione-azione senza apprendimento e in contesti non particolarmente poveri di stimoli, lo sarà a maggior ragione se la relazione tra percezione e azione cambia nel tempo sulla base, magari, di altre proprietà esterne o interne a loro volta difficili da tracciare nel tempo 'a occhio nudo'. In secondo luogo, l'imprevedibilità è relativa al livello di analisi a cui ci collochiamo nel descrivere il comportamento del sistema. Un automa che apprende a giocare sempre meglio a scacchi in virtù di un meccanismo interno di *machine learning* modificherà nel tempo e in modi praticamente imprevedibili (stante le precisazioni appena formulate) le caratteristiche fini del proprio stile di giocata, ma nondimeno continuerà a giocare a scacchi: modificherà dunque alcuni aspetti, ma non altri, del proprio comportamento.

¹⁶ A. ROSENBLUETH, N. WIENER, J. BIGELOW, *Behavior, Purpose and Teleology*, in «Philosophy of Science», X, 1943, 1, pp. 18-24.

¹⁷ Gli autori riflettono sul fatto che una pistola, in quanto sistema non a retroazione negativa, può dirsi orientato a uno scopo soltanto in senso derivato: contribuisce infatti a perseguire lo scopo dell'essere umano che la usa. I sistemi a retroazione negativa, secondo gli autori, possono dirsi invece intrinsecamente orientati a uno scopo perché, istante per istante, modificano certe loro caratteristiche in funzione della differenza percepita tra la condizione corrente e una condizione di riferimento, come nell'esempio del termostato che stiamo per illustrare. Per una riflessione critica, si veda H. JONAS, *A Critique of Cybernetics*, in «Social Research», XX, 1953, 2, pp. 172-192.

internamente da una certa caratteristica fisica del circuito (per esempio, dalla rotazione di un potenziometro controllato da una manopola). Accendendo il riscaldamento quando tale differenza supera una certa soglia, e spegnendolo quando non la supera, il termostato in un certo senso persegue uno scopo – mantenere costante la temperatura – rimanendo tuttavia un dispositivo totalmente automatico.

Un esempio di automa orientato a uno scopo fu costruito attorno al 1915 dagli ingegneri John Hammond Jr. e Benjamin Miessner.¹⁸ Era un piccolo veicolo fornito di ruote e di due sensori fotoelettrici montati frontalmente: quando la luce colpiva uno dei due sensori, un meccanismo elettromeccanico sterzava i motori in modo da dirigere il veicolo dal lato colpito dalla luce. Vi è un senso piuttosto forte in cui tale automa, pur essendo appunto totalmente meccanico, perseguiva un obiettivo – raggiungere le fonti di luce. La fonte di ispirazione per la costruzione dell'automata derivava dal lavoro del neurofisiologo Jacques Loeb che, nel 1900, aveva proposto teorie meccanicistiche a proposito del comportamento di certi insetti, tra cui le falene.¹⁹ Lo stesso Loeb affermò che la costruzione dell'automata forniva supporto all'idea che alcuni aspetti del comportamento animale – come certe forme di orientamento verso fonti di stimoli sensoriali – potessero essere spiegate in termini puramente meccanicistici.

Nel suo orientarsi verso fonti di luce, l'automata di Hammond e Miessner metteva in atto una pronta reazione al presentarsi di certi stimoli sensoriali. Non si può dire che avvenisse al suo interno alcuna elaborazione di tale stimolo che andasse oltre l'immediata produzione di tale risposta, a meno di non voler estendere molto il significato che ordinariamente diamo a tale termine. L'idea che le macchine possano memorizzare informazioni sull'ambiente e manipolare il contenuto della propria memoria per reagire in modo opportuno allo stato di cose esterne – capacità che oggi diamo per scontata – si sviluppa negli stessi anni anche a seguito della costruzione di macchine e automi in grado di manifestare forme rudimentali di memoria meccanica e di elaborazione delle informazioni.

Da un certo punto di vista già il circuito di Hull e Krueger descritto sopra era in grado di memorizzare una nuova connessione stimolo-risposta: il 'sito' della sua memoria consisteva come abbiamo sottolineato in un condensatore, ovvero un componente elettronico in grado di mantenere una certa carica elettrica entro certe condizioni. In un articolo pubblicato nel 1933 su *Scientific American* Thomas Ross²⁰ discusse una memoria elettrica che «dimostra, entro certi limiti, gli elementi di base dell'attività mentale»: alla somministrazione di uno stimolo elettrico un semplice circuito attivava un magnete che spostava una piccola sfera metallica da un punto all'altro del circuito. Una volta giunta nella nuova posizione la sfera chiudeva un altro circuito elettrico che prima era aperto, permettendo da quel momento in poi il passaggio di elettricità attraverso di esso. La somministrazione del primo stimolo aveva dunque generato una modifica permanente delle proprietà elettriche del circuito, che da quel momento in poi conservava la

¹⁸ Cfr. CORDESCHI, *The Discovery of the Artificial*, cit.

¹⁹ J. LOEB, *Comparative Physiology of the Brain and Comparative Psychology*, G.P. Putman's Sons, New York, 1900.

²⁰ T. ROSS, *Machines That Think*, in «Scientific American», LXXXIX, 1933, pp. 206-208.

traccia mnestica dello stimolo ricevuto. Lo stesso Ross costruì due automi in grado di memorizzare la struttura di semplici percorsi. Una delle due veniva collocata su un percorso ricco di bivi che conducevano a vicoli ciechi; durante la prima navigazione l'automa 'sbagliava' entrando nei vicoli ciechi, ma tali 'errori' venivano registrati in una memoria meccanica che permettevano all'automa, al secondo giro, di compiere l'intero percorso evitando i bivi.

III. DAL MECCANICISMO ALLE TEORIE MECCANICISTICHE: AUTOMI COME MODELLI DI SISTEMA VIVENTE

Nei casi discussi finora, la costruzione di automi ha fornito prove costruttive di esistenza a sostegno dell'idea che certi aspetti del comportamento animale, fino a quel momento ritenuti prerogativa dei sistemi viventi, potessero essere spiegati in termini meccanicistici. Gli automi possono però contribuire alla comprensione del comportamento vivente in modi più specifici: alcuni automi costruiti nell'epoca cibernetica, e molti automi costruiti in tempi più recenti, intrattengono un rapporto molto stretto con teorie e modelli proposti per spiegare e prevedere particolari forme di comportamento animale. Il ruolo a essi assegnato non è quello di dare sostegno a generiche intuizioni meccanicistiche, ma di fornire evidenze per corroborare specifiche teorie scientifiche o per prevedere il comportamento di particolari sistemi viventi in determinate condizioni sperimentali.

Le discipline scientifiche che si occupano di prevedere e spiegare il comportamento dei sistemi viventi – ci riferiamo in particolare alle scienze cognitive, alle neuroscienze, alla psicologia – producono teorie che spesso descrivono i meccanismi alla base del comportamento umano e animale. In alcuni casi tali teorie meccanicistiche vengono utilizzate per prevedere come si comporterà un particolare sistema vivente in particolari circostanze. In altri casi la teoria viene proposta per spiegare tali comportamenti. Supponiamo, per esempio, di disporre di una teoria sui meccanismi neurali che permettono agli astici di muoversi verso le loro fonti di nutrimento nei fondali marini (è un esempio che riprenderemo più avanti). Nel primo caso, quello predittivo, la utilizzeremo per prevedere le prossime mosse di un astice che stiamo osservando sul fondo di una piscina. Nel secondo caso la invocheremo per spiegare perché l'astice ha appena fatto certe mosse, oppure perché si comporta sempre in un certo modo al presentarsi di certi stimoli.

Le teorie meccanicistiche sono spesso oggetti complicati, e non sempre è possibile elaborarle 'a mente' per formulare previsioni basate su di esse. In alcuni casi è possibile incorporare, o simulare, la teoria in una macchina, facendo sì che il meccanismo che essa attribuisce al sistema vivente in esame (per esempio, all'astice) governi il funzionamento della macchina stessa la quale diventa, per così dire, generatrice automatica di previsioni basate sulla teoria. Supponiamo allora di simulare la teoria meccanicistica sull'astice in un robot in grado di muoversi sott'acqua: se la teoria descrive fedelmente i meccanismi neurali che controllano l'astice, e se è stata simulata fedelmente nell'automa, vi saranno buone ragioni per ritenere che il comportamento dell'automa riproduca quello che l'astice avrebbe prodotto nelle stesse circostanze. Avremo dunque utilizzato una macchina che simula una buona teoria su un sistema vivente per prevedere il

comportamento di quest'ultimo. Questa strategia predittiva è intuitivamente allettante e problematica allo stesso tempo. Chi ci assicura che la teoria incorporata nella macchina riproduca davvero i meccanismi neurali dell'astice? Chi ci assicura che sia stata fedelmente simulata nella macchina? Chi ci assicura che il comportamento dell'astice, in quelle condizioni, non venga influenzato da meccanismi neurali che il robot non simula, oppure da variabili ambientali che non è in grado di percepire? Senza queste assicurazioni non abbiamo forti garanzie per fidarci del fatto che il robot-astice riproduca il comportamento che avremmo effettivamente osservato nell'animale; e spesso non è facile ottenere assicurazioni di questo tipo.

Un esempio dell'uso di automi per scopi predittivi è descritto in alcuni recenti lavori del robotico John Long,²¹ che assieme al suo gruppo di ricerca è impegnato nella costruzione di modelli robotici di animali estinti. Per ovvie ragioni non abbiamo alcun modo per risalire al comportamento di animali estinti se non quello di inferirlo a partire da ciò che sappiamo sulla loro struttura osseo-muscolare e sui loro meccanismi di controllo del comportamento. Non possiamo cioè far altro che affidarci alla miglior teoria che abbiamo a nostra disposizione sul loro funzionamento e formulare previsioni comportamentali – certo non previsioni di comportamenti che avverranno in futuro (sono animali estinti), ma affermazioni condizionali della forma “se quell'animale si trovasse ora in certe condizioni si comporterebbe in questo modo”, che hanno strutturalmente molto in comune con ciò che ordinariamente chiamiamo “previsione”, pur riferendosi al passato. Tra i vari animali studiati da John Long c'è il *Plesiosaurus*, un gigante animale marino il cui scheletro fu ritrovato nel XIX secolo in Inghilterra. L'analisi del fossile suggerisce che il *Plesiosaurus* fosse in grado di navigare utilizzando tutte e quattro le zampe, contrariamente a molti tetrapodi acquatici odierni (come le tartarughe marine e gli elefanti di mare) che utilizzano soltanto le due zampe frontali. Quale vantaggio in termini di adattamento al proprio ambiente assicurava al *Plesiosaurus* l'uso di quattro anziché due zampe? E perché le specie tetrapode si sono evolute verso la navigazione a due zampe? Per rispondere a queste domande Long e i suoi collaboratori hanno costruito un automa, chiamato Madeleine, che presenta alcune caratteristiche morfologiche e funzionali simili al *Plesiosaurus* ed è in grado di navigare utilizzando tutte e quattro le zampe oppure soltanto le due frontali. L'analisi del comportamento dell'automa ha condotto gli autori dello studio a concludere che l'uso di quattro zampe plausibilmente permetteva al *Plesiosaurus* di muoversi più o meno con la stessa velocità che avrebbe potuto raggiungere con due zampe, al prezzo però di un maggior consumo di energia. Qual è il vantaggio allora? In una maggiore accelerazione: questa ‘previsione al passato’ del comportamento dell'animale estinto, aiutata dalla costruzione di un automa, solleva dunque altre domande sul ruolo adattativo che la capacità di ‘scattare’ verso la preda potesse presentare nell'ambiente in cui il gigante marino viveva.

Come anticipato all'inizio di questa sezione, i robot sono chiamati a svolgere anche ruoli speculari rispetto a quello appena discusso: ruoli connessi cioè non con la previsione o ricostruzione di un comportamento non osservato – come nello studio sul *Plesiosaurus* – ma con la spiegazione di comportamenti già osservati. Il contributo dell'automa, in questo caso, è quello di

²¹ J. LONG, *Darwin's Devices. What Evolving Robots Can Teach Us About the History of Life and the Future of Technology*, Basic Books, New York, 2012.

fornire ragioni per accettare o rifiutare una particolare teoria meccanicistica proposta per la spiegazione del comportamento di particolari specie viventi. Illustriamo questa possibilità richiamando l'esempio dell'astice che abbiamo discusso sopra ma riferendoci a uno specifico studio condotto da Frank Grasso e collaboratori.²² L'obiettivo dello studio era quello di valutare l'adeguatezza esplicativa di una semplice ipotesi sul meccanismo che guida gli astici alla ricerca di fonti di nutrimento sui fondali acquatici. Secondo tale ipotesi, l'astice è in grado di risalire la scia di sostanze chimiche rilasciata dalle sue prede nell'acqua sfruttando i sensori chimici (in gergo, chemorecettori) presenti sulle sue antenne. Il meccanismo è intuitivamente semplice: l'astice si muove sempre nella direzione dell'antenna che segnala una maggior concentrazione chimica. Se per esempio a un certo punto l'antenna destra segnala la presenza di sostanze chimiche non segnalate dall'antenna sinistra (situazione che plausibilmente si verifica quando alla destra dell'animale si trova una "nuvola" di sostanza chimica disciolta nell'acqua), l'astice sterza verso destra, e viceversa per l'altro lato. La strategia sperimentale adottata da Grasso e dal suo gruppo è stata quella di incorporare questo semplice meccanismo in un piccolo robot acquatico, chiamato *RoboLobster*, e di valutare la sua capacità di riprodurre il comportamento della sua controparte vivente, ovvero la capacità di raggiungere fonti di scie chimiche disciolte nell'acqua. Le prestazioni del robot non sono state soddisfacenti: in alcune sessioni sperimentali, soprattutto quando la posizione iniziale era troppo lontana dalla destinazione, *RoboLobster* si 'perdeva' nell'acqua. Questo fallimento prestazionale è però stato interpretato come un risultato teorico degno di nota: dopo alcuni controlli tesi a eliminare spiegazioni alternative gli autori hanno concluso che i fallimenti di *RoboLobster* segnalano l'eccessiva semplicità del meccanismo proposto che, in certi casi, non è in grado di guidare l'animale verso la sorgente. In altre parole, la costruzione di *RoboLobster* ha condotto gli autori a rifiutare un'ipotesi esplicativa sui meccanismi che orientano gli astici verso le loro fonti di nutrimento.

IV. CONCLUSIONI

In questo contributo abbiamo illustrato, attraverso esempi, alcuni ruoli che la costruzione di un automa può svolgere nella riflessione teorica sui processi dell'agire umano e animale. Abbiamo messo in luce come gli automi abbiano fornito sostegno ad analisi puramente meccanicistiche di certi aspetti del comportamento fino ad allora ritenuti di esclusiva pertinenza dei sistemi viventi. In altri casi, i robot hanno svolto un ruolo cruciale nella previsione o nella spiegazione del comportamento di particolari specie viventi. Queste destinazioni d'uso conoscitivo degli automi sollevano numerosi problemi epistemologici e di metodo scientifico che esulano dagli scopi di questo contributo. Problemi destinati però a diventare sempre più urgenti, dato che

²² F. GRASSO, T. CONSI, D. MOUNTAIN, J. ATEMA, *Biomimetic Robot Lobster Performs Chemo-Orientation in Turbulence Using a Pair of Spatially Separated Sensors: Progress and Challenges*, in «Robotics and Autonomous Systems», XXX, 2000, 1-2, pp. 115-131.

l'avanzamento delle tecnologie robotiche, e la conseguente possibilità di replicare in misura sempre più fine la morfologia, il comportamento, i meccanismi neurali e cognitivi dei sistemi viventi, si preparano a generare sempre più provocatori specchi meccanici dell'agire umano e animale.

edoardo.datteri@unimib.it

(Università degli Studi di Milano-Bicocca)

BIBLIOGRAFIA

- G. ALLEN, *Mechanism, Vitalism and Organicism in Late Nineteenth and Twentieth-Century Biology: The Importance of Historical Context*, in «Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», XXXVI, 2005, 2, pp. 261-283.
- V. BRAITENBERG, *Vehicles. Experiments in Synthetic Psychology*, The MIT Press, Cambridge, MA 1986.
- R. CARTESIO, *Discorso sul Metodo*, in *Opere filosofiche 1*, a cura di E. GARIN, Laterza, Bari, 1996, pp. 289-350.
- R. CARTESIO, *L'Uomo*, in *Opere filosofiche 1*, a cura di E. GARIN, Laterza, Bari, 1996, pp. 203-288.
- M. CIANCHETTI, M. CALISTI, L. MARGHERI, M. KUBA, C. LASCHI, *Bioinspired Locomotion and Grasping in Water: The Soft Eight-Arm OCTOPUS Robot*, in «Bioinspiration and Biomimetics», X, 2015, 3. DOI: 10.1088/1748-3190/10/3/035003.
- R. CORDESCHI, *The Discovery of the Artificial. Behavior, Mind and Machines Before and Beyond Cybernetics*, Springer Netherlands, Dordrecht, 2002.
- E. DATTERI, *Filosofia delle scienze cognitive. Spiegazione, previsione, simulazione*, Roma, Carocci, 2012.
- E. DATTERI, *Intelligenza Artificiale e Scienza Della Natura*, in P. PECERE (ed.), *Il Libro Della Natura. II. Scienze e Filosofia Da Einstein Alle Neuroscienze Contemporanee*, Carocci, Roma 2015, pp. 180-208.
- P. DUMOUCHEL, L. DAMIANO, *Living with Robots*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2017.
- F. GRASSO, T. CONSI, D. MOUNTAIN, J. ATEMA, *Biomimetic Robot Lobster Performs Chemo-Oriented Navigation in Turbulence Using a Pair of Spatially Separated Sensors: Progress and Challenges*, in «Robotics and Autonomous Systems», XXX, 2000, 1-2, pp. 115-131.
- W. GREY WALTER, *An Imitation of Life*, in «Scientific American», CLXXXII, 1950, 5, pp. 42-45.
- H. JONAS, *A Critique of Cybernetics*, in «Social Research», XX, 1953, 2, pp. 172-192.
- R.G. KRUEGER, C.L. HULL, *An Electro-Chemical Parallel to the Conditioned Reflex*, in «Journal of General Psychology», V, 1931, pp. 262-69.
- C.L. MORGAN, *Animal Automatism and Consciousness*, in «The Monist», VII, 1896, 1, pp. 1-18.
- J. LOEB, *Comparative Physiology of the Brain and Comparative Psychology*, G.P. Putman's Sons, New York, 1900.
- J. LONG, *Darwin's Devices. What Evolving Robots Can Teach Us About the History of Life and the Future of Technology*, Basic Books, New York, 2012.
- R. PFEIFER, M. LUNGARELLA, F. IIDA, *Self-Organization, Embodiment, and Biologically Inspired Robotics*, in «Science», CCCXVIII, 2009, pp. 1088-1093.
- A. ROSENBLUETH, N. WIENER, J. BIGELOW, *Behavior, Purpose and Teleology*, in «Philosophy of Science», X, 1943, 1, pp. 18-24.
- T. ROSS, *Machines That Think*, in «Scientific American», LXXXIX, 1933, pp. 206-208.
- E.R. TRUITT, *Medieval Robots. Mechanism, Magic, Nature, and Art*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, PA 2016.



ROBERTO MARCHESINI

RETHINKING ALTERITIES FROM THE STARTING POINT OF POSTHUMANIST REVOLUTION

RIPENSARE LE ALTERITÀ A PARTIRE DALLA RIVOLUZIONE POSTUMANISTICA

By gradual decentralizations, the nineteenth century has revealed that any technopoietic emergency makes anthropocentric construction proposed by humanists more weightless. Faced with the spectacle of an opening-up world, that reveals few new scenarios and gives a glimpse of some others, we feel excited and confused. Certainly, technological development has released operative energies in human beings, and has made feasible certain operational solutions otherwise unthinkable such as space voyages or the Web. Likewise, it has expanded the epistemic horizon and allowed to go through the darkest entries of the real, implementing few explicative theories that are counterintuitive in many ways. At this point, we should reason about this effect, and try and understand the role of techne, that makes possible the openness of humans to new dimensions of existence. In this report, I will show the epiphanic characteristic of all technopoiesis, capable to indicate a distance between emerging tool and ontological space implemented by this process. Therefore, it is unacceptable a full overlapping among technopoietic outcome, always epiphanic, and tool-in-itself, possibly and scarcely evolutive instead, and anyhow related to a phenomenological here and now. As epiphanic, the technopoietic event is never comforting, nor does it produce any stability or confirmations, but causes chaos, can excite for its tsunami of potentialities only slightly visible; at the same time, it can worry, as it calls a canon into question.

«È negli altri che la terra diventa calda, amabile, benigna. Gli altri sono pertanto la dimostrazione originaria e non una mera necessità esteriore; sono lo stesso ancoraggio nell'esistenza, il rapporto con ciò che è già preparato per noi nel mondo.»

JAN PATOČA¹

I. LA RIVOLUZIONE POSTUMANISTICA

Se l'umanesimo ha posto e fondato la sua struttura paradigmatica nella concezione universale e proiettiva, nella centralità dell'uomo come misura e sussunzione di mondo, nella discendenza diretta e autarchica dell'umano dal profilo di *anthropos*, dilavando le alterità, ovvero cercando di renderle orbitali e strumentali, uniformi e ancillari nel flettersi ai fini dell'essere umano e nello svuotarsi di senso inerente, oggi, al contrario, assistiamo a un moto inverso, quasi per contrappasso, come se il pendolo giunto al suo acme, esaurita la forza propulsiva, con egual energia armonica ora ripercorresse la traiettoria in direzione opposta, disvelando alterità. Esse ci appaiono come i fiori in un bosco d'inizio primavera, quando ancora le foglie degli alberi non arrivano a lambire la terra disegnando ombre, spuntano ovunque, e sono di quelle del tutto ignote all'esperienza e di quelle che semplicemente mostrano il loro vero volto.

Le alterità che più ci stanno sorprendendo, pur essendo state di fianco all'essere umano da sempre, sono senza dubbio gli altri animali, che un sonno lungo di quasi mezzo millennio aveva consegnato al silenzio, allo sfrigolio di meccanismi nascosti, di fili e pulegge variamente concepiti lungo il progredire tecnopoietico della storia. Gli animali, assunti da Darwin al titolo di parenti più o meno prossimi, a seconda della contiguità dendritica nel grande albero della vita, hanno iniziato a parlarci nel momento in cui abbiamo capito che la loro parentale non riguardava il passato, bensì s'inverava nel presente. Ed è in questo dialogo ritrovato che siamo potuti transitare dall'emancipazione dall'animalità all'emancipazione dell'animalità e nell'animalità, riconoscendo il significato dell'essere nell'*epoché* radicale, a riprendere quel sentimento estatico e coniugativo che ci ha suggerito Jan Patoča, sospensione da quella gravitazione disgiuntiva che operando per categorizzazioni successive arriva a condannarci alla solipsia dell'individuo. Nell'animalità riconosciamo il nostro essere-con.

Ma esistono nuove alterità che sorgono dal buio dell'officina, la animano, sorprendendo l'artigiano nel sonno, superandone l'ingegno, proponendogli nuovi artefatti, mutando l'orientamento del suo cammino. Abituati a pensare la tecnologia in veste di prolungamenti volti a servire i nostri fini, a potenziare gli organi e, semmai, a compensare le carenze, di certo a proteggere e difendere l'integrità del corpo, e come tali studiati in modo ergonomico per adattarsi al corpo, a disgiungere l'organo dalla funzione come un guanto, salvaguardandone così la purezza da ogni possibile contaminazione, fatichiamo a comprendere il sovvertimento che si sta realizzando

¹ J. PATOČA, *Per la preistoria della scienza del movimento. Il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 1965, pp. 67-68.

sotto i nostri occhi, seppur criptato da una pubblicitaria *ad hoc* che pretende, con un'abile operazione di *vernissage* iperumanista, di continuare a considerarli inerti servitori che daranno all'essere umano un nuovo impulso per le sue magnifiche sorti e progressive. Le alterità tecnomorfiche stanno emergendo lentamente e non basta chiudere gli occhi per allontanare lo scacco, non necessariamente il pericolo, che esse comportano.

Il nostro mondo si sta così riempiendo di alterità, dando significato a quel "voi, umani" dialogico che suonava così strano, paradossale, estraniante nelle parole di Roy Batty nel *Blade Runner* di Ridley Scott del 1982. In poco più di trent'anni ci siamo a tal punto abituati che, ora, il suo rivolgersi a noi come alterità sembra quasi non fare alcuna meraviglia e lo proiettiamo nel non verbale del nostro cane, nello sguardo pensoso di un gorilla rinchiuso in uno zoo, nei primi robot mimici che interagiscono con noi, nella radiazione telematica di fondo della rete, nel pensare un possibile universo alieno, nell'*avatar* che ci duplica viaggiando secondo altre leggi gravitazionali. Le alterità stanno trasformando la *cosmopolis* cosicché la sua dimensione umanistica sempre più ci appare come un piccolo mondo antico, fatto di consuetudini e di sicurezze, di piccoli eroismi e altrettanto banali meschinità, di tempi scanditi e di ricordi che sbiadiscono perché non fissati dentro supporti che ne mantengono inalterate le scansioni. Il piccolo mondo umanistico ha il sapore di una foto virato seppia: può muovere nostalgie, può sembrarci una mala radice, ma il punto è che ormai è tramontato.

Una riflessione sulle alterità, nel loro significato concettuale, nei prospetti archetipologici, nelle nuove emergenze tecnopoietiche, ma altresì nel loro significato culturale, quando il volto dell'altro, ancorché umano, fatica a essere sovrapposto, quelle che vieppiù dilagano attraverso la liquidità sociale che in questi ultimi trent'anni ha deformato ogni consesso, non può pertanto essere disatteso. Non vi è dubbio che, anche all'interno della dimensione umana, quel prospetto proiettivo dell'universalismo, sicuro e fermo in sé come la stella polare, realizzato attraverso il *limes* dell'occidentalità e del colonialismo più o meno diretto, si è andato sciogliendo con l'avvento della rete, della globalizzazione, della rottura degli schemi geopolitici che tenevano disgiunte le diverse realtà territoriali. L'intero pianeta si è così trasformato in un immenso formicaio disturbato da un bambino dispettoso che agita il suo bastoncino. Abbiamo gli strumenti per comprenderlo? O stiamo solo aspettando che il ragazzaccio miracolosamente svanisca ingoiato da un buco nero?

In modo pretestuoso e assurdo pensiamo che il problema sia al di fuori di noi: la congiuntura economica, le risorse del pianeta, il deficit tecnologico. Ma questo astenersi è il modo migliore per prepararsi alla guerra, come un incendio doloso per un futuro pascolo. È necessario comprendere che sono cambiate le coordinate di base, che stiamo entrando in una nuova era, molto differente da quella umanistica, che perciò ci sollecita a riflettere non in modo esornativo bensì paradigmatico. Chiamo questa trasformazione con il termine di 'rivoluzione postumanistica' a indicare un passaggio che non è negazione di ciò che vi era in precedenza, ma nemmeno continuità sulle medesime coordinate. Il post indica un nesso che è soglia, vale a dire passaggio con ridefinizione dei termini di riferimento. Si tratta di una trasformazione che oggi ci appare attraverso un profilo che, seppur incerto, mostra già una sua definizione, ma che è stato preparato negli ultimi decenni del Novecento, a seguito di un tramonto dell'umanismo che ha coinvolto tutto il XX secolo.

II. LA CONDIZIONE POSTUMANA

Verso la fine degli anni Ottanta, e soprattutto nel decennio successivo, emerge e si afferma un prospetto espressivo della geografia dell'umano che presenta caratteri di assoluta novità: sia da un punto di vista estetico – nelle icone proposte come nelle trattazioni ambientali, nelle strutture narrative come nell'idiografica dei personaggi – sia per quanto concerne i quesiti che solleva e i piani epistemologici con cui li affronta. A fare la sua comparsa è il termine-cifra di 'postumano', chiamato a indicare: a) una *condizione*, ossia uno stato-proprio sotto il profilo predicativo e ontopoietico; b) una *dimensione*, vale a dire un modello di proiezione e di interazione con il mondo.

Postumane sono le immagini che affasciano e che vengono interscambiate, le sensibilità e le strutture empatiche di relazione, le aspirazioni e le tensioni verso il domani, in coerenza con l'evoluzione tecnologica, le preoccupazioni e gli sconcerti di chi si aggrappa nostalgicamente a un mondo ordinato su certezze e delimitazioni stabili, le esplicitazioni dei rifiuti e delle stigmatizzazioni operate nel segno della conservazione, gli argomenti che richiamano in modo trasversale gli studiosi provenienti da diverse aree disciplinari. Postumane appaiono così le denunce come i sogni, nel presagire, sovente con toni visionari, altre figurazioni esistenziali che si congecano in modo eclatante da quelle tradizionali, vale a dire da quei connotati universali e antropoplastici, che dal retaggio umanistico in poi avevano campeggiato, seppur con differenti sfumature, il proscenio epistemologico, estetico, ontologico ed etico.

È come se di colpo la statua leonardesca delle proporzioni vitruviane, chiamate a informare il modello, si fosse liquefatta per rendersi aperta-duttile da una parte per riconoscere il pluralismo delle alterità, dall'altra per rendersi virtuale e quindi disponibile a nuove morfopoiesi. Nel volgere di fine millennio il corpo torna al centro della scena. Ma lo fa non per denudarsi, martoriarsi, decostruirsi ovvero per rendersi trasparente allo sguardo diretto, eliminando qualunque forma di sovrastruttura e di controllo-conazione su di esso, come nei decenni successivi al secondo dopoguerra. La somatica postumana parla d'altro. In questo caso il corpo si fa teatro per accogliere elementi-estranei, fa bella mostra delle proprie infezioni e contaminazioni, esplicita la propria liquidità e le metamorfosi possibili, rimarca le aree di riprogettazione, gli organi sostituibili tecnologicamente o attraverso traslazioni transpecifiche, dichiara la propria insufficienza enucleativa. L'operazione alchemica operata dagli umanisti di estrarre l'umano dalle sue relazioni-ibridazioni viene di colpo rigettata in nome di un continuum evolutivo che sempre si rinnova nelle connessioni.

Il termine 'post-human' viene coniato da Jeffrey Deitch nel 1992 nel corso di un'omonima mostra che richiama diversi artisti le cui opere si caratterizzano proprio nella messa in discussione della rotondità essenzialistica e impermeabile della corporeità e dell'identificazione umana.² Alcuni germi di questa temperie, seppur non ancora pienamente definibili all'interno

² La mostra realizzata nel 1992 al FAE, Museo di Arte Contemporanea di Losanna e in seguito riproposta al Castello di Rivoli di Torino è stata curata da Jeffrey Deitch e ha raccolto le tendenze artistiche più significative degli anni Ottanta impegnate nella ridefinizione del corpo a partire dalle sfide che la tecnologia e la realtà virtuale hanno posto in essere. Qui cardine è il tema del

della corrente postumana, sono rinvenibili nel *cyberpunk* e nella *body art* dei decenni precedenti, proprio a partire dai loro empiti proiettivi dell'umano in dimensioni differenti e nella tensionalità performativa. Ma, se è vero che gli anni Ottanta rappresentano un grande laboratorio di contraddizioni, all'interno del quale maturano le germinazioni postumane, indubbiamente è nel decennio successivo che trovano la loro piena affermazione esplicitativa. Negli anni Novanta la corrente postumana percorre in modo trasversale la cultura, segnando peraltro, forse per la prima volta, il superamento della definizione-demarcazione di "occidentale", emergendo infatti da una comunicazione globale che prende le mosse dalla rivoluzione digitalica e dalla messa a punto dei grandi network interattivi. Nel 1995 con il saggio *The Posthuman Condition*³ sarà Robert Pepperell a tracciare una prima definizione teoretica del postumano, quale presa di coscienza di una condizione e progetto di ricerca basata su nuovi presupposti in grado di superare la tradizione umanistica. Nel testo *The Posthuman Manifesto*, Pepperell sottolinea alcuni punti che ben esprimono gli slittamenti che la temperie postumana inaugura; ho scelto i seguenti: 1) l'intero progresso tecnologico della società umana è diretto verso la trasformazione della razza umana; 2) nell'era postumana le macchine non saranno più macchine; 3) come si sviluppano i computer per essere più simili agli umani, così si sviluppano gli umani per piacere di più ai computer; 4) la coscienza è la funzione di un organismo, non di un organo; 5) i corpi umani non hanno confini; 6) il postumano accetta che gli umani abbiano una capacità finita di capire e controllare la natura; 7) il pensiero non è uni-lineare ma può prendere simultaneamente molte strade diverse; 8) l'era umanista era fondata sulla certezza circa il funzionamento dell'universo e la posizione dell'essere umano, l'era postumana è caratterizzata dall'incertezza; 9) la discontinuità produce esperienze stimolanti esteticamente, la continuità produce esperienze neutre esteticamente; 10) attualmente l'*output* di un computer è prevedibile, l'era postumana comincerà quando l'*output* sarà imprevedibile.⁴

Analizzando questi punti è evidente il distacco da quell'antropocentrismo fondativo che caratterizzava l'approccio precedente, seppur nelle diverse espressioni filosofiche che si sono

corpo e della corporeità che divengono snodi comunicativi della nuova forma di sensibilità postumana. A essere esposti sono stati i lavori di Kiki Smith, Pia Stadtbäumer, Paul McCarthy, Robert Gober e le opere a esplicito riferimento pornografico di Felix Gonzalez-Torres, Ashley Bickerton, Charles Ray e Jeff Koons.

³ Robert Pepperell, artista e teorico inglese molto interessato alle problematiche inerenti i rapporti tra arte, tecnologia e scienza, sul post-umano ha scritto diversi contributi, *The Postdigital Membrane*, Intellect Books, Bristol 2000 e il più recente *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Intellect Books, Bristol 2009 (che ha ripreso e ampliato il precedente *The Posthuman Condition*, Intellect Books, Bristol 1995).

⁴ Per i punti citati, cfr. la traduzione da Pepperell in F. FERRANDO, *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, ETS, Pisa 2016, p. 50.

susseguite. La temperie postumane segna indubbiamente una cesura. Vorrei peraltro citare, sempre in questo periodo, il testo *Il concetto di soglia*⁵ teso a confutare l'antropocentrismo ontologico ed epistemologico, nell'idea che l'umano debba considerarsi come una soglia di ospitalità e non come un'essenza. Non vanno inoltre dimenticati i saggi di Donna Haraway⁶ che hanno trasformato in modo profondo e rivoluzionario il modo di concepire il continuum ontologico tra umano, altri animali e tecnologie. Possiamo affermare pertanto che, alla fine del XX secolo, sono già espliciti gli elementi che contraddistinguono la temperie postumana. Proviamo allora a enumerare qualcuno dei caratteri distintivi di tale movimento. Avremo: 1) il principio antropopoiético dell'ibridazione; 2) la condizione virtuale-liquida dell'essere e la sua modificabilità; 3) l'accento sulla pluralità prospettica e sulla transitorietà dell'appartenenza; 4) il forte interesse per il significato intrinseco della *techne*; 5) il bisogno-interesse di fare proiezioni sul futuro, pur con diverse scansioni; 6) il riconoscimento ontologico delle alterità e della loro valenza; 7) la distruzione dei modelli, delle categorizzazioni e delle definizioni gerarchiche degli enti; 8) il superamento dell'essenzialismo. Questi punti rappresentano a mio avviso alcuni dei caratteri di riconoscibilità e di novità che ha assunto il termine "postumano" come chiave di lettura della propria ricerca ed espressione. La condizione postumana viene raffigurata attraverso performance e installazioni, quale connessione all'alterità, talvolta captiva, più spesso liberatoria, narrata per vie metamorfiche che assumono differenti viraggi, come il teriomorfo, l'asessuato, il macchinico, il cyborg, indagata nei suoi prospetti sociali, antropologici, esistenziali attraverso proiezioni e immedesimazioni, anche da chi la considera solo prossima ventura.

⁵ R. MARCHESINI, *Il concetto di soglia. Una critica all'antropocentrismo*, Theoria, Roma-Napoli 1996.

⁶ D.J. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995 e *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, Sansoni, Firenze 1993. Ma la trasformazione del rapporto tra essere umano e alterità caratterizza la discussione filosofica degli ultimi anni, a tal proposito si considerino, oltre ad Haraway, le riflessioni di F. FUKUYAMA, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002. Una profonda metamorfosi dello statuto delle macchine, già *in nuce* nelle riflessioni di Alan Turing e nelle espressioni visionarie di Philip Dick e William Gibson, si rende sempre più conclamata sullo scorcio di secolo: al riguardo si consideri il lavoro di M. DERY, *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio* (1996), Feltrinelli, Milano 1997, di K. KELLY, *Out of Control. La nuova biologia delle macchine, dei sistemi sociali e del mondo dell'economia* (1994), Apogeo, Milano 1996 e di G. DYSON, *L'evoluzione delle macchine. Da Darwin all'intelligenza globale* (1997), Raffaello Cortina, Milano 2000. Si tratta *in primis* di una trasformazione vissuta nella carne dell'essere umano e a tal proposito si faccia riferimento al testo di F. ALFANO MIGLIETTI, *Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Costa & Nolan, Genova 1997. Tale slittamento diventa ancora più evidente in certe proposizioni transumaniste che leggono l'ibridazione con il non umano come realizzazione del sogno angelico dei primi umanisti: si veda a tal proposito E.K. DREXLER, *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, Anchor, New York 1986.

III. UNA NUOVA CULTURA PER LA *TECHNE*

Siamo abituati a pensare che attraverso la *techne*, l'essere umano si emancipi dalla condizione animale per rinchiudersi in un universo amniotico dove tutto si renda sotto il suo stretto controllo. Questo pensiero ci porta a credere che tecniche e tecnologie siano strumenti di dominio dell'uomo sul mondo e di disgiunzione dell'essere umano dalle alterità. Tale visione autarchica e autopoietica fa parte della tradizione umanistica e oggi a mio avviso rappresenta la più grave ipoteca per sviluppare una più ampia interpretazione della tecnica, soprattutto rispetto alle neotecnologie in divenire.

La tradizione umanistica rifacendosi al mito di Prometeo ed Epimeteo considera la *techne* come atto compensativo, vale a dire come stampella che l'uomo si procura per rimediare allo scarso equipaggiamento lasciatogli in dote dalla natura. Si tratta chiaramente di una lettura a posteriori: è evidente che un uomo circondato da supporti tecnici si percepisca debole e indifeso nella prospettiva di privarsi dei suoi strumenti. Ma il ragionamento compensativo non regge per molte ragioni, vorrei sottolinearne due: 1) se la tecnopoiesi fosse compensativa avrebbe un andamento decelerativo quando viceversa s'accresce a ritmo esponenziale; 2) se analizziamo le caratteristiche somatiche ed etologiche dell'umano come specie non rinveniamo affatto una struttura deficitaria.

La tradizione umanistica considera il dimensionamento culturale come complementare, quindi è portato a dedurre che tra natura e cultura vi sia un rapporto di proporzionalità inversa. Ma questo è un errore grave da un punto di vista neurobiologico. L'ontogenesi non è un processo di riempimento per cui tanto più il vaso è vuoto tanto maggiore è il contenuto che posso riversarvi. L'ontogenesi è, infatti, un processo di organizzazione di componenti e di differenziale evolutivo tra le parti, per cui il rapporto tra dotazione innata e potenziale di apprendimento è direttamente proporzionale. Il sistema concede un range ampio di traiettorie identitarie possibili perché è ridondante, non carenziale. Inoltre, la relazione è dimensionale e non giustappositiva. La tradizione umanistica considera la *techne* come strumento di emancipazione dall'animalità, ossia di netta disgiunzione dell'uomo dalla condizione animale. L'essere umano viene visto come un funambolo che oscilla tra la condizione dell'animale e una condizione di totale emancipazione (l'angelo o il superuomo): la *techne* diviene la sua corda. Questa lettura influenza ogni evento progressivo dell'umano, cosicché anche la filogenesi viene letta come processo di emancipazione dalla condizione animale originaria. Questo significa non aver capito Darwin e non comprendere gli effetti della *partnership* con lo strumento: l'evento evolutivo come quello ibridativo con lo strumento determinano specializzazioni e quindi un maggior legame con il sostrato.

La tradizione umanistica considera la tecnopoiesi come un evento di creatività autarchica, come se ogni tecnica e tecnologia uscissero direttamente dalla mente dell'uomo come Atena da quella di Giove. Si tratta di una visione emanativa della *techne*, che rafforza il progetto di separazione dell'uomo dal mondo fino all'idea estrema d'impermeabilità dell'umano rispetto alle influenze del non-umano. Il presupposto autarchico a sua volta sta alla base della concezione autopoietica dell'essere umano: l'uomo che si autorealizza, si autodetermina, può essere fondato *iuxta propria principia* e quindi non richiede ulteriori co-fattori nell'esplicazione dei suoi connotati. In realtà la tecnopoiesi è sempre l'esito di eventi relazionali con l'universo non-umano e non è mai un frutto solipsistico. Questo non significa affermare che la *techne* sia un mero atto imitativo, bensì un processo reinterpretativo o rappresentazionale – come un attore che interpreta in

modo personale un copione che gli viene presentato. La tecnopoiesi emerge allorché nella relazione ciò che è esterno passa da una condizione fenomenica (altro-da-sé) a una condizione epifanica (altro-in-sé). Quando cioè il volo di un uccello, mentre l'osservo, mi fa volare ossia inaugura in me una nuova dimensione esistenziale che devo raggiungere attraverso un atto tecnopoietico.

La tradizione umanistica considera l'essere umano come un'essenza che va recuperata attraverso processi di epurazione dei contaminanti. Il principio autopoietico diviene in tal modo un rito di purificazione e la *techne* rappresenta l'officiante di questo rito che mira a decontaminare l'essere umano dalla sporcizia del tellurico e dell'animalità. A ben vedere la tecnopoiesi accresce l'ibridazione dell'essere umano, anche attraverso l'introiezione di dimensioni esistenziali non-umane raggiunte attraverso la tecnomediazione. Ogni tecnologia aumenta la nostra contaminazione con il mondo, allontanandoci dalla gravitazione antropocentrica. A questo proposito è necessario prendere in considerazione un altro aspetto della tradizione umanistica: il principio esonerativo. La *techne* non dispensa dalla *performance*, ma semplicemente introduce nuove performatività, basate in primis sulla capacità di adattarsi allo strumento ovvero di realizzare la funzione ibrida. La *techne* non crea un distanziamento dagli stimoli, anzi introduce nuove interfacce e quindi ci rende più sensibili agli stimoli. La *techne* non abbassa il significato orientativo-pulsionale, anzi accende ancor più i nostri desideri abbassando il potenziale di appagamento delle nostre azioni, incentivandole con gratificazioni facili, accrescendo il languore attraverso il ristorno di surrogati.

Secondo la tradizione umanistica l'essere umano è eccentrico rispetto al mondo e questo lo porta a uno stato di non-equilibrio che cerca stabilità nel supporto tecnico. È esattamente il contrario. La tecnica è come un innamoramento e la condizione d'instabilità è sempre un *ex-post*: solo dopo che ci siamo innamorati ci sentiamo instabili senza l'amata, non prima. È la tecnica che produce eccentricamento, non la condizione *ab-origine* che produce la tecnica. Ogni tecnopoiesi allontana l'essere umano dal suo centro gravitazionale, rendendolo sempre più instabile e sempre più eccentrico. Proprio questa è la ragione che trasforma la tecnopoiesi in un evento autoimplementante e perciò con andamento accelerativo. La tecnica aumenta il nostro non-equilibrio, il nostro bisogno di cercare all'esterno, il nostro senso di mancanza. La tecnica viene definita come *amnios*, *comfort*, ricomposizione per cui si ritiene che l'essere umano ottenga dalla *techne* una sorta di risarcimento. In realtà la *techne* disseziona il corpo oltre che l'identità, creando partecipazioni sistemiche differenti. Ogni emergenza tecnologica inventa cioè nuovi spazi di sperimentazione somatica, rende il corpo un territorio capace di reinventarsi. L'innesto tecnico scioglie gli organi consentendo ai tessuti di raggiungere nuove condizioni di virtualità sistemica. In altre parole ogni tecnopoiesi inaugura performatività non presenti nel corredo filogenetico non tanto perché aggiunge qualcosa o dispensa da una funzione, quanto perché crea nuove connessioni nel corpo.

Questo mi consente di affrontare un nuovo argomento, vale a dire l'idea tutta umanistica, che la *techne* si limiti a potenziare i predicati dell'essere umano, non mettendoli di fatto in discussione. Questa tradizione considera la tecnomediazione come una funzione probiotica, esattamente come i batteri intestinali chiamati a facilitare il processo enterico. In realtà la *techne* è come un virus che penetra nella cellula e ne riprogramma la funzione. La *techne* in altre parole inaugura nuovi connotati nell'essere umano, ma non solo. La *techne* interviene su tutta l'ontologia umana metamorfizzando non solo i predicati ma altresì introducendo nuovi fini. Scopriamo

allora che nella lettura umanistica alla *techne* viene riservato un ruolo ancillare. La *techne* viene ritenuta al servizio dell'essere umano, incapace di formulare strategie, deve semplicemente obbedire all'uomo che rimane ben saldo al timone del proprio destino. Anche in questo caso, la filosofia postumanista legge questo rapporto in un modo assai differente. Innanzitutto possiamo dire che già a partire dalla seconda rivoluzione industriale, il rapporto tra l'essere umano e le tecnologie è diventato paritetico. Ma quello che si rende sempre più evidente con la trasformazione dimensionale della tecnica (*tecnosfera*) è il carattere manageriale che ha assunto. Siamo sempre più noi a servirla.

L'errore della tradizione umanistica, nel suo antropocentrismo ontologico, sta nel considerare la tecnologia come un guanto che: 1) viene in aiuto per compensare la vulnerabilità della mano; 2) ne potenzia le capacità senza metterla in discussione; 3) ne riprende fedelmente la conformazione anatomica; 4) la serve in tutte le prestazioni che essa intraprenda; 5) evita di contaminarla con elementi esterni e quindi ne conserva la purezza; 6) ne facilita i compiti ovvero la dispensa da particolari funzioni; 7) la disgiunge dal mondo, vale a dire la impermeabilizza; 8) l'avvolge dando luogo a un nuovo microuniverso che è proiezione della stessa. In tutte queste espressioni la tecnica è giustapposta al corpo, emanazione del corpo, al servizio del corpo. L'umanesimo ha una concezione ergonomica della tecnica perché pensa la tecnica in funzione del corpo e non il contrario ossia: il corpo in funzione della tecnica. In realtà se la tecnopoiesi è il frutto di un'epifania, emersa nella relazione con il non-umano, è sempre il corpo che si rende disponibile alla tecnica, non il contrario. L'umanesimo pone il corpo dell'uomo al centro – come esempio di bellezza, di metrica, di sussunzione – dando vita a una concezione antropo-plastica della creatività in tutte le discipline, comprese quelle architettoniche e tecniche. La lettura postumanistica decentra, non eleggendo un centro, ma ponendo attenzione alle interfacce. Il corpo pertanto diviene pellicola liminale che si rende disponibile a essere interfacciato, va a dire a essere luogo di accoglienza.

In una visione umanistica, l'«universale vitruviano» è l'immagine esemplare anche nella tecnopoiesi, cosicché la tecnica come emanazione non diviene altro che una proiezione frattalica e stigmergica del corpo umano. Quando parliamo di una lettura ergonomica, compensativa, giustappositiva, ancillare, probiotica e esonerativa ci riferiamo sempre all'universale vitruviano che detta le coordinate di tecnopoiesi. In una visione postumanistica il «pluriversale cyborgiano» è l'immagine più adatta per far comprendere il significato ibridativo della *techne*. Quando parlo di ibridazione assegno una lettura dissettiva, esuberativa, infiltrativa, manageriale, virale e coniugativa mi riferisco ai margini di interfaccia e alla dissoluzione di qualunque centro. L'ibrido accetta la sua natura dialettica. Ovviamente stiamo parlando di una dialettica inclusiva, assai differente da quella esclusiva del *polemos* eracliteo. L'ibrido accetta l'idea che il suo corpo venga declinato all'accoglienza del supporto tecnologico, quindi alla logica dissettoria che supera la concezione ergonomica. L'ibrido considera l'innesto come processo esuberativo, cioè di ampliamento di spazi di virtualità e di ridondanza, non di compensazione di deficienze somatiche. L'ibrido si lascia infiltrare dalla tecnica non pretende di giustapporla come un guanto e sa che una volta entrata la tecnica non sarà una docile ancella ma come un manager imporrà una *governance*, non potenzierà le funzioni ma le sconvolgerà come un virus, non dispenserà ma coniugherà.

La filosofia postumanistica si propone una nuova cultura della tecnica, interpretando

quest'ultima come virale e infiltrativa, portata a flettere il corpo su nuove coordinate, produttrice di istanze e di finalità emergenti a posteriori del processo ibridativo, pronta a inaugurare nuove *Umwelten* e situazioni di non equilibrio adattativo. Mentre nella visione umanistica la tecnopoiesi è frutto della razionalità, in una lettura postumanistica la tecnopoiesi è prima di tutto allucinazione, psichedelia, possessione, estasi, vale a dire un andare oltre la stabilità e l'equilibrio della-nella ragione per proiettarsi in territori oltre-umani, per realizzare commerci transpecifici, per accrescere le proprie interfacce di coniugazione, per instaurare nuovi dialoghi con il reale e far emergere nuovi piani di realtà. Nella filosofia postumanistica la tecnopoiesi è sempre un processo antropo-decentrativo. Il pensiero postumanistico introduce nuove chiavi di lettura dell'emergenza tecnopoietica e degli effetti che produce, partendo dal concetto di ibridazione, che significa prima di tutto porre in risalto il ruolo congiuntivo e partecipativo interpretato dalla *techne*, la sua azione di implementazione di bisogni e di coniugazione con le alterità, l'induzione di metamorfosi ontologiche ed epistemologiche che investono non solo l'interfaccia operativa dell'essere umano ma le coordinate identitarie e il suo complessivo esserci nel mondo. L'ibrido diviene pertanto l'espressione più chiara, esemplare e conclusa di quel superamento dell'antropocentrismo ontologico che si pone come obiettivo di investigazione la filosofia postumanista.

Quali sono a questo punto le differenze ontologiche tra il modello vitruviano e il *cyborg*? Provo a enumerare qualche carattere che ne distanzia il profilo, nella consapevolezza che siamo appena all'inizio di questo trasloco paradigmatico: 1) il primo pone se stesso al centro, è centripeto, l'altro focalizza sui margini, evitando qualsiasi definizione di centro, è presente nelle strutture-che-connettono; 2) il primo esalta il suo essere essenza, quindi la propria purezza, il secondo è fondato su un principio di contaminazione, sul suo essere ibrido; 3) il primo replica se stesso nel mondo, è antropoplastico, il secondo si fa spazio di accoglienza per il mondo, i suoi confini sono soglie ospitali; 4) il primo considera la tecnica come strumento di dominio, trasforma il mondo in una tavola imbandita, il secondo la ritiene quale media di congiunzione con la realtà intesa come partner; 5) il primo considera se stesso come produttore di tecnica, l'umano prometeico che forgia il mondo, il secondo si considera come prodotto della tecnica, l'umano figlio di Epimeteo; 6) il primo si considera autarchico e autopoietico, pensabile *iuxta propria principia*, il secondo si ritiene frutto dell'incontro con le alterità, impossibile da capire attraverso una ricognizione interna.

L'idea generale che ci proviene dall'ibrido, come punto parimenti di convergenza e divergenza ontologica, è quella di un'entità che ha preso coscienza di una 'ecologia ontologica', vale a dire del passaggio da una concezione riflessiva dell'ontologia (*cogito ergo sum*) a una relazionale (*dialogo ergo sum*). Si tratta di una relazione inclusiva e quindi da differenziare dai due modelli tradizionali ossia: 1) la dialettica esclusiva: sono il tuo opposto; 2) la predicazione relazionale: sono il nesso o il modo che mi lega a un altro. Un'inclusione fondata sull'epifania nell'incontro e sulla interpretazione ove le alterità hanno un ruolo cofattoriale nell'ontopoiesi e non sono relegate al ruolo di muti spettatori. Diciamo che l'ibrido ha preso coscienza del suo bisogno delle alterità e fa professione di umiltà in questo. Non è antropocentrico perché ha smesso di ragionare in termini universali e quindi di ricerca di un centro. Si tratta di un passaggio molto delicato, ma credo la filosofia postumanista ci dia oggi gli strumenti migliori per affrontare le sfide prossime venture dell'essere umano.

estero@siua.it

(Centro Studi Filosofia Postumanista)



Panorami

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

In questo volume della rivista, l'articolo di Fernando Bellelli intende illustrare la pertinenza e l'intrinseca qualità teologica della dimensione intratrinitaria della struttura nuziale della rivelazione e le sue connessioni con l'antropologia, anche in occasione della recente pubblicazione del volume collettaneo Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano (2017).





FERNANDO BELLELLI

CONNECTIONS BETWEEN TRINITARIAN THEOLOGY AND ANTHROPOLOGY IN ROSMINI

CONNESSIONI TRA LA TEOLOGIA TRINITARIA E L'ANTROPOLOGIA IN ROSMINI

The thesis of the present article is summed up in the following ensemble of claims, suggesting the epistemological valency of the proposed interpretative development of Rosmini's entire theoretical approach, especially about the connection between theology and anthropology. The symbolic-originary-synthesistic nuptial order of the affections (eros-philia-agape, in the reciprocity of male/female and soul/body) can function as an analogue to the synthesis given on the anthropological/triadic-christological/trinitarian level.

Obiettivo di questo articolo è illustrare – pure in termini epistemologici – la pertinenza e intrinseca qualità teologica della dimensione intratrinitaria della struttura nuziale della rivelazione e le sue connessioni con l'antropologia,¹ specificatamente nel pensiero di Rosmini, a sua

¹ Il percorso di ricerca sulla nuzialità trinitaria, condotto *in primis* dalla Associazione culturale “Spei lumen” e dal Cenacolo Rosminiano Emiliano-Romagnolo, e che si pregia di potersi avvalere di molteplici condivisioni con enti accademici e di promozione culturale, prosegue ed ha avuto un intenso momento nel seminario di studio del 29 settembre 2018 presso la Certosa del Galluzzo a Firenze – realizzato in sinergia con la Comunità di San Leolino e la Fondazione e Orchestra “Esagramma” – con i relatori prof. Pierangelo Sequeri, con una relazione dal titolo *La generazione dell'amore. Logiche trinitarie dell'affezione*, sulla base della quale sono intervenuti la prof.ssa Angela Ales Bello e il prof. Giulio Maspero. Gli atti del seminario sono in corso di pubblicazione cartacea, così come in corso di video pubblicazione sul canale YouTube della “Spei lumen” al link: <https://www.youtube.com/channel/UC8YVc8zoFz48SX3tSmfxNlg>. Sempre sul tema antropologico, per un inquadramento della questione, rimandiamo anche a F. MASTRACCHIO, *The Thalamus of Being. Investigations on the Nuptial Character of Rosmini's Anthropology*, in «Rosmini Studies», V, 2018, pp. 91-106.

volta posto in dialogo con la contemporaneità.

Il tema principale della nuzialità, sia a partire dal punto di vista della connessione tra la teologia fondamentale e la teologia trinitaria, sia a partire dalla natura della Trinità, sia a partire dalle Persone, sia a partire dalle processioni, sia a partire dalle relazioni, sia a partire dalla *perichoresis* (o *ciruminsessio*), è, in generale, sinteticamente sondabile in quanto elemento della natura divina. Essa può essere compresa e approfondita, a proposito delle Persone e delle relazioni della Trinità, anche come reciprocità di paternità-maternità nella Persona divina del Padre, come reciprocità di maschile-femminile nella Persona divina dello Spirito Santo, oltre che come reciprocità di sponsalità nella Persona divina del Figlio proprio in relazione alla Chiesa, così pure come reciprocità di e tra queste reciprocità nuziali.²

Il passaggio nel quale abbiamo esplicitato e sintetizzato la tesi della proposta di una sistematica trinitaria della struttura nuziale della rivelazione in Rosmini³ è quello illustrato nella seguente citazione:

Per Rosmini, il fatto che il Padre è considerabile dai punti di vista di subietto/obietto-principio/termine, il Figlio è considerabile dai punti di vista di subietto/obietto-principio/termine, lo Spirito Santo è considerabile dai punti di vista di subietto/obietto-principio/termine, sta ad indicare che se si considera Dio Padre come subietto/obietto-principio/termine si può ipotizzare di relazionarsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la paternità; se si considera Dio Padre come subietto/obietto-principio/termine allora si può ipotizzare di relazionarsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la maternità. Allo stesso modo se il Figlio di Dio Gesù Cristo è considerabile come subietto/obietto-principio/termine si può ipotizzare di relazionarsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la sponsalità di Cristo; se si considera Dio Figlio come

² Cfr. F. BELLELLI (ed.), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, Edizioni Feeria-Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti 2017, e nello specifico il contributo di ID., *Il simbolico-nuziale nella teoresi triadico-trinitaria e sapienziale di Rosmini*, pp. 99-135, qui precisamente pp. 99-101.

³ «Riteniamo che dallo strumentario teoretico della speculazione filosofica e teologica del Beato Antonio Rosmini, messo in dialogo con la contemporaneità della riflessione teologica, in particolare quella trinitaria [...] si possano ricavare dispositivi [...]. Le questioni di fondo [...] sono riconducibili alle seguenti: la riflessione a tutto tondo sulla questione epistemologica circa i seguenti concetti: a) natura; b) persona; c) libertà; d) peccato originale e) corporeità. [...] [C]i possiamo chiedere: “Se la nuzialità, in quanto mistero rivelato, appartiene intrinsecamente alla Persona divina del Figlio, perché non può appartenere anche alle altre due Persone divine della Trinità?”. Ci sono, inoltre, altre due *quaestiones* pratiche e urgenti che hanno sollecitato le riflessioni che hanno condotto a questo convegno: a) l’attenzione alla famiglia come urgenza per l’evangelizzazione, e l’irrompere del dibattito sulla *teoria del gender*; b) la difficoltà vocazionale dei nostri tempi, in genere, e la questione della significatività del celibato e della verginità consacrata, ancora oggi, nello specifico» (ivi, pp. 99-101).

subietto/oggetto-principio/*termine* allora si può ipotizzare di relazionarsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la Sposa di Cristo, che è la Chiesa: la nuzialità nella Persona del Figlio. Allo stesso modo se lo Spirito Santo è considerabile come subietto/oggetto-principio/*termine* si può ipotizzare di relazionarsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la realtà pneumatologica nella sua configurazione maschile, se si considera Dio Spirito come subietto/oggetto-principio/*termine* allora si può ipotizzare di relazionarsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la realtà pneumatologica nella sua configurazione femminile: la nuzialità nella Persona dello Spirito Santo. C'è un simbolico nuziale teo-ontologicamente e trinitariamente determinato nella teoresi del Beato Antonio Rosmini. Rosmini che è in grado di unire la teoresi, la spiritualità, la mistica, la pastorale.⁴

Nell'argomentazione citata si sono utilizzate categorie e strumenti teoretici appartenenti alla speculazione rosminiana. La ricerca filosofico-teologica del Roveretano, infatti, è intrinsecamente capace di esprimere adeguatamente sia i contenuti e le forme proprie della ricerca antropologica, sia i contenuti e le forme proprie della ricerca teologica. A proposito di quest'ultima Rosmini è stato remotamente anticipatore geniale e sistematico di quel *ressourcement* segnatamente patristico che ha portato al Concilio Ecumenico Vaticano II. Fulcro di tale *ressourcement* è senza dubbio il cuore della teologia stessa: la cristologia e la teologia trinitaria.

Tra i sintagmi più fedelmente espressivi della capacità propria del pensiero rosminiano di far interagire la dimensione creaturale-antropologica e quella cristologico-trinitaria c'è, senza dubbio, la coppia concettuale *triadico-trinitario*. Mentre il triadico, infatti, esprime il sintesi delle tre forme dell'essere relativamente all'essere finito, il trinitario esprime a sua volta il sintesi delle tre forme dell'essere relativamente all'essere eterno-infinito. La proposta della nuzialità trinitaria sviluppa tale quadro epistemologico-metafisico-gnoseologico in una vera e propria proiezione e prolungamento in ambito trinitario di alcuni dispositivi teoretici che Rosmini utilizza formalmente e principalmente a proposito dell'ontologia e della deontologia, determinando la loro origine nel divino stesso. Si tratta del dispositivo teoretico dell'*ente termine*, di quello dell'*ente principio* e di quello di *subietto*. A fianco di questo incremento speculativo in quanto tale abbiamo inoltre riscontrato una ulteriore originalità geniale nella riflessione rosminiana: si tratta della differenza simbolica propria del dato rivelato, differenza simbolica propiziatrice di un ripensamento della dimensione simbolica dell'antropologico in quanto tale. Lo scenario che ci si è profilato davanti verte sulla constatazione della corretta possibilità di applicare e sviluppare con Rosmini oltre Rosmini adeguatamente e in modo innovativo tutti i dispositivi suesposti anche all'interno di quelle relazioni sussistenti che sono le Persone della Trinità. Dispositivo mistico-teoretico di tutto ciò è l'inoggettivazione, triadicamente espressiva di ciò che trinitariamente è costituito dalle pericoresi trinitarie, a loro volta ri-comprensibili come inoggettivazione *princeps*-analogato principale nel quale sussiste la *maior dissimilitudo* in quanto fondamento anagogico di ogni inoggettivazione analogata propria delle creature partecipi della figliolanza divina per opera del Verbo di Dio.

Ecco pertanto quali sono le connessioni tra la teologia trinitaria e l'antropologia in Rosmini:

⁴ *Ibidem.*

l'applicazione del dispositivo – antropologico-ontologico, in senso sintesistico triadico – *ente termine* ed *ente principio* al sintesismo trinitario conduce alla possibilità di individuare il materno-paterno, lo sponsale e il femminile-maschile dalla e nella Trinità; il simbolico rivelato proprio della nuzialità divina consente, passando attraverso la soteriologia e la amartiologia, di ridefinire il simbolico antropologico nei termini di una antropologia fondamentale nella quale l'antropologia filosofica e l'antropologia teologica ridefiniscono i cespiti di confronto con la dimensione religiosa mediante la filosofia della rivelazione come dimensione propria della teologia fondamentale e della teologia filosofica.

Per scendere nel dettaglio dell'orizzonte appena delineato i punti fondamentali dell'incremento rosminiano al tema trinitario in oggetto sono:

1) il simbolico ed il teoretico trovano nella loro origine e destinazione soprannaturale e rivelata il criterio epistemologico dell'analisi della loro co-originarietà divina, e il criterio della loro composizione nell'ordine della creazione – motivo per il quale il simbolico del *maschile/femminile* è l'originaria forma morale del *subietto* divino assoluto, atto morale di Dio che abbraccia necessariamente le tre forme in cui l'essere è, ed è *subietto compiuto*;⁵

2) la portata gnoseologica essenziale alla comprensione della dimensione simbolica e teoretica suesposta è tale proprio in virtù del tema soteriologico, inteso sia come domanda di salvezza dell'uomo, sia come iniziativa di Dio Trinità nel mistero dell'Incarnazione; la nuzialità trinitaria esprime l'iniziativa di Dio sia nell'ordine della creazione sia nell'ordine della redenzione: la sponsalità di Cristo e della Chiesa manifesta *ad extra* l'intimo *ad intra* di Dio in se stesso, non solo nella persona di Cristo Sposo della Chiesa sua Sposa, ma anche nella nuzialità propria delle altre due Persone della Trinità;

3) questo tema consente a sua volta di presiedere alla riflessione sul simbolico in quanto dirimente la sua articolazione fenomenologico-ermeneutica tra il rivelato e il creaturale, anche grazie al tema dell'immaginazione (simbolica).⁶ Il simbolico antropologico è tale per cui, giustamente, la teoresi speculativo-metafisica lo determina anche come alterante l'autentica teologia

⁵ «Il simbolico nuziale inerisce ai simboli sacri convenienti alla divinità e istituiti da Dio nella rivelazione cristologico-antropologica, e, per Rosmini, ha una struttura teoretica tale per cui, avendo ogni ente un principio e un termine, per quanto riguarda le Persone della Trinità, ogni Persona della Trinità, in quanto subietto (il quale subietto è atto dell'essenza divina), è in se stessa un principio che è simultaneamente termine (mentre nell'essere triadico un principio che è anche termine non esiste)» (ivi, p. 119).

⁶ Cfr. N. STEEVES, *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale*, Éditions du Cerf, Paris 2016; traduzione italiana a cura di G. ROMAGNOLI, *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2018; F. BELLELLI, *Rosmini e l'immaginazione divina, l'antropologia religiosa della coscienza e la fenomenologia di Gesù. Dal corpo di Cristo al corpo della Parola di Dio: contributo teologico per l'analitica dell'affective turn dell'epistemologia contemporanea delle scienze, specificatamente umanistiche*, in ID. (ed.), *Rosminianesimo teologico. Il divino nell'uomo e l'umano nella rivelazione*, Mimesis, Milano 2017, pp. 35-38.

filosofica rivelata e lo svolgimento (anche correttamente dimostrativo) della *quaestio Dei* come frontiera tra la teologia naturale e la teologia fondamentale. Contestualmente a ciò il simbolico antropologico così impostato sancisce, almeno implicitamente, l'irriducibile differenza tra l'immaginazione umana e l'immaginazione divina, che non è filosoficamente né determinabile né negabile. Indagato sintesisticamente a partire dalla rivelazione cristologica, il simbolico antropologico è ri-significato per il fatto che: a) viene identificata la sua degenerazione (anche filosofica) per e come effetto proprio del peccato; b) con la redenzione, viene operata la sua ri-generazione e partecipazione sintesistica alla simbolica trinitaria originariamente *nuziale*.

Là dove Rosmini, commentando magistralmente e creativamente Platone, riflette sul rapporto tra il filosofico-teoretico e il filosofico-simbolico, soprattutto inerentemente alla *quaestio Dei*, dal punto di vista della filosofia della religione e della teologia fondamentale e sistematica abbiamo ricavato:

a) la cognizione di Dio ha una parte razionale ed una parte arcana e simbolica, che ha una dimensione antropologica ed una dimensione teologica, ontologicamente inaccessibile all'uomo senza la rivelazione cristologica; b) il nesso tra la vita trinitaria e l'essere ontologico-antropologico è naturalmente inaccessibile all'uomo; c) la simbolica ha due fondamenti e una possibile degenerazione: 1) simbolica creaturale che è da articolarsi con la speculazione e riflessione propriamente teoretica, per evitare sovrapposizioni e confusioni; 2) simbolica rivelata cristologico-trinitaria, che esige di essere compresa nell'esercizio credente della ragione teologico-filosofica; 3) la degenerazione consiste nel fatto che l'umano ingegno, indebolito dal peccato, o cade nel razionalismo oppure nel panteismo, abusando e snaturando ora la capacità razionale ora la elaborazione simbolico-antropologica, conferendo ad entrambe o a una sola di queste due componenti capacità che appartengono solo alla simbolica cristologico-trinitaria.⁷

Sulla base di quanto qui descritto ci sembra evidenziabile che, in ottica del superamento rosminiano del neotomismo e per questo anch'esso autenticamente tommasiano,⁸ l'analogo

⁷ BELLELLI, *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, cit., *Introduzione*, p. 16.

⁸ Riferimento per il tomismo creativo in cui si colloca Rosmini sul tema è il seguente passaggio di M. Imperatori: «Ed al dualismo platonico l'Aquinate ha voluto decisamente e consapevolmente opporsi non, si noti bene, in ragione di una semplice strategia culturale legata alla necessità di integrare l'aristotelismo, che quando Tommaso affronta le tematiche più squisitamente teologiche perde d'altronde la sua centralità a favore della teologia neoplatonica, ma principalmente, e soprattutto, per fedeltà creativa alla Scrittura ed alla fede della Chiesa nella risurrezione della carne, prese in considerazione in modo teologicamente per nulla ingenuo né affatto fondamentalista, come mostra la chiara consapevolezza che Tommaso ha di dover meglio precisare filosoficamente il concetto stesso di corporeità umana. Più vicino a noi, in epoca post-conciliare, la posizione tomasiana verrà invece criticata, e da alcuni anche rifiutata, paradossalmente proprio in nome della necessità di superare il dualismo greco in favore del recupero di un'antropologia e di una escatologia più attente a quei dati biblici che in realtà sono stati l'ispirazione e l'anima più

gia/anagogia cristologica e la simbolica nuziale-trinitaria vengono correttamente, emblematicamente e sinteticamente esplicate nel seguente sintagma, epistemologicamente espressivo della tesi teologica principale suesposta: «l'ordine nuziale simbolico-originario-sintesistico degli affetti (eros-philia-agape, nella reciprocità del maschile e del femminile e di anima e corpo) di pro-affezione/ente principio/subietto, ed auto-affezione/ente termine/obietto è analogabile - inoggettivazione inclusa - al sintesismo antropologico/triadico-cristologico/trinitario».⁹

L'analogia in oggetto è relativa al rapporto tra il cristologico e l'antropologico. Come ogni analogia teologica anche questa si regge sulla *maior dissimilitudo* tra l'analogato principale che è quello soprannaturale e l'analogato partecipato che è quello creaturale. *Eros-philia-agape* hanno come fondamento una duplice struttura: la reciprocità del maschile e del femminile e quella di anima e corpo. La duplice struttura del fondamento di *eros-philia-agape* è decifrabile alla luce dell'originaria dimensione simbolica degli affetti al punto che tale duplice struttura medesima risulta ontologicamente avente un ordine nuziale. Questa duplice struttura dell'ordine simbolico-nuziale degli affetti è intrinseca ai due termini dell'analogia sopra descritta: nel cristologico risiede la nuzialità trinitaria che per la sua decifrabilità ha rosminianamente i termini di *pro-affezione/ente principio/subietto, ed auto-affezione/ente termine/obietto*. Non ci può essere inoggettivazione senza il sintesismo delle tre forme dell'essere: ente principio-obietto sono la forma ideale, subietto è la forma reale ed ente termine è la forma morale.

Tra l'essere trinitario cristologico e l'essere triadico antropologico sussiste il criterio della *maior dissimilitudo* nella comparazione analogica. Per tale motivo, come indichiamo anche in seguito, è la forma morale il criterio della relazione tra il cristologico e l'antropologico, laddove

profonda dell'escatologia tomasiana. Diventa a questo punto legittimo pensare che, se fosse stata accolta in tutta la sua ricchezza e novità, quest'ultima avrebbe presumibilmente permesso alla teologia cattolica di valorizzare per tempo il ricco e positivo significato antropologico e teologico della corporeità umana, pensandola come realtà non solo materiale e biologica, ma bensì *intrinsecamente umana* proprio perché impensabile senza l'anima intellettuale che la struttura in-formandola umanamente in tutto quanto il suo essere, anche quello più direttamente vegetativo ed animale. E questo fino a coinvolgere la mascolinità e la femminilità che caratterizzano positivamente fin dall'origine ogni corpo umano, destinato a partecipare in Cristo all'eterna beatitudine con le sue specifiche caratteristiche anche genitali» (M. IMPERATORI, *Abolizione o redenzione del corpo sessuato? Verso una strutturazione nuziale della Rivelazione cristiana*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017, pp. 58-60). Sul tema del corpo sessuato rimandiamo anche a A. VON SPEYR, *Theologie der geschlechter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969.

⁹ BELLELLI, *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, cit., pp. 17-18. «Luogo precipuo del simbolico proprio della rivelazione è manifestare come la redenzione sia realizzativa di una elaborazione antropologica del simbolico conforme alla nuzialità cristologico-trinitaria (il peccato è proprio ciò che impedisce questa trasposizione simbolica e vi si oppone)» (ivi, p. 26). Il sintagma indicato ricorre esplicitamente anche nelle pp. 32, 43, 52, 121, 138, 406.

proprio la *maior dissimilitudo* consente di non confondere né separare l'ordine nuziale soprannaturale dell'essere eterno-infinito e l'ordine nuziale naturale dell'essere finito-creaturale. Sempre alla luce di tale *maior dissimilitudo* il sintesi delle forme dell'essere e l'inoggettivazione rosminiana consentono, evitando ogni confusione, di evidenziare senza estrinsecismo della grazia e senza immanentismo razionalistico l'unione di Dio con l'uomo e viceversa.

Questo approccio e queste specificazioni trovano supporto nei seguenti passaggi, confermati dai riferimenti che di volta in volta indichiamo.

I passaggi in oggetto sono: 1) l'approfondimento della forma morale in termini di relazione tra verità e carità; 2) la dimensione di estetica teologica propria della fruizione antropologica della nuzialità trinitaria; 3) la dimensione di riconoscenza-gratitudine e di umiltà propria dell'esperienza sopra descritta; 4) il ripensamento della relazione tra soggettivo e oggettivo proposta dalla teoresi rosminiana sulla forma morale dell'essere in quanto connessione fondamentale tra la teologia trinitaria e l'antropologia.

Giancarlo Grandis a proposito della forma morale in quanto relazione tra verità e carità così si esprime:

In Rosmini, il tema dell'amore non è esplicitamente tematizzato. Tuttavia esso è presente in filigrana in tutte le sue opere come un fiume carsico che scorre nelle viscere del suo poderoso sistema filosofico/teologico (teosofico) elaborato nell'orizzonte delle Scritture ebraico-cristiane. Obiettivo dei suoi studi fu soprattutto elaborare il Sistema della Verità, «il più nobile ed alto scopo a cui si possano rivolgere gli studi, non impossibile a rinvenirsi, né vano o temerario deve riputarsi il tentarlo», un sistema della verità che ha però il suo compimento nella carità, in quello che il roveretano definisce congiungimento all'Essere senza limiti *per conoscimento amativo*, l'ultimo atto di cui l'uomo è potenza. Alla scuola della Rivelazione, in cui Dio si fa maestro degli uomini – afferma Rosmini – sono due le parole che compendiano il suo insegnamento: «Verità e Carità: e queste due parole significano cose diverse, ma ciascuna di esse comprende l'altra: in ciascuna è il tutto; ma nella verità è la carità come un'altra, e nella carità è la verità come un'altra: se ciascuna non avesse seco l'altra, non sarebbe più dessa».¹⁰

La relazione teologico-cristologica di verità e carità è l'origine della teologia sacramentaria.

¹⁰ G. GRANDIS, *Rosmini e la nuzialità: la teoresi dell'amore*, in BELLELLI (ed.), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, cit., pp. 260-262. Poco sopra sempre G. Grandis afferma: «Rosmini è conosciuto, più che come “teologo dell'amore”, come il pensatore che ha teorizzato l'essere ideale presente fin dall'inizio nella mente umana, punto di partenza del suo titanico progetto di elaborare una *Enciclopedia Cristiana* nel contesto della sfida posta dall'Illuminismo. Certamente l'*Antropologia nuziale* così come si è andata configurando nella recente ricerca teologica è estranea, sia nel linguaggio sia nei presupposti teoretici, al pensiero Rosminiano, così come è estranea l'antropologia personalista in ambito filosofico, quale si è configurata nel pensiero del '900. Ciononostante non si può non notare la centralità dell'uomo, presente nella riflessione rosminiana, assunta metodologicamente nel suo sistema e come punto di partenza della sua speculazione, che evidenzia la costante rilevanza antropologica della sua teoria dell'essere, analizzata nella unità e nella triadicità delle sue forme: *ideale, reale, morale*».

Se è vero che a sua volta la teologia sacramentaria è l'anello di congiunzione tra il teologico-cristologico-trinitario e l'antropologico, è altrettanto vero che è la Scrittura il codice rivelato e culturale che costituisce l'anima della teologia, la quale, di suo, è chiamata ad interpretare tale codice in modo organico. Nel pensiero di Rosmini, inoltre, ecclesiologia e diritto¹¹ sono in stretta continuità, anche in quanto ad essi è sottesa sia un'estetica¹² sia, in un certo senso, un'anticipazione della deontologia del fondamento,¹³ la quale attinge dalla Scrittura il criterio della giustizia di *agape*.

Dato che in Rosmini teologia e filosofia sono strettamente correlate e reciprocamente illuminanti, e dato che proprio per questo non si dà il pericolo che le scienze umanistiche degenerino nell'estremo opposto del razionalismo teologico, cioè nell'immanentismo impermeabile alla trascendenza (e che tende a sostituirsi al teologico stesso, emblematicamente proprio nel simbolico, come abbiamo sopra descritto), proprio in tale ottica la nuzialità trinitaria è efficace nel contribuire affinché filosofia e pedagogia siano in grado di ripensarsi, alla luce di questa proposta teologica, nelle risposte date ai problemi e alle domande della contemporaneità (e viceversa, come Rosmini indica nella sua opera *Introduzione alla filosofia*).

La relazione di ciascuna Persona della santissima Trinità appartiene al mistero di Dio Padre nei termini di paternità-maternità, al mistero di Dio Figlio nei termini della sponsalità Cristo Chiesa, al mistero di Dio Spirito Santo nei termini di mascolinità e femminilità.

L'aspetto decisivo su cui porre l'attenzione a proposito delle applicazioni pratiche delle implicazioni fondamentali dell'approccio epistemologico della nuzialità trinitaria è il nesso e il passaggio tra la teologia sistematica, mediante la teologia fondamentale, e la teologia morale fondamentale, tenendo presente che è anche dall'antropologico che si sono ricavati elementi teoretici fondamentali: si tratta, con Rosmini, che è partito dall'uomo miseramente 'smozzicato' per giungere a Dio, di tornare da Dio all'uomo a partire dalla Trinità rivelata dall'Incarnazione del Verbo, perché l'uomo sia salvato ed esprima in una vita nuova la sua figliolanza divina. Per fare questo occorre 'innestare' la nuzialità trinitaria antropo-teologica dentro ai criteri di discernimento ed educazione del comportamento morale, avvalendosi della teoria dell'originariamente *nuziale* struttura metafisico-affettivo-simbolica della coscienza credente. In tal senso, in ambito di teologia morale fondamentale, per l'espressione della relazione nuziale-trinitaria tra verità e carità, un primo criterio a) è quello della disponibilità a dare vita a un amore disinteressato e incondizionato per l'altro, che è espressione dell'integrazione da maturare e modulare in termini simbolici, sia trinitari sia antropologici, dell'umano comune dell'*eros* e della *philia* nell'*agape*; b) un secondo criterio è quello della donazione con tutto se stessi – spirito e corpo – la quale comporta l'elaborazione dell'affettività da coscientizzare in termini nuziali, affettività,

¹¹ Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, M. NICOLETTI-F. GHIA (eds.), voll. 27-27/A-28-28/A, Città Nuova, Roma 2013-15. È in quest'opera di Rosmini, infatti, che troviamo una parte cospicua della sua elaborazione ecclesiologica.

¹² Cfr. P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016.

¹³ Cfr. ID., *Deontologia del fondamento*. Seguito da *Verso una svolta affettiva nelle Law and Humanities e nelle neuroscienze*, P. HERITIER (ed.), Giappichelli Editore, Torino 2016.

quindi, da non concepire come negazione del piacere. Il piacere, infatti, è anche il frutto buono dell'esercizio della pro-afezione, e per questo va concepito come purificazione del simbolico antropologico, il quale è frantumato dal peccato. Tale purificazione dell'originario valore positivo dell'affettività dalle scorie degeneranti del peccato si compie con il simbolico nuziale trinitario, nel quale, con la grazia sacramentale, la pro-afezione trinitaria trasfigura la pro-afezione umana dandole gli stessi sentimenti trinitari, consolidando la capacità relazionale ed immunizzandola dall'auto-afezione snaturata nel narcisismo nichilistico; c) un terzo criterio è costituito dalla collocazione del legame con il mondo e la realtà all'interno della responsabilità di donare alla società il proprio servizio, in una reciprocità nella quale si ricevono, non solo come coppia-famiglia ma come persone, risorse tali da avere grande importanza per la crescita della comunione; d) un quarto criterio è costituito dall'apertura al dinamismo sessuato dell'esperienza sessuale, tenendo conto dei tempi di maturazione e della persona e delle relazioni.

Lo sviluppo applicato di questi criteri ai vari ambiti dell'esperienza dell'umano comune antropologico, da non disgiungersi e confondersi mai con il nuziale-trinitario, permette di concorrere efficacemente all'elaborazione di una nuova etica della sessualità, che si misuri seriamente con la complessa realtà del corpo sessuato in prospettiva teo-antropologica, e con la relazione uomo-donna. Alla luce della risurrezione di Cristo nel suo vero corpo sessuato,¹⁴ in Dio Trinità e nella persona umana, in base alla considerazione della generazione nuziale-trinitaria della pro-afezione, rispettando e accogliendo come servizio d'amore supremo dello e all'umano le dinamiche della relazione uomo-donna, ci si può aprire alla molteplicità e alla ricchezza dei significati naturali e soprannaturali della generazione nuziale-trinitaria, in un orizzonte di comprensione del vissuto sessuale in cui si intersecano e interagiscono tra loro aspetti antropologici e aspetti teologici.¹⁵ Particolare significato rivestono, da questo punto di vista, l'attenzione ad

¹⁴ Cfr. A. BISCARDI, *Un corpo mi hai dato. Per una cristologia sessuata*, Cittadella, Assisi 2012.

¹⁵ Il punto cruciale su questi temi è l'espressione di una esperienza di anticipazione della *visio beatifica* nella relazione spirituale antropologicamente vissuta con modalità differenti, specifiche e complementari sia nella vocazione coniugale-matrimoniale, sia nella vocazione della vita verginale, sia nella vocazione al ministero ordinato. Le parole di Hadjadj, che, per analogia di *maior dissimilitudo*, applichiamo correttamente non solo alla condizione beatifica, ma anche alla escatologica anticipazione di tale condizione beatifica, che è costituita in modo diverso e complementare dalla condizione propria della verginità consacrata e del celibato ecclesiastico nel ministero ordinato, sono le seguenti: Mario Imperatori alla nota 104 di pagina 58 del testo sopra citato rimanda a F. HADJADJ, *Mistica della carne. La profondità dei sessi*, Medusa, Milano 2009, pp. 186-187: «Tramite il sesso, vogliamo essere sconvolti nell'anima. I genitali erano soltanto il mezzo difettoso di questa penetrazione dell'altro fino all'impenetrabile. Con la risurrezione, a partire da un'anima che la visione beatifica di Dio fa ricadere sul corpo, è l'intera carne che possiede la penetrabilità fisica dell'altro sesso e l'impenetrabilità spirituale dello sguardo. Quello che Georges Bataille cercò oscuramente si presenta, qui, in maniera limpida. Ciò ch'egli spinse fino all'osceno si libera nella dolcezza di Dio. Al termine delle atrocità della *Storia dell'occhio* si incontra questa visione di orrore

alcune dimensioni (religiosa, interpersonale, corporea, culturale e temporale), che consentono di seguire con profitto il cammino (talora accidentato) dell'evolversi della tradizione cristiana, e la coerenza con cui la prospettiva teologica è trasferita nell'ambito della delineazione degli orientamenti etici.¹⁶ Sono proprio queste connessioni tra l'antropologico e il trinitario nei termini della teologia morale fondamentale ad evidenziare che l'umano comune del Verbo incarnato nella riflessione rosminiana apporta delle novità ancora da scoprire e da valorizzare in un contesto culturale che sappia fare tesoro di un'ormai consumata stagione del secolarismo e della secolarizzazione, senza per questo dimenticare, o trascurare, o sottovalutare quanto di buono è stato prodotto da questa stagione storica. Ancora più nel dettaglio ci preme qui sottolineare come, ben lungi dall'essere una prospettiva fideistica e dispotica, la connessione tra il teologico e l'antropologico in Rosmini non è solo compatibile con l'urgenza contemporanea di dare solida consistenza al tema cruciale dei diritti umani, quanto piuttosto offre efficacemente punti prospettivi innovativi che vanno al di là della contrapposizione e/o del dialogo tra sordi molto spesso in essere tra la Chiesa e il mondo.

Giungendo ora al secondo passaggio – la dimensione di estetica teologica propria della fruizione antropologica della nuzialità trinitaria – acquisisce originale significato la celebre espressione di Karl Rahner a proposito del futuro del cristianesimo/cristiano, laddove affermava che tale futuro o sarà mistico o non sarà. In questo senso, anche relativamente a questo passaggio risulta centrale il riferimento alla forma morale dell'essere, ancora più nello specifico, sempre nella connessione tra la dimensione trinitaria e quella antropologica, in particolare emergendo la dimensione di estetica teologica dell'etica della verità:

La pregustazione dell'infinito, [...], si configura come un estatico, mistico e contemplativo istante purissimo quasi meta-temporale e meta-cosciente, che, ovviamente, non ha nulla a che fare con un qualsivoglia stato di alterazione coscienziale o artificiale, magari provocato dall'assunzione di sostanze chimiche o quant'altro, ma piuttosto, come scrive Rosmini, di «soppressione degli atti riflessi e della coscienza. E tuttavia l'uomo non può anelare a cosa di maggiore sua soddisfazione, che a quel cotal sonno dell'intelletto e dello spirito assorto nell'oggetto dell'estatica contemplazione, e così rapito a se stesso,

attraverso le palpebre di una “vagina villosa” la profondità di uno sguardo azzurro pallido. Il pornografo confessa il carattere mistico della propria richiesta: ciò che lo attira non è la bestialità, bensì l'erettività dei suoi occhi davanti all'ocularità della materia femminile. [...] La comunione non deve più esprimersi corporalmente attraverso i genitali. La stretta è interamente spirituale e carnale, senza conflitto né diminuzione dell'uno a causa dell'altro. [...] Le viscere saranno come a fior di pelle, oppure la pelle, su tutta la propria superficie, sarà simile a una bocca che esprime il Verbo stesso. Inutile, quindi, unire le parti basse. L'intensità dell'amplesso e l'altezza della parola si sposeranno con questi corpi profondi all'infinito. Le carni potranno unirsi senza riserve in un bacio di pace, che sarà altresì un inno lacerante al Salvatore».

¹⁶ Cfr. la recensione di Giannino Piana al seguente volume: A. FUMAGALLI, *L'amore sessuale. Fondamenti e criteri teologico-morali*, Queriniana, Brescia 2017, in «Teologia» 2018, 1, pp. 107-109.

quasi in una piena obliivione, in una cotal deliziosissima morte di vita vitale pienissima». ¹⁷

La crescita esponenziale della crisi antropologica porta all'evidenza che il momento storico che stiamo vivendo è quello in cui si rischia di perdere la differenza sessuale e la comunità, insieme al significato antropologico del corpo, a proposito del quale è da sottolineare la portata decisiva della pro-affezione nella specificità maschile e nella specificità femminile. Il simbolo nuziale è esposto a profondissime sollecitazioni: da un lato è desiderato e dall'altro è disprezzato. È necessario incrementare la realtà teologico-biblica dell'Alleanza, fondamento della simbolica complessiva della nuzialità trinitaria, nella quale risiedono una simbolica specifica del sacramento del matrimonio, una simbolica specifica del ministero ordinato, e una simbolica specifica della verginità consacrata. La dimensione etico-estetica della forma morale, in quanto conoscenza amativo, consente di approcciare le questioni di morale fondamentale suesposte apprezzando adeguatamente, nell'ottica della risurrezione di Cristo e del dato teologico della risurrezione della carne, la complementarietà di sessuato e sessuale nell'esperienza antropologica comune. Ciò che intendiamo affermare è che la possibilità di constatare obiettivamente che la sessualità antropologica non è incompatibile, quanto piuttosto il contrario, con la nuzialità trinitaria è ulteriore conferma della pertinenza del tema di questo contributo: la comprensione del teologico con l'antropologico è strutturale sia all'antropologico che al teologico. Non si tratta di annullare il valore del secolare, quanto piuttosto di cogliere la sua relatività a un assoluto trinitario che non è minaccia ma garanzia della piena valorizzazione proprio della secolarità (e della sua libertà).

Le implicazioni e i risvolti antropologico-sintetici della simbolica nuziale-trinitaria nella

¹⁷ S.F. TADINI, *Eros e Agápe nella metafisica ontoprismatica di Rosmini*, in BELLELLI (ed.), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, cit., p. 332. Sulla dimensione antropologico-estetica dell'esperienza spirituale descritta da Tadini ravvisiamo la convergenza di C. Mezzasalma: «Non poteva esserci un rifiuto più drastico dei canoni della poetica neoclassica, a costo anche di misconoscere in un certo senso l'apporto del Foscolo alla funzione morale del suo classicismo. Tuttavia, il nucleo della sua poetica, come riconosce anche Pietro Prini, non è minimamente intaccato dal pericolo di una involuzione moralistica che poteva trovarsi dietro l'angolo, soprattutto per chi si professava un artista cristiano. Da questo moralismo Rosmini viene salvato dal gusto sicuro della realtà, dal suo costante senso della storicità dell'arte. Ed è proprio il sottile confine che sembra separare, nella nostra contemporaneità, la storia dell'arte dalla storia come arte (Nietzsche), che sembra riportare la riflessione rosminiana nell'ambito della nostra convulsa, ma illuminante attualità» (C. MEZZASALMA, *La visione oltre l'immagine: atto spirituale dell'umano che trascende l'uomo*, in BELLELLI (ed.), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, cit., p. 162).

teologia morale fondamentale, vertono sull'originale configurazione e differenziata modulazione di *eros/philia/agape*.¹⁸ Il simbolico-originario-sintesistico degli affetti, nella reciprocità del maschile e del femminile e di anima e corpo, ha un originario ordine nuziale afferente, in particolare, alla forma morale dell'essere.

Nel terzo passaggio – la dimensione di riconoscenza-gratitudine e di umiltà propria dell'esperienza della connessione tra il teologico-trinitario e l'antropologico – per una ulteriore indicazione della interazione di tale connessione, risultano imprescindibili i seguenti riferimenti:

Sul piano della tendenza morale ciò che *ex parte homini* è tendere all'essere, *ex parte Dei* è donare l'essere; quindi nel reale finito intelligente: «Tendere nell'essere non è altro che acconciarsi a ricevere l'essere» e ricevere l'essere significa ricevere ciò che si è. Si comprende da queste considerazioni per quale ragione la natura morale partecipata dall'uomo si manifesti nella forma della *riconoscenza* o *gratitudine*. L'ente finito intelligente riconosce di ricevere dall'Essere assoluto sussistente tutto quel che è e che ha, «ma intenderà che tutto quello che ha non è lui stesso, e quello che è non sarebbe, se non fosse unito a quello che ha e che non è lui, sicché, diviso da questo, cade nel nulla». Si osservi di passaggio il ruolo decisivo assunto in questa articolazione concettuale dalla sistemazione data da Rosmini alla costituzione dell'ente reale finito e, in particolare, internamente a essa, al peculiare intendimento dell'*actus essendi* tomista. L'apprezzamento morale dell'essere da parte dell'uomo non potrà mai essere un apprezzamento egoistico di se stesso come soggetto autosufficiente, «ma d'un altro, perché l'essere è altro, come dicevamo rispetto a lui, ed egli è altro rispetto all'essere». Da quest'atteggiamento la necessità dell'*umiltà*: l'apprezzamento morale termina nell'essere che è altro rispetto al soggetto umano e dunque si costituisce quale apprezzamento di ciò che quello stesso soggetto *non* è e separato dal quale è nulla.¹⁹

L'alterità nella sua pienezza trinitaria culmina proprio nella nuzialità. La rivelazione cristologica, infatti, mediante la simbolica dell'intimità divina manifestata agli uomini, ci consente di constatare proprio che l'alterità medesima non ha un volto inafferrabile, nel senso di impersonale, quanto piuttosto la caratteristica della nuzialità, intesa come complementarità di una differenza che riconosce la pienezza dell'alterità nel momento in cui si unisce ad essa rimanendo altra da sé.

Ancora una volta l'originale superamento della modernità che Rosmini efficacemente svolge, determinando un'inedita quanto efficace e ortodossa sintesi tra la metafisica classico-medioevale e la svolta antropologica originata dal trascendentale del *cogito*, affonda le ragioni della propria riuscita nella radice sintetistica del rapporto tra soggetto e oggetto, come da quarto passaggio suesposto:

si coglie in modo chiaro la modalità con cui Rosmini intende recuperare, nell'oggetto, la personalità

¹⁸ In particolare andrebbe sondata la dinamica complessiva e vocazionalmente specificata tra il corpo sessuato (e i suoi atti) e il corpo sessuale (e i suoi atti), alla luce della svolta affettiva della metafisica in metafisica della pro-affezione.

¹⁹ N. RICCI, *Prossimità societaria. Il problema dell'origine della facoltà morale e i processi di inoggettivazione nel pensiero di Rosmini*, in BELLELLI (ed.), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, cit., p. 386.

soggettiva che si era abbandonata. A ben vedere, *il soggetto ritrova se stesso non nell'oggetto in quanto oggetto, bensì nell'oggetto in quanto contenente un soggetto che va ad abitare e, dunque, anche a vivificare e restituire la personalità del soggetto che si è inoggettivato*. Nella prospettiva rosminiana, allora, viene messa in luce l'importanza della reciprocità tra soggetto e oggetto-soggetto, tra l'uomo e Dio.²⁰

Se l'alterità è il luogo dell'incontro pieno e totale di soggettività e oggettività, allora la pienezza del senso propria dell'oggettività e della soggettività non può non essere a sua volta nuziale; anche nella relazione tra alterità e soggettività e oggettività, dunque, ritroviamo il ritmo triadico-trinitario dell'essere. L'alterità del soggettivo rispetto all'oggettivo e quella dell'oggettivo rispetto al soggettivo ne costituisce da un lato l'unità originaria e dall'altro la molteplicità in quanto criterio della *reductio ad unum* delle forme dell'essere nella primalità di quella morale. La rivelazione cristologica nomina in termini nuziali e trinitari l'alterità, la soggettività e l'oggettività. Questi ultimi tre elementi sono trasversali all'antropologico-triadico e al cristologico-trinitario, e il loro punto di incontro si concretizza nella singolarità universale di Gesù di Nazaret, *crux philosophorum*.

In conclusione, dall'universale concreto della *fides Christi*, è configurabile la nuzialmente originaria struttura della (teoria della) coscienza credente. È la coscienza credente stessa ad attivare, mediante l'immaginazione simbolica, il sintesismo(-inoggettivazione) antropologico/triadico-cristologico/trinitario: i nessi quali pro-affezione/auto-affezione, ente principio/ente termine, subietto/obietto esprimono analogamente, nell'essere trinitario e (per quanto riguarda la dignità dell'essere umano creato e redento) nell'anima e nel corpo sessuati e sessuali, il paterno/materno, lo sponsale (sposo/sposa) ed il maschile/femminile. La connessione antropologico-trinitaria di tali nessi, come abbiamo mostrato, è legittimamente radicata e documentabile nell'opera di Rosmini e, messa in dialogo con le contemporanee scienze umanistiche, può dischiudere orizzonti di ricerca che conducono ad affrontare in modo totalmente inedito (al di là di ogni schieramento tendenzioso e strumentalizzante) le sfide dell'umanesimo post-moderno.

fernandobellelli@gmail.com

(Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia)

²⁰ E. PILI, *Essere morale e intersoggettività nell'ontologia di Antonio Rosmini*, in BELLELLI (ed.), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità. Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, cit., p. 95.





Overtime

Filosofi davanti a Cristo (Queriniana 1989) è stata la prima opera di cristologia filosofica di Xavier Tilliette pubblicata in Italia. Di essa non esisteva ancora un'edizione francese, che doveva apparire solo quattro anni più tardi. Quale curatore e traduttore dell'opera, ho lavorato direttamente sui dattiloscritti dei corsi tenuti all'Institut Catholique di Parigi, con la supervisione dello stesso Autore. Nel volume pubblicato non era presente un capitolo su Rosmini. A scusarsene era lo stesso Tilliette che, nella prefazione all'edizione italiana, così scriveva: "Mi rincresce amaramente di aver lasciato vuoto il posto di Antonio Rosmini e di accontentarmi di una breve menzione. La colpa è di un certo provincialismo della cultura francese". Due anni dopo, in occasione della seconda edizione riveduta e aggiornata, l'Autore aveva voluto aggiungere: "La lacuna lamentata nella Prefazione è stata in gran parte colmata da una conferenza tenuta a Stresa dal titolo La cristologia filosofica di Antonio Rosmini, di prossima pubblicazione negli Atti del XXV corso della 'Cattedra Rosmini' (agosto 1991) e nella Rivista Rosminiana (1992)". Pertanto il capitolo qui tradotto, tratto dal volume *Le Christ des philosophes* (Culture et Verité, Namur 1993, pp. 283-298), deve considerarsi la stesura definitiva del testo presentato a Stresa.

(Giuliano Sansonetti)





XAVIER TILLIETTE

THE PHILOSOPHICAL CHRISTOLOGY OF ANTONIO ROSMINI

LA CRISTOLOGIA FILOSOFICA DI ANTONIO ROSMINI

The aim of Xavier Tilliette's essay is not to render Rosmini's Christology in all its breadth, but to question it from a philosophical point of view (in order to show its originality). According to Tilliette, Rosmini is convincing and original precisely at the intersection point between philosophy and theology. In this sense, his philosophical Christology (like any authentic philosophical Christology) bases on a Christian philosophy; and Rosmini's thought is from top to bottom a Christian one. For the French philosopher, Rosmini's originality consists in showing that Christianity does not furnish a stock of immutable, eternal contents; Christianity is, rather, full of philosophy of its own, a "philosophy born in the bowels of Christianity" (according to the successful Rosminian formula). In this perspective, it is philosophy itself that "takes from Christ": "there is no true philosophy that about Christ". Thus, Christ becomes the living archetype, the personified wisdom, the object and purpose of philosophy. For Tilliette, Rosmini put his philosophy at the service of a true ontology of Christ. Moreover, for Tilliette (similarly to Blondel), Rosmini's merit lies in not separating, nor isolating, the different aspects of Christ. Rosmini's Christocentrism is a form of pan-Christism.

La mia intenzione non è quella di dispiegare tutta l'ampiezza della cristologia di Rosmini ma di considerarla dal punto di vista filosofico e mostrarne l'originalità. Questo filosofo profondo è un teologo geniale, ancora scarsamente conosciuto, e dov'è più a suo agio e più inventivo è proprio all'incrocio delle due discipline, filosofia e teologia, dove s'incontra un piccolo numero. Egli chiama il suo luogo di elezione "i confini della dottrina filosofica e della dottrina teologica" e spiega a lungo la sua posizione.¹ È qui che si colloca per elaborare le premesse di una cristologia che si presenta spontaneamente per il suo margine filosofico. Una cristologia filosofica infatti,

¹ *Antropologia soprannaturale*, t. 1 (As I), *Opere* 39, pp. 33-276 (Libro I).

pena il secolarizzarsi e lo snaturarsi, si fonda necessariamente su una filosofia cristiana e quella rosminiana è una filosofia cristiana da cima a fondo.

Il sintagma, applicato all'opera di Rosmini, oggi disturba meno dacché è stato energicamente riabilitato in lavori eccellenti come quelli di Cristaldi, Staglianò, Lorizio. Ma esso suscita ancora diffidenza, soprattutto in Italia dove il laicismo ha a lungo dominato l'Università. Si temono gli ibridi, si ha paura per l'autonomia della filosofia, per la sua emancipazione conquistata a caro prezzo sull'oscurantismo e il clericalismo, e non esente da ingratitudine:

...come agnel che lascia il latte
Della sua madre, e semplice e lascivo
Seco medesimo a suo piacer combatte (Par. V 82)

È Rosmini a ironizzare;² ed è verissimo che il filosofo medio è ossessionato – per completare l'immagine – dalla proibizione biblica di “cuocere il capretto nel latte di sua madre!” Per altro la diffidenza non è minore tra i teologi di mestiere, come se la filosofia dovesse necessariamente contaminare la fede e contaminare la purezza del cristianesimo. Ebbene, niente è più estraneo a Rosmini di questa duplice diffidenza. Per lui filosofia e teologia sono limitrofe e si accostano l'una all'altra senza pericolo, pur rispettando le reciproche “impostazioni”.

È vero che l'improvvido dibattito attorno alla cosiddetta filosofia cristiana – il dibattito degli anni Trenta che ha avuto come protagonisti Bréhier, Gilson, Maritain, Blondel e van Steenberghe – ha piuttosto oscurato le relazioni che la costituzione *Dei Filius* del Vaticano I e l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII presentavano sotto auspici tanto favorevoli. Il fatto è che il pensiero filosofico del XIX secolo era percorso da una forte corrente di filosofia cristiana, fiera di esserlo: da Friedrich Schlegel, Lamennais e i tradizionalisti, a Blondel e Laberthonnière, passando per Bautain, Bonnetty, Lequier, Gratry, Ollé-Laprune ecc. Non si possono più ignorare la potenza e la coerenza di tale movimento dopo la *summa* recente, considerevole, votata da Emmerich Coreth e Heinrich Schmidinger alla filosofia cristiana dei pensatori cattolici del XIX secolo, una serie impressionante di monografie.

F. Schlegel aveva istituito la sua *christliche Philosophie* contro l'hegelismo trionfante. Anche l'opera imponente del Roveretano si situa in un clima rivendicativo, ergendosi come replica a una filosofia orgogliosa e sviata rappresentata dall'Idealismo tedesco erede del razionalismo dei Lumi. A quest'ultimo oppone una filosofia “sana”, sinonimo di filosofia “vera”, innestata direttamente sul cristianesimo. L'aspetto polemico accompagna la tesi fondamentale del tradizionalismo, ossia l'origine divina della verità, la Rivelazione primigenia come un deposito trasmissibile per sempre. Il cristianesimo non fa che confermare, restaurare, completare. Ma l'originalità di Rosmini consiste nel mostrare che il cristianesimo non conserva un deposito immutabile e *ne varietur*; che esso è pregno d'una filosofia che appartiene solo a lui e che si tratta di mettere in luce. Gli interpreti recenti, Staglianò e Lorizio, hanno giustamente valorizzato la formula della “filosofia scaturita dalle viscere del cristianesimo”, quindi inviscerata nel cristianesimo. L'espressione è volutamente socratica, è l'insegna di una maieutica cristiana e Rosmini presume

² *Introduzione alla filosofia*, (IF) Opere 2, “Degli studi dell'autore”, 2, 72.

di ritrovare ed esporre, con l'arte dell'ostetrica, la filosofia generata dalla Rivelazione ebraico-cristiana:

(la fede cattolica) suppone sotto di sé e accenna una filosofia [...]; una dottrina [...] che mostra supporre sotto di sé la più profonda filosofia, quasi un suo preliminare. [...] Ora, egli è appunto questa filosofia la quale giace occulta nelle viscere della cristiana teologia, che noi ci siamo proposto di aiutare perché venga alla luce: facendo ancor noi [...] l'ufficio, quasi direi, di levatrice.³

Questo sistema di filosofia cattolica, di filosofia “nascosta” che viene alla luce non è la *philosophia perennis* sul modello medievale. Rosmini, buon conoscitore di San Tommaso, non ha pensato che l'Aquinate si fosse accaparrato per sempre la filosofia cristiana. I tempi sono cambiati, la filosofia si è emancipata, ha rigettato ogni tutela, in particolare quella del cristianesimo. Di fronte a una nuova situazione, è il cristianesimo a restare e la filosofia ad adattarsi. Il sistema che Rosmini estrae dal limbo del subconscio teologico non può essere una ripetizione del passato.

L'altra questione spinosa riguarda proprio il rapporto con la teologia. Essa è lungamente trattata nello studio di Antonio Staglianò,⁴ che potrebbe intitolarsi quasi altrettanto bene “La ‘filosofia’ secondo Antonio Rosmini”. La teologia in quanto scienza è soggetta come le altre scienze alla regolazione della filosofia, risultando essa dall'applicazione di una filosofia alla verità rivelata. È dalla filosofia che la teologia riceve *naturam, habitum, ingeniumque verae scientiae*.⁵ La demarcazione è tanto più stretta in quanto la filosofia, elaborata in vista del dogma, non fa che restituire ciò che ha preso a prestito dalla religione. Propedeutica alla vera religione, vi è essa stessa precontenuta. Solo che Rosmini non ha dispiegato il lavoro euristico, l'apertura che giunge alla costruzione del sistema. Questo, come provano tanti seri studi, si regge da solo. Di tanto in tanto, soprattutto nell'*Antropologia soprannaturale* a proposito del peccato originale, Rosmini ha mostrato riflessivamente l'origine teologica ma egli preferisce oscillare tra filosofia e teologia, come se avesse la fobia della “filosofia separata”. In realtà egli si mantiene in una dimensione di sapienza cristiana che ingloba l'una e l'altra. La natura è già un'ombra e un abbozzo del soprannaturale. Quella che fu la sapienza pagana è dimenticata e superata, a onta dell'ammirazione del Roveretano per Platone. Con G. Allievo, citato da Staglianò,⁶ si dovrà parlare di sapienza teologica e filosofica, uno zeugma. Tale notevole versione del circolo ermeneutico non sempre è stata ben capita,⁷ il che è prova di un'ibernazione dell'intelligenza critica fino a che M.F. Sciacca non ha reimmesso la linfa religiosa nei canali ostruiti della dottrina.

Eppure fin dalla prefazione del *Nuovo sapiente* l'autore qualificava il suo sistema “filosofia del cristianesimo” e “teoria del Vangelo”; in altri luoghi si riferiva al binomio schellinghiano

³ AS III, p. 482 (Libro III).

⁴ *La ‘Teologia’ secondo Antonio Rosmini*, Prefazione di Clemente Riva, Morcelliana, Brescia 1987.

⁵ Ivi, p. 153.

⁶ Ivi, p. 154.

⁷ Ivi, p. 155.

articolato in filosofia regressiva e progressiva, speculativa, teosofica, ossia in una propedeutica e in un'ermeneutica del cristianesimo. La corrispondenza annuncia una "filosofia sana",⁸ benefica per la religione, e più nettamente e magnificamente, una "dottrina sulle idee, intima e congenita al cristianesimo [...] che frutterà una luce religiosa nuova, che colla sua bellezza dee rapire i cuori, e soggiogare le menti [...] è nelle viscere [del cristianesimo] che si nasconde una filosofia sfolgorante di evidenza e beante gli intelletti per la sua origine divina e perché conduce di nuovo a Dio".⁹

Nonostante la discrezione del filosofo teologo, certamente non sarebbe molto difficile mostrare come il dogma della santa Trinità sia all'origine del sintesi delle tre forme dell'essere che ne sono la trasposizione noetica, o come la creazione *ex nihilo* indichi la dottrina dell'essere ideale. Ma Rosmini privilegia il processo inverso, il condizionamento filosofico delle verità teologiche. Egli lo illustra a lungo nell'*Antropologia soprannaturale* sull'esempio del peccato originale. Il "terribile dogma del peccato originale", infatti, è strettamente solidale con le idee innate tanto che, secondo il teologo Vincenzo Palmieri debitamente approvato da Rosmini, "per un cristiano che lo crede, il dubitare delle idee innate sia una contraddizione e un delitto".¹⁰ Si tratta evidentemente del *peccatum originatum*. Il peccato originale, in quanto stato, risolve la questione dell'origine delle idee, ossia dell'innatismo, poiché in certo modo le idee sono ritagliate dall'idea dell'essere universale o dell'essere ideale indeterminato. A causa della prevaricazione di Adamo l'essere universale è stato distaccato dalla divina sussistenza, dal supporto della grazia: è rimasto solo come idealità; privato del soprannaturale, l'uomo è ridotto alla sua natura. Questa la premessa. Ebbene il sistema dell'innatismo così descritto chiarisce l'enigma e lo scandalo del peccato d'origine, ossia: da un lato, il suo carattere tutto latente, tutto recessivo; dall'altro, la sua trasmissione o *trasfusione* mediante generazione. È chiaro infatti 1) che c'è distinzione reale tra l'esistenza delle idee e dei sentimenti nell'anima e la conoscenza che se ne ha; 2) che nel bambino il sentimento fondamentale e l'idea dell'essere, perciò anche l'oscillazione della volontà tra l'uno e l'altra, precedono ogni coscienza e che la "ragione del peccato"¹¹ è anteriore alla colpa, anteriore a ogni sviluppo.¹² Il peccato originale è una "macchia morale", un volere falsato, un'infezione "segreta e intima" della natura, del sentimento. Essendo stato sottratto il senso dell'Essere sussistente, non è rimasta che "la tenue idea dell'essere indeterminato"¹³ mentre la volontà perdeva il suo oggetto infinito. È una tara di natura (una riduzione alla natura) a colpire l'uomo decaduto, che non può dare che ciò che ha e ciò che non ha, e la natura – la macchia – si trasmette con la generazione: uno stato d'avversione nei confronti della verità e di Dio. L'atto di generare trasfonde una natura viziata. È molto più plausibile che immaginare un'anima intatta precipitata

⁸ *Epistolario completo*, III, p. 53.

⁹ *Ivi*, p. 613.

¹⁰ AS I, p. 483.

¹¹ *Ivi*, pp. 387, 482-483.

¹² *Ivi*, p. 387.

¹³ *Ivi*, pp. 382, 403, 391. Per il seguito, pp. 423, 465.

in un corpo corrotto. Di qui i due o tre grandi enigmi del peccato originale: la sua trasmissione specifica senza colpevolezza precedente, la sua latenza nell'infanzia, la sua cancellazione mediante il battesimo senza l'abolizione delle conseguenze naturali si spiegano in una filosofia innatista che distingue ciò che è nell'anima e la presa di coscienza e ciò che unisce il disordine della concupiscenza alla deformazione della volontà. Rosmini fa intendere che la riflessione sul dogma l'ha messo sulla via del sistema.

Il peccato non accennava se non la necessità di un sistema filosofico che ammettesse qualche cosa d'innato, ma non diceva che solo una diligente e fedele investigazione della natura della mente umana doveva poi trovare che cosa fosse questo che d'innato; e questa ricerca da noi affrontata ci condusse alla teoria della naturale intuizione dell'essere in universale.¹⁴

La concezione verginale del Cristo fornisce la prova *a contrario*. Egli è esente dal peccato giacché questo, nell'ipotesi del traducianesimo, è trasmesso con la libido o la concupiscenza della generazione da cui è stata preservato. Ma Rosmini, poiché scriveva molto prima della proclamazione del dogma mariano, non dice come la Vergine Maria, che egli chiama Immacolata, ne sia stata resa immune.¹⁵

Questa allusione al Cristo ci conduce alla cristologia filosofica che, in un secondo momento, si dispiega da cima a fondo. È merito di Giuseppe Lorizio l'aver messo in luce il posto centrale del Cristo nell'economia di tale filosofia.¹⁶ Rosmini – dice – avrebbe potuto riprendere l'insegna *Ipsa philosophia Christus*. È l'adagio di una filosofia monastica radicale, che significa che il Cristo sta in luogo della sapienza e della filosofia. Ma Lorizio l'intende del cristocentrismo. Certo il Roveretano conosce la scienza dei santi e di san Bernardo: *haec mea sublimior interim philosophia scire Jesum et hunc crucifixum*,¹⁷ ma, da parte sua, non l'intende come una rottura; al contrario, il Cristo esibisce una sapienza, una filosofia – *philosophia Christi* – che in lui sono i tesori della scienza e dell'intelligenza. Rosmini si mantiene nei pressi di Erasmo, di Nicola Cusano, di Malebranche nelle sue *Meditazioni cristiane*, di Maine de Biran alla fine della vita.

1. Infatti è la filosofia stessa a prendere dal Cristo. Non c'è vera filosofia che del Cristo, nel duplice senso dell'inizio e della fine. Il volume dal titolo *Introduzione alla filosofia*, con il vibrante testo *Degli studi dell'Autore*, esamina l'essere del Cristo secondo l'elemento della sapienza e della scienza – la “scienza filosofica” incamminatasi alla Sapienza¹⁸ o al Verbo di Dio, di cui l'essere ideale indeterminato non è che lo *Schattenreich* e la pallida *silhouette*. Su questa traccia la Sapienza

¹⁴ Ivi, p. 484.

¹⁵ Ivi, pp. 472-473. Cfr. la censura romana della prop. 34 (DZ-S, n. 3234).

¹⁶ G. Lorizio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, Morcelliana, Brescia 1988. Cfr. pp. 207, 219, 262.

¹⁷ In Cant. Sermo XLII, *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni (IVG) commentata*, Ediz. Naz. Vol. XXXIII, Cedam, Padova 1966, p. 49.

¹⁸ IF, p. 145.

divina imprime un marchio soprannaturale iscrivendo “l’archetipo eterno dell’infinita sapienza, anzi la sapienza oggettiva ad un tempo e personale”.¹⁹ Eppure Dio ha voluto di più per l’uomo mostrando l’ideale realizzato in un individuo: “Coll’Incarnazione del Verbo dunque fu sovrachiato il desiderio dell’umana natura [...] alla comparsa dell’Uomo-Dio, l’idea stessa divenne la misura buona e pigiata e scossa e traboccante, di cui parla il Vangelo”.²⁰ L’Incarnazione del Verbo colma il desiderio umano di Sapienza, Gesù Cristo realizza e porta a compimento l’ideale della filosofia. Il programma-sunto della scienza (inaccessibile) chiamata *Teletica* offre la formula di questo compimento della filosofia al di là della filosofia:

La scienza che descrive l’uomo perfetto come un archetipo, non fu ancora scritta né tentata; ed ella non potrebbe essere prima che tutte l’altre scienze intorno all’uomo giungano alla loro perfezione; e neppure allora questa scienza sarà mai compiuta. Massimamente che l’uomo al presente è decaduto e la sua natura non fu pura giammai, né era conveniente che tale fosse lasciata, onde fu sempre mista col divino e col soprannaturale; e ciò che può divenir l’uomo più perfetto in quest’ordine doppio, voglio dire naturale e soprannaturale, è cosa che vince o sfugge il pensiero stesso dell’uomo, e però non può essere compiutamente raggiunto dall’umana filosofia. Ma invece d’avere questo archetipo descritto in parole e consegnato alla morta lettera de’ libri, Iddio stesso pose innanzi all’uomo il suo archetipo vivente, e questi è GESÙ CRISTO, Capo e Signore dell’uman genere.²¹

Nel grande libro di teologia spirituale *L’introduzione del Vangelo secondo Giovanni* Rosmini, sotto la spinta dell’ispirazione, passa per anticipazione dal Verbo che è Vita e Luce degli uomini al Verbo incarnato, unito a essi fisicamente. Questa bellissima dottrina dell’incorporazione, fuori dai confini della filosofia, porta tuttavia direttamente all’inabitazione del Verbo o della sapienza, base e fondamento di una cristologia filosofica.

Ma il Cristo è l’Archetipo vivente, la sapienza personificata, l’oggetto e il fine della filosofia. In una breve prosopopea ironica alla Kierkegaard Rosmini immagina un professore tedesco, un Wegscheider qualunque, che sceglierebbe in tutta semplicità la propria insignificante persona come tema del suo corso annuale.²² Saremmo preoccupati per la sua salute mentale. In tutt’altro modo va per Colui che è il modello e la realtà della sapienza stessa, dottrina e persona in uno, FONS SAPIENTIAE, VERBUM DEI IN EXCELSIS,²³ ricopiato in lettere maiuscole. Gesù Cristo è l’ideale del sapiente. L’uomo ideale è il sapiente ideale, e il sapiente ideale nello spirito di Dio è stato effettualità sulla terra.²⁴ In un “sapiente-tipo” è apparso il tipo dell’uomo. L’umanità ha

¹⁹ Ivi, p. 173

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Ivi, p. 292.

²² Ivi, p. 157.

²³ Ivi, p. 168.

²⁴ Ivi, pp. 174, 176, 179.

trovato in Gesù il suo ideale, divinizzato e realizzato. L'analisi distingue quattro categorie di sapienti.²⁵ La quarta classe indica quegli esseri rarissimi che, sollevandosi al di sopra di tutte le cose finite, vivono nella contemplazione di Dio infinito, intimamente uniti a Lui, conoscendo le cose divine. Questa gnosi santa e sublime emana dallo Spirito del Verbo e Dio l'ha comunicata in primo luogo e l'ha resa palpabile in un individuo della specie umana.

La sapienza è il principale ma non l'unico attributo del Verbo fatto carne. Giacché in Lui sono tutte le idee, le leggi, le necessità morali..., Egli è la Via, la Verità e la Vita e, pertanto, il capo, il principe, l'avvocato, l'unificatore. Ma un titolo derivato di sapiente supera le altre prerogative, quello di Maestro. Le due testimonianze o "appartenenze" del Verbo divino, interiore e reale, si uniscono nel Maestro del Vangelo. Maestro è un termine pure preferito da Kierkegaard che lo applica quasi esclusivamente al rapporto maestro-discepolo o allievo. Il Maestro di Rosmini lo è assolutamente e per eccellenza, il suo insegnamento è il suo essere. Nella sua *Philosophia generalis*, che non ha mancato di influenzare Kant, Baumgarten descrive l'archetipo del filosofo: il *summus philosophus* è chi possiede la conoscenza perfetta (§ 261). Qualcosa di questo teorema fondamentale traspare nell'idea di pensiero in Aristotele, nell'intelletto intuitivo di Kant, nel sapere assoluto di Hegel. Le grandi filosofie vivono nella rappresentazione del sapiente onnisciente, gnostico perfetto, onniveggente, scrutatore delle menti: la filosofia di Rosmini non fa eccezione.

Il Maestro per antonomasia non è rimasto al suo essere ideale e oggettivo, il suo Verbo si è comunicato personalmente e non è restato "oggetto conosciuto per sé" (e persona divina): la sua soggettività nascosta si è manifestata,²⁶ egli è divenuto al tempo stesso oggetto e soggetto reale.²⁷ Come Verbo era il maestro della "scienza naturale", come Verbo incarnato lo è di quella "sopranaturale". Questo Maestro ha il singolare potere di risiedere nell'anima del discepolo, di guidarlo come un auriga²⁸ e di ammaestrarlo interiormente. La Sapienza eterna "si è degnata di scendere in forma di maestro in mezzo agli uomini, uomo anch'essa".²⁹ Questo sapiente insigne, modello visibile, paradigma vivente della verità, può ben essere chiamato filosofo supremo, soprattutto se l'Essere in parola designa il Cristo:

una dottrina (rivelata) che non poté essere annunziata se non da un Essere che fosse già in possesso precedentemente di una tale filosofia, che ad essa dottrina forma quasi direi un sotterraneo e tutto occulto fondamento.³⁰

Anche Spinoza attribuiva a Gesù la scienza sovraeminente della salvezza degli ignoranti, e

²⁵ Ivi, pp. 170-172.

²⁶ IVG p. 53.

²⁷ Ivi, p. 90.

²⁸ IF, p.181.

²⁹ Ivi, p. 193.

³⁰ AS I, p. 481.

Fichte gli riconosceva l'invenzione inaudita, geniale e per il momento senza futuro, della Dottrina della Scienza. Ma il Maestro di Rosmini è Dio stesso che si rivela dando a conoscere il suo pensiero segreto.

3. I testi cristologici rosminiani, imbevuti di devozione, lasciano talvolta l'impressione data dalla lettura di Malebranche: la presa, la dominazione del Verbo è tale che la divinità assorbe o, quantomeno, strumentalizza l'umanità. L'*Idea Christi* plana in maestà e ordina sovranamente al ricettacolo umano. Rosmini ha rispettato a sufficienza l'unione ipostatica o forse è stato tentato da un criptodocetismo? L'impressione è falsa o per lo meno prematura. La sua cristologia risolutamente discendente rende piena giustizia al sintagma dell'Uomo-Dio e all'Assoluto storico; Rosmini ha messo la sua filosofia al servizio di una vera ontologia del Cristo.

Il mistero speculativo dell'unione ipostatica si presenta così nei termini del Roveretano: il Verbo divino è oggetto (verità) e persona, questa nascosta, offerta alla percezione solo in modo oggettivo;³¹ il Verbo incarnato è oggetto come Verbo, soggetto come uomo, ma questo soggetto umano – l'individuo assunto (*homo assumptus*) – non è la persona, supremo principio d'operazione,³² che è il Verbo divino. Eppure è il soggetto umano a soggettivare la persona. Rosmini dice la "persona divina incarnata", umano-divina. L'esistenza oggettiva infatti è sempre divina,³³ mentre le creature hanno solo un'esistenza soggettiva o extrasoggettiva. Come tutti gli esseri, l'umanità del Cristo aveva un'esistenza oggettiva nel Verbo. Quando quest'ultimo l'assume, non solo l'ha oggettivamente e realmente in sé ma si unisce a essa soggettivamente o, meglio, se l'unisce. Questa la teoria rosminiana dell'*Homo assumptus*, questo – in termini rosminiani – il divenire ipostatico:

Così fece incarnandosi, cioè congiungendo a sé la natura umana in individuo ipostaticamente. La mutazione, come dicevamo, non avvenne in lui ma nella natura umana assunta, la quale trovò d'esser mossa e governata, come da suo proprio principio supremo, dalla persona del Verbo.³⁴

Nel momento stesso che l'umanità del Cristo è stata santificata (dallo Spirito Santo), il Verbo l'ha assunta ipostaticamente, cosa che Rosmini ha espresso in modo che la Chiesa ha per sfortuna disapprovato,³⁵ come assolutamente inficiata di monotelismo:

[...] nell'umanità di Cristo la volontà umana fu talmente rapita dallo Spirito Santo ad aderire all'Essere oggettivo, cioè al Verbo, che ella cedette intieramente a lui il governo dell'uomo, e il Verbo personalmente ne prese il regime così incarnandosi, rimanendo la volontà umana e l'altre potenze subordinate alla volontà in potere del Verbo, che, come primo principio di quest'essere Teandrico, ogni cosa faceva, o si faceva dalle altre potenze con il suo consenso. Onde la volontà umana cessò di essere personale

³¹ IVG, p. 225.

³² Ivi, pp. 225, 234.

³³ Ivi, p. 235.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Decreto *Post Obitum* del 1887, prop. 27 (DZ-S, n. 3227).

nell'uomo, e da persona che è negli altri uomini rimase in Cristo natura.³⁶

Il *raptus* s'ispira forse troppo al misticismo e il modo dell'unione risente del criterio dell'appartenenza. Ma sarebbe sbagliato isolare questo tentativo di spiegazione "estatica" e dimenticare il forte cristocentrismo soggiacente che, in particolare, si esprime nella dottrina dei sacramenti.

4. Il Cristo di Rosmini infatti si mantiene sotto il dominio della vita divina che sgorga da tutti i pori: il principio divino si è impadronito del corpo benedetto, della carne sacra. Per le anime attente e accordate l'unione si manifesta da una trasparenza, da un'irradiazione, dall'evidenza di una trasfigurazione:

Da tutte queste sensazioni che ricevevano immediatamente dal Creatore velato e atteggiato alla loro capacità, usciva la grazia, che per la via dei sensi entrava nelle loro anime [...] E per questa grazia poi cresceva in essi la percezione di Dio medesimo [...] quei veli sensibili onde il Signore si avvolgeva, si rendevano, per così dire, sempre meno densi, e lasciavano ognor più penetrare la vista spirituale dell'uomo a percepire la faccia di Dio, cioè la divina essenza. Certo è che anche la umanità del nostro Signore Gesù Cristo tramandava di sé certi cotali raggi divini, sicché per essa si potea travedere la sua divina natura.³⁷

In fondo alla pagina Rosmini cita il celebre testo di Winckelmann sulle "mirabili sculture" greche che sfiorano "qualche cosa di puro, di etereo, d'immortale". È vero che paragona queste statue divine all'uomo nello stato d'innocenza, ma Gesù Cristo è la perfezione dell'uomo elevato in grazia.

È solo un tratto fuggevole e Rosmini non ha in mente un'umanità "taborica",³⁸ che avrebbe esentato i testimoni dalla prova della fede. La meraviglia ipostatica, il mistero che egli ha sempre di mira e che esalta con lirismo nel suo libro giovanneo, è l'animazione e la santificazione dell'anima e del corpo del Cristo a opera dello Spirito. La prova dell'Incarnazione è la vita che esala e che spande, nonché la vita nuova che infonde in quanti, mediante il battesimo e i sacramenti, sono in relazione intima, resa possibile dall'Incarnazione, con la divino-umanità. Dai suoi frutti Lo riconoscete – come il Verbo incarnato, come il Volto terrestre di Dio. È la forza di Rosmini, come più tardi di Blondel – tutti e due non tollerano la filosofia separata – di non scindere e isolare gli aspetti del Cristo, i suoi componenti, appartenenze e terminazioni. Il cristocentrismo è un pancristismo: un'intuizione inesauribile. Rosmini non dissocia il Vangelo, la verità, il cammino dalla vita in abbondanza, in pienezza. Il suo Cristo è il Cristo immortale, vivente nei suoi fedeli e nella Chiesa, l'Ospite interiore e il Corpo mistico; Egli corrisponde all'espressione magnifica di Claudel che si addice pure a Blondel: "Voi (i Protestanti) vi volgete verso un Cristo storico e noi respiriamo un Cristo ininterrotto" (a André Gide).

³⁶ IVG, p. 236. Per confutare l'accusa di monotelismo cfr. Lorizio, *op. cit.*, pp. 250, 261.

³⁷ AS I, p. 365.

³⁸ Cfr. IVG, p. 188. *Infra*, la citazione di Claudel: *Correspondance Claudel-Gide*, a cura di R. MALLET, Gallimard, Paris 1949, p. 239.

Rosmini insiste sul carattere sensibile sacro, in altri termini, sacramentale della santa umanità divina. Egli aggiunge all'inabitazione del Verbo un surplus di realtà: la soggettività innestata sulla persona che permette il contatto fisico, sensibile, affettivo, percepibile, come dell'amico verso l'amico, dello sposo con la sposa.³⁹ (L'idea dell'Incarnazione, che approfondisce l'esistenza soggettiva e la conoscenza personale nell'opacità stessa del senso, è rapidamente segnalata da Edith Stein). Tutta l'umanità del Cristo è sacramentale, il Cristo totale è il supremo sacramento. Il Roveretano ricorda continuamente l'immagine della vigna e dei tralci che simboleggiano la vita *in Christo*.

La carne del Cristo è sacramentale. Ebbene questa carne per sempre sacramentale è per eccellenza l'Eucarestia, il sacramento mistico e reale che è Lui stesso: l'"umanità sensibile di Gesù Cristo, che può dirsi il primo, il massimo sacramento".⁴⁰ È l'abbozzo di una mirabile teoria eucaristica nell'*Introduzione* giovannea che ho avuto l'onore di presentare a Stresa qualche anno fa. Assolutamente originale essa collega il Pane di Vita alla Vita "che era in Lui e che era la Luce degli uomini". Il sacramento diventa una prova retroattiva del miracolo ipostatico. Il Padre ha dotato il suo Figlio incarnato di una vita misteriosa e occulta,⁴¹ come un viatico e un'ambrosia, che l'ha salvato dalla corruzione e che ha trasmesso ai discepoli. Oltre alla vita naturale e alla vita spirituale del *viator* (senza escludere il germe della vita immortale e gloriosa), il Verbo incarnato dispone di una vita divina essenziale, eucaristica, misteriosa, trattenuta in sé mediante il nutrimento, la quale è destinata a mantenerlo in vita durante il *Triduum Mortis* e a essere comunicata come Suo Corpo e Suo Sangue in forma di nutrimento.⁴² All'Albero della Vita che doveva rendere l'uomo immortale, Dio ha sostituito un altro alimento tratto dall'uomo stesso, la carne e il sangue del Cristo.⁴³ In previsione della morte Gesù, durante la Cena, si è comunicato anche lui. Ha mangiato la propria carne e bevuto il proprio sangue, per conservarsi in vista della Resurrezione. La vita eucaristica ha in qualche modo preservato l'ipostasi.

Speculazione singolare, affascinante, rimasta senza echi, salvo il richiamo all'ordine del Sant'Ufficio. Ma che ne è della morte se il cadavere continua a ospitare una vita misteriosa, un filtro o un "rimedio" d'immortalità. "Cristo può esser dunque morto della sua vita naturale, ma non della sua vita eucaristica".⁴⁴ Già l'unione ipostatica gli conferiva un "sentimento" immortale.⁴⁵ Ammettiamo che l'esinanizione non abbia avuto tutta l'attenzione di Rosmini, non per

³⁹ Ivi, pp. 175-176, 225. Cfr. la magnifica metafora del Leone di Giuda che "divora nel cuore dell'uomo l'uomo stesso" (Ivi, p. 135).

⁴⁰ Ivi, pp. 62-63. (Cfr. un testo molto bello della *Teosofia*, IX, libro III, n. 899, p. 191).

⁴¹ Ivi, p. 206. si veda il mio articolo *Problèmes de philosophie eucharistique, II, Rosmini e Blondel*, in «Gregorianum», 65/4, 1984, pp. 607-619.

⁴² IVG, p. 205. Cfr. pure p. 188.

⁴³ Ivi, pp. 189, 206.

⁴⁴ Ivi, pp. 199, 188-189.

⁴⁵ Ivi, p. 227.

questo ha fatto svanire o sminuire la gravità della morte e lo spessore delle tenebre del Venerdì Santo.⁴⁶ Ma in una meditazione sostenuta e incoronata dal Prologo, la morte è “ingoiata dalla vita”: ha il carattere che dovrebbe esaltare i credenti, quello di essere un passaggio, una traversata.

5. Di fatto un’esistenza costellata di amarezze, come quella del Roveretano, dissimulava serenamente la parte delle sofferenze. Ma nell’opera Giuseppe Lorizio ha trovato gli abbrivi e i punti di forza di una *Theologia Crucis*.⁴⁷ Sarebbe stato sorprendente che l’autore delle *Cinque piaghe* avesse dissimulato o evacuato la Croce. Solo che l’ha posta sul corpo della Chiesa. La Passione della Chiesa prolunga e riproduce quella del Cristo. Se tuttavia la Croce non è l’accentuazione maggiore di un pensiero costantemente rapito dal *mirabilis reformasti*, accade tuttavia che, per contrasto, un tratto folgorante colpisce lo sguardo: “trarrò a me tutte le cose, le trarrò alla nudità della Croce”.⁴⁸ La *saeta* non è sfuggita a Lorizio. Il contesto è l’uso dei beni terrestri e l’educazione alla povertà. Ma, oltre questo, la sentenza enuncia due leggi della Provvidenza, che grava con tutto il suo peso su un solo punto e si basa sempre sull’eroismo e l’antagonismo.

La *Teodicea* è un’opera di bella sistematicità, d’ampio respiro. Il cristocentrismo guida l’esame delle leggi e delle vie della Provvidenza, come ancora Lorizio ha perfettamente mostrato nella sua tesi.⁴⁹ L’Assoluto nella storia cristallizza e realizza una concentrazione massima sulla persona di Gesù Cristo. Il cammino del mondo, l’insegnamento della Tradizione e la storia della Chiesa, soprattutto l’*ephapax* della Rivelazione ispirano una lettura provvidenziale tratta, più che dalla Sacra Scrittura, dall’apparizione vivente del Figlio di Dio. In questa circostanza Rosmini ha illustri predecessori e garanti: sant’Agostino, Bossuet, Pascal, Malebranche, Leibniz, Friedrich Schlegel... ma egli ordisce il suo pensiero su un canovaccio personale, muovendo da una fervente meditazione. La filigrana cristologica contrassegna ogni pagina, per concludere in particolare sulla legge dell’accumulazione dei beni.⁵⁰ Ma, retrospettivamente, quasi tutte le condotte della Provvidenza hanno il loro sbocco e la loro conclusione in Gesù Cristo: la legge del mezzo minimo (l’economia malebranciana), le leggi di gradazione e di varietà, d’uguaglianza esclusa (leibniziana), della permissione del male, la legge dell’eroismo e di quella – congiunta – dell’antagonismo, la legge di celerità o di velocità (la vita breve e piena del Salvatore, come per Kierkegaard e Newman). Esse si avverano in lui che ne è l’esecutore primo, circondando la Legge suprema della sapienza, sottolineata dall’*esegesi* dell’Apocalisse.⁵¹ In tal modo la *Teodicea* costituisce una vera *Scientia Christi*.

Incidentalmente, in uno dei molti testi in cui brilla la sua spiritualità, Rosmini citando il

⁴⁶ Ivi, pp. 172-173.

⁴⁷ *Ipotesi e testi per una Theologia Crucis Rosminiana*, in «Lateranum», N.S. LV, n.1, 1989, pp. 134-175.

⁴⁸ *Teodicea (T)*, p. 213.

⁴⁹ *Op. cit.*, cap. VI, pp. 247-270.

⁵⁰ T p. 539 (n. 928).

⁵¹ T pp. 468-494 (L. III, cap. XXVIII). Cfr. LORIZIO, cit., pp. 201-206.

salmo dice che il Cristo è “Speranza di tutti i confini della terra e nel mar da lungi”;⁵² eretto come un faro gigantesco nella notte del mondo, ma anche pura luce lampeggiante ai confini della filosofia e della teologia. Su questi confini, soggetti alle “luci intermittenti dell’indefettibile” (secondo il paradosso marceliano), Rosmini ha conosciuto il destino di un guardiano del faro, dimenticato nella stagione delle tempeste nel suo avanposto. La forma enfatica di filosofia cristiana, che egli rappresentava, ha subito in questo secolo un’eclissi, un declino provvisorio, cui s’è aggiunto il sospetto. La filosofia cristiana, che non è tutta la filosofia ma la sua più luminosa apparizione, ritorna ora all’orizzonte. Sarebbe altamente auspicabile che, in concomitanza, i dubbi sull’ortodossia del Roveretano fossero definitivamente cancellati.

(traduzione di Giuliano Sansonetti)

⁵² T p. 438.